

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LVI

2001

BUENOS AIRES



Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad

Santo Tomás de Aquino

Como he señalado en otras oportunidades, la obra de Santo Tomás de Aquino, aunque extensa y omniabarcante, se estructura a partir de algunos conceptos claves que sirven de fundamentos a la totalidad del ordenamiento de su pensamiento, lo que no lo simplifica, sino lo funda, haciendo de él un paradigma de reflexión también para nuestro tiempo, si sabemos comprenderlo desde la íntima profundidad de su sentido. La filosofía tomista es una filosofía esencialmente inclusiva que, a través de esas mismas ideas matrices, presenta una cosmovisión filosófica y teológica, al mismo tiempo que refleja en ella una experiencia de vida. Así logra una síntesis que estructura una arquitectura reflexiva. Ello se puede ver en ideas como sabiduría¹, hábito y virtud, participación, analogía y otras. La connaturalidad como forma de conocimiento es una de esas ideas que estructuran su síntesis, siendo expresión de la congénita simpatía con el bien y de su concepción sobre la participación, mirada desde la realización cognoscitiva y afectiva de lo humano.

El conocimiento por connaturalidad se muestra como simpatía que acerca afectivamente a un bien. Es así como, a través de él, presenta una visión casi sinóptica al abrirse a una amplia región de la doctrina tomista sobre Dios, el hombre, las cosas, desde un contexto que, aunque se puede analizar filosóficamente, es fundamentalmente teológico.

En Santo Tomás la naturaleza se encuentra compenetrada por la gracia; su inteligencia no es sólo la del cultivar el don recibido, sino una inteligencia iluminada por la fe y purificada por la caridad. Por eso, la nobleza intelectual que transparece en sus escritos es, ante todo, el fruto de la santidad, de una santidad que no podía menos de expresarse en el orden del pensamiento².

¹ Cfr. mi artículo «La sabiduría en Santo Tomás: Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor»: *Sapientia* 39 (1984) 119-132.

² Cfr. J. E. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974).

El conocimiento

Del conocimiento experimental Santo Tomás habla en primer lugar refiriéndose al conocimiento sensitivo, percepción a través de los sentidos del singular existente. Característica del conocimiento experimental es atenerse a lo singular. El conocimiento de lo singular en cuanto intelectual es sólo indirecto. Por analogía, la noción de experiencia ha sido elevada por el Aquinate al ámbito del conocimiento del intelecto y conlleva inmediatamente un interrogante: ¿cómo puede haber un conocimiento experimental en el intelecto que por definición conoce lo universal? Su respuesta indica que lo singular no repugna al intelecto en cuanto singular, sino en cuanto material:

«Los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes, en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que los primeros pueden tener también las formas de las otras cosas, porque las especies de las cosas conocidas están en el mismo que las conoce. Por ello la naturaleza de las cosas que no conocen es más coartada y limitada, y la naturaleza de las cosas que conocen tiene más amplitud y extensión. Y así dice Aristóteles que el alma es en cierto modo todas las cosas»³.

El entender permanece en el que entiende. Pero tiene una relación a la cosa que se entiende, por el hecho de que la especie que es principio de la operación intelectual como forma es una semejanza de aquélla⁴. Esta identidad en la línea de la forma, que podríamos llamar «pura», la expresa el Doctor Angélico con los términos de «semejanza», «asimilación», «adecuación». Se trata en realidad de su doctrina común sobre todo conocimiento en general: «Todo conocimiento se realiza por asimilación del que conoce a la cosa conocida, de modo que esta asimilación es causa del conocimiento»⁵. La misma «verdad» se define «formalmente» como «adecuación entre el entendimiento y la cosa»⁶. Sin embargo, y a pesar de admitir esta identidad de forma en las cosas y en nuestro entendimiento, Tomás de Aquino afirma igualmente una diversidad de «modo» con que las mismas formas están en nuestro entendimiento y en las cosas en sí mismas.

Para el Doctor Angélico es un principio metafísico que el «conocimiento se realiza cuando lo conocido está en el que conoce» y también que «lo conocido está en el que conoce con el mismo modo del que conoce»⁷. De ahí deduce el principio de connaturalidad que debe darse entre el modo del sujeto que conoce y el modo del objeto directamente

³ *Summ. theol.* I q. 14 a. 1c. Cfr. *ibid.*, I q. 68 a. 1.

⁴ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 53.

⁵ *De verit.* q. 1 a. 1c.

⁶ *Ibid.* Cfr. R. MARIMÓN BATLLÓ, «El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino»: *Sapientia* 32 (1977) 30.

⁷ *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c.

conocido. Siendo nuestra alma forma de una materia, a los hombres nos será connatural conocer las cosas que tienen ser en una materia individual. Las cosas materiales son, pues, el objeto connatural del conocimiento humano. A Dios sólo le es connatural, como ya hemos dicho, conocer aquella naturaleza que es el mismo ser subsistente. Éste es el hilo conductor del artículo 4 de la cuestión 12 de la primera parte de la *Summa theologiae* en la que expone las consecuencias de la doctrina de la connaturalidad⁸.

Así, todo conocimiento se funda en un conocimiento connatural. El conocimiento connatural es el primero y el origen del conocimiento especulativo, es decir, su ἀρχή. En efecto, todo conocimiento parte, como de su fundamento, de una experiencia. Que no se agota en la experiencia es suficientemente claro; es decir, que el conocimiento va más allá de la experiencia. Pero también es claro e indudable que no puede existir sin ella y que sólo existe en la medida en que parte de una experiencia y en que remite a ella.

Como según la doctrina de Santo Tomás todo conocimiento intelectual de las cosas presupone el conocimiento de la forma inteligible que determina el entendimiento a conocer esto o aquello, y como ese conocimiento es un conocimiento *in actu exercito*, es decir, un conocimiento connatural, concluimos que éste, el conocimiento connatural, es el fundamento y origen de todo conocimiento humano⁹. Conocimiento racional y conocimiento connatural no son dos modos paralelos de conocer, sino que el segundo es el fundamento del primero. Es lo que podemos llamar la originación de todo conocimiento en el conocimiento por connaturalidad.

Un espíritu encarnado tiene por objeto propio el ser envuelto en lo sensible¹⁰. El objeto connatural del conocimiento humano será, pues, la naturaleza de las cosas materiales. El alma humana, por ser pura potencia en el orden intelectual, no puede conocerse objetivamente a sí misma por sí misma en su estado actual de unión con el cuerpo. Si su potencia no es iluminada por los actos de conocimiento de su objeto connatural corpóreo, el alma permanece en total obscuridad potencial¹¹. El conocimiento habitual del alma por sí misma, de que habla el Doctor Angélico en *De veritate* q. 10 a. 8, no es nunca un conocimiento ac-

⁸ Cfr. R. MARIMÓN BATLLÓ, «El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino», 33-34.

⁹ Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* 2-3 (1979-1980); e ID., «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974); A. MORENO O. P., «The Nature of St. Thomas' Knowledge "per connaturalitatem"»: *Angelicum* 47 (1970) 44-62; y T. M. BARTOLOMEI, «La percezione originaria dell'ente "esistenziale", fondamento della metafisica di S. Tommaso d'Aquino»: *Asprenas* 10 (1963) 172-199.

¹⁰ Cfr. *In III de Anima*, lect. 13; *Summ. c. Gent.* II 81, 83 et 98; *Summ. theol.* I q. 79 aa. 2 et 7; q. 84 a.7, et passim.

¹¹ Cfr. *De verit.* q. 10 a. 8c; *Summ. theol.* I q. 87 a. 1c.

tual, ya que el hábito nunca es acto en su doctrina, y claramente afirma allí que con él el alma solamente «tiene poder para pasar al acto de conocimiento de sí misma [...] pues de ella proceden los actos en que ella se percibe actualmente». Como afirma expresamente en el mismo artículo, «actualmente» el alma no se conoce a sí misma por sí misma, sino «por sus actos». Lo único que hace, pues, este conocimiento habitual por sí mismo, es excluir otro hábito distinto de sí misma y principio de este conocimiento, ya que basta para ello la misma esencia de alma de la que proceden sus actos de conocimiento¹².

El Doctor Angélico supone unos primeros principios judicativos del entendimiento y también unos primeros conceptos, que son los conceptos trascendentales y todos los demás referentes al ente en cuanto tal; todos los cuales se conocen por la luz del entendimiento agente a modo de hábito¹³ al actuar en el mundo sensible¹⁴. Nuestra inteligencia está como ensombrecida¹⁵ y avanza razonando desde lo sensible:

«Los entendimientos inferiores, como son los de los hombres, alcanzan la perfección en el conocimiento de la verdad, por cierto movimiento o discurso, en cuanto que de una cosa pasan a otra»¹⁶.

Como no es intención de este trabajo exponer toda la doctrina tomista con relación al conocimiento podemos decir, casi a modo de resumen, que incluso las cosas inanimadas desean lo que conviene a su naturaleza. Al menos todo ocurre como si lo desearan, porque alguien lo desea por ellas. Al crearlas, Dios les dotó de naturalezas activas, capaces de obrar con miras a un cierto fin que ellas no conocen, pero que Él conoce. Esta inclinación natural de los entes a seguir su naturaleza es el apetito natural. Se puede denominar amor natural a esta afinidad electiva (*connaturalitas*) que tiene cada cosa hacia lo que le conviene. El mundo de los cuerpos no conoce el amor que le mueve, pero el Amor conoce el mundo que mueve, porque lo ama, y lo ama con el mismo amor con el que ama su propia perfección¹⁷. Así el hombre busca realizar todas sus potencialidades, también el conocer a partir de aquello que le es accesible directamente.

Una forma será tanto más inteligente cuanto más sea capaz de hacerse, por modo de conocimiento, un número más considerable de otras formas; ahora bien, la materia es la única que puede restringir y limitar esta extensión de la forma, y por esta razón se puede decir que

¹² Cfr. R. MARIMÓN BATLLÓ, «El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino», 36.

¹³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 57 a. 2c.

¹⁴ Cfr. *De verit.* q. 11 a. 1c. Véase R. MARIMÓN BATLLÓ, «El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino», 40.

¹⁵ Cfr. *In I Sent.* dist. 3 q. 4 a. 1c.

¹⁶ *Summ. theol.* I q. 58 a. 3c.

¹⁷ Cfr. É. GILSON, *El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Euns, 1978), p. 482.

cuanto más inmatereales son las formas, tanto más se acercan a una cierta infinitud. Es, pues, evidente que la inmaterialidad de un ente es la que le confiere el conocimiento, y que el grado de conocimiento depende del grado de inmaterialidad¹⁸. Por lo anterior vale decir que *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*¹⁹.

Ello se aplica a las formas del conocimiento humano dado que el hombre se realiza en el mismo conocimiento, pero también en el amor, como veremos con posterioridad. Pero este axioma interviene también en la *Suma teológica* para establecer la unicidad del fin último, pues todo ser desea su perfección, desea su fin último cuando desea un bien perfecto, capaz de completarlo: un tal bien no puede ser sino único, porque si hubiera varios fines últimos, ninguno de ellos completaría el ser perfectible, ninguno de ellos sería fin último²⁰. La posibilidad de reflexión no se limita, según el Aquinate, a la inteligencia. Ella vale de toda potencia inmaterial y se aplica por lo mismo a la voluntad²¹, especialmente en la relación afectiva de amor, que expresa una forma de connaturalidad del sujeto amante con el objeto amado, aunque ésta no sea igual a aquella propia del conocimiento.

Lo connatural y la connaturalidad

La finalidad fundamental del intelecto es el conocimiento inmediato del ente y de los primeros principios. Nuestro intelecto tiene como finalidad fundamental el *ens* en toda su extensión. Porque el intelecto, por aquello mismo que por esta finalidad tiende al *ens* como a su fin, *naturaliter ens* conoce. Santo Tomás insinúa esto en el siguiente texto:

«Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur

¹⁸ Cfr. *De verit.* q. 2 a. 1c; *Summ. theol.* I q. 14 a. 1c. Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, p. 184.

¹⁹ *Summ. c. Gent.* I 43. Cfr. *Quodlib. III* q. 9 a. 2; *De anima* a. 19 ad 10um; *De virtutibus* q. 1 a. 12c.

²⁰ «[...] cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius» (*Summ. theol.* I-II q. 1 a. 5c). Continúa el texto explicando cómo un tal fin no puede ser sino único. 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. Cfr. F. MARTY S. I., *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin* (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1962), p. 11.

²¹ «Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua obiecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere. Cuius ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione obiecti» (*In I Sent.* dist. 17 q. 1 a. 5 ad 3um). «Unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis: quia "qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo", ut dicitur 1 Ioan. 4. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitae christianae» (*Summ. theol.* II-II q. 184 a. 1c). Cfr. F. MARTY S. I., *op. cit.*, p. 178, y mi trabajo «El acto de entender como reflexión sobre sí mismo en Santo Tomás de Aquino»: *Analogía* 6 (1992).

tur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita [...] Quod non est aliud quam ens»²².

De este texto se manifiesta que *a)* la ordenación natural del intelecto al *ens* se da como objeto; *b)* tal objeto se conoce *naturaliter*; *c)* el acento se pone en las palabras *virtus* y *vis*, que significan un principio dinámico. De ello fácilmente se puede concluir que el intelecto por esta finalidad *naturaliter ens* conoce. Esta conclusión excede la afirmación explícita de Santo Tomás, pero se postula de lo que dice en forma explícita²³.

La expresión *connatural* —es decir, que responde a la naturaleza de algo— se repite con frecuencia en diversas obras y se refiere a una cierta proporción²⁴, aunque guardando significados diversos, especialmente en tanto se refiere a *connatural* o por *connaturalidad*. La primera vez que el vocablo *cognitio per connaturalitatem* se muestra en toda su claridad expresiva es en la *Summa theologiae* II-II q. 45 a. 3 y se contrapone en Santo Tomás al conocimiento según el perfecto uso de la razón. En este texto también aparece que el intelecto tiene la parte principal en el acto de conocimiento, pero no exclusiva. También la voluntad influye de algún modo en el conocimiento²⁵. Santo Tomás no usa el término *conocimiento por connaturalidad* sino en el texto citado, pero con frecuencia se refiere a este concepto y ciertamente contraponiéndolo a otro modo diverso de conocimiento, es decir a aquél por perfecto uso de la razón²⁶. En este último, su verdadero intento es exponer la sabiduría, supremo grado de conocimiento por *connaturalidad*, por analogía con la prudencia²⁷.

²² *Summ. c. Gent.* III 83.

²³ Cfr. J. KAKICHI KODOWAKI, *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta S. Thomam* (Madrid: Procura del Japón, 1973), p. 95.

²⁴ Es sus diversas formas o declinaciones, *connaturalis* como raíz aparece doscientas sesenta y dos veces según la *concordantia* de Busa, a las que se suman treinta y seis veces desde *connaturalitas*. Aparece significando «de la misma naturaleza» («[...] ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius» [*Summ. theol.* I q. 34 a. 2 ad 3um]); o relacionado con la naturaleza como sinónimo de natural: relacionado con el quehacer natural de otras cosas o como propio de algo («[...] «cognoscere est nobis connaturale» [*Ibid.*, I q. 12 a. 4c]; «[...] est ei connaturale, ut magis particulariter veritatem accipiat» [*Ibid.*, I q. 106 a. 1c]; «[...] extra suam conditionem essentialem vel connaturalem dispositionem» [*Summ. c. Gent.* I 89: cfr. II 21, III 54]; «[...] propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas» [*Summ. theol.* I q. 13 a. 1 ad 3um]; «[...] aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum» [*Ibid.*, I-II q. 23 a. 4c]; «[...] amor est quedam unio vel connaturalitas amantis ad amatum» [*Ibid.*, I-II q. 32 a. 3 ad 3um]; «Propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporeas[...]» [*Ibid.*, I-II q. 52 a. 1c]; «[...] tum etiam propter connaturalitatem huius concupiscentiae» [*Ibid.*, II-II q. 153 a. 4c]; «[...] connaturalitas attenditur secundum formam substantialem» [*In I De generat. et corrupt.*, lect. 11]; «[...] amor importat quandam connaturalitatem appetitus ad bonum amatum» [*In II Ethic.*, lect. 5]; «[...] a rebus sensibilibus connaturaliter sibi [=intellectus] scientiam capiens» [*Summ. c. Gent.* IV 1]).

²⁵ Prescindimos ahora de la parte que nuestros sentidos tienen en el acto de conocimiento.

²⁶ Cfr. *In III Sent.* dist. 35 q. 2 a. 1 sol. 3; *In II De div. nom.*, lect. 4, nn. 190-192.

²⁷ Cfr. el estudio sobre la prudencia desde este sentido en J. KAKICHI KODOWAKI, *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta S. Thomam*, cit. Sobre la sabiduría, *ibid.*, así como mi trabajo «La sabiduría en Santo Tomás: Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de

La voz *connaturalitas*²⁸ en Santo Tomás tiene tres sentidos. En primer lugar, identidad de naturaleza, cuando, por ejemplo, se trata de la connaturalidad de las divinas personas: «[...] ita utrobique deficit representatio connaturalitatis et coaeternitatis divinarum personarum»²⁹. En segundo lugar, significa relación natural o relación con una naturaleza determinada, o más bien ordenación natural a un determinado modo de operar³⁰. Finalmente este término se muestra de un modo particular en el amor o primer acto del apetito. Para que la connaturalidad se entienda bien en Santo Tomás es necesario examinar la noción de amor y ciertamente del amor intelectual. Este aspecto lo analizaremos más adelante, pero conviene ya señalar que en Santo Tomás la diferencia del amor es según la diferencia del apetito, porque el amor es algo que pertenece al apetito. Por lo tanto, según son los apetitos son los amores. Se dan tres apetitos: el natural, que no consigue la aprehensión de lo apetecido; el sensitivo, que sí la consigue, pero por necesidad y no por libre juicio, y el intelectual o racional, que consigue la aprehensión de lo apetecido según un libre juicio³¹.

De todo lo anterior se desprende la riqueza semántica de este término, muy recurrente en la obra de Santo Tomás. Basta con decir que *inclinación* denota constantemente el movimiento inscrito en la creatura hacia el Creador, que determina la dirección al cumplimiento del propio fin. Esta *inclinatio naturalis*, propia de todas las creaturas, Santo Tomás la distingue de una *inclinatio* propia de la virtud en cuanto forma, sea ésta natural o infusa, que dirige al hombre a su perfeccionamiento según una modalidad determinada, fruto de la libertad. El término *connaturalitas* define la inclinación propia de la forma hacia su complemento, hacia el fin, en tanto a la inclinación no se le atribuye conocimiento³².

Santo Tomás conecta las nociones de *inclinatio* y de *connaturalitas* a la de *cognitio* y de *iudicium* de una manera muy precisa. Se trata de la fórmula *cognitio per connaturalitatem*, en la cual el conocimiento y la *inclinatio* están unidas por la preposición instrumental *per*, signo evi-

la verdad y el amor»: *Sapientia* 39 (1984) 119-132.

²⁸ S. v. *Connaturalitas*, vide PETRVS DE BERGOMO O. P., *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula aurea*, editio phototypica (Albae: Editiones Paulinae, 1960). Véanse también L. SCHÖTZ, *Thomas-Lexikon* (Paderborn i. Westf. 1895); et R. BUSA S. I., *Index thomisticus* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1970ss).

²⁹ *Summ. theol.* I q. 93 a. 6 ad 4um. Cfr. etiam *De verit.* q. 13 a. 2c; *Summ. theol.* I q. 93 a. 1 ad 2um, et q. 34 a. 2 ad 3um.

³⁰ «[...] simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum [...]; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales» (*Summ. theol.* I q. 13 a. 1 ad 3um). Cfr. etiam *In I Sent.* d. 23 q. 1 a. 4 sol. 1a ad 4um; d. 34 q. 1 a. 1c; *Summ. c. Gent.* I 89, II 21 et 77, III 47, 54, 119 et 130; IV 1; *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c, q. 106 a. 1c; q. 109 a. 3c; I-II q. 52 a. 1c; q. 68 a. 2c; II-II q. 175 a. 1c.

³¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 26 a. 1c. Vide J. KAKICHI KODOWAKI, *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta S. Thomam*, cit.

³² Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 1c.

dente de una relación en la cual la inclinación llega a ser un instrumento, ontológica y psicológicamente distinto del conocimiento. La fórmula que Santo Tomás adopta es *conocimiento por connaturalidad*; no *conocimiento connatural*. En el primer caso apunta a un conocimiento que se ayuda de una inclinación como instrumento, mientras con *conocimiento connatural* el Aquinate define el conocimiento que se desenvuelve según un método propio, connatural, del intelecto, es decir *per modum cognitionis*³³.

Se da conocimiento por connaturalidad cuando una inclinación se inserta al interior del conocimiento; una tal inserción es posible por la común raíz ontológica de la potencia intelectual y apetitiva del alma humana, de modo que se puede hablar de un complemento de continua sinergia de conocimiento e inclinación³⁴. El conocimiento por connaturalidad es un juicio cognoscitivo noracional, utilizando como medio una inclinación apetitiva del sujeto que conoce fijo sobre el objeto y experimenta inmediatamente la apetibilidad del objeto mismo. El primer conocimiento que mueve la inclinación va seguido de un juicio que une el conocimiento del objeto y la inclinación presente en el alma. Este conocimiento es superior al del simple intelecto. En el caso de Dios a través de sus efectos, presente en el alma por la gracia, el santo lo conoce de manera más completa: «[...] magis de propinquo Deum attingens per quandam unione animae ad ipsum»³⁵.

Este conocimiento es el del objeto en su bondad. El bien en la doctrina de Santo Tomás es objeto de conocimiento de dos modos: se puede conocer que una cosa es buena reflexionando sobre la perfección ontológica, o se puede experimentar directamente la bondad de esa cosa tal como se presenta *hic et nunc*. Se trata de la distinción de dos tipos de juicios: el conocimiento racional o el conocimiento experimental del bien. Esta distinción puede arrojar luces sobre numerosos otros ámbitos de la doctrina de Santo Tomás³⁶.

En un texto de la *Summa* de capital importancia viene dicho expresamente:

«[...] duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex: una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinatorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei: et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae»³⁷.

³³ M. D'AVENIA, «Il dinamismo psicologico della conoscenza per connaturalità», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Roma: Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1991), t. II, pp. 81-93.

³⁴ Cfr. M. D'AVENIA, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.*

³⁵ *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 3 ad 1um.

³⁶ Cfr. M. D'AVENIA, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.*

³⁷ *Summ. theol.* I q. 64 a. 1c. «[...] duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa [...] Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam di-

Por tanto, el conocimiento de la verdad puede realizarse por naturaleza o por gracia, y éste, a su vez, por vía especulativa o afectiva. Este esquema puede ser completado con la misma distinción de conocimiento especulativo y afectivo en el orden natural como en el de la gracia. Hay para el Aquinate un conocimiento afectivo aún en el orden natural.

El concepto de conocimiento afectivo ha estado mejor enunciado en sus líneas esenciales cuando trata de la relación entre el hombre y Dios en el orden de la gracia para explicar el operar de los dones del Espíritu Santo, en particular del don de la sabiduría. La terminología con la cual viene casi siempre expresado es *cognitio per modum inclinationis* y *cognitio per connaturalitatem*, opuesto al *per perfectum usum rationis*³⁸. La connaturalidad a la cual el Aquinate se refiere en éstos y otros lugares semejantes no es la connaturalidad ontológica, sino una dinámica, que es aquella tendencia que consiste en el deseo del objeto, producido en el sujeto por la apetibilidad de la cosa³⁹. De allí la otra terminología⁴⁰, todavía más precisa, de *cognitio affectiva*, opuesta a *cognitio speculativa*⁴¹. Todo ello sin negar, como veremos con posterioridad, que *cognitio affectiva* sea un verdadero conocimiento⁴².

Conocimiento y connaturalidad

Ya en el apartado anterior, al intentar aclarar el sentido de *connaturalitas*, nos hemos referido directamente al conocimiento y a la connaturalidad, lo que nos lleva en éste a precisar lo antes dicho. Por conocimiento por connaturalidad entiende Santo Tomás un modo particular de conocer al que llama unas veces *conocimiento por connaturalidad*, otras *por afinidad* o *por modo de inclinación*, y otras, *conocimiento afectivo* o *experimental*.

En la *Summa* II-II q. 45 a. 2 señala un doble modo de acceder a la verdad: uno de carácter racional o puramente especulativo, considerado como «uso perfecto de la razón», y otro por afinidad, que se logra en el plano ético por la virtud y en el religioso por la caridad y los dones del Espíritu Santo. Lo que está en cuestión en este artículo es el modo co-

vinae voluntatis [...]» (*Ibid.*, II-II q. 97 a. 2 ad 2um.). Cfr. *ibid.*, I q. 1 a. 6 ad 3m, donde se señala que hay dos formas diversas de sabiduría.

³⁸ Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um, et II-II a. 45 a. 2c.

³⁹ «[...] bonum primo in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem seu connaturalitatem ab bonum, quod pertinet ad passionem» (*Summ. theol.* I-II q. 23 a. 4c). Cfr. *ibid.*, q. 25 a. 2c, q. 26 a. 1c et ad 3um.

⁴⁰ «Cognitio veritatis est duplex, una pure speculativa [...] alia autem est cognitio veritatis affectiva» (*Summ. theol.* II-II q. 163 a. 3 ad 1um). «Duplex est cognitio, una speculativa et alia affectiva [...] per Spiritum Sanctum» (*In Ioannem*, lect. 6).

⁴¹ Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso»: *Sapienza* 12 (1959) 237-271.

⁴² Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 126 a. 3 ad 1um.

mo la verdad del juicio deviene o llega a ser —*contingit*—. Es a propósito de ello que indica estos dos caminos.

El primero de ellos es *secundum perfectum usum rationis*, es decir, la razón en su función propia, razonando, indagando por *inquisitio* o búsqueda. El uso de la razón es perfecto cuando logra su consumación o plenitud, es decir, cuando la razón, bien orientada e indagando hacia el interior de la cosa, llega efectivamente a eso que la cosa es, cuando «da con ello». A este «dar con» o «acertar» se lo llama rectitud. La razón en uso perfecto es, pues, la *rectitudo iudicii*, la rectitud o verdad del juicio. La segunda manera como puede acontecer fundamentalmente la rectitud o verdad del juicio es «por una cierta connaturalidad para con aquello que hay que juzgar». Esta connaturalidad es la causa del juicio recto. Esto quiere decir que la connaturalidad para con las cosas que hay que juzgar, o la afinidad con ellas, hace que el juicio sea recto⁴³. Santo Tomás llama al conocimiento por connaturalidad un conocimiento «por modo de inclinación» (*per modum inclinationis*)⁴⁴.

Consecuencia de ello es el doble modo de sabiduría que presenta: «Comoquiera que el juicio es propio del sabio, según un doble modo de juzgar se da también una doble sabiduría [...]». Una por estudio y la otra por inclinación, explicitando así en qué consiste la connaturalidad de la que habla en la *Summa* II-II q. 45. La virtud es una cierta *inclinatio*, es decir, una tendencia, hecha como segunda naturaleza, a aquello conforme a virtud o al objeto propio. Que la simple inclinación no basta para explicar el juicio recto es claro, porque una inclinación que no fuese lúcida en sí misma jamás podría fundar un juicio prudente. Es la inclinación misma la que hace ver al entendimiento, y lo hace ver rectamente —esto es, descubrir el *actus naturae humanae conveniens*—, porque ella, en sí misma, es un acto espiritual y, como tal, diáfano⁴⁵.

Al conocimiento por connaturalidad o por modo de inclinación se lo llama aquí conocimiento afectivo o experimental (*cognitio affectiva seu experimentalis*). Si antes se hablaba de un juicio recto causado por la connaturalidad o la inclinación, ahora se habla de un conocimiento que es en sí mismo afectivo o experimental. Se identifica así este conocimiento experimental con el conocimiento por connaturalidad. Pero entonces la connaturalidad ya no es una mera causa del juicio recto, sino que es, en sí misma, un conocimiento: el conocimiento afectivo y experimental.

Señala con lo anterior los modos como puede tener lugar o acontecer la rectitud del juicio que se perfecciona, como veremos después, en

⁴³ Cfr. *In III Sent.* d. 35 q. 2 a.1 q.1a. 1a sol. 3a.

⁴⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um.

⁴⁵ Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* 2-3 (1979-1980); e ID., «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974).

el amor, especie de inmediata revelación del ser de la cosa lograda por una cierta connaturalidad del que juzga para con lo juzgado. La caridad es, por consiguiente, el *per* de la experiencia afectiva sobrenatural, el pasar mismo hacia la persona amada.

Esta realidad se percibe también en la apreciación de la belleza. Se muestran en ella dos aspectos, en virtud de los cuales lo bello se muestra esencialmente emparentado tanto con lo verdadero como con lo bueno. Lo bello es un *bonum*, algo digno de apetecerse y amarse, algo que atrae el apetito y le da descanso y plenitud. Pero frente al bien en general añade un elemento en virtud del cual la belleza se apropia la esencia de la verdad. Pues el apetito se dirige a contemplar el objeto y a gustar de su vista. Aquello, por tanto, en lo que el apetito se colma, es una realización del conocimiento; lo bello por tanto es algo conocible, un *verum*. Pero no todo conocimiento es de tal clase que capte lo bello en cuanto tal, algo que proporcione sin más la vivencia de la belleza. Un conocer conceptualmente lógico, racionalmente discursivo, no capta lo bello, sino sólo un mirar intuitivo o contemplativo, que se entrega a sí mismo al objeto, hace que éste le impresione activamente e, «intuyéndolo», lo gusta. Consiguientemente, no es la mediatez del pensar, sino la inmediatez de la intuición; inmediatez que está ordenada a lo bello en cuanto tal. En esta inmediatez del contemplar o «intuir» encuentra el movimiento del apetito su quietud:

«De ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus [...] Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quandam ordinem ad vim cognoscitivam»⁴⁶.

La virtud y el hábito

Siendo la virtud una «cierta inclinación» conviene precisar su relación con la connaturalidad. Sin duda, por el conocimiento sensible se alcanza directamente el objeto de este conocimiento, pero no se conoce la verdad, pues aunque está también en los sentidos, no lo está de la misma manera que en el intelecto, porque «aun cuando los sentidos saben que conocen, no conocen la naturaleza de su acto, ni por consecuencia la proporción que hay con las cosas; ellos no conocen, pues, la verdad»⁴⁷. Aunque sea connatural a nuestro intelecto en la vida presente el volverse hacia las cosas materiales y sensibles, el hombre conociendo por el intelecto es muy diferente del animal que conoce por los sen-

⁴⁶ *Summ. theol.* I q. 5 a. 4 ad 1um. Cfr. *ibid.*, I-II q. 27 a. 1 ad 3um. Vide E. CORETH S. I., *Metafísica* (Barcelona: Ediciones Ariel, 1964), p. 318; y mi artículo «La belleza como camino hacia Dios: Santo Tomás de Aquino»: *Sapientia* 49 (1994) 217-228.

⁴⁷ *De verit.* q. 1 a. 9c.

tidos. La potencia intelectual del hombre está caracterizada por la fuerza o virtud adjunta descrita en *De veritate*⁴⁸.

Pero a este acto de juzgar la potencia intelectual del hombre no tiene por ella sola el poder de acceder. Ella tiene necesidad de alguna cosa sobreagregada (este hábito es, en efecto, *aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem*⁴⁹). Aquello por lo que nuestro intelecto llega a ser capaz de pasar al acto de conocer (*quo efficitur potens progredi in actum cognitionis*⁵⁰) es el hábito cognoscitivo, de dónde resulta en el sujeto que conoce el conocimiento habitual, por el que el sujeto que conoce está dispuesto al acto de conocer sin estar allí, sin embargo, completamente determinado⁵¹.

Intermediario entre el intelecto en potencia y el intelecto en acto completo, el intelecto perfeccionado por el hábito (potencia y hábito) está orientado hacia un fin determinado: tiene un valor dinámico intencional. En términos escolásticos, es una *potentia activa in actu primo*⁵². El intelecto humano, el último de los intelectos, está en potencia en relación con todos los inteligibles: para conocer en particular un inteligible determinado tiene necesidad de un hábito:

«Intellectus humanus infimus in ordine intellectuum est in potentia respectu omnium intelligibilium; ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu»⁵³.

Por el conocimiento habitual nosotros somos capaces de alcanzar aquello que no puede no ser, lo que es necesariamente. Se trata de una capacidad de alcanzar la verdad⁵⁴. Este hábito es no una realidad existente en sí (*id quod est*), sino una determinación, un modo, una manera de ser (*id quod aliquid est*). Hábito cognoscitivo sobreagregado a la potencia intelectual, él es aquél por el cual el sujeto cognoscente está dispuesto al acto de conocer sin estar, sin embargo, completamente determinado. Sin conocimiento por *habitus*, el conocimiento intelectual en el hombre no podría existir en acto. No hay capacidad de ser conocido sino en la medida en que está en acto, determinado por un objeto⁵⁵. A esta determinación le es connatural, en la vida presente, recibir especies

⁴⁸ *Ibid.*, q. 11 a. 1 ad 12um. Cfr. *ibid.*, q. 1 a. 9c et a. 16 ad 2um; *Summ. theol.* I q. 83 a. 1c.

⁴⁹ *De verit.* q. 21 a. 2c.

⁵⁰ *Ibid.*, q. 10 a. 9c.

⁵¹ Cfr. *Summ. theol.* III q. 11 a. 5c.

⁵² Cfr. R. ARNOU S. I., *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?* (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1970), p. 9. En esta obra se encuentra un desarrollo amplio del conocimiento por hábitos en Santo Tomás: vide *De verit.* q. 1 a. 1c; *Summ. theol.* I q. 79 a. 8c; q. 86 a. 1c; II-II q. 8 a. 1 ad 2um.

⁵³ *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 6c.

⁵⁴ Cfr. R. ARNOU S. I., *op. cit.*, p. 32.

⁵⁵ «In sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu» (*Summ. theol.* I q. 74 a. 7c).

que, bajo la luz del intelecto agente, son abstraídas de las cosas materiales y sensibles⁵⁶.

«Habitudo praemittitur potentiae secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem quae est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitudo cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem, unde est posterior potentia»⁵⁷.

El conocimiento metafísico es el modo de conocer por el cual el intelecto humano toma posesión a su manera, progresivamente y jamás completamente, del ser en su realidad total. Su manera de proceder hacia su fin no es un razonamiento que se apoyaría sobre premisas previamente conocidas para, de allí, sacar conclusiones, sino una reflexión sobre su acto⁵⁸, para descubrir las condiciones de posibilidad. Ahora bien, de aquello que es necesario el hombre no puede tener sino un conocimiento por hábitos, pues «solamente los hábitos especulativos consideran lo necesario, es decir aquello que no puede ser de otra manera»⁵⁹. En el conocimiento por hábitos de fe como en el conocimiento por el hábito de los principios, nuestro intelecto es movido, no por la evidencia del objeto, ni por intuición o por demostración, sino mediante un regreso (*retour*) sobre los actos⁶⁰. Es necesario admitir expresamente

⁵⁶ Cfr. R. ARNOU S. I., *op. cit.*, pp. 12, 19 y 35.

⁵⁷ *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 2c et ad 3um. «Perfectio [...] spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit; unde sunt quaedam substantiae spiritualis superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis [...]; quaedam vero sunt inferiores quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum quo ab uno in aliud discurrunt ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum» (*De verit.* q. 15 a. 1c). «Patet [...] quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia: et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 8c). «Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum: ratiocinatur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinatur ex aliquo praecedenti intellectu procedit» (*Ibid.*, II-II q. 8 a. 1 ad 2um). Hay que señalar que el hábito, siendo cualidad, no es ser en sí: cfr. *De verit.*, loc.cit.; *Summ. theol.* I-II q. 55 a. 1 ad 1um; II-II q. 4 a. 6c.

⁵⁸ «Quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum» (*De verit.* q. 1 a. 3 ad 3um).

⁵⁹ «Soli habitudo speculativi considerant necessaria quae impossibile est aliter se habere» (*Summ. theol.* I-II q. 57 a. 1 sed contra). Cfr. R. ARNOU S. I., *op. cit.* p. 121.

⁶⁰ Cfr. R. ARNOU S. I., «La critique de la connaissance intellectuelle de l'homme dans la philosophie de saint Thomas»: *Gregorianum* 52 (1971) 273-295. Vide pp. 175 y 182: porque es connatural a nuestro intelecto, en el estado de vida presente, volverse hacia las cosas materiales y sensibles se sigue que él se conoce a sí mismo en la medida en que pasa a acto, y esto mediante las especies abstraídas de las cosas sensibles gracias a la luz del intelecto agente. Es por su acto que nuestro in-telecto se conoce: «[...] per actum suum se cognoscit intellectus noster» (*Summ. theol.* I q. 84 a. 7c). «Sin ninguna reserva es necesario traducir en este texto *intellectus* por *intuición intelectual*. Santo Tomás determina el método metafísico por su carácter intuitivo».

que la razón humana tiene diversas maneras de conocer, razonando, es decir, pasando por un intermediario conocido (así ella saca conclusiones partiendo de principios) o sin ningún presupuesto previamente conocido (así ella conoce los principios mismos):

«La eficacia del intelecto agente se extiende a los principios que el hombre conoce naturalmente y a los que deduce: para conocerlos una nueva luz inteligible no es requerida; la luz natural basta. Pero aquello a lo que estos principios no se extienden, como todo aquello que pertenece a la fe, aquello que sobrepasa el poder de la razón, como los futuros contingentes, el espíritu humano no puede conocerlo, a menos que él sea divinamente esclarecido por una luz sobregregada a la luz natural»⁶¹.

Este hábito cognoscitivo no es adquirido por nuestra libertad como lo son las diversas ciencias, las virtudes, en general las costumbres. Está exigido por la naturaleza humana como una condición de posibilidad sin la cual su acto connatural sería imposible. Es un hábito natural en cuanto no es adquirido:

«Appetitus [...] uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem»⁶².

Entonces, según Santo, Tomás hay en el hombre diversos modos de conocer intelectualmente y el intelecto conoce la verdad en tanto hace una *reflexio* sobre sí mismo⁶³. Sin embargo, en todos ellos tiende a su fin como a una proporción, porque en todo aquello que tiende a un fin es necesario que haya primeramente una aptitud, una proporción a este fin: nada tiende a aquello que no le es proporcionado⁶⁴. Así, por el he-

vo: es la intuición de los *maxime universalia*, es decir del ser en cuanto ser, el término del análisis metafísico y el punto de partida de la síntesis. A ella llega y de ella procede todo el discurso racional» (R. ARNOU S. I., *op. cit.*, p. 180). Cfr. J.-H. NICOLAS O. P., «L'intuition de l'être et le premier principe»: *Revue Thomiste* 47 (1947) 128-129, quien reseña un texto del comentario tomista al *De Trinitate* de Boccio.

⁶¹ *In Boeth. De Trinit.* q. 1 a. 1 ad 4um. «Anima vero intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis» (*Summ. theol.* I q. 80 a. 5c). «Sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae» (*Ibid.*).

⁶² *Summ. theol.* I-II q. 62 a. 3c. Santo Tomás sostiene, sin embargo, que no hay en el hombre hábitos *totaliter a natura*. Cfr. R. ARNOU S. I., *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?*, p. 10.

⁶³ Cfr. *De verit.* q. 1 a. 9c. Cfr. *Summ. theol.* I q. 14 a. 2 ad 1um. El conocimiento *per habitus* es uno de esos modos: vide *Quodlib. VII* q. 1 a. 4c; *Summ. theol.* I 14, a.1 ad 2um et 3um. Se pueden ver textos en oposición a conocimiento actual y otros en R. ARNOU S. I., *op. cit.* p. 194. El conocimiento habitual es connatural al hombre: cfr. *De verit.* q. 20 a. 2c; *Summ. c. Gent.* I 56; *Summ. theol.* I q. 89 a. 5 per totum; 93 a. 7 ad 4um; I-II q. 49 a. 4c, q. 50 a. 3 ad 2um, a. 6 ad 2um, III q. 11 aa. 5-6.

⁶⁴ *De verit.* q. 1 a. 9ad 2um. «Omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem» (*Ibid.*, a. 7 ad 4). Cfr. *Summ. theol.* I q. 89 a. 5 et ad 1um-3um.

cho que un ser tiene una aptitud, una inclinación con relación a otro, participa en algo de él (*iam participat aliquid eius*). Esta connaturalidad es una conformidad, una proporción, una aptitud (*aptitudo ad alterum, coaptatio*)⁶⁵, hasta una complacencia en vista al bien, una inclinación que el bien mismo causa en la potencia apetitiva⁶⁶.

Si en el apetito natural la connaturalidad es el principio del movimiento de aquél que desea a aquello hacia lo cual tiende, el hombre tiene esta particularidad de que está por naturaleza dotado de razón y libertad: en él la connaturalidad no es un determinismo necesitante. Infinita en potencia, el alma humana tiende a ser en acto aquello que ella es en potencia. Pero como es imposible llegar a ser un infinito en acto, es necesario admitir que, según el modo que le es connatural, nuestro intelecto es una capacidad de llegar a ser y de conocer en cierta manera, sucesivamente, sin fin, todas las cosas⁶⁷. Así podemos hablar de conocimiento connatural y experimental de la propia realidad humana y de contacto real y efectivo con ella y, a su través, con el bien que le es propio al hombre con lo que la virtud misma emerge de la naturaleza humana y puede existir sólo en las facultades propiamente humanas, por lo cual, por lo demás, todas las verdaderas virtudes son morales o intelectuales⁶⁸.

La adquisición del hábito virtuoso puede llevarse a efecto sobre la base del conocimiento connatural de aquello que constituye el bien verdadero del hombre. Este conocimiento connatural del bien moral es exactamente la conciencia moral⁶⁹ y debe ser también conocimiento por connaturalidad:

«Así puede juzgar, primero, por modo de inclinación; como el que tiene el hábito de la virtud juzga rectamente de aquello que hay que obrar conforme a la virtud, en tanto que se inclina a ello»⁷⁰.

La presencia de la virtud permite juzgar con verdad y certeza acerca de los objetos propios de esa virtud. Se trata aquí de un conocimiento por connaturalidad, es decir de un conocimiento que, siendo de suyo racional (el juicio recto) tiene su causa en la connaturalidad del que juz-

⁶⁵ «Omnis [...] motus in aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris» (*Summ. theol.* I-II q. 21 a. 4c).

⁶⁶ «Amoris [...] proprium obiectum est bonum, quia [...] amor importat quandam connaturalitatem amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum» (*Summ. theol.* I-II q. 27 a. 1c.). «Bonum [...] in potentia appetitiva causat quandam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum» (*Summ. theol.* I-II q. 23 a. 4c).

⁶⁷ Cfr. R. ARNOU S. I., *op. cit.*, pp. 192-193.

⁶⁸ Cfr. R. E. BRENNAN, *The Intellectual Virtues According to the Philosophy of St. Thomas* (Palo Alto, California: Pacific Books Publishers, 1985), p. 15.

⁶⁹ Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* 2-3 (1979-1980); e ID., «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974).

⁷⁰ *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um.

ga con la cosa juzgada. Ahora bien, esta connaturalidad puede ser causa de un juicio porque ella misma es un conocimiento, al que ahora podemos llamar *conocimiento connatural*—a diferencia del conocimiento *por* connaturalidad—, tanto que la realidad de la virtud, hecha como segunda naturaleza del hombre, esto es, determinación real de lo de suyo indeterminado, pone a ese hombre en luminosa afinidad con su bien propio, es decir con el bien que conviene a su naturaleza en la línea a que la virtud apunta.

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

Si esta realidad que es el hábito ha de ser causa de un ver del intelecto, y de este modo de un «juicio recto», ella no puede ser otra cosa que una luz. La pregunta, entonces, es: ¿por qué el hábito se convierte en luz respecto del ámbito de realidades a que ese hábito dispone? La razón de ello estriba en que el hábito es una realidad espiritual, es decir, no opacada por la materialidad y, como tal, tiene una presencia a sí mismo que lo hace diáfano. El hábito funciona como *species impressa* para el intelecto y, como especie impresa, hace conocer aquello hacia lo que el hábito está vertido en razón de su ser mismo: su operación propia y el objeto de ésta. El hábito es, él mismo, una realidad intencional en el doble sentido—escolástico y moderno— de ser una realidad en el orden cognoscitivo y que tiende o apunta hacia algo distinto de ella misma: la operación y su objeto. Por esta doble intencionalidad, el hábito sirve de luz para ese objeto. Esta versión luminosa al objeto es lo que se expresa en nuestro texto por el *ad*, el «para con»:

«[...] el que tiene el hábito de la castidad juzga directamente por una cierta connaturalidad para con ellas (=las cosas que tienen que ver con la castidad)»⁷¹.

Connaturalidad y moralidad

Lo anterior nos abre a un nuevo problema y nuevos ámbitos para nuestra temática que giran en torno del conocimiento y la vivencia de la moralidad. ¿Puede haber conocimiento moral que sea puramente racional? ¿No hay ya, en la raíz de todo conocimiento moral, un conocimiento por connaturalidad?

⁷¹ Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, escritos citados supra, nota 69.

Si bien es posible conocer especulativamente el fin último del hombre con la pura razón, este conocimiento, aunque tiene una cierta autonomía, no es totalmente autónomo, sino que presupone, de un modo que habría que precisar con mayor exactitud, el conocimiento virtuoso o por connaturalidad que se da en el acto bueno y en el hábito de la virtud. La ciencia moral no es lo primero, sino que ella nace de una reflexión sobre la vida moral que ya existe antes que ella. Así por ejemplo el conocimiento prudencial es, para Santo Tomás, un conocimiento por connaturalidad: el hombre que por el hábito de la virtud se ha hecho connatural a su verdadero fin ve este fin y los medios para conseguirlo con un conocimiento que no es meramente especulativo, sino un conocimiento por connaturalidad. La connaturalidad con el bien verdadero es la salvaguardia de la misma visión especulativa del bien. El conocimiento ético parece imposible si no se funda en una experiencia de un orden distinto del estrictamente racional⁷².

Se sabe que Santo Tomás opone a la ciencia abstracta del moralista profesional la intuición concreta, no razonada, pero siempre segura del hombre virtuoso. Ahora bien, el hombre virtuoso juzga derechamente por una cierta connaturalidad con la virtud. El hecho que esta doctrina es introducida para explicar el mecanismo del don de la Sabiduría impide restringir la aplicación al solo dominio de los *agibilia*⁷³. La aprehensión del bien y el asentimiento de la inteligencia tienen su origen en la voluntad. La inteligencia representa el bien *in particulari* y adhiere a él bajo la dependencia de las disposiciones volitivas. El bien es captado como bien del sujeto y juzgado tal porque lo conoce, y se experimenta una inclinación hacia él. Así también, a este conocimiento se lo designa como conocimiento *per modum inclinationis*⁷⁴.

El conocimiento afectivo del bien, tiene, pues, en su origen un conocimiento experimental de las disposiciones afectivas del sujeto y no un conocimiento reflexivo que tendería a captarlas, por así decir, *quidditative*. Es un conocimiento reflexivo en el ejercicio del amor y del bien. Si por sus inclinaciones la voluntad misma ya está connaturalizada al bien humano, el objeto propuesto por la sindéresis se le presentará, en particular, como su propio bien, su propia felicidad⁷⁵.

Lo anterior implica la necesidad de trazar una distinción clara entre el *iudicium per modum cognitionis* y el *iudicium secundum perfectum*

⁷² Cfr. *ibid.*

⁷³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um; II-II q. 1. a. 4 ad 3um et q. 14 a. 2. Según J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 3^{ème} éd. (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1965), p. 337, hay dos formas de comprender esta doctrina según se haga tener al apetito «connaturalizado» el rol de principio subjetivo de síntesis, o de dato objetivo. La segunda interpretación es defendida como más probable por P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas* (Paris: Beauchesne, 1913), pp. 71-72. Sin embargo, para de Finance es mejor decir que Santo Tomás no ha expresado totalmente en forma clara su propio pensamiento.

⁷⁴ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2c.

⁷⁵ Cfr. C. A. SACHERI, «Interacción de la inteligencia y de la voluntad en el orden prudencial»: *Philosophica* 1 (1978) 137.

usum rationis. Estos dos juicios constituyen una ciencia racional, en la cual interviene la razón y la demostración. Pero el *iudicium secundum perfectum usum rationis* caracteriza la ciencia perfectamente racional como tal, es decir a la metafísica, cuya estructura esencial está constituida por el solo juego de la razón natural (aún si el don de ciencia hace su ejercicio concretamente sobrenatural). El *iudicium per modum cognitionis*, al contrario, caracteriza una ciencia racional, cuya estructura esencial puede ser constituida por la intervención de una luz superior a aquélla de la sola razón⁷⁶. Esta distinción invita y posibilita el concordar los dos textos de la *Summa* I q. 1 a. 6 ad 3um y II-II q. 45 a. 2c:

«Sacra doctrina iudicat, non per modum inclinationis (tantum) sed per modum cognitionis. [Attamen] iudicium de rebus divinis non habet secundum perfectum usum rationis tantum, sed secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas [eo quod] eius principia ex revelatione habentur»⁷⁷.

Esta concepción de la teología implica tres cosas. Primero que la *inclinatio* juega en todo conocimiento un papel esencial. En el juicio todavía abstracto, anterior al compromiso moral, interviene ya la *inclinatio* natural del espíritu, la «moción» del *lumen intellectus agentis*. No hay todavía conocimiento *per modum inclinationis*, pero ya el conocimiento se ejerce *ratione inclinationis naturalis (quae consequitur formam naturalem hominis*⁷⁸, *et quae nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente*⁷⁹).

En segundo lugar, que anteriormente al *iudicium per modum cognitionis* —conocimiento científico, metódico— hay un *iudicium per modum inclinationis* —conocimiento espontáneo y natural— que desarrolla la práctica de la virtud, refuerza los dones infusos de sabiduría y de ciencia y resulta él mismo de un juicio abstracto, implícito y confuso suscitado por el dinamismo natural del espíritu. Este conocimiento natural espontáneo parece ser la *deliberatio de seipso, seipso ordinans (vel non ordinans) in debitum finem* del cual se trata en la *Summa* I-II q. 89 a. 6c.

Finalmente que hay dos modos de conocimiento científico o *per modum cognitionis*: uno *secundum perfectum usum rationis* (el conocimiento metafísico o del profesor de moral como tal); otro *secundum quamdam connaturalitatem* (el conocimiento del teólogo «fiel» o del moralista que es primero un hombre justo y casto). Reconocer que hay, en el sentido riguroso de los términos, un *iudicium per modum cognitionis propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudi-*

⁷⁶ Cfr. A. HAYEN S. I., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* (Tournai: Desclée de Brouwer, 1959), t. II: «L'ordre philosophique de saint Thomas», pp. 252-254.

⁷⁷ *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um.

⁷⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 8c.

⁷⁹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 103 a. 8c.

candum, es reconocer que más allá del conocimiento teórico y abstracto del puro moralista, hay una ciencia moral, práctica, un juicio concreto en el cual el hombre llega a ser capaz *por connaturalidad*, es decir mediante una *segunda naturaleza* que dan las virtudes morales y que completa la «moción» natural del *lumen intellectus agentis*, constitutiva del espíritu.

Por esto la virtud intelectual de la prudencia no puede pasar a las virtudes morales. Ella es la *recta ratio agibilium*, y, como toda razón, esta *recta ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit*:

«Sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiae, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perfectiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale, recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem; virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia "qualis unusquisque est, talis finis videtur ei" [...] Et ideo ad rectam rationem agibilium qua est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem»⁸⁰.

La *connaturalitas ad ea de quibus IAM est iudicandum* es el completamiento virtuoso, libre, del *intellectus naturalis* y de su dinamismo. Este completamiento se sitúa en el orden concreto, en el punto preciso en el que el conocimiento se completa en acción.

Lo que es verdadero de la filosofía moral lo es también, y más todavía, de la teología. El compromiso de la vida de fe hace concreto el conocimiento de Dios, *secundum quamdam connaturalitatem quae consequitur actum virtutis*. Este conocimiento por connaturalidad no se sitúa pues en una línea distinta del conocimiento racional. Él es el completamiento de aquél, porque la teoría tomista de la teología —«ciencia de Dios por connaturalidad con Dios»— muestra que, para Santo Tomás, el conocimiento acaba en el amor, en el sentido más estricto de esta palabra: él encuentra, gracias al amor, su propia perfección de conocimiento, y esta perfección es el conocimiento de Dios por connaturalidad.

Hay en San Juan dos versículos que no son citados en ninguna parte de la *Summa*. Sin embargo, la concepción tomista de la ciencia teológica y del don de sabiduría constituye un admirable comentario del lazo que afirma San Juan entre el conocimiento de Dios y el amor: «Bienamados, aménosmos los unos a los otros, pues el amor es de Dios y cualquiera que ama es nacido de Dios y conoce a Dios. Aquél que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4:7-8). Está claro de lo anterior que la teología es ciencia a la vez especulativa y práctica, pero sobretodo especulativa⁸¹, porque está primeramente fijada a-

⁸⁰ *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5c.

⁸¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 4c.

morosamente sobre Dios y en este amor es cognoscente de Dios (en el sentido del texto de Juan). Ella es como el nuevo comienzo, a partir de Dios, del círculo del conocimiento y del amor: *Dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur*⁸².

El conocimiento y el amor

Nuestra reflexión anterior nos abre nuevas perspectivas ya enunciadas en otros momentos. El conocimiento del que tratamos no es sólo fruto del intelecto humano. A él también se une la afectividad humana expresada en el amor, que tiene su origen en la voluntad. Ello significa que en este conocimiento participa el hombre entero, con toda su realidad. La reflexión es acto de reflexión; es decir, ella no es puro conocimiento. Es un conocimiento esencialmente activo, acaba en el amor. Es el movimiento de la conciencia de la vida del espíritu, del movimiento de la vida que procede de la naturaleza (y de Dios) para completarse en la libertad (y en el consentimiento o rechazo a Dios). Tal es, creo, la concepción y la práctica de la reflexión tomista⁸³.

La reflexión metafísica es esencialmente un movimiento vital y ese movimiento de vida se caracteriza por un doble aspecto. La reflexión metafísica no es el objeto de una decisión absoluta que surge de mí: ella me constituye y no es puro conocimiento, luz fría, sino que acaba en el amor: vivir no es decidir vivir, sino aceptar. Aceptar la vida no es saber que se vive, sino amar vivir. Reflexionar es aceptar. Aceptar es comenzar a actuar⁸⁴.

Para amar a alguien es necesario conocerlo previamente. Pero, a su vez, el amor abre el conocimiento a una nueva dimensión que no estaba presente en ese primer conocimiento. El amor exige un previo conocimiento del amado. El que ama conoce a la persona amada de otra manera, experimental o afectiva, distinta de la manera como la conoce el que no la ama. Esto sucede con la caridad⁸⁵.

Sin embargo, conviene señalar que aunque el «momento ontológico» del conocimiento intelectual en el seno del ejercicio de la actividad humana encuentra su propia perfección en el momento ulterior del apetito voluntario, esta ligazón no implica identidad, sino la irreductible distinción de la inteligencia y la voluntad en el seno de su insoluble unidad y así presente la voluntad aparece como la «presencia luminosa», en mí, de la bondad misma. Ella es la bondad que llega a ser presente a sí gracias a la mediación de la conciencia. En el seno de mi actuar concreto, la voluntad es la actualidad concreta del Bien. El Bien es Bien

⁸² *Summ. theol.* II-II q. 27 a. 4 ad 2um.

⁸³ Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, p. 181.

⁸⁴ Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, p. 260

⁸⁵ Cfr. *In II De div. nomin.*, lect. 4, nn. 191-192.

antes de quererse en mí. No es concretamente Bien para mí, sino en mi acto, lúcido y consciente, de adherir a él, *quasi ipsum habens bonitatem*⁸⁶.

Este «círculo», sin embargo, no significa en absoluto un retorno al punto inicial. El sujeto ha llegado a ser conocedor y amante; el objeto a llegado a ser conocido y amado. El movimiento del amor o del deseo no anula en absoluto el del conocimiento; lo completa. La inteligencia despliega el objeto según la línea de la verdad; la voluntad y el amor según la línea del valor. Porque el fin no es fin en acto, sino en y por el movimiento que pone en marcha⁸⁷. Y el valor no «vale» plenamente, sino cuando es valorizado, apreciado, cuando provoca el amor y el deseo⁸⁸. Amar un objeto es conocerlo de una manera muy distinta que si no lo conociéramos: es conocerlo a través de ese ser según es soñado por el corazón del amante. Por esto Santo Tomás, como todo filósofo que quiere considerar y explicar todo lo real, da un lugar a la orientación del apetito entre las condiciones próximas del conocimiento, aun cuando rehúsa hacer de él un instrumento de exploración metafísica. Sin embargo, reconoce al conocimiento *per viam affectus*, el poder de penetrar, de cierta manera, el secreto de las existencias individuales. No solamente el amor (a la verdad) impulsa al sujeto a escrutar siempre más allá las profundidades de su objeto, sino por él mismo implica una presencia misteriosa y recíproca del uno en el otro. Por el mismo une el amado y el amante; los «connaturaliza» de tal manera que uno no tiene sino que mirarse vivir y sentir y pensar para conocer, de otra forma que por conceptos, las reacciones singulares del otro:

«Amans [...] dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur»⁸⁹.

El conocimiento afectivo es síntesis de la actividad intelectual y volitiva y es conocimiento que toma todo el ser de la persona. Podemos,

⁸⁶ No quasi «ipsam» habens bonitatem, como señalan las ediciones corrientes de la *Summ. theol.* I-II q. 23 a. 4c. Cfr. A. HAYEN S. I., «Le lieu de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin»: *Doctor Communis* 4 (1950) 54-72.

⁸⁷ «[...] sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari» (*De verit.* q. 22 a. 2c).

⁸⁸ Cfr. J. DE FINANCE S. I., «Le cercle de la connaissance et du vouloir à propos d'un texte de saint Thomas»: *Sapientia* 29 (1974) 83-106.

⁸⁹ *Summ. theol.* I-II q. 27 a. 2c. «Quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in eius affectu [...] E converso autem amans est in amato, aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non resquiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae amans est in amato in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam» (*Ibid.*, a. 1c). Cfr. J. DE FINANCE S. I., *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, pp. 336-337.

por tanto, afirmar que el conocimiento afectivo es, generalmente hablando, el dinamismo en acto de la actividad cognoscitiva y volitiva; en una palabra, el ejercicio de la vida espiritual del hombre. Decir por esto que el conocimiento afectivo es síntesis del conocimiento y amor, es afirmar la realidad de un único dinamismo, en el cual los diversos aspectos, por necesidad de especulación son distinguidos, pero que en concreto forman un todo indivisible⁹⁰.

El amor implica una referencia esencialmente dinámica. En cuanto al objeto, el amor tiene valor de orientación y tendencia, de los cuales el objeto mismo es el término o punto final; respecto al sujeto, el amor tiene el valor de impulso, como fuerza de atracción⁹¹. Así como para el conocimiento hay una *processio verbis*, así para el querer hay una *processio amoris*, por la cual la cosa amada es el amante, presente e íntima al sujeto que ama. Pero el Aquinate se enfrenta a poner en relieve su naturaleza: la primera es *secundum rationem similitudinis*, mientras la segunda

«[...] magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit [...] per modum amoris [...] quadam vitalis motio designatur prout aliquid ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum»⁹².

La función del amor es ser no término de contemplación, sino centro de dinamismo que transporta al sujeto fuera de sí hacia la realidad del objeto. La actividad volitiva termina solamente cuando el individuo llega a poseer la realidad querida y amada en su existencia concreta.

Entre objeto y sujeto hay una doble relación: de conocimiento y de amor. En el conocimiento hay una relación estática en cuanto representación del objeto representado; en el segundo es tendencia y por ello dinámica en tanto término en la relación de inicio y término de movimiento. Sin embargo, ello se produce en la unidad del objeto en tanto su ser es término de la conciencia en tanto verdadero y término del amor en tanto bueno, los que no son debidos a una duplicidad de estructura.

En un magnífico texto de las cuestiones *De potentia* Santo Tomás concibe esta síntesis entre amor y conocimiento como un movimiento circular que comienza en la cosa en sí y va al sujeto y de éste retorna al punto de partida:

«Intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum anima ad res [...] Est ergo [...] circulatio quadam in operibus intellectus et voluntatis»⁹³.

⁹⁰ Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso», cit.

⁹¹ Cfr. *Comp. theol.* I 46.

⁹² *Summ. theol.* I q. 27 a. 4c. Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 19; et *De potent.* q. 10.

⁹³ *De potent.* q. 9 a. 9c.

Si es verdadero que un objeto puede ser amado en cuanto es conocido, es también verdadero que puede ser perfectamente conocido sólo en cuanto es amado. El segundo aspecto completa el primero. El conocimiento del objeto será perfecto cuando sobrevenga también el amor del objeto⁹⁴. La actividad espiritual del hombre, vista en toda su extensión e integridad es una síntesis de conocimiento y amor. El individuo en concreto no conoce primero y ama después: esta distinción de primero y después está hecha desde un punto de vista psicológico, cuando en cierto sentido cerramos por un momento el dinamismo de la actividad del espíritu para analizarlo mejor. La actividad humana en cada momento es completa en sí misma e implica todas las diversas operaciones en una síntesis perfecta. El fundamento, por lo tanto, de la posibilidad o existencia de un conocimiento afectivo se da en la unidad psicológica del sujeto que piensa y ama y en la unidad ontológica del objeto pensado y amado⁹⁵.

Con ello podemos responder al problema de en qué sentido el amor es fuente y origen del conocimiento y cómo la actividad volitiva puede perfeccionar y contribuir a la actividad cognoscitiva. Ello también posibilita explicar cómo la sabiduría mística es don del Espíritu Santo y síntesis de conocimiento y amor: «Sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est»⁹⁶.

El amor, por tanto, está con relación al objeto amado como el inicio de un movimiento está en relación con su término y el conocimiento experimental que uno tiene se da como principio de operación y en cierto sentido es semejante al conocimiento afectivo del objeto amado. La diferencia entre el primero y el segundo se da en que mientras uno se presenta físicamente en su operar en tanto causa eficiente e inmediata, el objeto amado se presenta al dinamismo del amor sólo con una presencia afectiva, porque entre el objeto amado y el amor existe una relación de causalidad final y mediata⁹⁷.

La voluntad tiene como objeto al existente sólo en cuanto concreto. El objeto del intelecto es universal, el objeto de la voluntad es solamente singular y particular⁹⁸. Esta afirmación del movimiento realístico de la voluntad no es otra que la aplicación del principio de finalidad: toda tendencia necesita, por su propia naturaleza, una determinación *ad u-*

⁹⁴ Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso», cit.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *In III Sent.* d. 35q. 2 a. 1 q1a. 1 a. 3c. «In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum» (*Summ. c. Gent.* IV 19). «Sic igitur sapientia quae est donum causam habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare» (*Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2c).

⁹⁷ Cfr. *De verit.* q. 10 a. 8c; et *Summ. theol.* I-II q. 28 a. 1c.

⁹⁸ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 3 ad 4um, et a. 10c; *Summ. theol.* I q. 16 a. 1c, q. 59 a. 2c, q. 82 a. 3c; II-II q. 20 a. 2c.

num de parte del sujeto en movimiento. El amor, en consecuencia, precontiene el objeto amado no sólo en su totalidad, sino también en su singularidad⁹⁹.

En la concepción del amor en Santo Tomás se encuentra la solución a la relación entre conocimiento y amor. En sus primeras obras —el comentario a las *Sentencias* y las cuestiones *De veritate*— el Doctor Angélico habla de la información del apetito por el amado¹⁰⁰. En otras palabras, el amor se concibe estáticamente por modo de información, como el intelecto posible es informado por la especie impresa. En obras posteriores —la *Summa contra Gentiles*, el comentario al libro *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio y la *Summa theologiae*— no se encuentra nada, sino coadaptación, conveniencia, proporción, aptitud, connaturalidad, intención; todas expresiones que ya no implican información, sino moción dinámica hacia el fin. El amor se concibe dinámicamente según un modo de movimiento metafísico¹⁰¹.

En el amor se muestran dos aspectos metafísicos: receptivo y activo en cuanto amar es padecer y obrar. El primer aspecto se llama complacencia¹⁰², impresión¹⁰³ y *affectio* de la cosa amada en el amante¹⁰⁴. El segundo aspecto se denomina inclinación¹⁰⁵, tendencia, principio de movimiento tendiente como fin al amante¹⁰⁶. El primer aspecto —que se puede llamar amor como complacencia— es término de un camino de recepción, mientras que el segundo, que se puede llamar amor como tendencia, es principio en el camino de la moción y entre ellos se dan varias implicaciones de las cuales una es la unión del amante y el amado¹⁰⁷. *Connaturalitas* indica que el sujeto amando por amor se hace de la misma naturaleza que el amado. Como la naturaleza es el principio de la acción en aquello que es¹⁰⁸, connaturalidad quiere decir que el sujeto que ama por la afección recibida (primer aspecto del amor) se hace

⁹⁹ Cfr. *De verit.* q. 14 a. 12 ad 4m.

¹⁰⁰ Cfr. *In III Sent.* d. 27 q. 1 a. 1c et ad 2um; d. 31 q. 2 a. 2c; *De verit.* q. 26 a. 4c.

¹⁰¹ «Amatio autem fit secundum quandam motionem amantis ad amato. Amatam enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum» (*Comp. theol.* I 46). «Amor, qui est intranea processio voluntatis, nos est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam impressio relicta ex voluntate in volito, aut quaedam unio unius ad alterum» (*De potent.* q. 10 a. 2 ad 11um). Vide etiam *Summ. c. Gent.* IV 19.

¹⁰² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 25 a. 2c; q. 26 a. 1c, a. 2c et ad 2um; q. 27 a. 1c.

¹⁰³ Cfr. *De potent.* q. 10 a. 2 ad 11um; *Summ. theol.* I q. 37 a. 1c.

¹⁰⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 37 a. 1c. Vide *ibid.*, I-II q. 29 a. 1c (*consonantia*); a. 2c (*convenientia*); et *Comp. theol.* I 46 (*tractio*).

¹⁰⁵ Cfr. *In IV De div. nomin.*, lect. 9; *Summ. c. Gent.* IV 19; *Summ. theol.* I q. 87 a. 4c, et I-II q. 23 a. 4c.

¹⁰⁶ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 26 a. 1c, et a. 2 ad 1um.

¹⁰⁷ Como se ha mostrado, Santo Tomás muestra tales implicaciones con las palabras *portio* (*Summ. theol.* I-II q. 25 a. 2c; *Summ. c. Gent.* IV 19); *connaturalitas* (*Summ. theol.* I-II q. 23 a. 2c et 4. 4c; q. 26 a. 1c et a. 2c; q. 27 a. 1c et a. 4c; II-II q. 45 a. 2c); *aptitudo* (*Ibid.*, I-II q. 25 a. 2c). Cfr. J. KAKICHI KODOWAKI, *Op.cit.*, p. 69.

¹⁰⁸ Cfr. J. DE FINANCE S. I., *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, pp. 336-338.

de la misma naturaleza que el amado, así como según la naturaleza o exigencia del amado que hace su naturaleza, puede actuar (segundo aspecto del amor) o tender hacia el fin como hacer otra acción¹⁰⁹. La proporción y la connaturalidad siguen al amor como complacencia, pero no se distinguen realmente de él como unión según el afecto, y por la razón anteceden al amor como tendencia como su condición necesaria *a priori*, pero, una vez más, no se distinguen realmente. Ambas hacen un puente metafísico entre ambos aspectos del amor.

En nuestro texto de la *Summa* II-II q. 45 a. 2c, *connaturalitas*, puesto que se pone en cercanía con *compassio* —la cual compete a las potencias apetitivas más que a las cognoscitivas¹¹⁰—, pertenece esencialmente al orden apetitivo. Sin embargo, como la expresión sea «de connaturalitate ad ea de quibus iam est iudicandum», la connaturalidad en nuestro texto mira a la operación cognoscitiva subsecuente. Esto se confirma en el texto paralelo sobre la prudencia: «secundum quos [=habitus virtutum moralium] fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine»¹¹¹. Por lo tanto, la connaturalidad aquí quiere decir que el sujeto, amando por amor, se hace casi de la misma naturaleza que el amado, así como para que, según la exigencia o naturaleza del amado, pueda juzgar rectamente¹¹².

Al conocimiento por connaturalidad, *mutatis mutandis*, se pueden aplicar aquellas cosas que pertenecen al conocimiento del ser y de los primeros principios. Como la connaturalidad afectiva —es decir, el amor que es causa del conocimiento según connaturalidad— pertenece al orden de los actos ilícitos, también la finalidad recibida en el intelecto pertenece al orden de los actos ilícitos, y por lo mismo no es disposición permanente habitual, sino por sí misma actual¹¹³.

La moción al modo de la causa final es *a priori*, es decir, previa a toda reflexión racional. El conocimiento según connaturalidad se hace por recepción de la finalidad o por modo de causa final. Tal conocimiento, por lo tanto, es simple inteligencia, por la cual el objeto se da a conocer en la conciencia como por sí mismo notado. Sobre ello el amor (*connaturalitas*), aunque sea acto ilícito, sin embargo no es acto de la voluntad al cual sigue el conocimiento intelectual acerca del bien, sino acto que por el hábito de la virtud que es movida *per modum naturae*, y por lo tanto se esconde en el más profundo estrato de la conciencia,

¹⁰⁹ «[...] amans [...] inclinatur ad operandum secundum exigentiam amati» (*In III Sent.* d. 27 q. 1 a. 1c). «[...] principium huius motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit» (*Summ. theol.* I-II q. 26 a. 1c). «[...] omnis autem motus in aliquid vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coactione procedit: quae pertinet ad rationem amoris» (*Ibid.*, q. 27 a. 4c). «Propter connaturalitatem ad ea de quibus iam est iudicandum» (*Ibid.*, II-II q. 45 a. 2c).

¹¹⁰ Cfr. *De verit.* q. 26 a. 3c et ad 18um.

¹¹¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5c, et a. 3c.

¹¹² Cfr. J. KAKICHI KODOWAKI, *op. cit.*, p. 70.

¹¹³ Ver semejanzas y diferencias en J. KAKICHI KODOWAKI, *Op. cit.*, pp. 101-102ss. Aunque hay importantes semejanzas, se dan no pocas diferencias entre ambos conocimientos.

por lo que, en consecuencia, generalmente no se hace consciente, excepto en casos especiales; por ejemplo, como la atracción divina se gusta y experimenta en la contemplación mística. Posteriormente, cuando el objeto se conozca como principio en sí mismo notado, también él aparece en la conciencia como perspectiva u horizonte o una cierta luz bajo la cual se debe juzgar de otras, así como principios primeros¹¹⁴.

La connaturalidad como acercamiento a Dios

Todo proceso científico humano depende de lo sensible por la simple razón de que es en él que aprehende finalmente sus principios cuyo poder de irradiación no sobrepasará las virtualidades de su fuente. Este conocimiento no puede ser sino analógico, estando necesariamente basado en los efectos de Dios, mientras que él mismo está fuera de las captaciones directas del espíritu humano naturalmente ordenado a la quiddidad de las cosas sensibles¹¹⁵.

Sin embargo, la pura presencia del existir del fundamento no es meramente indeterminada, sino que comporta el existir por sí: una presencia original (aseidad)¹¹⁶: Dios, aun cuando excluyendo toda materia, es visto por nosotros a la luz de objetos en los cuales la espiritualidad no excluye la materia, sino la incluye positivamente: la perfección simple, como todo objeto de concepto humano, tiene su origen en lo sensible. Dios no participa del ser; son las criaturas las que participan del Ser. La analogía de los seres creados entre ellos no aspira sino a la analogía de la criatura a Dios, como a la adecuada explicación de ella misma. Es que el Ser, demasiado grande para dejarse circunscribir por el ser, no es conocido sino en la indigencia y la pobreza de lo creado. La capacidad virtual de la que hablamos aparece todavía en que las determinaciones de la naturaleza divina no son sino la transposición de los diversos aspectos creados que nos conducen al *ens commune* y de allí a Dios. Todo nuestro estudio de la naturaleza divina estará dirigido por

¹¹⁴ «Cognitio duplex, scilicet naturalis et per gratiam. Et utraque duplex: scilicet una pure speculativa tantum; et alia affectiva sive experimentalis» (*Summ. theol.* I q. 12 a. 13c). «Rectitudo iudicii contingit dupliciter; scilicet per usum rationis et per connaturalitatem, tam in moralibus per scientiam moralem et per habitus morales, quam in divinis per donum sapientiae et per charitatem» (*Ibid.*, II-II q. 45 a. 2c; cfr. q. 51 a. 3 ad 1um). Vide *In Psalmo 48*, in fine; *In I Sent.* prol. a. 1 ad 2um; d. 7 q. 2 a. 1c; *In III Sent.* d. 23 q. 1 a. 2 ad 1um; *Summ. theol.* I q. 62 a. 3 ad 1um, q. 64 a. 1c, q. 83 a. 4c; II-II q. 97 a. 2 ad 2um, q. 154 a. 5c; III q. 55 a. 1c. Cfr. J. KAKIUCHI KODOWAKI, *Op. cit.*, p. 104.

¹¹⁵ «Est et magis dicenda sapientia quam metaphysica quia causas altissimas per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas» (*I Sent.*, prol. a. 3 sol. 1a). Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 2c et q. 5 a. 4c.

¹¹⁶ Cfr. F. RODRÍGUEZ VALLS, «La experiencia noética de Dios»: *Pensamiento* 47 (1991) 495.

las tres vías de la causalidad, de la eminencia y de la remoción, fundadas ellas mismas en el hecho de que se trata de la causa universal del ser. Todo lo que podemos determinar de Dios, positivamente o negativamente, está dirigido por su rol de causa de lo creado y si se mira atentamente se puede dar cuenta que todo lo que tiene de demostración *propter quid* en teodicea está en relación de dependencia de una demostración *quia* que es su única fuente¹¹⁷.

Sin embargo la participación del bien se une siempre a la participación de la existencia en relación con una naturaleza particular. Santo Tomás distingue la participación de las perfecciones puras y mixtas. Estas últimas, encerrando el elemento de la limitación y de la imperfección, existen en Dios de una manera virtual —en su intelecto¹¹⁸—. Por el contrario, las perfecciones puras, por ejemplo el bien óntico y ético, se realizan formalmente en la naturaleza de Dios. De esta manera, Dios es la causa ejemplar del bien contingente no solamente bajo el aspecto de conocimiento, sino formalmente por su naturaleza interior que contiene la plenitud de las perfecciones¹¹⁹.

Si se sigue la reflexión de Santo Tomás hasta el fin se descubrirá que el sentido último de las cosas —su última palabra, escribirá más tarde Blondel— es la bondad de Dios. He aquí un ejemplo: rechazando el ocasionalismo de los Arabes, en las cuestiones *De potentia* q. 3 a. 7c recurre a la gradación de tres argumentos: repugna a los sentidos, repugna a la razón, repugna a la divina bondad, que es comunicativa de sí misma. La inducción reconoce la realidad objetiva de las cosas y su «significación». Este reconocimiento culmina más allá de la inducción: la comunicación de la bondad divina se demuestra, ella es objeto de ciencia: la existencia de Dios no es conocida por sí misma: las cinco vías la prueban, ellas no la «muestran». Inmediata, substancial, constitutiva de nuestro ser, la presencia creativa es la presencia de un Dios trascendente, radicalmente inaccesible a las posibilidades de nuestra razón y de su reflexión. Santo Tomás descubre en el seno del mundo sensible la presencia creadora de Dios. Las búsquedas actuales de la psicología y de la fenomenología permiten comprender mejor la legitimidad y la naturaleza de su método deductivo¹²⁰.

Objeto de este conocimiento es la bondad de Dios. Como hemos visto, sobre el bien es posible pronunciarse de dos modos: de manera especulativa o puramente afectiva. En el primer caso se trata de la reflexión racional sobre la perfección del ente mientras en el segundo se tie-

¹¹⁷ Cfr. M. BEAUCHAMPS, «Dieu en métaphysique d'après saint Thomas d'Aquin»: *Revue de la Université d'Ottawa*.

¹¹⁸ Cfr. *In I Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 4^{um}.

¹¹⁹ S. KOWALCZYK, «Dieu en tant que *Summum bonum* d'après saint Thomas d'Aquin»: *Divus Thomas (Placentiae)* 74 (1971) 339-354.

¹²⁰ Cfr. A. HAYEN S. I., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 226.

ne un conocimiento afectivo o experimental del bien que se da mientras se experimentan en sí mismas el gusto de la divina dulzura y la complacencia en la divina voluntad y esta experiencia implica la mediación del afecto que se realiza por la participación de la gracia: «Anima per gratiam conformatur Deo»¹²¹:

«[...] hay un doble conocimiento de la divina bondad o voluntad. Uno, especulativo. Y respecto de éste no es lícito ni probar si la voluntad de Dios es buena o si acaso Dios es suave. Pero otro es el conocimiento afectivo o experimental, como cuando alguien experimenta en sí mismo el gusto de la dulzura divina y la complacencia de la divina voluntad»¹²².

Se dan pues dos formas de conocimiento. La ciencia que nos hace responder con exactitud consultando solamente el objeto y el tener en nosotros la virtud misma lo que nos permite responder consultando nuestra inclinación, nuestra connaturalidad. Frente a Dios, no hay otro medio que sobrepuje al conocimiento por conceptos, que usar para conocerlo de nuestra propia connaturalidad y nos connaturaliza radicalmente con Dios la gracia santificante que nos hace partícipes de la naturaleza divina. Lo que hace pasar a la actualidad operativa esta connaturalidad radical es la caridad, que supone la gracia santificante de la cual es propiedad, y alcanza a Dios como realmente presente y en cuanto Dios en su deidad.

Es hablando de este modo de juzgar que llama *por inclinación* o por connaturalidad, que Santo Tomás dice que el juicio de las cosas divinas obtenido por esta vía «es propio de la sabiduría que es un don del Espíritu Santo, según aquello de I Corintios: el hombre espiritual lo juzga todo [...]»¹²³. La sabiduría se puede definir como *sapida scientia* y trasciende a todas las otras ciencias en tanto contempla las cosas que son eternas¹²⁴.

El conocimiento connatural o afectivo se ejemplifica por lo mismo en la vida religiosa. El «hombre espiritual» tiene un conocimiento connatural que es inaccesible al hombre «puramente natural». Posee una experiencia que le está vedada a ese último: la experiencia del Dios revelado en Jesucristo¹²⁵. La experiencia mística es conocimiento por connaturalidad. Ya que las cosas divinas están íntimamente unidas a nosotros, han llegado a ser nuestras, a arraigarse en nosotros por el amor de caridad, es propio del don de la sabiduría valerse de este mismo amor,

¹²¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 43 a. 5 ad 2um. Avenia op. cit.

¹²² *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2c. Cfr. *ibid.*, I q. 1 a. 6 ad 3um.

¹²³ *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um.

¹²⁴ Cfr. *In II Sent.* d. 24 q. 2 a. 2 ad 4um; *De verit.* Q. 17 a. 1c; *Summ. theol.* I q. 79 a. 9c. Vide R. E. BRENNAN, *The Intellectual Virtues According to the Philosophy of St. Thomas*, p. 49.

¹²⁵ Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* 2-3 (1979-1980); e ID., «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974).

de la caridad infusa, para convertirla, bajo la especial inspiración del Espíritu Santo, en la condición de medio objetivo de conocimiento, de *obiectum quo*, de modo que no sólo experimentamos nuestro amor por Dios, sino a Dios mismo¹²⁶.

Con ello podemos decir que la sabiduría sobrenatural, forma suprema de la ciencia, es conocimiento por connaturalidad. A primera vista, esta afirmación parece contradecir uno de los dos textos claves en relación con el tema de la connaturalidad: todas las primeras páginas de la *Summa*, en efecto, hacen de la ciencia teológica, evidentemente sobrenatural, una sabiduría *per modum cognitionis* y no *per modum inclinationis*¹²⁷. Pero enseguida surge una dificultad en sentido contrario: ¿no es la metafísica (*sapientia quae est virtus intellectualis*) que es sabiduría *secundum perfectum usum rationis*, por oposición a la sabiduría *secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas res divinas*, la cual es don del Espíritu Santo? Así pareciera que entre la metafísica y la sabiduría mística no habría lugar para la teología¹²⁸. Sin embargo, Santo Tomás no equipara la metafísica con la teología. Para poder hacer esta distinción es necesario precisar la relación de la fe y los dones de la inteligencia y después la relación de la ciencia teológica con la fe y los dones del Espíritu Santo¹²⁹.

Pero hay que señalar que acceder al orden interior es tomar conciencia de la creación y consentir allí participar yo mismo en la misma actividad creadora (sabiendo y queriendo). El orden exterior del conocimiento, de la actividad, de la «productividad» fenomenal no existe sino en función de esta participación en vista de ella¹³⁰ y ella es compasión o connaturalidad con las cosas divinas (*compassio sive connaturalitas ad res divinas*) que se logra por la caridad, que nos une a Dios, según aquello de *I Cor*: «El que adhiere a Dios es un sólo espíritu (con Él)»¹³¹. La «luz» divina de la inspiración proporciona al ser humano proveyéndolo de una más alta participación en el inmediato conocimiento de sí mismo de Dios¹³².

Como se ha dicho, si se da en el hombre un tal conocimiento, este no será otro que la síntesis de dos momentos que constituyen la vida espiritual del hombre: conocimiento y amor¹³³. Podemos decir, pues, que la diversidad de conocimientos y de acercamientos a la realidad de

¹²⁶ Cfr. J. MARITAIN, *Los grados del saber* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1968), p. 412.

¹²⁷ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 1 a. 4c.

¹²⁸ Cfr. A. HAYEN S. I., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, t. II, pp. 242-243.

¹²⁹ Ver el desarrollo de «La fe y los dones del Espíritu Santo» y «La teología y el don de la sabiduría» en A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, 243-252, temas que escapan a nuestra reflexión.

¹³⁰ Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, p. 284.

¹³¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 97 a. 2 ad 2um.

¹³² Cfr. D. C. HALL, «Immediacy and Mediation in Aquinas: *In I Sent.* d. 1, a. 5»: *The Thomist* 53 (1989) 31-55.

¹³³ Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso», cit.

Dios se muestra en que mientras el conocimiento afectivo en el orden natural es síntesis de amor y de conocimiento, cuyo contenido es el dato racional, en aquel de la gracia es síntesis de caridad y conocimiento, cuyo contenido es el de la fe. Pero entre uno y otro camino hay una relación de analogía y en virtud de esta relación el análisis filosófico de un conocimiento que se da en virtud del amor servirá para profundizar y comprender mejor el conocimiento místico.

Es en la experiencia mística en la que sobretodo el amor aparece. En el juicio místico el objeto es alcanzado mediante la actividad del Espíritu Santo en nosotros, actividad que es amor del sujeto hacia el objeto, en el cual todo lo que es sobrenatural es conocido no por un proceso racional sino en cuanto el sujeto es *patiens divina*. El conocimiento místico es propiamente un conocimiento afectivo y siendo un tal conocimiento, conocimiento de amor, para mejor comprender y profundizar su naturaleza íntima debemos ver como es posible esta síntesis de actividad intelectual y volitiva¹³⁴.

Es cierto que el conocimiento humano es racional, no intuitivo, pero también que Dios nos acerca con su gracia a formas de intuición. Mientras la virtud indica una relación entre Dios y el hombre mediante la razón (principio intrínseco al hombre por el cual se dice que él es racional) el don indica una relación del alma con Dios que no admite ninguna mediación, siendo un contacto íntimo con Él¹³⁵.

Como se puede ver, todo un potencial místico está condensado en unos pocos artículos del comentario a la *Sentencias*¹³⁶ y de la *Summa* y se encuentran justificadas las metáforas por las que los doctores del amor han tratado de hacer sensible el delicioso desfallecimiento del corazón. Sin embargo, no confundamos los dominios. Santo Tomás mira especialmente a las experiencias sobrenaturales en las que el sujeto es movido por el Espíritu Santo. La sabiduría que nos «connaturaliza» es un don del Espíritu Santo. Si por el contrario permanecemos en los límites de la pura actividad humana no se ve que el amor de Dios pueda por él mismo enseñarnos alguna cosa acerca de su objeto. Todo lo que puede hacer es llevarnos a usar derechamente nuestra razón. El amor de Dios, si se dirige a Dios, implica el amor de la verdad, la fidelidad heroica a la ley propia del espíritu. Porque no es otro que el dinamismo espiritual mismo, consciente y ratificado. El no introduce en la inteligencia una determinación nueva sino la estimula hasta el fin de su impulso¹³⁷. Un tomismo riguroso no debería rehusar a la afectividad, una función complementaria de la inteligencia, en la posesión de lo concreto¹³⁸.

¹³⁴ *Ibid.* Cfr. R. M. SPIAZZI O. P., «Conoscenza con amore in Sant'Agostino e in San Tommaso»: *Doctor Communis* 39 (1986) 315-328.

¹³⁵ Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso», cit.

¹³⁶ Cfr. *In III Sent.* d. 15 q. 2 a. 1c.

¹³⁷ Cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 338-339.

¹³⁸ Cfr. *ibid.*



Porque ella es, entre nuestras manos, instrumento de Dios, instrumento del Amor que ama por él mismo la obra de su creación¹³⁹, la reflexión filosófica del cristiano no puede ser sino un esfuerzo gratuito, buscado por él mismo, cuyo despliegamiento natural dispone de más en más a la inteligencia creada para adherirse con toda su plenitud a la Plenitud de la Verdad primera revelándose a nosotros¹⁴⁰.

Esta metafísica de la participación del ser es la de un teólogo. Ella está profundamente implicada, por ejemplo, por la teología de la caridad. ¿Por qué Dios debe ser amado por encima de todas las cosas?¹⁴¹. Una relación estrecha religa la *virtus agendi* y la participación. Se puede establecer la equivalencia¹⁴². Dios no puede ser la fuente del actuar sino siendo la fuente del ser porque el ser es principio interno de toda perfección y por lo tanto del actuar¹⁴³.

La reflexión metafísica no es ni un descubrimiento «objetivo» ni un «pasaje» en el tiempo. Es la actuación de una unidad de tensión, es decir de una distinción entre el orden interior y el orden exterior, entre el ejercicio y su expresión, entre el *a priori* y el *a posteriori*, entre el ser y el devenir, entre el actuar y el movimiento y tiene dos aspectos. Ella procede de Dios y termina la obra divina. Salida de Dios la reflexión descubre el ser, descubre lo real que la constituye; completando la creación actúa lo real. Reflexionar es ser; ser es reflexionar. Descubriendo la esencial y activa relación de los dos aspectos, noético y pneumático, del actuar, la reflexión descubre que el acto es esencialmente comunicación (universal) de sí (singular): *Omne agens agit sibi simile*: «quia omne agens agit in quantum est actu, quia natura cuiuslibet actus est ut se comunicet quantum possibile est»¹⁴⁴.

La reflexión metafísica, descubriendo lo que es el actuar, descubre lo que es ser verdaderamente: actuar es existir verdaderamente, no pretendiendo permanecer solo, queriendo permanecer conscientemente y libremente sí mismo, por los otros, en el universo, mi comunicación con Aquél que me comunica su bondad porque es la bondad soberana, es decir porque me ama plenamente a mí¹⁴⁵. Es porque el lazo de unidad, de solidaridad ontológica de cada ser con el universo entero, el principio de la comunicación de los seres entre ellos, de su intenciona-

¹³⁹ Cfr. *De potent.* q. 3 a. 15 ad 14um; q. 5 a. 4c circa medium; *Summ. c. Gent.* I 91, in initio.

¹⁴⁰ Cfr. A. HAYEN S. I., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 21.

¹⁴¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 26 a. 2c.

¹⁴² Cfr. *Comp. theol.* I 135; *Summ. c. Gent.* III 66.

¹⁴³ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 28; *Summ. theol.* I q. 105 a. 5c. Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, pp. 88 y 96-98.

¹⁴⁴ Cfr. *De potent.* q. 2 a. 1c.

¹⁴⁵ Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, pp. 288-289 y 309.

lidad, no es otra cosa que la participación del ser, la comunicación creadora del mismo de Dios, que Dios ama en su creación¹⁴⁶. La reflexión metafísica encuentra su coronamiento reconociendo la absoluta trascendencia de Dios, substancialmente presente a su obra, y así se completa la gran vuelta que introduce en el orden interior, que hace pasar del orden del deseo y del dominio al orden del amor y de la verdadera libertad en la dependencia¹⁴⁷.

Así se avanza hacia el equilibrio entre razón y afecto cuando estamos saliendo del racionalismo y adentrándonos en una afectividad que encierra en sí misma la carencia de fundamentación de la verdad y del bien al volverse sólo subjetivismo e interpretación como sucede entre otros en Vattimo. El conocimiento por connaturalidad nos permite abrirnos y adentrarnos en la riqueza y profundidad de la síntesis tomista que posibilita fundar perspectivas en otros campos de la reflexión filosófica y teológica. Así por ejemplo puede tener una especial importancia temática en teología espiritual.

La connaturalidad como forma de conocimiento es una de esas ideas que estructuran la síntesis de Santo Tomás, siendo expresión de la congénita simpatía con el bien y de su concepción sobre la participación, mirada desde la realización cognoscitiva y afectiva de lo humano. Si se da en el hombre un tal conocimiento, éste no será otro que la síntesis de dos momentos que constituyen la vida espiritual del hombre: conocimiento y amor. El conocimiento por connaturalidad se muestra como simpatía que acerca afectivamente a un bien y nos permite abrirnos y adentrarnos en la riqueza y profundidad de la síntesis tomista que posibilita fundar perspectivas en otros campos de la reflexión filosófica y teológica.

CIRO E. SCHMIDT ANDRADE

Puerto Montt, Chile.

¹⁴⁶ «Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur [...] Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat. Omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio [...] Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia» (*Summ. c. Gent.* I 75). Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 26 a. 2c.

¹⁴⁷ Desde *operari sequitur esse* como experiencia se explicitan los demás principios. El primero —«omne agens agit sibi simile»— es descubierto por inducción. El segundo —«omne agens agit in quantum est actu»— viene después del primero en el orden del descubrimiento, pero es el primero en el orden ontológico: la semejanza del efecto a la causas fluye de la actualidad existencial de aquella (cfr. *De potent.* q. 3 a. 8c). El segundo fluye del tercero —«natura cuiuslibet actus est quod se ipsum communicet quantum possibile est» (*Ibid.*, q. 2 a. 1c). Es porque el primero deriva del tercero por lo que se puede leer en la *Summa*: «Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus; unde et omne agens agit sibi simile» (*Summ. theol.* I q. 115 a. 1c). Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, pp. 313 y 315-316.

Santo Tomás de Aquino

La exégesis de la metafísica y la refutación del nominalismo

1. La restauración aristotélica del siglo XIII y la solución tomista de la querella de los universales

Tal como se ha plasmado en la historia, la crisis del pensamiento moderno, más que nada, ha dependido del hecho de haberse estructurado en franca colisión con las verdades relativas a la naturaleza de las cosas y al modo humano de conocerlas. Si bien tuvo su origen en una pluralidad de causas, este suceso fue provocado principalmente por el rechazo nominalista de la solución de la querella de los universales enunciada en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino. Rechazada la solución tomista de tal controversia, el nominalismo propuso una serie de argumentos enderezados a reemplazar el conjunto de teorías aquinianas adversas, pero con ello no ha podido esquivar las consecuencias lógicas que se siguen de dicha recusación. En este sentido, en la medida en que Santo Tomás ha resuelto la querella de los universales, en esa misma medida la desestimación nominalista de tal solución ha contravenido la inteligencia del ente en cuanto ente, que es lo mismo que decir el conocimiento de las cosas en cuanto tales.

Ligadas íntimamente al trámite cognoscitivo del intelecto humano, las verdades de la metafísica se hallan ausentes del pensamiento que se opone a la intelección de las cosas y de su ser tal como la ciencia del ente común la obtiene a través de su procedimiento analítico demostrando que el conocimiento intelectual de las cosas y del acto por el cual son exige la adecuación de la razón del hombre a la propia entidad extramental de sus objetos. Pues bien, el nominalismo ha privado y despojado de metafísica al pensamiento que había iniciado la persistente carrera histórica de claudicaciones a que lo arrastraba su contraposición a la verdad de lo que es, a saber: a la verdad del mismo sujeto de la ciencia del ente en cuanto ente. La solución de la querella de los universales, el desenvolvimiento correlativo de un filosofar riguroso y pormenorizado acerca del objeto del intelecto y la determinación ulterior del trámite apodíctico de la filosofía primera han permitido a Santo Tomás testar una

especulación que exalta el significado eminente del ser, el acto de cuantas cosas lo participan como el principio activo intrínseco que se compone realmente con sus esencias. Esta especulación concierne a la ciencia del acto de los actos y de la perfección de todas las perfecciones, ya que, además de principio activo intrínseco de los entes que lo participan finitamente, el ser, según su misma quiddidad, es el acto puro de la naturaleza del ente por esencia, que no sólo no lo participa, sino que es el *ipsum esse subsistens*: Dios.

Santo Tomás ha edificado su metafísica teniendo a la vista el imponente *Corpus aristotelicum* recuperado pocas décadas antes por la escolástica medieval. En su tiempo el Aquinate tuvo a su disposición la mayor parte de los libros de Aristóteles que se habían salvado del prolongado extravío sufrido después de la compilación de sus escritos llevada a cabo por Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. Como consta, las teorías de Aristóteles, habiendo jugado un papel decisivo en la evolución de la teología y de la filosofía del siglo XIII, también han ejercido una influencia de primer orden en la solución tomista de la querrela de los universales. Pero el rescate de los tratados aristotélicos de filosofía natural, de metafísica y de ética provocaron una agitación extraordinaria en aquellos días. Muchos profesores de las universidades y prelados eclesiásticos vieron en ellos una amenaza a la fe católica, el patrimonio común de la sociedad europea medieval y, desde luego, el fundamento de la vida de la Iglesia. Como contrapartida, otros leían las obras del Filósofo con una admiración inocultable. De esta manera, la diversidad de reacciones frente al redescubrimiento del aristotelismo convirtió rápidamente al escolarca macedonio en el autor que ha dividido a los escolásticos en amigos y enemigos de su filosofía. Para los antiaristotélicos, la adopción de la filosofía de este griego pagano implicaba la ruina de las verdades cristianas; para sus simpatizantes, el oponérsele equivalía a despreciar la ciencia conseguida por el despliegue noemático de los actos cognoscitivos de la razón natural del hombre, que no está reñida con el cristianismo. En este debate entre aristotélicos y antiaristotélicos se dieron cita la totalidad de los maestros de aquella época, sin excluir a los más insignes de todos ellos¹.

La alianza de la filosofía de Aristóteles y de la especulación metafísica de Santo Tomás, entre otros resultados, ha traído aparejado el esclarecimiento definitivo de la prolongada querrela de los universales, pero

¹ Cfr. F. EHRLE S. I., «Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts»: *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5 (1889) 603-635; ID. «L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII: Ulteriori discussioni e materiali», en S. SZABÓ O. P. (Ed.), *Xenia thomistica a plurimis orbis catholici viris eruditissimis praeeparata quae Sancto Thomae Aquinati Doctori Communi et Angelico anno ab eius canonizatione sexcentesimo devotissime offert Ludovicus Theissling magister generalis Ordinis Praedicatorum* (Romae: Typis Polyglotis Vaticanis, 1925), t. III, pp. 517-588. Vide etiam M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Roma: Saller, 1941).

asimismo ha abierto las puertas para el afianzamiento de la ciencia del ente en cuanto ente en la senda donde reposa la inteligencia sapiencial del primer principio y de la primera causa de todo lo que es. No obstante, la solución tomista de la cuestión de los universales había tenido algunos precedentes en la misma escolástica medieval. Para el caso, San Anselmo de Canterbury la había adelantado al desbaratar el nominalismo de Roscelino de Compiègne. Contemporáneo de Santo Tomás, el teólogo franciscano Juan de La Rochelle también ha aseverado que la razón humana es capaz de conocer la naturaleza de las cosas corpóreas, sus formas, sus diferencias, sus propios y sus accidentes, esto es, predicables universales que no tienen ser fuera de los cuerpos físicos, sino una cierta subsistencia debida a la actividad aprehensiva de la mente. Si bien el empleo de la palabra *subsistentia* complica la captación de los alcances de su teoría, las explicaciones de este autor aventan toda sospecha de una caída en el ultrarrealismo, pues tal subsistencia no sería equiparable a aquélla de las ideas separadas de la filosofía de Platón, sino una actualidad conseguida mediante una operación abstractiva del intelecto. Los predicables de las cosas materiales tienen algún tipo de existencia *in rebus*, por más que carezcan de ser en acto en las cosas mismas, pues solamente adquirirían actualidad en el alma de quien las concibe. Pero en la doctrina de Juan de La Rochelle se advierte una falta de precisión que conspira contra su claridad².

Algo similar ocurre en la obra de San Alberto Magno, cuyo distanciamiento del nominalismo está fuera de toda discusión, pero quien se ha explayado con un lenguaje que no posee el grado de elevación palpable en los escritos de su discípulo Tomás de Aquino. San Alberto entendía que los universales no tienen ser en las cosas del mundo exterior, pues allí todas existen en su propia singularidad material; no en un estado de universalidad, a menos que ésta sea meramente potencial. El universal, luego, tiene ser en acto en el alma del cognoscente que lo aprehende gracias a la actividad de su intelecto³.

² «Ratio est vis animae, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria, accidentia percipit, omnia incorporea, sed non extra corpora nisi ratione subsistentia. Abstrahit enim a corporibus, quae formantur a corporibus, non actione sed consideratione; natura enim ipsius corporis, secundum quam omne corpus corpus est, nullum utique est corpus, sed universale, scilicet an si dicat: Ratio est vis quae formas rerum corporearum abstractas ab abstractione universali a singularibus comprehendit; id est, ratio est vis, quae formas sensibilibus, in quantum sunt universales, cognoscit» (*Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, II 9, texte critique avec introduction, notes et tables publié par P. Michaud-Quantin. Textes Philosophiques du Moyen Âge 11 [Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1964], p. 125).

³ «Certum est universale, secundum quod est universale, non esse in re, quia quidquid est in re, secundum esse in ipsa est; et hoc est divisum et particulare et non universale nisi secundum potentiam; non ergo est universale, nisi prout est in anima; per esse ergo, quod est in anima, oportet ipsum esse universale» (*De anima* III 2,3, ed. C. Stroick O. M. I., en *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Praedicatorum Episcopi opera omnia*, ed. Institutii Alberti Magni Coloniensis B. Geyer praes. [Monasterii Westfalorum: Aschendorff Buchhandlung, 1951 sqq], t. VII/1, p. 180b). Vide etiam *Metaphys.* XII 2,11, ed. B. Geyer, *Ibid.*, t. XVI/2, p. 578b.

El punto de vista de San Buenaventura es el siguiente: dicen algunos que el universal carece de existencia fuera del alma, a diferencia de Platón, quien habría creído que sería una entidad divina, pues sólo en Dios habría algo de esta índole, mientras aquellos otros aseguran que el alma sería el único ámbito donde posee ser en acto. Quienes así se pronuncian consideran el universal demasiado alejado de las sustancias corpóreas del mundo exterior (*Isti nimis abstrahunt*). El universal es *unum ad multa*, porque existe en potencia o incompletamente en la materia sensible. También es *unum in multis* o una naturaleza común predicable de sus inferiores, y aun *unum praeter multa*, por cuanto adquiere una unidad intencional determinada en su inmanencia al entendimiento del cognoscente en acto. El universal no se halla totalmente en las concepciones que inhieren en el intelecto; ante todo, se halla en las cosas mismas, como se comprueba al percibir el escalonamiento que los entes naturales exhiben en el *arbor Porphyriana* entre el género superior y las formas ínfimas de los individuos⁴.

No se había clausurado el siglo XIII cuando un nuevo repunte del nominalismo, reclamando vanamente para sí la interpretación auténtica de la filosofía de Aristóteles, inició una áspera polémica contra las contribuciones de Santo Tomás de Aquino y de otros maestros que sostenían la existencia extramental de naturalezas comunes. Aquel movimiento atrajo a sus filas a una muchedumbre de maestros escolásticos agrupados con el propósito de combatir las interpretaciones del aristotelismo y las respuestas al problema de los universales que diferían de los principios sustentados por la *schola nominalium*. En su contienda contra todo realismo, el pensamiento nominalista no ha disimulado su encono contra los fundamentos de la metafísica; de ahí que no haya podido esquivar la responsabilidad de haber descartado la solución tomista de la cuestión de los universales conformando un sistema que desnuda una hostilidad inocultable hacia la ciencia del ente en cuanto ente. El nominalismo estricto y aun sus versiones mitigadas —el conceptualismo o terminismo— han erigido dicho sistema sobre principios que no sólo no son aquéllos en los cuales se apoya necesariamente la argumentación epistémica de la filosofía primera, sino que, a la inversa, los contradicen frontalmente. No es desatinado, entonces, inculpar al nominalismo de haber propugnado un pensamiento radicalmente en pugna contra la metafísica.

⁴ «Aliqui dicunt, quod universale nihil est nisi in anima. Plato posuit quod esset solum in Deo; alii, quod solum in anima. Isti nimis abstrahunt. Dico ergo, quod est universale unum ad multa, unum in multis, unum praeter multa. Vnum ad multa est in potentia materiae, quod non est completum; unum in multis, ut natura communis in suis particularibus; et unum praeter multa in anima [...] Ratio autem universalis non est tota in anima, sed in re secundum processum generis ad speciem, ut, communicamus primo in substantiis ut in generalissimo, deinde in aliis usque ad formam hominis ultimam» (*Collat. in Hexaëm.* IV 9, en *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. episcopi cardinalis opera omnia*, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura [Ad Claras Aquas: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902], t. V, p. 350ab). Cfr. *In II Sent.* d. 19 pars 2 a. un. q. 2 fund. 5um, *Ibid.*, t. I, p. 358a.

Por lo demás, esta pugna no admite ninguna clase de armisticio, pues la colisión entre el nominalismo y la filosofía primera revela que uno y otra se excluyen mutuamente. La naturaleza de la ciencia del ente común pide el abandono de los principios nominalistas; a su turno, éstos contradicen los principios de la metafísica, ya que su oposición a toda universalidad en el mundo exterior impide filosofar en derredor de las cosas en cuanto tales. Solamente *in verbis* el nominalismo aceptó que la metafísica pueda tener alguna competencia para versar sobre lo que es. En verdad, la afirmación de la existencia de la filosofía primera por parte de los maestros nominalistas medievales ostenta las características típicas de un genuino eufemismo porque se trata no más que de una aceptación —valga la redundancia— puramente nominal.

El auge del nominalismo en el tramo postrero de la Edad Media puso al descubierto en qué gran medida su rechazo de la solución tomista del problema de los universales ha implicado un agravio a los principios de la intelección metafísica. Es necesario, por ende, establecer en qué consiste la solución de la querrela de los universales legada por Santo Tomás de Aquino para poder rastrear después la proyección de la reacción nominalista contra tal solución y sus repercusiones en el pensamiento moderno y contemporáneo.

Al respecto, conviene recordar que en el siglo XIX, en pleno auge del inmanentismo idealista, algunos filósofos han admitido que las cosas especulables del mundo exterior son correlatos objetivos de la potencia intelectual del alma humana. Así como el entendimiento requiere objetos inteligibles sobre los cuales pueda ejercer su acto aprehensivo, así también puede officiar como un *speculum* capaz de reflejarlos merced al acto propio de dicha potencia: la inteligencia. Entre aquellos filósofos, Friedrich Überweg ha señalado la necesidad absoluta de la adecuación de nuestro intelecto a los objetos inteligibles para que el alma del hombre pueda acceder a la misma verdad de las cosas⁵. Casi contemporáneamente, Friedrich Adolf Trendelenburg pensaba que tal paralelismo encierra una suerte de simetría donde confluye la totalidad de las cosas en una determinada unidad —«ein Gegenbild des realen Ganzen»— obrada por el conocimiento intelectual en tanto las cosas inteligibles advengan al ser intencional según el cual las acoge nuestra mente⁶. Estos criterios teoréticos, ampliamente descartados por el conjunto del pensamiento moderno, han llamado la atención de algunos autores que han vuelto a enfocar con interés el paralelismo encarecido por Überweg y Trendelenburg, quienes han recogido ciertos elementos centrales de la metafísica de Aristóteles y de Santo Tomás en orden a explicar la ordenación del entendimiento humano a sus objetos inteligibles, pero sin olvidar

⁵ Cfr. F. ÜBERWEG, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehre*, hrsg. von J. B. Meyer, 5. Aufl. (Bonn: A. Marcus, 1882), pp. IV y 3.

⁶ Cfr. F. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, 2. Aufl. (Leipzig: S. Hirzel, 1862), vol. I, p. 358.

que dicho paralelismo incluye forzosamente la alteridad de nuestra capacidad intelectual y de sus objetos o, mejor aún, su distinción real.

Aleccionado por este rescate estimulante del paralelismo entre el intelecto y sus objetos, Gallus Maria Manser ha vinculado la cuestión al antiguo problema de los universales destacando que la solución suministrada por Santo Tomás en el siglo XIII ha significado tanto la consagración especulativa de tal paralelismo en la historia de la filosofía cuanto el asentamiento definitivo de la metafísica en sus verdaderos fundamentos epistémicos. Bien decía Manser que el problema de los universales congrega el meollo de todas las inquietudes filosóficas sobre la naturaleza del conocimiento científico:

«Éste es el motivo de que la suerte y la necesidad de la ciencia hayan traído siempre a primer plano la solución de este problema, a pesar de las quejas contra las discusiones “inútiles”, “impertinentes” y “bizantinas”»⁷.

Años después, Karl R. Popper compartió el temperamento de Manser al aseverar que en este asunto anida «uno de los problemas más viejos y fundamentales de la filosofía», añadiendo que tal problema no sólo afecta la temática investigada por los metafísicos, sino también los métodos cognoscitivos de todas las ciencias⁸. Adicionalmente, en su polémica contra la ontología y la gnoseología de los discípulos de Francisco Suárez, uno de cuyos representantes neoescolásticos sobresalientes fue Lorenz Fuetscher⁹, Manser dio un paso más adelante en la misma dirección al describir los nexos del paralelismo arriba mencionado con la teoría de los universales testada por Santo Tomás. He aquí la síntesis de su punto de vista:

«Toda esencia, toda naturaleza de una cosa, ya sea substancia o accidente, es algo = “uno”, que interna y necesariamente corresponde o puede corresponder a una “pluralidad”. La “blancura”, aunque accidente, corresponde interna y necesariamente a todo lo “blanco”. Todo esto cae, por consiguiente, dentro de la definición de la cosa [...] También es normativa esta teoría para la unión de varios conceptos en el juicio y en la demostración. Lo que corresponde a un sujeto, por ejemplo al hombre o a la *relatio*, como género, especie, diferencia específica o propiedad —los cuatro primeros predicables—, le pertenece interna y necesariamente, y, por tanto, es un verdadero universal, pues está interna y necesariamente en “muchos”, mientras que lo accidental —*accidens logicum*— ya no puede ser considerado como auténtico universal en orden a tal sujeto. Sobre esta teoría descansa toda la

⁷ G. M. MANSER O. P., *Das Wesen des Thomismus*, 3. Aufl. (Freiburg in der Schweiz: Paulus-Verlag, 1949), trad. de V. García Yebra: *La esencia del tomismo*, 2a. ed. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía, 1953), p. 269.

⁸ Cfr. K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism* (Boston: The Beacon Press, 1957), pp. 26-34; e ID., *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, 2nd rpt. (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 122-125.

⁹ Cfr. L. FUETSCHER S. I., *Akt und Potenz: Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus* (Innsbruck: F. Rauch, 1933), passim.

metafísica. Según esto, lo que dicho paralelismo comprende en la idea universal es "id quod", lo que (*quid*) el universal nos presenta»¹⁰.

No hay dificultades para concordar con Manser en lo que atañe a la prospección de la trama teórica de la cuestión de los universales en el ámbito de la filosofía primera. Su importancia fue subrayada por Juan Alfredo Casaubon en términos que merecen toda nuestra solidaridad:

«Se puede decir sin exageración que la altura filosófica de una época se mide en no pequeña medida por la importancia que acuerde al problema de los universales. El problema de lo uno en lo mucho es, en efecto, directa o indirectamente, actual o virtualmente, el problema de la unidad del universo; de la suprafacticidad del conocimiento especulativo, y de su necesidad; de la distinción del intelecto y de los sentidos, de lo espiritual y de lo cuantitativo; de la posibilidad de la metafísica; de la esencia de los cuerpos; de la autonomía suprasensible de la lógica; de la inmediatez del conocimiento intelectual y de la naturaleza de su objeto; de la posibilidad del habla con sentido; de la demostración de Dios; de la posibilidad de una ética no hedonista ni formalista»¹¹.

2. La concepción metafísica de la *natura communis*

Inspirada en los lineamientos capitales de la metafísica de Aristóteles, la solución del problema de los universales propuesta por Santo Tomás de Aquino arranca de su convicción de que las cosas corpóreas del mundo exterior —esas mismas cosas que poseen ser en acto fuera del alma de los hombres— son individuos, mas ello no quita que en tales cosas también exista algo universal. Ahora bien, mientras el nominalismo nunca ha admitido que se pueda sostener esta tesis de Santo Tomás sin incurrir en una contradicción flagrante, el tomismo desestima que haya en ella contradicción alguna.

Ya en su juvenil recensión sobre el segundo libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Santo Tomás ha enumerado tres clases de universales: a) el *universale in re*, algo que existe en las mismas cosas exteriores, aunque en éstas no tenga ser en acto; b) el *universale abstractum*, que inmanece al entendimiento posible como fruto del previo procedimiento abstractivo del intelecto agente, de donde su universalidad es adquirida presupuesto su fundamento en las cosas mismas; y c) el *universale ad rem*, identificado con las formas o causas ejemplares de un agente intelectual ordenado a producir un efecto extrínseco a sí mismo mediante una ideación artefactiva, como sucede, por ejemplo, en la mente del arquitecto que diseña una casa¹². Los dos últimos tipos de universalidad se dan de

¹⁰ G. M. MANSER O. P., *Das Wesen des Thomismus*, trad. cit., p. 275.

¹¹ J. A. CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas: El problema de los universales* (Buenos Aires: Ediciones Cándil, 1984), p. 96.

¹² Cfr. *In II Sent.* d. 3 q. 3 a. 2 ad 1um.

un modo intencional, o sea, como concepciones intelectivas que informan al entendimiento de un cognoscente en acto, en tanto el primero remite a una universalidad que existe positivamente en las cosas exteriores en cuanto tales. Detrás de esta triple división de los universales subyace la certeza de Santo Tomás en relación con el doble modo bajo el cual puede ser considerada la esencia de las cosas, a saber: *a*) tal como es en estas mismas cosas, y *b*) en cuanto registrada por el intelecto de quien las conozca en acto.

En fecha cercana al comentario sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Santo Tomás ha explicado cómo podemos referirnos a la naturaleza de las cosas. Ésta puede ser entendida en dos sentidos: por una parte, según el modo en que se encuentra en los entes a los cuales pertenece y que corresponde al contenido de sus definiciones esenciales; por otra, según el aspecto adventicio que la naturaleza reviste en cuanto inhiera en las cosas como un accidente en una substancia. Mas también podemos concebir la naturaleza de las cosas de acuerdo a otro doble enfoque que tenga en cuenta el ser que posee en ellas mismas, por un lado, y, por otro, el ser por el cual es representada al intelecto. La naturaleza es en las cosas conforme a un *esse naturale* o según el modo de ser propio de la entidad de estas mismas cosas; en cambio, en la mente de quien la aprehende se manifiesta con arreglo al *esse intentionale* que posee en tanto conocida en acto. Pero Santo Tomás ha afirmado que en las cosas exteriores el ser de la naturaleza no es uno; de lo contrario, se daría el absurdo de que todas aquéllas que convienen en una misma naturaleza fuesen una y muchas cosas simultáneamente, lo cual es imposible¹³. Con ello ha dejado expedita la inteligencia de una verdad meridiana de la metafísica: la naturaleza universal, que no es en acto en las cosas del mundo exterior, es, a la postre, un *universale in praedicando*, pues en ellas tiene ser de un modo real o positivo, mas sólo en potencia¹⁴. He aquí una distinción de máxima importancia. Si no se la tuviera en cuenta, la individualidad de cada cosa material y la comunicabilidad de las cosas que convienen en la posesión de una misma naturaleza se entremezclarían en una aglomeración amorfa y caótica ajena a este todo armónico, aunque diferenciado, que es el universo en cuanto tal.

La existencia del *universale in praedicando* es indispensable para el conocimiento intelectual de los entes del mundo exterior, pues la ciencia humana no requiere que el objeto de nuestro entendimiento sea intelli-

¹³ «[Natura] In singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem» (*De ente et essentia* 3).

¹⁴ «Falsum est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, numquam esset extra hoc singulare; similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, numquam esse in eo: sed verum est dicere quod homo, non in quantum est homo, habet quod sit in hoc singulare vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus» (*Ibid.*).

ble en acto, como pretendía Platón. Remediando este error de la doctrina platónica, Aristóteles ha puesto en evidencia la necesidad de un objeto universal para la predicabilidad de algo uno comunicable a sus inferiores, de manera que así podamos concebir aquello que es común a muchas cosas, pero que en éstas, no obstante, existe sólo en potencia. Según Aristóteles, el conocimiento intelectual no exige que las formas inteligibles de las cosas sean en acto, ni tampoco que haya algo uno agregado o superpuesto a su multiplicidad, mas implica la posibilidad de predicar comúnmente algo uno de muchas cosas. Sin esta posibilidad, no existiría el universal que constituye el objeto del entendimiento, con lo cual, por tanto, tampoco se preservaría la función del término medio en la demostración científica. Si no existiera este universal predicable de muchas cosas, el saber apodíctico sería inconsumable¹⁵.

Santo Tomás suscribió sin reservas estas razones que Aristóteles ha esgrimido con el fin de desbaratar la teoría platónica del ser en acto de las formas o especies inteligibles universales. Para el Aquinate, como ya antes para Aristóteles, es menester que el universal sea uno en muchos y de muchos, mas no es necesario que sea en acto fuera de los inferiores de los cuales es predicable, pues en tal caso la ciencia no recaería sobre las cosas mismas, sino sobre una entidad separada y, por ende, ajena a éstas. Es menester, luego, que el universal tenga un cierto ser en las cosas mismas. Si fuese una entidad separada, la inteligencia del universal no nos suministraría un conocimiento de tales cosas, sino de algo cuya naturaleza diferiría esencialmente de éstas¹⁶.

Si las ideas subsistieran en sí mismas, o si existieran en un estado de separación, conforme al criterio adoptado por Platón, no habría modo de eludir la incursión en una posición ultrarrealista. En seguimiento de Aristóteles, Santo Tomás ha afirmado que para la constitución formal del objeto de nuestro entendimiento basta que las cosas exteriores con vengan en algo común que las asemeje entre sí, no siendo necesaria, entonces, su inteligibilidad en acto *in rerum natura*. La actividad abstractiva del intelecto agente suple la inexistencia de la inteligibilidad en acto en las cosas materiales del mundo exterior. Si se afirmara que estas cosas son inteligibles en acto, se iría a parar al absurdo de que fuesen universa-

¹⁵ Εἶδη μὴν οὐκ εἶναι ἢ ἔν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἔν κατὰ πολλῶν ἀληθῆς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ἦ· ἔάν δὲ τὸ καθόλου μὴ ἦ, τὸ μέ-
ρον οὐκ ἔσται, ὥστ' οὐδ' ἀπόδειξις (*Analyt. post.* A 11: 77 a 5-9).

¹⁶ «Ostentum est enim [...] quod demonstrationes de universalibus sunt, et hoc modo sunt de sempiternis. Non igitur necesse est ad hoc quod demonstratio sit, *species* esse, idest *ideas*, aut quodcumque *unum* extra multa, sicut ponebant Platonici mathematica separata cum ideis, ut sic demonstrationes possint esse de sempiternis. Sed necessarium est esse unum in multis et de multis, si demonstratio debet esse, quia non erit universale, nisi sit unum de multis; et si non sit universale, non erit medium demonstrationis; ergo nec demonstratio. Et quod oportet medium demonstrationis esse universale, patet per hoc quod oportet medium demonstrationis esse unum et idem de pluribus praedicatum non aequivoce, sed secundum rationem eandem: quod est ratio universalis. Si autem aequivocum esset, posset accidere vitium in arguendo» (*In I Post. analyt.*, lect. 19, n. 8).

les e individuales simultáneamente. El principio material del cual dependen —el principio de individuación determinado por la *materia signata quantitate*— impide que dichas cosas sean inteligibles en acto, mas esto es subsanado por el entendimiento agente al remover intencionalmente aquello que obstruye la percepción intelectual directa de las cosas sensibles, que sólo son inteligibles en potencia. Así, el intelecto agente abstrae la naturaleza común prescindiendo de la consideración del principio individuante de los compuestos hilemórficos. Pero la abstracción intelectual no desemboca en una falsificación de las cosas conocidas universalmente, pues las especies inteligibles abstraídas por el intelecto agente se ordenan por sí mismas a representar con eficacia las cosas que convienen en poseer una misma esencia común¹⁷. El objeto del intelecto existe *ad extra*, donde no hay nada en sí mismo abstracto, esto es, ninguna universalidad separada ni sobreañadida a los individuos.

Santo Tomás ha estipulado que la distinción de los *universalia in essendo* o *in praedicando*, por un lado, y, por otro, de los *universalia in repraesentando* o *in significando* implica la diversificación entitativa de las cosas del mundo exterior y de las intenciones inmanentes al entendimiento a título de efectos consecuentes a la abstracción intelectual. La naturaleza universal no es en acto en las cosas exteriores, sino únicamente en el intelecto posible actualizado por las intenciones entendidas de tales cosas, aunque esta naturaleza común preserve en potencia la universalidad extramental de aquello que puede ser entendido por el sujeto cognoscente al modo de algo *unum et in multis et de multis*. Por ende, tal como es en las cosas, la naturaleza común subyace a la intención de universalidad. Ello señala que la universalidad en potencia de las cosas exteriores es el fundamento de la actualidad ulterior del universal que inmanece al intelecto posible como la *res cognita* significada por las concepciones intelectivas.

Bajo otro aspecto, ahora considerada en sí misma, la naturaleza común posee un *duplex esse*: un ser material, en tanto advenga a los entes corpóreos que existen en el mundo exterior al espíritu, y aun un ser inmaterial, en la medida en que tal naturaleza inmanezca *ut cognita* al intelecto de quien la aprehenda. Pero la intención de universalidad no se

¹⁷ «Secundum Platonicos causa huius quod intelligitur unum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus noster intelligat aliquid unum in multis, nisi aliqua res esset participata a multis, videretur quod intellectus esset vanus, non habens aliquid respondens sibi in re. Vnde coacti sunt ponere ideas, per quarum participationem et res naturales speciem sortitur, et intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantiis. Nec tamen intellectus est vanus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura. Quia eorum quae sunt simul, unum potest vere intelligi aut nominari, absque hoc quod intelligatur vel nominetur alterum; licet non possit vere intelligi vel dici, quod eorum quae sunt simul, unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari et dici id quod est in aliquo individuo, de natura speciei, in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia individuantia, secundum quae distinguuntur ab omnibus aliis» (*De anima* a. 3 ad 8um). Cfr. *ibid.*, a. 4c.

toma en función del ser material de la naturaleza común predicable de las cosas corpóreas, toda vez que, por razón de la materia, estas cosas no son universales, sino individuales. La intención de universalidad corresponde a la naturaleza común sólo en tanto abstraída de la materia individual. Empero, contra Platón y los partidarios de la subsistencia de las ideas, Santo Tomás ha afirmado que la naturaleza común no puede ser abstraída *realmente* de dicha materia, i. e., como si la forma universal de las cosas materiales pudiera existir separadamente de los individuos desde los cuales es predicable¹⁸. En efecto, nada hay en estas cosas que sea *re liter abstractum*, pues todo lo abstracto alcanza su universalidad gracias a hallarse actualizado por el *esse intentionale* inmanente al intelecto posible. Esto recaba que adquiere un modo de ser inmaterial en el alma del cognoscente en acto, por más que no sea éste el modo de ser natural que reviste en las cosas exteriores¹⁹. Es notorio, pues, que Santo Tomás ha adherido con firmeza a la crítica dirigida por Aristóteles contra la teoría de las ideas de Platón cada vez que se le ha planteado la necesidad de pronunciarse en torno de la subsistencia atribuida por los filósofos de la Academia a los géneros y a las especies de las cosas del mundo sensible. Por tanto, habiendo hecho suya filosofía de Aristóteles, el Aquinate no podía aceptar que la intención de universalidad de la naturaleza común subsistiera en las mismas cosas que son en acto según su ser natural. El universal tiene ser en acto sólo en el intelecto cognoscente; nunca en las cosas materiales del mundo exterior.

El universal conocido en acto por el entendimiento es algo *unum de multis*. De acuerdo a Santo Tomás, la universalidad existe en las cosas individuales, no por razón de la intención de universalidad, que se da tan sólo en el entendimiento, como ya se dijo, sino por razón de la predicabilidad de la naturaleza que muchos individuos participan o pueden participar comúnmente. Por eso los nombres comunes que significan tal naturaleza se predicán de los mismos individuos, mientras los nombres impuestos para significar las intenciones universales se predicán de las representaciones formales que dicha naturaleza posee en tanto entendida en acto por el intelecto posible: «Sócrates es hombre, pero no es especie, en tanto hombre es una especie»²⁰. Esta tesis se ajusta estrictamente a los principios escogitados por Aristóteles para contestar el realismo exagerado de Platón. Como éste, Aristóteles había afirmado la existencia del universal *in rebus*, mas ha criticado el error platónico que agotaba el ser de las cosas en la universalidad separada de las ideas en desmedro de la consistencia entitativa de los entes individuales del mundo exterior. En la lógica y en la metafísica aristotélicas, el εἶδος no es una entidad que subsista *ad extra*.

¹⁸ «Non est autem possibile, quod [intentio universalitatis] abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt» (*In II De anima*, lect. 12, n. 378).

¹⁹ Cfr. *ibid.*

²⁰ *In II De anima*, lect. 12, n. 380.

Santo Tomás ha acoplado su teoría de los universales a la doctrina de Avicena acerca de los tres estados que puede adquirir la esencia o naturaleza de las cosas: *a)* el modo de ser de la naturaleza *ut sic*, con prescindencia de toda comparación; *b)* el modo de ser de la esencia tal como se encuentra singularizada en los individuos que existen en el mundo corpóreo, y *c)* el modo de ser que obtiene en cuanto representada al intelecto²¹. Esta triple distinción aviceniana señala los tres modos de la naturaleza. En primer lugar, según el ser que tiene en los singulares; en segundo lugar, según su ser inteligible, y, por fin, en cuanto abstrae de ambos modos de ser²². De acuerdo a Santo Tomás, se debe prestar una atención diligente a tal distinción cuando se trata de fijar la índole entitativa de los universales:

«Dos de estas tres consideraciones siempre observan uniformemente el mismo orden, pues la consideración absoluta de la naturaleza de algo es anterior a su consideración según el ser que tiene en los singulares; pero la tercera consideración de la naturaleza, que es según el ser que tiene en el intelecto, no siempre guarda el mismo orden de las otras consideraciones. Sin embargo, la consideración de la naturaleza según el ser que tiene en el intelecto que recibe [las noticias] de las cosas se sigue de las otras dos consideraciones. Este orden de lo cognoscible [*scibile*] precede a la ciencia [como] lo sensible a lo sentido, el motor al movimiento y la causa a lo causado. Pero la consideración de la naturaleza según el ser que tiene en el intelecto que causa las cosas precede a las otras dos consideraciones. Puesto que el intelecto del artífice inventa alguna forma del artefacto, la misma naturaleza o la forma del artefacto, considerada en sí misma, es posterior al intelecto del artífice y, por consiguiente, también lo es el arca sensible que tiene tal forma o especie»²³.

O bien, más sintéticamente aún:

«El universal puede ser considerado de un triple modo y, cualquiera sea el modo de su consideración, en cierta manera es verdad que el universal siempre es. Según *uno de los modos*, la naturaleza universal puede ser considerada en cuanto abstrae de cualquier ser [...] De *otro modo*, puede ser considerada según el ser que tiene en los singulares [...] Por el *tercer modo*, puede ser considerada según el ser que tiene en el intelecto»²⁴.

Las ciencias no versan sobre las especies inteligibles de las cosas exteriores, sino sobre estas mismas cosas en tanto existan en una comunidad de naturaleza que las asemeja entre sí permitiendo predicar de ellas algo

²¹ «Essentiae vero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu; unde habent tres respectus. Vnus respectus essentiae est secundum quod ipsa est non relata ad aliquod tertium esse, nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic. Alius respectus est secundum quod est in his singularibus. Et alius secundum quod est in intellectu» (AVICENNA, *Logica I* [Vene-tiis: Apud Iunctas, 1508], fol. 2b). Cfr. ID., *Metaphys.* V 1-2 (Ibi: id.), fol. 86va-87vb.

²² Cfr. *Quodlib. VIII* q. 1. a. 1c.

²³ *Ibid.*

²⁴ *De potent.* q. 5 a. 9 ad 16um.

uno multiplicable en sus propias entidades. De ahí que las formas inmanentes al entendimiento posible a título de representaciones o semejanzas de las cosas conocidas en acto no sea aquello que se entiende (*id quod intelligitur*). Ciertamente, las artes y las ciencias se ocupan de las cosas exteriores entendidas por nuestro intelecto, toda vez que, si se ocuparan de las especies inteligibles a él inmanentes, seguiríase que el sujeto de dichas disciplinas no serían las cosas en cuanto tales, sino sus representaciones o signos formales. Santo Tomás se ha opuesto con energía a esta opinión: con las excepciones de la lógica, cuyo sujeto es el ente de razón de segunda intención, y de la metafísica, que trata de todo ente en cuanto sea ente, todas las demás ciencias se aplican al estudio de las cosas considerándolas a la luz de lo que éstas son según su propio ser natural, es decir, tal como son en sí mismas conforme a su onticidad extramental²⁵.

Esta tesis no sugiere en absoluto que el sujeto de la metafísica, aunque incluya una versación sobre el ente de razón —pues de éste también se predica analógicamente la noción de ente—, sea tal ente de razón en sí mismo, como si con ello quedara excluido de dicho sujeto todo otro ente y, por tanto, el mismo ente natural. Santo Tomás desea anunciar que el ente de razón es considerado tanto en la lógica cuanto en la metafísica, si bien a través de distintas razones formales, lo cual no implica que en esta última ciencia se lo investigue como si fuese su sujeto propio, pues éste es siempre e invariablemente el ente en común predicado de todo aquello que es en acto o en potencia. Consiguientemente, siendo un saber sobre todas las cosas de las cuales se predica el concepto de ente, la metafísica es igualmente un saber acerca de las cosas que tienen ser natural y, al unísono, de aquellas otras cuyo ser les adviene merced a la consideración de la mente, mas sólo en cuanto participen módicamente la *ratio entis* predicada por analogía de todas las cosas que tienen ser en acto o en potencia.

De esta manera, por las especies inteligibles entendemos las cosas que representan intencionalmente —esas mismas cosas acerca de las cuales las ciencias demuestran sus conclusiones—, pero tales especies no son *id quod intelligitur*, sino *id quo res intelliguntur*, del mismo modo que la especie del color no es aquello que se ve, sino el medio por el cual vemos las cosas coloreadas. En consecuencia, aquello que entendemos, no siendo los signos formales o las especies representativas de las cosas exteriores, son las mismas cosas que existen fuera del alma. La causa es palmaria: las ciencias y las artes han sido inventadas a los fines de «[...] conocer la naturaleza de las cosas que existen en ella»²⁶. Por cierto, no se captaría el mensaje profundo de esta tesis tomista si no se entendiera que los universales cognoscibles por nuestro intelecto —los universales

²⁵ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 75.

²⁶ *Ibid.*

sobre los cuales recae el conocimiento científico— tienen ser en el mundo exterior, aunque no sean en acto a la manera de las ideas, como lo habían sugerido los filósofos platónicos. Santo Tomás ha sentenciado que, si bien las ciencias son conocimientos universales,

«[...] no por ello corresponde que los universales sean subsistentes por sí mismos fuera del alma, según lo quiso Platón. Toda vez, pues, que es necesario que el conocimiento responda a la cosa para [que se dé] la verdad del conocimiento, no corresponde, sin embargo, que el modo [de ser] del conocimiento sea el mismo modo [de ser] de la cosa [que existe *ad extra*]»²⁷.

Entre el tomismo y el nominalismo reina, pues, una incompatibilidad irremontable. Para éste, no hay universalidad alguna fuera de los conceptos inmanentes a la mente o de las palabras del lenguaje; para aquél, en las antípodas del pensamiento nominalista, no sólo es menester la afirmación de un determinado modo de ser de los universales en las cosas del mundo exterior, sino que, además, su existencia en los entes de los cuales se predicen a la manera de naturalezas comunes es la condición imprescindible para que la ciencia sea un verdadero conocimiento de tales cosas. Si así no fuese, la inteligencia humana estaría limitada a una exploración anodina de las formas representativas de las cosas o de los símbolos lingüísticos que las significan arbitrariamente. Pero nuestro intelecto no tiene por objeto principal las intenciones entendidas de las cosas exteriores ni se contenta con deambular entre ideas. Por eso resulta difícil exculpar a Platón de haber anticipado en muchos siglos el núcleo del pensamiento idealista moderno, al menos en tanto su ultrarrealismo, *malgré lui-même*, no desmiente el hecho de que el objeto que ha asignado al intelecto, a fin de cuentas, no pasa de ser una mera idea.

3. El *universale in essendo* o *in praedicando*

Al sostener la existencia de *universalia in essendo* o *in praedicando* en el mundo exterior, el tomismo se pregunta cuál es el universal directamente cognoscible por nuestro entendimiento. Por lo pronto, ya sabemos que Santo Tomás no admitía la teoría de Platón, para quien el objeto del intelecto serían las formas separadas y subsistentes de las cosas extramentales. En el estado actual de unión del alma al cuerpo, el intelecto humano se ordena directamente al conocimiento de la esencia de estas mismas cosas según su ser natural; no al conocimiento de las ideas que las prefiguren ejemplarmente. Por eso Santo Tomás ha desechado que la potencia intelectual aprehenda el singular material de un modo directo. Nuestra propia experiencia cognoscitiva indica que el intelecto humano abstrae la forma de las cosas naturales a partir de la percepción

²⁷ *Ibid.*

sensible de apenas un pequeño número de sus inferiores y, a veces, de tan sólo uno. Por otra parte, tampoco ha aceptado que el *universal in repraesentando* o *in significando* sea el objeto directamente cognoscible por nuestro entendimiento, ya que este universal, o bien inmanece al intelecto como el producto del acto de entender, o bien es un mero nombre, de manera que su entidad supone la inteligencia de las cosas de las cuales tal universal es una semejanza intencional o un puro signo lingüístico. Resta, por tanto, que el objeto formal directo del entendimiento sea el *universale in essendo* o *in praedicando* que existe en las cosas exteriores, a partir de cuya percepción sensorial el intelecto posible puede conocerlo supuesto el procedimiento abstractivo que ejerce el intelecto agente²⁸.

¿De qué modo existe, luego, el *universale in essendo* o *in praedicando* en las cosas exteriores? En pos de Aristóteles, el tomismo niega que la naturaleza común predicable de las cosas del mundo exterior sea en acto. En cuanto entes en acto, éstas no son en sí mismas universales, sino individuales. Pero la metafísica de Santo Tomás niega paralelamente que el universal se reduzca a una intención nocional o a un nombre que signifique *ad placitum*. El *universale in essendo* o *in praedicando* es una verdadera naturaleza común que existe *ad extra* emancipadamente de nuestro conocimiento intelectual, aunque no subsista en estado de separación ni suplementariamente junto a los individuos: los universales tienen ser *in rebus*, mas no en acto, sino sólo en potencia. Mas, si los universales sólo tienen ser en potencia fuera del alma, ¿cómo es que los conceptos universales del intelecto puedan corresponder a una naturaleza correlativamente universal que no tiene ser en acto? ¿En qué estriba esta naturaleza común que no es la suma de los individuos de los cuales se predica, pero tampoco algo sobreañadido a ellos?

Aristóteles había considerado el *universale in praedicando* o *in essendo* como una naturaleza común que existe en las mismas cosas exteriores cuya esencia constituye el objeto formal propio de la potencia intelectual del alma humana. Esta naturaleza universal o común está desprovista de la subsistencia propia de los individuos; por tanto, no se identifica con *τὰ οὐσιᾶ* que Platón había visto reificada en las ideas eternas, inmutables y separadas de las cosas sensibles. Para Aristóteles, contra la malversación de su filosofía maquinada por el nominalismo medieval, el universal es algo uno predicable de muchos sujetos²⁹. Más acertadamente aún, es aquella naturaleza común predicable de una pluralidad de inferiores³⁰. Al desenvolver esta teoría aristotélica, Santo Tomás ha expresa-

²⁸ Cfr. *Summ. theol.* I q. 55 a. 3 ad 1um, q. 85 a. 2 ad 2um et a. 3 per totum; I-II q. 29 a. 6c, et III q. 2 a. 5 ad 2um.

²⁹ Λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι (*De interpret.* 7: 17 a 39-40).

³⁰ Τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὁ πλείοισιν ὑπάρχειν πέφυκεν (*Metaphys.* Z 13: 1038 b 11-12). Cfr. *Analyt. post.* A 4: 73 b 25-28, et *De part. animal.* A 4: 644 a 23-27. Cfr. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. καθόλου, en *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussia (Berolini: Georgius Reimer, 1831-1870), vol. V: 356 b 4 - 357 a 41.

do que el universal es algo apto para predicarse de muchas cosas, advirtiendo, además, que el Filósofo no lo ha considerado una entidad que existiría independientemente de los entes individuales. Pero, al mismo tiempo, el universal también puede adoptar una intención significativa en la representación nocional o en tanto significado por las palabras del lenguaje. No obstante, la significación formal de las nociones mentales y la significación nominal de las voces del lenguaje ostentan una universalidad que posee un correlato entitativo en la naturaleza exterior, de donde Santo Tomás ha declarado que los nombres significan universalmente porque son signos de la naturaleza o de la disposición de algo común a muchas cosas. Esta disposición u ordenación aptitudinal del ser en potencia del universal extramental también había sido defendida por Aristóteles en sus versaciones lógicas y metafísicas al aplicar la distinción del universal y del singular, no sólo a los signos lingüísticos con que las nombramos, sino a las cosas mismas. En todo caso, la universalidad de los conceptos y de las voces del lenguaje, dice Santo Tomás, es posterior a la universalidad de las naturalezas comunes que tienen ser *ad extra*³¹, esto es, a los *universalia in essendo* o *in praedicando*, como que la universalidad de los conceptos mentales y de los nombres se funda en la existencia exterior, si bien potencial, de entidades universales predicables de muchas cosas. Atento a este principio aristotélico, el razonamiento metafísico de Santo Tomás ha progresado en aras de una discriminación detallada de aquello que concierne a los universales.

Ante todo, el universal puede ser entendido *quasi separatum a singularibus*, ya sea al modo de una entidad subsistente, como la habían propuesto Platón y los filósofos neoplatónicos, ya actualizado en su immanencia al entendimiento posible, de acuerdo a la filosofía de Aristóteles. En este último caso, a veces se atribuye al universal una serie de notas que dependen de su consideración intelectual o de su condición de cosa conocida en acto, a la manera de su intencionalidad formal, según la cual aquello representado por el universal posee una correspondencia determinada en las cosas del mundo exterior³². Otras veces, en cambio, prescindimos de la consideración de la intención de universalidad y nos atenemos a la unidad real intrínseca al universal en cuanto tal, que es la misma unidad física de aquello comúnmente predicable de muchos con independencia de la consideración que le depare el intelecto del hombre

³¹ «[Philosophus] non divisit nomina in universale et particulare, sed res. Et ideo intelligendum est quod universale dicitur quando, non solum nomen potest de pluribus praedicari, sed id, quod significatur per nomen, est natum in pluribus inveniri; hoc autem non contingit in praedictis nominibus: nam hoc nomen Socrates vel Plato significat naturam humanam secundum quod est in hac materia. Si vero hoc nomen imponatur alteri homini significabit naturam humanam in alia materia; et sic eius erit alia significatio; unde non erit universale, sed aequivocum» (*In I Peri hermen.*, lect. 10, n. 7).

³² «Huiusmodi enim intentiones [universales] format intellectus attribuens eas naturae intellectae, secundum quod comparat ipsam ad res, quae sunt extra animam» (*In I Peri hermen.*, lect. 10, n. 9).

que lo inspecciona³³. Tal el paralelismo que la metafísica tomista opone al nominalismo para probar que su rechazo clausura toda posibilidad de acceder intelectivamente a la verdad de las cosas en sí mismas, lo cual acarrearía el abrogamiento del saber científico y, por supuesto, la imposibilidad de que la sabiduría de la filosofía primera informe al alma humana como su conquista natural más perfecta.

El nominalismo, sobre todo aquél de cuño escolástico e incluso una porción destacable de la historiografía filosófica contemporánea, se han resistido a conceder que esta doctrina tomista sea compatible con la teoría de los universales enunciada por Aristóteles. Pero un examen detenido de la lógica y de la metafísica del Estagirita corrobora que las sentencias de Santo Tomás derivan fielmente de los principios filosóficos aristotélicos. Para certificarlo, basta cerciorarnos de la coincidencia teórica del Aquinate con este resumen de la concepción aristotélica de los universales debido a Mario Mignucci: según Aristóteles, el universal no corresponde *prima facie* o por sí mismo a un modo de conocer o a una forma mental en la cual el entendimiento captaría las cosas singulares en cuanto tales, sino al modo de ser que las cosas poseen en la misma naturaleza, siendo la aprehensión de este modo natural de ser lo que permite conocerlas tales cuales son. El εἶδος no es *uno entre muchos*, sino *uno en muchos*, por lo cual el universal abstracto o significativo —las concepciones mentales— no representa el σύνολον, sino una μορφή que faculta su determinación como un predicable y como un objeto cognoscible por medio de la intelección. La realidad del *universale in praedicando* o *in essendo* coadyuva a entender la complejidad óptica del σύνολον sensible, que presupone la composición de la materia y de la forma. Éstas, opuestas y correlativas entre sí, dan cabida a la predicabilidad de algo que atañe a un sujeto corpóreo de naturaleza hilemórfica. Pero, al establecer la predicación de la naturaleza común, Aristóteles no ha deseado universalizar ficticiamente los entes individuales, como si hubiera querido asignar las condiciones objetivas de su inteligibilidad desde afuera de las mismas cosas sensibles, es decir, desde la subjetividad del sujeto cognoscente. A la inversa, el *universale in re* existe en las cosas exteriores al modo de una determinación intrínseca de sus propias entidades extramentales e incluso como el principio esencial de la inteligibilidad de los entes exteriores en que se funda y de los cuales es predicable y cognoscible por la potencia intelectual³⁴. Este exacto sumario de la doctrina aris-

³³ «Quandoque vero attribuitur aliquid universali sic considerato, quod scilicet apprehenditur ab intellectu ut *unum*, tamen id quod attribuitur ei non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse, quod habet natura apprehensa in rebus, quae sunt extra animam, puta si dicatur quod homo est dignissima creaturarum. Hoc enim convenit naturae humanae etiam secundum quod est in singularibus. Nam quilibet homo singularis dignior est omnibus creaturis irrationalibus; sed tamen omnes homines singulares non sunt *unus* homo extra animam, sed solum in acceptatione intellectus; et per hunc modum attribuitur ei praedicatum, scilicet ut *uni rei*» (*Ibid.*).

³⁴ Cfr. M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*. Facoltà di Magistero dell'Università di Padova 7 (Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1965), p. 312.

totélica de los universales pone tácitamente de manifiesto que, si no se admite el que Aristóteles haya afirmado su existencia *in rebus*, su filosofía quedaría *ipso facto* asimilada al esquema noético donde Kant reprodujo la quintaesencia del conceptualismo de Ockham, de Suárez y de Descartes, esto es, al programa agnóstico de la *Crítica de la razón pura* que propugna la constitución trascendental de los objetos del intelecto humano.

En una instancia ulterior, Santo Tomás ha anunciado que podemos hablar igualmente del universal *prout est in singularibus* y, ante todo, en cuanto hay una naturaleza universal a la cual se atribuye algo pertinente a su esencia y aquello que se sigue de sus principios esenciales. Es así como *animal* se predica de *hombre* y también como de éste predicamos el accidente propio de la risibilidad. Mas el universal es asimismo atribuible a las cosas individuales en cuanto ejercen algunas acciones propias del género o de la especie predicables de sus inferiores, a la manera en que el caminar, un acto común a muchos animales, también se predica del hombre³⁵. Para Santo Tomás, entonces, existe un *universale in essendo* o *in praedicando* que tiene ser en las cosas, mas no en acto, sino un ser en potencia comúnmente predicable de los inferiores que existen *ad extra*³⁶.

En su comentario sobre los *Segundos analíticos* de Aristóteles, Santo Tomás vuelve a expresar que la universalidad de la naturaleza común exterior no es una entidad subsistente, pues tiene ser en los mismos individuos, los únicos entes que son en sí y por sí, aunque tal naturaleza común no subsista separadamente de éstos. Pues bien, si el universal no es algo que exista allende las cosas individuales, ello es porque sólo tiene ser en éstas. Pero las cosas no pueden ser singulares y universales al mismo tiempo y bajo las mismas condiciones, lo cual estatuye que los universales no tienen ser en acto, como si fuesen sustancias primeras; tienen ser sólo en potencia, al modo del género, de la especie y de otras cosas semejantes³⁷.

La misma doctrina es reiterada en el comentario tomista sobre la *Metafísica* de Aristóteles. Aquí Santo Tomás mantiene incólume su repulsa a la subsistencia o a la existencia separada que Platón había atribuido al *universale in essendo* o *in praedicando*³⁸. La existencia extramental

³⁵ «Quandoque autem attribuitur ei [=universalis] aliquid ratione singularis in quo invenitur, puta cum attribuitur ei aliquid quod pertinet ad actionem individui; ut cum dicitur, *homo ambulat*» (*In I Peri hermen.*, lect. 10, n. 9).

³⁶ «Cum universale possit considerari in abstractione a singularibus vel secundum quod est in ipsis singularibus, secundum hoc diversimode aliquid attribuitur» (*In I Peri hermen.*, lect. 10, n. 12).

³⁷ «Universale non est aliquid praeter singularia» (*In I Post. analyt.*, lect. 37, n. 6). Cfr. *ibid.*, nn. 7-9; et *In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 11.

³⁸ «Universalis non sunt a singularibus separata» (*In III Metaphys.*, lect. 9, n. 445). «Universalis autem significant non substantiam et hoc aliquid, sed significant quale quid [...] Ergo patet quod ex universalibus, si sunt quaedam res praeter singularia, non possunt componi singularia, quae sunt hoc aliquid» (*In VII Metaphys.*, lect. 13, n. 1580). «Nullum universale est

del universal nunca fue puesta en duda por nuestro doctor escolástico, pero los argumentos platónicos, que conferían ser en acto a los universales, no prosperan frente a la aguda confutación que les ha dirigido Aristóteles: las ideas universales no subsisten independientemente del intelecto al cual inmanen como formas prefigurativas de las cosas que anticipan al modo de causas ejemplares.

La admisión de Santo Tomás de la crítica lanzada por Aristóteles contra los filósofos de la Academia entronca con la suscripción tomista del concepto de substancia expuesto en la metafísica de Estagirita. Dice Santo Tomás que la substancia puede ser entendida en un doble sentido: ya como el *suppositum* individual llamado οὐσία πρώτη ο ὑπόστασις, que subsiste en sí y por sí *in rerum natura* —o, mejor todavía, *aliquid quod existit non in alio*—, ya como la naturaleza de las cosas cuya quiddidad es aquello precisado en sus definiciones esenciales. Al haber otorgado subsistencia a los universales, Platón había opinado que éstos significarían ambos modos de la substancia, lo cual ha movido a Aristóteles a litigar contra su maestro porque no podía aceptar que la substancia segunda —la naturaleza común— fuese una entidad subsistente o tuviese un ser en acto separado o agregado a las substancias primeras. Por eso Santo Tomás se ha sumado a la posición metafísica de Aristóteles negando que los universales sean substancias según el segundo modo arriba mencionado, esto es, como si fueran predicables dotados de subsistencia propia *ad extra*³⁹. De paso, notemos que este texto es útil para advertir por qué el Aquinate no ha creído en la existencia de una colisión teórica de la doctrina de la substancia especulada por Aristóteles en la *Metafísica* y de aquella otra que figura en el capítulo quinto del libro de las *Categorías*⁴⁰.

Otro párrafo del comentario aquiniano sobre la *Metafísica* compendia óptimamente la doctrina de Santo Tomás acerca de la entidad del

substantia; et nullum eorum quae communiter praedicantur, significat hoc aliquid, sed quale» (*Ibid.*, n. 1585). Cfr. *ibid.*, nn. 1581-1584 et 1586-1590; *In X Metaphys.*, lect. 3, n. 1979; et *In XII Metaphys.*, lect. 4, n. 2482.

³⁹ «Sciendum est igitur quod substantia dicitur *dupliciter*. Vno modo suppositum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cuius proprie est subsistere. *Alio modo* quod quid est, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo *Platonis* opinionem, cum universalis essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed primo. *Aristoteles* vero probat in septimo [*Metaphysicorum*] quod universalis non subsistunt. Vnde sequitur quod universalis non sunt substantiae primo modo, sed secundo modo tantum. Propter quod dicitur in praedicamentis, quod secundae substantiae, quae sunt genera et species, non significant hoc aliquid quod est substantia subsistens, sed “significat quale quid”, id est naturam quamdam in genere substantiae» (*In X Metaphys.*, lect. 3, n. 1979). La edición manual taurinense de este texto omite subrayar la obvia cita tomista del libro de las *Categorías* —de ahí que el comienzo del último párrafo colacionado deba transcribirse apropiadamente «Propter quod dicitur in *Praedicamentis*...»—, pues es patente que allí el Aquinate envía explícitamente a tal obra del *Corpus aristotelicum* (cfr. *S. Thomae Aquinatis In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, editio iam a M.-R. Cathala O. P. exarata retractatur cura et studio R. M. Spiazzi O. P. [Taurini & Romae: Marietti, 1950], p. 471b).

⁴⁰ Cfr. M. E. SACCHI, «El itinerario antiguo y medieval de la negación nominalista de la metafísica»: *Sapientia* 55 (2000) 582-588.

universale in essendo o *in praedicando* al afirmar que Aristóteles ha enunciado rectamente la condición de este universal⁴¹. El Aquinate conviene con el Filósofo en que la naturaleza de las cosas contiene una potencia real para ser en muchos, por más que, de hecho, a veces sólo se predique de un único individuo. No obstante, la naturaleza actualizada en el ente singular no es simultáneamente individual y universal, pues el acto y la potencia se distinguen entre sí según una distinción paralelamente real —no puramente conceptual o de mera razón—, lo cual impide que el universal y el singular sean lo mismo en aquello que tiene ser en acto:

«Quaedam universalia sunt quae non continent sub se nisi unum singulare, sicut sol et luna. Sed hoc non est quin ipsa natura speciei quantum est de se nata esse in pluribus; sed est aliquid aliud prohibens, sicut quod tota materia speciei comprehendatur in uno individuo, et quod non est necessarium multiplicari secundum numerum speciem, quae in uno individuo potest esse perpetua»⁴².

Anotemos que los ejemplos de los universales sol y luna, citados habitualmente por los filósofos antiguos y medievales para ilustrar los casos de universales actualmente predicados de un único ente, poseen solamente un carácter tópico, pues pretéritamente los astrónomos ignoraban que la naturaleza del Sol es común a muchas estrellas y que la Luna también conviene comúnmente con la naturaleza de múltiples lunas o satélites. No obstante, en el estado actual del conocimiento fisicomatemático es difícil estipular si del Sol y de las demás estrellas se predica comúnmente una misma naturaleza específica, pues carecemos de certeza acerca de si sus masas incandescentes poseen la misma materia combustible. Además, por lo que atañe a las lunas, su condición de satélites de diversos planetas indica no más que un dato accidental, ya que sus movimientos rotativos alrededor de éstos —las traslaciones que determinan sus entidades de satélites— no bastan, empero, para determinar sus cualidades intrínsecas.

Esta tesis fue consignada más concisamente todavía en el comentario aquiniano sobre los *Segundos analíticos* de Aristóteles: *Vniversale est, quod per se inest*⁴³. En las cosas mismas, luego, existe una naturaleza positivamente universal, mas sólo en potencia. Con ello Santo Tomás se ha apartado de todos quienes han atribuido ser en acto a los universales predicables de sus inferiores.

Santo Tomás descartó por igual la subsistencia de la naturaleza común, o su existencia separada de los individuos, y la negación nominalista de su predicabilidad de las cosas exteriores donde tiene ser sólo en

⁴¹ «Sciendum autem quod ideo [Philosophus] dicit quod universale est quod natum est pluribus inesse, non autem quod pluribus inest» (*In VII Metaphys.*, lect. 13, n. 1574).

⁴² *Ibid.*

⁴³ *In I Post. analyt.*, lect. 11, n. 4.

potencia. Muchos entes singulares tienen una misma naturaleza común. Sócrates, Calias y Critias son hombres, pero ninguno de ellos es más o menos hombre que los demás. Cada uno posee la humanidad como la esencia comúnmente predicable de todos ellos y aun de todos los animales racionales. Mas la humanidad no tiene ser en acto fuera de los singulares de los cuales es predicable. Por tanto, esta naturaleza común, si bien no es en acto en cuanto universalmente predicable de sus inferiores, tiene ser en los mismos hombres individuales que la participan *ex aequo*. En todo caso, se trata de un *esse potentia*, porque el ser en acto es privativo de las substancias primeras, cuyas hipóstasis no toleran la coexistencia simultánea de un acto duplicado de sus propias entidades. El *universale in essendo* o *in praedicando* no se define como algo que *sea actualmente* en muchos, sino como aquello que *puede ser* en muchos; de lo contrario, el universal se agotaría en los entes singulares que existen actualmente, pero esto no tiene asidero, pues tal limitación obstruiría la comunicabilidad esencial de dicho universal. En efecto, ¿cómo es que Sócrates, Calias y Critias puedan transmitir la humanidad a sus descendientes si tal universal no preservara la potencia de ser comunicable a otros individuos de la misma especie? La predicabilidad del universal lo habilita para ser en muchos, lo cual es propio de la forma, porque pertenece a la razón de toda forma el que sea de suyo comunicable⁴⁴. Es en este sentido que se debe entender una expresión de Santo Tomás que quizás pudiera causar algún desconcierto: el universal *comprehendit pauciora in actu, sed plura in potentia*⁴⁵. El ejemplo adamítico es de sobra elocuente: cuando Adán era el único hombre que moraba en este mundo, el universal *hombre* era predicado de un solo individuo humano en acto, pero potencialmente también era predicable de todos los hombres que vinieron después y aun de todos aquéllos que multiplicarán los individuos de nuestra especie de ahora en más.

Esta tesis metafísica incluso posee una importancia capital para la inteligencia de numerosos capítulos de la teología sagrada; entre otros, para captar la naturaleza y la proyección del pecado original: habiendo sido Adán y Eva los únicos hombres en acto que existían en este mundo, mas en los cuales toda la estirpe adamítica estaba precontenida potencialmente, su prevaricación alcanzó universalmente a toda la humanidad porque la totalidad de los individuos posteriores de la especie humana tuvo su principio genético en nuestros primeros padres. El nominalismo profesado por Lutero, ya desde sus pasos iniciales en la vida académica de la Universidad de Erfurt, en la cual se había matriculado en 1501, frustró sus incontables intentos de entender la médula de este dogma

⁴⁴ «Universale exigit pluralitatem in his quae sub ipso continentur vel in actu vel in potentia: in actu sicut est in genere, quod semper habet plures species; in potentia sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma est de se communicabilis» (*In I Sent.* d. 19 q. 4 a. 2c).

⁴⁵ *In I Metaphys.*, lect. 2, n. 47.

cristiano⁴⁶. Su sumisión a la doctrina de Guillermo de Ockham ha sido confesa: «Occam, magister meus, summus fuit dialecticorum» [...] «Cur et meae sectae resisterem, scilicet Occanicae factionis?»⁴⁷.

No cabe confundir la existencia extramental del *universale in praedicando* o *in essendo* con la actualidad de la naturaleza individualizada en un ente singular, pues el ser en potencia de la naturaleza común no es un *possibile logicum* ni tampoco la forma abstracta de un compuesto hilemórfico concreto. Es algo en sí mismo real, algo que existe *ad extra*, porque pertenece a las mismas cosas de las cuales es predicable. Si así no fuese, sería absurdo que sus inferiores tuvieran ser en acto, al cual toda potencia se ordena naturalmente. Antes de haber aprendido la técnica musical, Beethoven era un músico en potencia, mas esta potencia existía en él como una verdadera capacidad real para convertirse en un músico en acto; de lo contrario, nunca hubiera podido ser músico, toda vez que la recepción de una forma cualquiera preexige la capacidad real del sujeto para recibirla. También aquí rige el principio *omne recipitur ad modum recipientis*. La universalidad de la naturaleza común es predicable de muchas cosas porque nada obsta para que algo de la potencia permanezca como tal —como potencia— en los compuestos de cuyo acto se distingue realmente. Predicable de muchos y a muchos comunicable, el *universale in essendo*, por tanto, es tan real cuanto potencialmente existente en el mundo exterior. Por eso la naturaleza humana, definible mediante un procedimiento lógico expreso, no es algo común o universal por el mero hecho de que el intelecto de quien la defina albegue en sí la forma representativa de la especie definida; es universal y común porque, antes que nada, se halla realmente presente en los individuos de los cuales es predicable. También por ello el universal *pedra*, al menos *primo et per se*, no es un *universale in repraesentando* o *in significando*; con una prioridad absoluta de naturaleza, es un *universale in essendo* o *in praedicando*, pues la esencia común involucrada en su entidad es independiente de la consideración del entendimiento del hombre, quien no es autor ni de la esencia ni del ser de ninguna cosa del mundo natural.

El rechazo de esta teoría tomista de los universales desemboca en un trastocamiento radical del saber científico. Si nuestro intelecto no se ordenara directamente al conocimiento de un objeto universal que exista realmente en potencia en las cosas exteriores, no quedaría otro camino que retornar a la doctrina insostenible de las ideas de Platón, según la cual el objeto del intelecto humano sería inteligible en acto, o, en su defecto, a la postura nominalista que, aparte de no distinguir el objeto del

⁴⁶ Sobre las condenas del protestantismo emitidas por el Concilio de Trento a raíz de su negación de la transmisión universal del pecado original por vía de generación, véase Denz/Sch 1512-1513 et 1523. La doctrina católica afirma que sólo la naturaleza humana de Jesucristo y la Virgen María no fueron alcanzadas por esta mácula.

⁴⁷ Textos colacionados por R. GARCÍA-VILLOSLADA S. I., *Martín Lutero*, 2a. ed. (Madrid: La Editorial Católica, 1976), t. I, p. 71, nota 20.

intelecto y el objeto de los sentidos, recluye toda la objetividad de los universales en su significación conceptual o nominal. Pero Santo Tomás ha disentido tanto con Platón cuanto con el conjunto de las escuelas nominalistas porque las cosas materiales, contra Platón, no son inteligibles en acto y, contra los nominalistas, porque el objeto formal proporcionado y directo del intelecto del hombre es la esencia o naturaleza común de los entes corpóreos tal como se da en ellas mismas; no en sus representaciones inmanentes al entendimiento posible ni en las voces del lenguaje. Nuestro intelecto se ordena a la aprehensión de un objeto universal que tiene ser en potencia en las cosas mismas, pero sin que la acción intelectual de la mente humana intervenga en la institución de su ser extramental. Sólo la existencia *ad extra* del *universale in praedicando* o *in essendo* garantiza el paralelismo por el cual las intenciones inmanentes al entendimiento de un cognoscente en acto corresponden a aquello que las cosas son según su propio ser natural:

«Et ex hoc patet [...] qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subiecto: sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo»⁴⁸.

Si el universal no tuviera ser *in rebus* o más allá de los signos nocionales o lingüísticos, como lo ansía el nominalismo, no habría naturaleza comunicable fuera del cognoscente en acto. Pero esto es absurdo, porque la esencia universal o la naturaleza común del animal racional, valga el caso, tiene un modo de ser natural *ad extra* que en absoluto es causado por la consideración intelectual del hombre.

Santo Tomás sostuvo que en las cosas externas existen naturalezas universales predicables de sus inferiores; que estas naturalezas comunes, según su mismo ser extramental, son independientes de toda consideración de la mente humana, no subsisten separadamente de los individuos desde los cuales son predicables ni poseen ser en acto en cuanto universales, pero, sin embargo, son verdaderamente en potencia en los singulares. Este universal, que existe realmente en las cosas exteriores, es el correlato objetivo de las intenciones formales entendidas inmanentes al intelecto posible, pues el concepto

«[...] es una semejanza de la cosa existente fuera del alma, como esto que se concibe acerca de este nombre "hombre"; y tal concepción del intelecto tiene fundamento inmediatamente en la cosa, en cuanto la cosa misma, por su conformidad con el intelecto, hace que el intelecto sea verdadero, y que el nombre significativo de aquello entendido se diga propiamente de la cosa»⁴⁹.

⁴⁸ *In I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3c.

⁴⁹ *In I Sent.*, *ibid.* Cfr. *ibid.*, d. 19 q. 5 a. 1c; *In II Phys.*, lect. 3, nn. 5-6; et *Summ. theol.* I q. 85 a. 3 ad 1um.

Si bien el universal sólo tiene ser en potencia en las cosas naturales, como algo uno predicable de muchos inferiores, su existencia extramental, digámoslo nuevamente, garantiza que nuestro entendimiento, en su ordenación natural al conocimiento de su objeto formal, puede conocer las cosas materiales tales cuales son en sí mismas. No ha sido fortuito, luego, el que Aristóteles y Santo Tomás hayan considerado como fantasmagorías tanto la subsistencia separada de las ideas del platonismo cuanto la negación nominalista del *universale in essendo o in praedicando*.

4. El objeto universal del intelecto

El intelecto es la potencia cognoscitiva superior del alma del hombre, que es la forma substancial del cuerpo del animal racional. Su condición de potencia aprehensiva inmaterial del alma humana, que en el estado actual se halla unida substancialmente al cuerpo orgánico, indica que nuestro intelecto, en cuanto potencia de un espíritu encarnado, se encuentra al nivel ínfimo en la escala de las substancias intelectuales. Pero el entendimiento se ordena a su acto con arreglo a la doble objetividad que signa su evolución cognosciva. Por un lado, en tanto intelecto, dicha potencia posee un objeto que, por convenir a todo entendimiento, ha recibido la denominación de *objeto formal común o adecuado*; por otro, en razón de su pertenencia a un alma substancialmente unida al cuerpo, posee un objeto que ya no es adecuado o común a todo intelecto, sino propio de su condición de potencia de tal alma *in statu unionis*, de donde es llamado *objeto formal propio o proporcionado*. Mas el entendimiento humano, en cualesquiera de ambas circunstancias, se ordena al conocimiento universal de las cosas mismas. Esto comporta que su objeto no sea algo particular y, además, que no consista ni en una semejanza sustitutiva ni en una ficción de tales cosas.

Santo Tomás ha afirmado que el objeto de nuestro intelecto son las cosas mismas; no sus semejanzas o representaciones simbólicas. Pero mientras las cosas materiales, según sus propias entidades subsistentes, son individuales, el objeto del intelecto es universal. ¿Por qué, entonces, el Aquinate ha sostenido la compatibilidad de la tesis de la referencia universal de la mente a las cosas del mundo corpóreo con la evidencia de que éstas, en tanto substancias primeras, son individuos? La cuestión reside en que, si el objeto formal propio del intelecto es la esencia de las cosas corpóreas, y si éstas son entes individuales, tal objeto no podría ser universal. Esta cuestión también puede formularse de otro modo: si la mente apunta al conocimiento de un objeto universal, y dada la individualidad de los entes en acto que pueblan este mundo, tal objeto, en la medida en que aquella potencia aprehensiva apunte a las cosas mismas, no podría consistir en la esencia de las cosas sensibles, sino en alguna otra entidad que las represente sustitutivamente al intelecto posible.

La solución de estos interrogantes arranca con la aseveración de que el objeto directo del intelecto, indefectiblemente, es algo universal. En efecto, el entendimiento se ordena al conocimiento de las cosas materiales que tienen ser *ad extra* recibiendo de las cosas mismas la notificación de lo que son según su propio ser natural: «Intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus»⁵⁰. Pero esto no quiere decir que tales cosas advengan al intelecto mediante un tránsito físico desde sus entidades exteriores hacia el interior de la mente del animal racional. Tampoco quiere decir que el intelecto se conectaría con ellas de un modo espontáneo, como si pudiera conocerlas prescindiendo de la intermediación objetiva de las razones formales que le permiten percibir las tales cuales son. De ahí que las noticias de las cosas conocidas obren en el entendimiento posible como una información provista por sus objetos, o sea, adoptando un modo inmanente a su intimidad espiritual a través de una semejanza representativa de aquello que las cosas son en sí mismas o según su ser natural.

Santo Tomás ha encarecido la causalidad de los objetos inteligibles exteriores en la institución de nuestra inteligencia⁵¹. La información objetiva es una notificación fidedigna de la naturaleza de las cosas conocidas. Ello aventa toda posibilidad de que sea una ficción o una falsificación de las cosas conocidas, pues la información por la cual entendemos no es una tergiversación de los objetos aprehendidos en acto⁵². En rigor, un conocimiento falso es imposible, pues un verdadero conocimiento es forzosamente un conocimiento verdadero. La información suministrada por las noticias de las cosas radica en la recepción de las formas de los objetos conocidos, ya que informarse no es sino adoptar un modo de ser determinado por la acogida intencional de tales formas en el intelecto posible. Sin embargo, la diversidad de las naturalezas de las cosas del mundo exterior, que son materiales y singulares, y aquella del intelecto, que es enteramente inmaterial, impide que éste pueda percibir directamente los entes corpóreos en su misma individualidad, cuyo principio es la materia signada por la cantidad. En el estado presente de unión del alma al cuerpo, el conocimiento intelectual del hombre solicita la remisión originaria y constante del entendimiento a las imágenes de las cosas corpóreas aportadas por los sentidos: «Primum suae cognitionis [=intellectus humani] initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate»⁵³.

No obstante, el origen empírico de la intelección no significa que el conocimiento de las cosas del mundo exterior concierna solamente a las

⁵⁰ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 1um.

⁵¹ «Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum» (*De potent.* q. 7 a. 5c).

⁵² «Verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit» (*Summ. theol.* I q. 16 a. 5 ad 2um).

⁵³ *Summ. c. Gent.* IV 11.

potencias sensoriales. En efecto, tanto éstas como el intelecto pueden aprehenderlas, aunque los sentidos, a diferencia del entendimiento, que se ordena a conocer la misma esencia de tales cosas, permanecen limitados a la percepción de algunos accidentes que inhieren en ellas. El intelecto, en cambio, es capaz de penetrar en la esencia propia de sus objetos⁵⁴. La causa de tal perfección cognoscitiva del intelecto, comparada con los sentidos, reside en que el hombre, valiéndose de las operaciones de su potencia aprehensiva inmaterial, puede adentrarse en la misma naturaleza de las cosas con una eficacia notable, pues puede conocer sus quiddidades tales cuales inhieren en ellas mismas o en sus entidades extramentales:

«Pars intellectiva [animae humanae] est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei: intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam»⁵⁵.

La unión intelectual a las cosas materiales que constituyen el objeto del entendimiento humano necesita superar el inconveniente suscitado por la diversidad de las naturalezas de tal potencia y de aquellas cosas. El alma del hombre y su intelecto son del todo inmateriales, pero las cosas del mundo exterior son compuestos de materia y forma. Por tal motivo, no pueden ser conocidas directamente por nuestro entendimiento mientras se hallen sujetas a las condiciones materiales propias de sus esencias. Según Santo Tomás, la intelección implica un alejamiento de la materia o, mejor aún, una abierta inmaterialidad, ya que ésta es imprescindible para que la potencia intelectual pueda unirse a sus objetos⁵⁶. Ahora bien, los compuestos hilemórficos no pueden despojarse a sí mismos de la materia que esencialmente poseen, pero, en cierta manera, a los fines de su captación intelectual deben volverse inmateriales sin que sufran intrínsecamente ninguna alteración. ¿Cómo es esto posible? Es posible gracias a la actividad del intelecto agente, por el cual el hombre considera las cosas materiales con prescindencia de sus principios individuantes cuya materialidad obstruye su intelección. La inmaterialidad necesaria para la aprehensión intelectual, entonces, se obtiene mediante un expediente que desmaterialice las cosas; no según su ser natural o extramental —esto es imposible, pues nuestro entendimiento inmaterial no puede obrar por sí mismo la menor transmutación en las sustancias corpóreas del mundo sensible—, sino conforme a un procedimiento que habilite a remover intencionalmente el obstáculo de la materia individuante para poder aprehenderlas tales como son *ad extra*.

⁵⁴ «Sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei» (*Ibid.*).

⁵⁵ *Summ. theol.* I-II q. 31 a. 5c.

⁵⁶ «Immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modum cognitionis» (*Summ. theol.* I q. 14 a. 1c).

Contra esta teoría tomista podría objetarse algo ya preanunciado: si las cosas del mundo exterior son entes materiales e individuales, una inteligencia que prescindiera de su materia individuante implicaría el no percibir las tales cuales son. Mas esta objeción no prospera. En primer lugar, porque el intelecto del hombre, en el estado presente de unión del alma al cuerpo, no se ordena directamente a la percepción del singular material, sino al conocimiento de la esencia de las cosas materiales, que no es individual, sino universal, como que es predicable de todos los inferiores que la participan. En segundo lugar, porque el conocimiento universal y abstracto de la naturaleza común a las cosas corpóreas no implica ninguna desinteligencia de lo que ellas son en sí mismas; al contrario, *lo que* son, no siendo privativo de los individuos que participan comúnmente los atributos de una especie determinada, es común a todos los individuos de una misma especie. De este modo, al conocer la naturaleza que comúnmente participan, nuestro entendimiento los conoce según la misma esencia en que todos ellos convienen. No conozco a Pedro, pero, al conocer la *humanitas*, conozco la naturaleza en la cual Pedro conviene con todo otro animal racional, de modo que, conociendo la humanidad, Pedro se halla en buena medida incluido dentro de mi conocimiento de la esencia del hombre. Juan consulta al cardiólogo a raíz de una dolencia cardíaca, pero aunque el médico no sepa quién es Pedro, sabe, sin embargo, que, por tratarse de un hombre, éste posee un corazón cuyas naturaleza y funciones responden universalmente a la naturaleza y a las funciones de todo corazón alojado en el cuerpo humano.

Una vez removido el obstáculo de la materia para la intelección de las cosas naturales, el intelecto puede unirse a sus objetos. Esta unión consiste en un consorcio espiritual que preserva las dos condiciones básicas de la inteligencia humana: una, que el ser natural de dichas cosas no se altera por el hecho de que nosotros las conozcamos; la otra, que, siendo la inteligencia un acto inmanente al sujeto inteligente, las cosas entendidas, de algún manera, se trasladan al interior de quien las entiende, mas siempre resguardándose la condición anterior, i. e., la imposibilidad de que el conocimiento introduzca alteración alguna en sus entidades naturales. Todo el problema, en consecuencia, estriba en brindar las razones de este inmanecer de las cosas entendidas al entendimiento que las aprehende como objetos de su consideración, pero sin que ello comporte ninguna mutación substancial de dichas cosas.

5. La función de las semejanzas formales en el conocimiento intelectual

Al ejercer el acto de entender, la potencia intelectual se une a sus objetos inteligibles reduciéndose ambos a una cierta unidad, pero las cosas entendidas no son inmutadas en su ser natural, de donde tampoco son transferidas físicamente desde sus entidades extramentales al interior del

entendimiento en acto. Si bien la inteligencia recaba que las cosas entendidas se hagan de algún modo presentes al intelecto, ello no requiere que inmanezcan a éste según el mismo ser natural que poseen *ad extra*, pues la recepción de cualquier cosa por parte de un recipiente, como ya se dijo, acaece según el modo de ser del recipiente; no según el modo de ser de la cosa recibida. Por tanto, para el conocimiento intelectual basta que lo entendido en acto sea recibido por el intelecto a través de una forma que la represente fehacientemente, lo cual excluye la necesidad de que ésta inmanezca al sujeto inteligente según su ser natural. La inteligencia, luego, acaece por la presencia de la cosa entendida al intelecto mediante la recepción de una forma vicaria —una representación, una noticia o una semejanza— que atestigüe la naturaleza de lo que esa cosa es *in rebus* ante el entendimiento posible.

Santo Tomás se ha percatado de que la inmanencia al intelecto de la semejanza formal de las cosas inteligibles consuma la unión de la potencia intelectual a tales cosas después que el cognoscente humano haya logrado un primer nexo con ellas a través del conocimiento sensorial. De lo contrario, esta unión no podría acontecer a causa de la diversidad de la naturaleza inmaterial de nuestra mente y de la naturaleza material de los compuestos hilemórficos que existen *ad extra*:

«Aquella [semejanza de la cosa inmanente] al intelecto es la cosa recibida en tanto obre en nuestro intelecto, mas obrando primero en el sentido. Empero, a causa de la debilidad de su ser, pues sólo es ente en potencia, la materia no puede ser el principio del obrar, de donde la cosa que obra en nuestra alma obra solamente por la forma. Por ende, la semejanza de la cosa impresa en el sentido y que, gradualmente depurada, llega hasta el intelecto, es sólo la semejanza de la forma [natural de la cosa conocida].»⁵⁷

Pero Santo Tomás nunca ha dicho que la inteligencia sea un efecto derivado exclusivamente de la causalidad de nuestra potencia intelectual; ni siquiera de la suma de todas las virtudes aprehensivas del sujeto cognoscente, pues el conocimiento intelectual requiere principalmente la causalidad de las formas inteligibles de las mismas cosas cognoscibles. Sin la causalidad de estas formas, convenientemente abstraídas por el intelecto agente y asimiladas por el entendimiento posible, el acto de la intelección no podría concretarse, ya que la sola pujanza de la mente humana no es suficiente a tal fin. Una vez más, la existencia de un correlato objetivo extrínseco al alma es absolutamente necesaria para consumir la aprehensión intelectual. Santo Tomás ha asegurado que el *lumen intelectuale*, por sí solo, no puede producir la percepción intelectual de las cosas:

«La luz intelectual recibida en él [=el intelecto del hombre] no es suficiente para determinar el conocimiento propio de la cosa, a no ser por las especies

⁵⁷ *De verit.* q. 2 a. 5c.

que de estas cosas se reciban, las cuales corresponde que sean recibidas formalmente según su modo [=el modo de conocer del intelecto]»⁵⁸.

Si nuestro entendimiento se ordena directamente al conocimiento de las cosas mismas, ello es porque estas cosas encierran una inteligibilidad llamada a fecundar en la intelección como su efecto propio. El procedimiento por el cual podemos arribar a la inteligencia de las cosas inteligibles depende, entonces, de la intermediación objetiva de las formas vicarias, especies o semejanzas de estas mismas cosas. Estos intermediarios no se convierten en objetos de la aprehensión directa del entendimiento, sino que actúan como vehículos que facultan la asociación de tal potencia intelectual a las cosas en cuanto tales:

«En cierta manera, las formas que son en el intelecto especulativo se hacen en nosotros por la acción de las mismas cosas. Toda acción es por la forma; por tanto, en la medida en que es por la virtud del agente, por las [mismas] cosas no se hace alguna forma en nosotros, a no ser que sea una semejanza de la forma [natural de estas cosas] [...]. Mas, puesto que el intelecto recibe [las formas de las cosas] de un modo absolutamente inmaterial, las formas que son en el intelecto especulativo son semejanzas de las cosas sólo según las formas»⁵⁹.

Merced a las formas inteligibles que representan las cosas al entendimiento, éste se une a sus objetos, pues por la aprehensión de las formas de las cosas naturales a través de sus semejanzas conseguimos un conocimiento aun del principio material de estas cosas, ya que la inteligencia de la materia, precisamente, se obtiene por el orden que este principio potencial mantiene en relación con la forma que actualiza los compuestos hilemórficos⁶⁰. Mas el *esse naturale* de las cosas exteriores no es el mismo ser que las formas representativas de estas cosas poseen en su inmanencia a quien las conoce en acto. En cuanto entendidas en acto, las cosas conocidas no se hacen presentes al intelecto posible según su ser natural, sino según un *esse intentionale*. Cuando Santo Tomás ha proclamado que «[...] las formas recibidas en nuestro intelecto desde las [mismas] cosas son abstraídas de la materia y de todas las condiciones de la materia»⁶¹, tácitamente ha anunciado que la identificación o la confusión del ser intencional y del ser natural de las cosas inteligibles impide señalar en qué consiste verdaderamente el conocimiento intelectual ejercible por el entendimiento humano.

Esta teoría tomista repercute en la determinación del conocimiento metafísico, sobre todo por lo que respecta a la constitución de los teoremas de la filosofía primera como expresiones auténticas de aquello que

⁵⁸ *In II Sent.* d. 3 q. 3 a. 3 ad 1um.

⁵⁹ *De verit.* q. 8 a. 11c.

⁶⁰ «Cognitio enim mentis humanae fertur ad res naturales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam» (*De verit.* q. 10 a. 5c).

⁶¹ *De anima* a. 20c. Cfr. *Quodlib.* VII q. 1 a. 3c.

el intelecto humano demuestra en su investigación en derredor de las cosas en sí mismas. Las sospechas tendidas por el pensamiento moderno acerca del carácter conclusivo de tales argumentaciones metafísicas, no pocas veces catalogadas como mistificaciones del conocimiento, carecen de todo asidero. Dado que la intelección es de suyo la unión cognoscitiva del entendimiento a sus objetos, en la medida en que la razón apodíctica del filósofo primero concluya la verdad en torno del ente en cuanto ente, en esa misma medida la metafísica se yergue como la ciencia verdadera de lo que es. Mientras efectivamente tenga lugar la unión cognoscitiva del intelecto humano al ente común, la metafísica no puede ser vista como un divagar divorciado de la verdad de lo que es.

Las cosas corpóreas del mundo exterior son materiales y nuestro intelecto es una potencia del todo inmaterial. Por otra parte, el principio de inteligibilidad de las cosas externas anida en sus mismas formas, aunque tal inteligibilidad, al menos originariamente, permanezca oscura ante nuestro entendimiento a raíz de su condición potencial, a saber: en tanto aquellas formas se encuentren realmente compuestas con la materia de los entes corpóreos. Por eso la actividad intelectual del hombre se halla sujeta a dos recaudos que franquean al intelecto el acceso al objeto universal que le es propio: uno, que el ejercicio de sus operaciones aprehensivas debe ser antecedido por el conocimiento sensitivo, pues la unión substancial de alma al cuerpo material no permite ejercer la intelección sin la remisión previa a los datos contenidos en las imágenes sensibles; el otro, que el intelecto humano se ordena a la captación de sus objetos a través de un procedimiento por el cual la inteligibilidad en potencia de las cosas del mundo exterior sea removida haciéndolas inteligibles en acto. Este esquema tomista del conocimiento intelectual prueba que el modo de entender recién reseñado indica que la filosofía primera, contra todos sus detractores, es una compenetración científica de la verdad de las cosas tales cuales existen o tienen ser en acto fuera del alma humana.

La formas vicarias de las cosas que las representan al intelecto posible llevan a cabo una cierta reiteración de los objetos representados, por más que, en algún aspecto, tales formas o semejanzas representativas excedan la misma naturaleza de las cosas que representan, pues las hacen presentes en acto al intelecto del sujeto cognoscente, lo cual no puede ser obrado por las cosas mismas según su propio ser natural. Entiéndase bien: las semejanzas intencionales de las cosas conocidas no las exceden como si representaran algo que estas cosas no son según sus mismas esencias; las exceden según el modo de ser que, gracias a dichas formas, las cosas adoptan en su inmanencia al entendimiento *ut cognitae*, ya que en éste, como dice Santo Tomás, los objetos materiales del mundo corpóreo adquieren un ser inmaterial del cual carecen *in rebus*:

«Formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adaequatae quantum ad representationem, licet sint

excedentes quantum ad modum essendi, in quantum habent esse immateriale»⁶².

Tanto es así, que el conocimiento intelectual no exige ninguna conformidad de las naturalezas del cognoscente y de las cosas conocidas —e. gr., mediante mi potencia intelectual puedo conocer la naturaleza del agua sin que mi entendimiento sea de naturaleza hídrica—; exige no más que una conformidad *per modum repraesentationis* que satisfaga los requisitos de la unión intencional de la mente a sus objetos sirviéndose de las semejanzas de las cosas conocidas en acto.

Si nuestro entendimiento sólo conociera cosas de su misma naturaleza, no conocería otra cosa que su propia substancia. En tal caso, no podría conocer ninguna cosa del mundo exterior, pues todas ellas, lejos de ser substancias inmateriales, como lo es nuestro intelecto, son entes corpóreos compuestos de materia y forma. Consecuentemente, para la intelección es necesaria una cierta unidad de las cosas inteligibles y de nuestro entendimiento; no la identidad de sus respectivas esencias. Las semejanzas representativas de las cosas, precisamente, habilitan a éstas y al intelecto a confluír en tal unidad sin que tal confluencia implique identidad alguna de las naturalezas de las cosas entendidas y del sujeto inteligente. Decía Santo Tomás:

«Para el conocimiento no se requiere la semejanza de la conformidad en la naturaleza, sino solamente la semejanza de la representación, así como por una estatua de oro nos transportamos a la memoria de algún hombre»⁶³.

En efecto, el *David* de Miguel Ángel representa al rey hebreo a la manera de una imitación sin que la naturaleza humana de David coincida con la naturaleza del artefacto esculpido por el artista. La forma artificial del *David* infundida en el mármol por el escultor no es una forma natural, mas no por ello deja de asemejarse o de representar al monarca judío. Ante esta evidencia, Santo Tomás ha inferido que no conocemos las cosas como si éstas pudieran existir naturalmente en nuestra alma, sino según se hallen representadas al cognoscente, pues las semejanzas representativas de las cosas conocidas no son principios del conocimiento en razón del ser intencional que adquieren en su inmanencia al intelecto, sino por la relación de tales semejanzas con las cosas exteriores entendidas en acto. No conocemos las cosas según el modo según el cual sus semejanzas obtienen su *esse intentionale* en la intimidad del entendimiento, sino que las entendemos según el modo por el cual estas semejanzas representan formalmente los objetos conocidos a la mente:

«Hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens. Similitudo e-

⁶² *De verit.* q. 8 a. 10 ad 3um.

⁶³ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 5um.

nim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam. Et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo rei in intellectu existens est representativa rei»⁶⁴.

No siendo las formas naturales de las cosas tales como se encuentran compuestas con la materia de los entes corpóreos, las formas representativas de las cosas conocidas son semejanzas de estas mismas cosas. Con ello Santo Tomás ha hecho suya la teoría de la intencionalidad del conocimiento compendiada en la célebre fórmula de Aristóteles «En el alma no está la piedra, sino su forma»⁶⁵. Por tal razón, la forma de las cosas naturales que principia el ser por el cual existen *extra animam* no es el principio del conocimiento de tales cosas según su misma esencia, sino sólo según su semejanza⁶⁶. Así, Santo Tomás ha perpetuado la noética antimaterialista de Platón y de Aristóteles al mismo tiempo que ha anticipado la refutación neotomista del materialismo ingenuo divulgado a partir de fines del siglo XVIII, que ha marcado una regresión silvestre y anacrónica a la negación de la inmaterialidad del acto de conocer. No es para menos, porque la negación de la inmaterialidad del conocimiento, sin más, involucra la negación de la posibilidad de toda inteligencia. Pero las contradicciones intrínsecas a todo materialismo, sucedáneas a la consideración del hombre como una bestia cualquiera, no son difíciles de notar, porque, ¿qué principio material nos permitiría emitir proposiciones acerca del conocimiento, un acto del todo inmaterial según su esencia propia? El materialismo gnoseológico fue confutado eficazmente por Aristóteles; no obstante, reapareció sin intermitencias en la historia posterior, si bien adoptando manifestaciones que han buscado disimular la crudeza de aquél contra el cual había polemizado el Filósofo en la Edad Antigua.

6. La especie inteligible

En un doble sentido la especie inteligible causa el conocimiento intelectual: primero, porque de su inmanencia a la mente humana se sigue el que las cosas exteriores estén en ella representadas; y, segundo, porque la inteligencia del hombre es determinada más perfectamente en la medida en que la especie más se asemeje a las cosas que simboliza, pues el conocimiento intelectual es tanto más perfecto cuanto más inmaterial sea la representación de las cosas conocidas. Enseña Santo Tomás:

⁶⁴ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 17um.

⁶⁵ *De anima* Γ 8: 431 b 29.

⁶⁶ Cfr. *De verit.* q. 8 a. 11 ad 4um. Vide etiam *In I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 3um; *De verit.* q. 10 a. 4c et a. 6c.

«In cognitione duo est considerare: scilicet ipsam naturam cognitionis; et haec sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est; et determinatio cognitionis ad cognitum, et haec sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognitae per modum repraesentationis, tanto est cognitio determinatior; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quae est naturae cognoscentis in quantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit»⁶⁷.

La unión del entendimiento a las cosas inteligibles requiere que sus representaciones traduzcan la objetividad de dichas cosas de modo que la potencia aprehensiva superior las perciba tales como son en sí mismas, pues toda la ciencia que el intelecto humano pueda cosechar solicita que sus objetos advengan a su conocimiento a tenor de las condiciones receptoras del sujeto cognoscente⁶⁸. De este modo, no conoceríamos las cosas del mundo exterior si sus semejanzas no se adecuaban a la naturaleza inmaterial de la potencia ordenada a aprehenderlas. Santo Tomás afirma que la índole inmanente del conocimiento implica que sea ejercido de conformidad a la recepción inmaterial de las formas que lo convierten en un cognoscente en acto:

«El conocimiento no se hace sino según lo conocido esté en el cognoscente. Todo lo que se halla en algo [se halla] según el modo de éste y no según su modo [natural de ser]. Corresponde, por ende, que el conocimiento se haga según el modo [de ser] del cognoscente»⁶⁹.

Por eso las variaciones de nuestro saber científico no provienen de las cosas mismas, sino de nuestro modo cambiante de recibir la perfección cognoscitiva trasuntada en la acogida intelectual de las formas representativas de las cosas cognoscibles:

«El modo de saber está en el mismo cognoscente, pues en este mismo cognoscente la misma cosa conocida no está según su naturaleza; por tanto, la ciencia se hace variable por el modo de saber; no por la variación de las cosas conocidas»⁷⁰.

Pero la intermediación de las formas o especies inteligibles en el proceso intelectual no conlleva ninguna intrusión de entidades superfluas en la actividad perceptiva de nuestra mente; al contrario, es necesaria a los fines de asegurar la unión del intelecto a sus objetos. Al decir de Santo Tomás, «[...] por las semejanzas de las cosas, que están en nosotros [i. e., en tanto inmanezcan en acto al entendimiento humano], conocemos

⁶⁷ *De verit.* q. 3 a. 1 ad 3um.

⁶⁸ «Omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est» (*De verit.* q. 2 a. 13 ad 3um).

⁶⁹ *In I Sent.* d. 38 q. 1 a. 2c.

⁷⁰ *De verit.* q. 2 a. 13 ad 8um.

las cosas existentes en sí mismas»⁷¹. La especie inteligible representa las cosas conocidas; no según el ser natural de los objetos, sino según el ser intencional que sus semejanzas adquieren en su inmanencia intelecto:

«[La especie inteligible] es la semejanza de la esencia misma de la cosa y, en cierto modo, es la misma quiddidad y naturaleza de la cosa según su ser inteligible; no según su ser natural»⁷².

El conocimiento intelectual es una revivificación intencional de las cosas que excluye toda construcción arbitraria de pseudorrepresentaciones que falsifiquen las cosas aprehendidas por el intelecto. De ahí que la especie inteligible, por la cual éste se une aprehensivamente a sus objetos, ejerza una función representativa y esté dotada de un ser espiritual que habilita a entender inmaterialmente las cosas inteligibles:

«Dos cosas se requieren para la especie que es medio del conocer: primero, la representación de la cosa conocida, que le compete en razón de su proximidad al [objeto] cognoscible; segundo, el ser espiritual o inmaterial, que le conviene en mérito a tener ser en el cognoscente. De ahí que una cosa se conozca mejor por la especie que está en el intelecto que por la especie que está en el sujeto [=en la cosa natural del mundo exterior]»⁷³.

Pero las especies inteligibles no contienen materia, de la cual, a la inversa, están compuestas las cosas naturales del mundo exterior, pues las semejanzas que las representan poseen una inteligibilidad que corre pareja con la inmaterialidad que les es propia. La especie inteligible es el principio del conocimiento intelectual porque confiere al intelecto la información que le convierte en un cognoscente en acto. La exégesis del valor de esta especie muestra a Santo Tomás prolongando y perfeccionando la teoría de Aristóteles sobre la convergencia del intelecto y de lo entendido en la unidad formal del acto de conocer. La aprehensión intelectual acontece merced a la unión del intelecto a sus objetos debidamente informado por la especie que oficia como una suerte de puente entre la potencia perceptiva inmaterial y las formas de las cosas exteriores abstraídas de sus condiciones materiales individuantes. La especie inteligible es, pues, una forma vicaria que permite la concreción del acto intelectual uniendo espiritualmente al sujeto cognoscente y al objeto conocido. Tal el significado de la famosa sentencia de Aristóteles «El intelecto en acto es lo entendido en acto»⁷⁴.

⁷¹ *Summ. theol.* I q. 20 a. 2 ad 2um.

⁷² *Quodlib.* VIII q. 2 a. 4c.

⁷³ *De verit.* q. 3 a. 1 ad 2um.

⁷⁴ Καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὡς περ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὄλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοοῦμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὰ αὐτὸ ἐστὶν (*De anima* Γ 4: 430 a 2-5). Cfr. la hermenéutica aquiniana de esta doctrina aristotélica: *In III De anima*, lect. 9, nn. 724-727; *In I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 3um; *De verit.* q. 8 a. 1c; *Summ. theol.* I q. 27 a. 1 ad 2um, q. 55 a. 1 ad 2um, et q. 85 a. 2 ad 1um.

La especie inteligible es absolutamente necesaria para la consumación del acto de entender, como sucede, por ejemplo, en la ideación de las obras que un artífice prefigura en su mente antes de emprender su artefacción. Santo Tomás ha distinguido la duplicidad de funciones que dicha especie ejerce en el conocimiento intelectual diciendo que, por un lado, informa al intelecto convirtiéndole en un cognoscente en acto, de donde es el primer principio por el cual entedemos, y, por otro, es el término de la unión intencional de la mente a los objetos entendidos en acto. Mas la especie inteligible no es el objeto del intelecto. Éste se ordena directamente, o *primo et per se*, a la aprehensión de las cosas exteriores; no a la captación de sus semejanzas o representaciones inmanentes al alma de quien conoce, por cuyo motivo Santo Tomás ha atribuido a la especie inteligible una correlativa duplicidad de funciones intermedias entre el sujeto cognoscente y las cosas conocidas: en cuanto principio de la inteligencia, es el *primer* nexo que nos comunica con los objetos —*primum quo intelligitur*—, pero, en tanto sea el término de la operación intelectual, es una suerte de *segundo* medio de contacto quien conoce en acto y la cosa por él entendida —*secundum quo intelligitur*—:

«Forma enim in intellectu dupliciter esse potest. Vno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen est forma praedicta secundum quo intelligitur: quia per formam excogitatum artifex intelligit quid operandum sit; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur»⁷⁵.

No obstante, como ya se advirtió, ambas funciones excluyen el que las especies inteligibles constituyan el objeto primario del entendimiento, pues son sólo semejanzas de las cosas que éste percibe y a cuya intelección se ordena en virtud del fin que lo mueve a la consumación de su acto propio. Esta consumación tiene lugar mediante la formación de una concepción o concepto en el entendimiento posible de quien entiende en acto.

Ahora bien, el concepto es una forma intencional que en un doble sentido procede de la actividad cognoscitiva del mismo intelecto, ya por ser obrada por su operación aprehensiva, ya por ser el efecto del acto de

⁷⁵ *De verit.* q. 3 a. 2c.

entender⁷⁶. Al entender, expresa Santo Tomás, en el interior del intelecto se plasma una semejanza de la cosa entendida —la noticia de esta cosa tal como el entendimiento posible la acoge en su intimidad espiritual— que significa formalmente lo conocido por tal potencia. Esta semejanza significa la cosa aprehendida a la manera de una representación nocional, la cual puede ser ulteriormente significada por las voces exteriores del lenguaje, si bien nuestras palabras, a diferencia de los conceptos mentales, no significan formalmente las cosas conocidas, pues las simbolizan arbitrariamente o *ad libitum*⁷⁷.

Los conceptos inmanentes al intelecto posible no son de la misma naturaleza de la potencia intelectual del alma del hombre. Tampoco poseen la substancia de las cosas del mundo exterior que significan formalmente. Que difieren de la substancia de las cosas instaladas fuera del alma, es fácil de colegir en razón de su condición de semejanzas, pues, de acuerdo a algo ya apuntado, es esencial a toda semejanza el no ser igual a aquello a lo cual se asemeja. Por otra parte, es imposible que nuestra inteligencia y las concepciones en que se concreta tengan entidad substancial alguna, desde el momento en que son accidentes cuyo ser se agota en su inherencia en la substancia del alma del cognoscente humano, es decir, que de ninguna manera subsisten o existen en sí y por sí⁷⁸. Además, nada del intelecto especulativo, cuyo conocer no es un acto transeúnte, sino inmanente al alma de quien conoce, puede trasladarse hacia las cosas aprehendidas. Opuestamente, las mismas formas naturales de las cosas exteriores se hacen presentes a nuestra mente por el acto de la inteligencia, aunque no según el modo por el cual son *ad extra*, sino según el modo intencional mediante el cual recibimos sus representaciones. Por eso Santo Tomás ha aseverado que el intelecto nada pone en los objetos entendidos, sino que algo de éstos, gracias a la acción intelectual, es representado al intelecto: *Nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu*⁷⁹.

El concepto, entonces, es una semejanza de la cosa exterior conocida en acto por el intelecto y, como tal, el signo que se forma inmediatamente en la mente de aquello percibido mediante el acto intelectual. De ahí que la significación formal inmediata de las cosas entendidas concierne a los conceptos o verbos mentales; no a las palabras de nuestro lenguaje. Indefectiblemente, la significación nominal requiere la intelec-

⁷⁶ «Intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae. Et ideo verbum significatur ut res procedens» (*De verit.* q. 4 a. 2 ad 7um).

⁷⁷ «Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius noticia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis» (*Summ. theol.* I q. 27 a. 1c). Cfr. *In I Sent.* d. 13 q. 1 a. 1 per totum.

⁷⁸ Cfr. M. E. SACCHI, *Cuestiones controvertidas de filosofía primera* (Buenos Aires: Basileia, 1999), pp. 53-58.

⁷⁹ *De verit.* q. 8 a. 14 ad 5um.

ción previa de las cosas cognoscibles. En pos de Aristóteles, Santo Tomás ha proclamado que los nombres no se aplican a tales cosas como no sea para significar algo concebido de antemano por el entendimiento posible:

«La significación del nombre no se refiere inmediatamente a la cosa, sino mediante lo entendido, así como las voces que denotan aquellas pasiones que son en el alma [=las intenciones de las cosas conocidas], y [aun] las mismas concepciones del intelecto, son semejanzas de las cosas, según se manifiesta por lo dicho por el Filósofo al comienzo de su *Peri hermeneias*»⁸⁰.

Retengamos en todos sus alcances esta afirmación aquiniana: el concepto no es el objeto formal a cuya aprehensión se ordena *primo et per se* el acto de nuestro intelecto, pues éste se halla naturalmente enderezado a captar las cosas en sí mismas; no sus representaciones mentales inmanentes al entendimiento en acto. Esta tesis de Santo Tomás discrepa frontalmente con todo nominalismo. Para Aristóteles y para el Aquinate, los conceptos significan formal e inmediatamente las cosas mismas. No así las voces del lenguaje, ya que los signos nominales, que son contruidos arbitrariamente por el hombre, sólo pueden significar las cosas siempre que las conozcamos con antelación a través de la aprehensión intelectual. ¿Por qué los nombres no pueden significar inmediatamente las cosas? No lo pueden, dice Santo Tomás, porque

«[...] este nombre *hombre* significa la naturaleza humana en su abstracción de los [hombres] singulares. De ahí que no pueda ser que signifique inmediatamente al hombre singular, de donde los [neo]platónicos sostuvieron que significaría la misma *idea* separada de hombre. Sin embargo, puesto que ésta, según su abstracción, no subsiste realmente, conforme a la sentencia de Aristóteles, sino que está solamente en el intelecto, a Aristóteles le fue menester decir que las voces significan inmediatamente las concepciones del intelecto y, mediante éstas, las cosas»⁸¹.

Al recusar la doctrina aristotélico-tomista de la diversidad de las significaciones conceptual y lingüística, el nominalismo pone al descubierto la incoherencia de haber deseado encarnar la verdadera posición aristotélica en su lucha contra todas las variantes realistas consignadas por la filosofía antigua y medieval. Al contrario, dado que la significación formal de las cosas conocidas es ejercida inmediatamente por los conceptos —no por los nombres—, Santo Tomás ha declarado que esto es así porque los conceptos son semejanzas de aquellas cosas aprehendidas por el entendimiento. No conoceríamos las cosas inteligibles si las nociones llamadas a representarlas no advinieran a nuestra mente según el ser que poseen en su inmanencia intencional al intelecto: «Non esset verae con-

⁸⁰ *De potent.* q. 7 a. 6c. Cfr. ARISTÓTELES, *De interpret.* 1: 16 a 3-4.

⁸¹ *In I Peri herm.*, lect. 2, n. 5.

ceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet»⁸².

Por supuesto, si los conceptos o verbos interiores no fuesen semejanzas que representen las cosas conocidas a la mente, ¿de qué cosas serían noticias? Santo Tomás siempre se atuvo a este canon noemático: «La concepción del intelecto es una semejanza de la cosa entendida»⁸³. Nada obsta, luego, para comprender que la especie inteligible es el principio del conocimiento intelectual, mientras el término de la información del cognoscente por la representación de la cosa entendida es la intención constituida por el propio intelecto al modo de consumación de su acto aprehensivo:

«Tal como se hace patente en el proceso [discursivo] desenvuelto por Aristóteles en el libro III *Del alma*, cabe decir que la cosa entendida no se relaciona con el intelecto posible como la especie inteligible por la cual el intelecto posible es en acto, sino que tal especie es tenida como el principio formal por el cual el intelecto entiende. Sin embargo, lo entendido o la cosa entendida es tenido como lo constituido o formado por la operación del intelecto, sea esto la quiddidad simple, sea la composición y la división de la proposición»⁸⁴.

El rechazo nominalista del concepto como semejanza formal o intencional de las cosas exteriores aprehendidas por el intelecto echa por tierra tanto la misma inteligencia de la concepción obrada por nuestro entendimiento cuanto el nexo espiritual que lo comunica con las cosas del mundo exterior. El nominalismo es responsable de haber malversado esta virtud intencionalmente significativa del concepto arrojando consecuencias al extremo perniciosas para la ventura de la ciencia humana, pues es inherente a tal semejanza la consumación de la unión intencional del intelecto y de sus objetos, ya que éstos, tal como existen fuera del alma, no son inteligibles en acto, sino tan sólo en potencia. Presupuesta la abstracción del intelecto agente y la acogida inmaterial de la semejanza por la cual las formas de las cosas inteligibles se adecúan a la capacidad receptiva del intelecto posible, éste ejerce en su propia intimidad el acto aprehensivo que lo asocia intencionalmente a las cosas representadas por sus concepciones.

7. El concepto como *medium in quo* del acto intelectual

Habiendo llegado a este punto, el tomismo debe sortear el riesgo de caer en una posición idealista. ¿Cómo sortearlo? La caída en el idealis-

⁸² *De potent.* q. 7 a. 6c.

⁸³ *Summ. theol.* I q. 27 a. 2c. «In intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae» (*Ibid.*, ad 2um).

⁸⁴ *De spirit. creat.* a. 9 ad 6um. Cfr. ARISTOTELES, *De anima* Γ 4-6: 429 a 10 - 430 b 30.

mo sería inevitable si se sostuviera que el concepto sería el término de referencia postrero de nuestro entendimiento, o sea, el mismo objeto formal de la potencia aprehensiva superior del alma del hombre. Pero Santo Tomás jamás ha aceptado tal posibilidad porque el verbo mental que se forma en nuestro espíritu como consecuencia del acto de entender, si bien es el término inmanente obrado por la actividad intelectual, no es el objeto conocido directamente por ella. Este objeto es la cosa exterior tal como es en sí misma o en su propia entidad extramental, toda vez que, *primo et per se*, el intelecto conoce aquello que es o tiene ser en el mundo exterior; no los conceptos que representan a modo de semejanzas o *intentiones* las cosas entendidas:

«La perfección del conocimiento consiste en esto: en que la cosa sea conocida según el modo por el cual es [= *in rerum natura*]; no según el modo por el cual la cosa conocida está en el cognoscente»⁸⁵.

Estas elucidaciones invitan a averiguar por qué el concepto es el *medium in quo* merced al cual el intelecto entiende sus objetos. En efecto, habida cuenta que el concepto se forma en el intelecto gracias a su acto perceptivo, Santo Tomás dice que, al producirlo, la mente arriba a su término formal inmanente, mas ello no significa que el concepto sea el objeto formal conocido en acto por el cognoscente intelectual⁸⁶. Es necesario disipar toda confusión del objeto formal del intelecto humano *in statu unionis* —la esencia de los entes materiales exteriores— y el concepto o verbo interior, ya que sólo instrumentalmente —«sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum»— éste se vincula al objeto del entendimiento, o sea, como el *medium in quo* las cosas son conocidas por nuestra mente⁸⁷. Sin embargo, siendo una semejanza de las cosas que constituyen el objeto de la potencia intelectual, las concepciones intelectivas tienen fundamento inmediato en estas mismas cosas, a saber: en cuanto éstas, conformándose al recipiente inmaterial de las especies inteligibles gracias a la abstracción previa obrada por el intelecto agente, lo convierten en algo verdaderamente cognoscente en acto o, si se quiere, en un depositario de las formas de las cosas conocidas⁸⁸. No en vano Aristóteles decía que el intelecto en acto es el «lugar de las especies» (τόπος εἰδῶν)⁸⁹.

Puesto que el concepto, según Santo Tomás, es «aquello donde termina la operación del intelecto»⁹⁰, el maestro dominicano ha juzgado

⁸⁵ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 6um.

⁸⁶ Cfr. *In I Sent.* d. 27 q. 2 a. 2 per totum.

⁸⁷ «Intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliquid intelligendum: et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem» (*Quodlib.* V q. 5 a. 2 ad 1um).

⁸⁸ Cfr. *In I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3c.

⁸⁹ Cfr. *De anima* Γ 4: 429 a 27-28.

⁹⁰ *De verit.* q. 4 a. 2c.

que la concepción es tanto la misma cosa conocida, *in quantum huiusmodi*, como la concepción que de las mismas cosas exteriores —el objeto formal directo de la potencia intelectual— adquiere el entendimiento en acto:

«La concepción del intelecto es media entre el intelecto y la cosa entendida, porque ella mediante la operación del intelecto alcanza la cosa. Por ende, la concepción del intelecto no sólo es aquello que es entendido, sino también aquello por lo cual es entendida la cosa, de manera que, así entendida, puede decirse [que es la] cosa misma y la concepción del intelecto»⁹¹.

Cuando Santo Tomás habla de esta equivalencia del concepto con la *res ipsa*, alude a la *res ut cognita*, ya que no tendría sentido la identificación de los entes corpóreos que existen fuera del alma según su *esse naturale*, que son compuestos hilemórficos, y el *esse intentionale* de sus representaciones o semejanzas nocionales, los cuales únicamente existen de un modo inmaterial en su inmanencia a la mente de quien los concibe. El concepto es el testimonio de algo que no es la misma concepción intelectual, sino, como afirma Santo Tomás, la manifestación de una cosa conocida y, por tanto, diversa en relación con la naturaleza del entendimiento⁹².

He aquí una de las maravillas más asombrosas que podemos encontrar en el universo: el intelecto posible, al cual le cabe reflejar la verdad de las cosas mismas actuando como un espejo donde todas ellas pueden retratarse, obra la inteligencia a la manera de una reiteración intencional de esas mismas cosas, mas sin que tal reiteración intencional implique una duplicación superflua del ser natural de aquello significado formalmente por nuestras concepciones. El concepto posee la virtud de manifestar las cosas tales cuales son según su ser natural, al punto tal que en él se contienen según lo que verdaderamente son en sí mismas, aunque para ello necesite valerse de una semejanza cuyo ser intencional es realmente distinto del ser natural que ostentan *extra animam* las cosas conocidas⁹³. El verbo interior, luego, es el término manifestativo de las cosas entendidas, mas ello supone que sea igualmente la manifestación de un objeto que no es el mismo concepto. Contra todo inmanentismo, Santo Tomás ha afirmado que el concepto es el término de la intelección que yace en el intelecto, pero en él no podría existir intencionalmente si no fuese la semejanza del objeto aprehendido por la potencia intelectual.

⁹¹ *De verit.* q. 4 a. 2 ad 3um.

⁹² «Omnis quod est manifestativum alicuius verbum ipsius dicitur» (*De potent.* q. 10. a. 4 ad 4um).

⁹³ «Verbum enim manifestationem quamdam importat; manifestatio autem per se non venit nisi in intellectu. Si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicitur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquatur, quod postea est principium demonstrativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu: sed remotum potest esse etiam extra eum; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu» (*De verit.* q. 4 a. 3c).

Tal objeto es extrínseco al intelecto: son las mismas cosas a cuyo conocimiento se ordena, por lo cual la visión intelectual no culmina directamente en la captación de las intenciones entendidas, sino en la misma intelección de dichas cosas, ya que la percepción de sus semejanzas o representaciones —una intelección siempre indirecta— no se consigue a través de la extensión de la potencia intelectual a su objeto formal:

«In visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod inspiciat aliquam similitudinem illius rei, quamvis quandoque per aliquam similitudinem illam essentiam inspicit; quod etiam experimento patet»⁹⁴.

Santo Tomás no ha admitido que el conocimiento intelectual se ordene *primo et per se* a la inteligencia de los conceptos inmanentes al entendimiento posible, como si su objeto formal no fuesen las cosas existentes *in rerum natura*, sino sus semejanzas o representaciones mentales. El tomismo y el idealismo son radicalmente incompatibles entre sí; más aún, son enemigos irreconciliables, porque no es lo mismo que conozcamos las cosas que existen *ad extra*, a cuya aprehensión se ordena el intelecto de un modo directo e inmediato, y que conozcamos la entidad vicaria de las intenciones representativas de las cosas entendidas. Retomando la tesis fundamental del paralelismo o de la correlación de las cosas cognoscibles y de la potencia intelectual, Santo Tomás afirma que en las cosas hay algo que de dos maneras responde a la captación de la mente humana: por una parte, las cosas mismas poseen una inteligibilidad que permite entenderlas directamente en la medida en que el entendimiento conciba sus formas universales; por otra, los conceptos o verbos interiores, testimonios o registros de la inteligencia de las cosas exteriores, también pueden ser aprehendidos por el intelecto, mas no de un modo directo, sino indirecto, lo cual habilita a percibir las intenciones universalmente predicables de aquellas cosas:

«El intelecto entiende la naturaleza del animal en el hombre, en el caballo y en muchas otras especies, de lo cual se sigue que la entiende como género. A esto, entendido del modo en que intelecto entiende el género, no responde inmediatamente ninguna cosa externa que sea género, sino que a la inteligencia, por la cual se consigue esta intención [del género], responde alguna cosa [del mundo exterior]»⁹⁵.

En efecto, no es posible que los objetos directos del intelecto sean indistintamente las cosas y sus representaciones, de donde el conocimiento de las semejanzas nocionales de las cosas no se obtiene mediante la misma operación intelectual por la cual advenimos al conocimiento de aquello que existe en el mundo exterior. El conocimiento del concepto mental, entonces, exige el recurso indispensable a un procedimiento in-

⁹⁴ *De verit.* q. 10 a. 8 ad 2um in contr.

⁹⁵ *De potent.* q. 1 a. 1 ad 10um.

directo o reflexivo. El intelecto se encamina inmediatamente al conocimiento de las cosas exteriores tales cuales son en sí mismas, si bien su objeto formal directo no son los entes corpóreos en su propia individualidad natural. Pero Santo Tomás ha puesto de relieve que la inteligencia de los entes naturales tiene una anterioridad y una primacía absolutas por encima del conocimiento de los conceptos, pues los órdenes noético y lógico están esencialmente condicionados por la inteligencia de aquello que tiene ser *ad extra* e incluso por la primointencionalidad de las concepciones que inmanecen al intelecto posible como productos del conocimiento de las cosas que tienen ser allende nuestra alma:

«Así como hay una concepción del intelecto o de la razón —a la cual responde la misma cosa que es fuera del alma—, así también hay una cierta concepción o razón a la que responde la cosa entendida en cuanto tal. Así, pues, como a la razón o a la concepción del hombre responde la cosa exterior al alma, a la razón o a la concepción del género o de la especie, en cambio, responde solamente la cosa entendida»⁹⁶.

Por ello la intelección de las cosas deviene de la correspondencia o correlación de sus semejanzas intencionales representadas por los conceptos, pues estas semejanzas facultan a la mente para aprehender sus objetos con arreglo a la naturaleza que los entes del mundo natural poseen en sí mismos. El entendimiento no adquiriría verdaderas concepciones de algo instalado frente a su consideración, dice el Aquinate, «[...] a no ser que, por vía de semejanza, esta cosa corresponda a tales concepciones»⁹⁷.

Santo Tomás ha aseverado constantemente que lo primero que entendemos son las cosas del mundo exterior en sus razones universales. Recién después de la formación de las intenciones entendidas, que significan las mismas cosas conocidas, el intelecto puede reflexionar sobre ellas en tanto yaczan en el alma como frutos de la intelección:

«Las cosas que son entendidas en primer lugar son las exteriores al alma, a cuya inteligencia se endereza el intelecto. Las intenciones consecuentes al modo de entender son las que se entienden en segundo lugar: esto el intelecto lo entiende en segundo lugar en cuanto reflexiona sobre sí mismo entendiendo que entiende y el modo por el cual entiende»⁹⁸.

Como no sea porque el pensamiento humano haya tergiversado la índole del conocimiento intelectual, como sucedió con el nominalismo, no se puede negar sensatamente que nuestra potencia aprehensiva inmaterial muestra una inclinación insobornable a unirse a las cosas a través de la inteligencia de lo que ellas son en sí mismas. Sólo derivada —nunca

⁹⁶ *De potent.* q. 7 a. 6c.

⁹⁷ *De potent.*, loc. cit., ibid.

⁹⁸ *De potent.* q. 7 a. 9c.

principalmente— el entendimiento puede conocer las semejanzas intencionales perceptibles como efectos de la intelección de las cosas situadas allende el sujeto cognoscente.

La contribución filosófica de Tomás de Aquino a la teoría del conocimiento intelectual ha demostrado que la inteligencia surge de la unión espiritual de la mente a las cosas y, al mismo tiempo, que la entidad formal de las intenciones nocionales se sigue del acto de captar lo que ellas mismas son fuera del alma. Los conceptos mentales, luego, son genuinas representaciones de las cosas exteriores conocidas en acto por el entendimiento inteligente. Significan estas cosas en tanto entendidas, pero no son los objetos a cuya aprehensión el intelecto se ordena *primo et per se* en el ejercicio de su actividad aprehensiva:

«Esto así expresado, o sea, formado en el alma, se llama verbo interior y, por tanto, se compara al intelecto; no como [aquello] por lo cual [*quo*] el intelecto entiende, sino como [aquello] en lo cual [*in quo*] entiende, ya que [el intelecto], [en la medida en que el verbo mental esté] en él expresado y formado, ve la naturaleza de la cosa entendida»⁹⁹.

Esta afirmación podría dar cabida a la presunción de que Santo Tomás habría contradicho aquellas otras proposiciones suyas en las cuales el verbo mental o concepto es señalado como la semejanza por la cual entendemos las cosas que existen *ad extra* según su ser natural. Pero no hay tal contradicción, porque en el entendimiento humano debemos deslindar tres cosas:

«[...] [*a*], la misma potencia del intelecto; [*b*], la especie de la cosa conocida, que es su forma [y que] se relaciona con el mismo intelecto como la especie del color a la pupila, y, [*c*], la misma operación del intelecto, que es el entender»¹⁰⁰.

Interpuesta esta distinción, Santo Tomás dice que el verbo exterior de nuestras proclaciones orales, en sí mismo, no es el signo de ninguna de aquellas tres cosas, sino el signo nominal del verbo interior. No lo es, pues las voces del lenguaje significan inmediatamente las cosas representadas por tal verbo, que no es la especie por la cual el intelecto entiende en acto informándose de lo que las cosas son mediante el primer principio inteligible que de ellas extrae el intelecto agente¹⁰¹.

Se comprende, entonces, por qué la escuela tomista siempre ha considerado el concepto o verbo interior como el *medium in quo res intelliguntur*. Si la esencia de las cosas naturales no fuese el objeto propio del entendimiento del hombre, ¿qué sentido tendría la existencia de esta potencia en nuestra alma? ¿Qué motivos puede alegar el pensamiento que

⁹⁹ *In Evang. Ioannis*, cap. 1, lect. 1.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ «Nec [vox] significat speciem, quae est qua intellectus intelligit» (*Ibid.*).

atribuye a algún extraño designio un pretendido sustraerse del intelecto humano a su ordenación al conocimiento de la naturaleza de las cosas inteligibles? Santo Tomás se opuso con firmeza a las opiniones de los autores que han creído que «[...] el intelecto nada entiende sino su pasión, o sea, la especie inteligible en sí recibida. Y, según esto, tal especie es lo mismo que se entiende»¹⁰². Pero esta doctrina es del todo falsa porque aquello que entendemos es eso mismo que constituye el sujeto de investigación de las ciencias. Si el objeto del intelecto fuesen las especies inmanentes al alma, las ciencias no versarían sobre las cosas mismas, sino sobre las representaciones o semejanzas intencionales que de ellas cobije el entendimiento posible, mas no es esto lo que trasunta el análisis filosófico del conocimiento científico¹⁰³. Santo Tomás explica qué solamente la lógica o filosofía racional —también la metafísica, aunque bajo otra *ratio formalis sub qua*— trata de las intenciones que se forman en nuestra mente como resultados de la intelección de las cosas obrada por el intelecto posible al aplicarse al conocimiento de las cosas que constituyen su objeto formal:

«Es manifiesto, pues, que las ciencias son de aquellas [cosas] que el intelecto entiende. Sin embargo, las ciencias, son de las cosas; no de las especies o intenciones inteligibles, con la sola excepción de la ciencia racional [=la lógica]. De ahí que sea manifiesto que la especie inteligible no es el objeto del intelecto, sino la quiddidad de la cosa conocida»¹⁰⁴.

Consta que el nominalismo se ha opuesto secularmente a esta teoría tomista del conocimiento intelectual. Ello revela qué grado de imbricación en la ontología nominalista ostentan las múltiples corrientes idealistas aparecidas en el pensamiento occidental bajo el peso poderoso del conceptualismo sistematizado con particular diligencia a partir del siglo XVI.

¹⁰² *Summ. theol.* I q. 85 a. 2c.

¹⁰³ «Eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima» (*Ibid.*).

¹⁰⁴ *In III De anima*, lect. 8, n. 718. «Actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentialia ipsius mentis. Non enim [istae] comparatur ad intellectum ut obiecta prima, sed ut ea quibus in obiectum feratur» (*De verit.* q. 10 a. 9c). «[Verbum dicitur] intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem» (*De potent.* q. 8 a. 1c). «Species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam» (*De spirit. creat.* a. 9 ad 6um). «Obiectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei. Nom enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus, sed sunt de naturis rerum» (*Comp. theol.* I 85). «Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica [...] Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur [...] [Intentio intellecta] est id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta» (*Summ. c. Gent.* IV 11).

8. La universalidad del objeto formal directo del intelecto y la predicación del ente en cuanto ente

Junto a Aristóteles, y contra Platón, el Aquinate ha afirmado la individualidad de las substancias que tienen ser en acto en el mundo exterior. Sin embargo, esto no significa que toda entidad extramental sea de suyo individual, pues los mismos entes corpóreos singulares poseen naturalezas comúnmente predicables de muchos de ellos. Estas naturalezas comunes son verdaderos universales, mas, a diferencia de los individuos, no tienen ser en acto, sino tan sólo en potencia. No obstante, que el *universale in praedicando* o *in essendo* no sea en acto en las cosas exteriores no implica que carezca de realidad, porque la *realitas*, la condición esencial propia de las cosas en la línea de sus naturalezas o quiddidades, no se agota en los entes individuales que existen en acto. De hecho, el acto y la potencia dividen el ente de forma tal que ésta, la potencia, de ningún modo resigna su condición de coprincipio positivamente presente en la entidad de las cosas compuestas. Pero la realidad del *universale in essendo* o *in praedicando* no se sobreañade a la individualidad de los entes corpóreos en acto como si fuese una entidad suplementaria agregada a las cosas que son en sí y por sí, ni tampoco algo separado de los inferiores de los cuales es predicable, según lo había pretendido Platón al enunciar su teoría de las ideas¹⁰⁵.

Vnum et in multis et de multis, el universal constituye el objeto formal del intelecto humano. En el estado actual de unión del alma al cuerpo, nuestra potencia aprehensiva superior se ordena directamente al conocimiento de la esencia de los entes corpóreos como a su objeto formal propio o proporcionado; no al conocimiento de la esencia de estas cosas tal como se encuentra plasmada en la individualidad de las substancias sensibles, sino en cuanto comúnmente predicable de todos los inferiores que la participan. Pues bien, dado que las cosas materiales no son inteligible en acto, el conocimiento del objeto formal propio del intelecto del hombre *in statu unionis* exige la remoción de las condiciones materiales individuantes que obstruyen su humana inteligencia. Esto es obrado por el entendimiento agente mediante el proceso abstractivo que fecunda en la información de la mente por las especies inteligibles de las cosas exteriores.

Informado nuestro entendimiento por las especies inteligibles, al conocer la potencia intelectual produce una semejanza a la manera de un

¹⁰⁵ La palabra *realitas* irrumpió en la escolástica de la Edad Media sin haber podido impedir la aparición de las significaciones enmarañadas que prontamente ha recibido. En verdad, su significación no es tan diáfana como generalmente creen muchos pensadores que se consideran a sí mismos realistas. Acerca de la problemática relativa a la predicación de la noción de *realitas*, nos remitimos a lo expuesto sucintamente en nuestro artículo «La polivalencia del concepto de realidad», en H. SEIDL (Hrsg.), *Realismus als philosophisches Problem*. Philosophische Texte und Studien 51. Epimeleia, N. F., Band 2 (Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2000), pp. 79-88.

término inmanente a ella misma, esto es, el concepto o verbo mental, en el cual contempla los objetos conocidos que atestiguan la consumación de su acto de entender. Las semejanzas de las cosas conocidas, a su vez, poseen un *esse intentionale* por el cual inhieren en el intelecto a la manera de representaciones de las cosas entendidas en acto, de modo que, si bien el ser propio de las semejanzas representativas de las cosas difiere realmente del ser natural que éstas poseen en su entidad extramental, ello no impide que los conceptos registren aquello que las cosas verdaderamente son *ad extra* o en sí mismas. Pero, en todo caso, el objeto formal propio o proporcionado de nuestro intelecto, a cuya inteligencia se ordena naturalmente, no es ni la especie abstraída por el entendimiento agente ni tampoco los conceptos formados por la acción perceptiva del intelecto posible. Este objeto es la propia esencia de los entes corpóreos tales cuales tienen ser en el mundo exterior, esto es, en cuanto dicha esencia es una naturaleza común universalmente predicable de todos los inferiores que la participan.

Pero el objeto común a todo intelecto, incluso al nuestro, es el ente en cuanto ente, que es el sujeto de la metafísica. Por cierto, la filosofía primera no podría informar con su verdad al entendimiento humano si su sujeto no cayera dentro del objeto de la potencia intelectual inmaterial del alma el hombre. Tanto es así, que, si no existiera un objeto universal que asuma la inteligibilidad de todo lo que es, la metafísica sería imposible, pues en tal caso nuestra mente no podría ordenarse a la aprehensión de algo que, por inexistente, tampoco sería inteligible. Al contrario, el ente en cuanto ente se predica universalmente de todo aquello que es, ora en acto, ora en potencia, de donde la existencia de este *universale in essendo* o *in praedicando* —el *ens commune*— garantiza la existencia de algo inteligible que se instala ante el entendimiento humano como lo más digno de ser especulado, ya que el ente en cuanto ente contiene la universalidad predicable de todas las cosas que son, pues todo lo que es, es ente. En consecuencia, al negar todo universal *in rebus*, de ningún modo el nominalismo puede admitir la existencia ni la consistencia científica de la metafísica, al menos en la medida en que sea coherente con su desestimación del *universale in essendo* o *in praedicando* en el mundo exterior al alma humana.

Contra todo planteo nominalista, Santo Tomás de Aquino ha sostenido con vigor la existencia extramental del *esse potentia* de los universales, la ordenación del intelecto a la inteligencia del ente en cuanto ente —que insume la máxima universalidad, dado que la razón de ente se predica comunísimamente de todas las cosas que son— y la necesidad de la metafísica en orden a conocer todo lo que es especulando sobre el *ens commune* de un modo rigurosamente científico, o sea, concluyendo la verdad acerca de sus primeros principios y de sus primeras causas.

Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás de Aquino-Husserl

(Primera parte)¹

1. Planteo del problema

Dicen Conesa y Nubiola, al hablar de la hermenéutica como perspectiva universal de la filosofía: «Una primera dificultad —quizás la más grave— se relaciona con la *pérdida* de lo que desde los griegos se ha considerado el fin principal de la filosofía, hallar la *verdad*. La filosofía hermenéutica acentúa hasta tal punto el carácter histórico de la verdad —ligada siempre a la tradición y al horizonte del sujeto— que resulta dudoso el reconocimiento de una verdad absoluta»². En mi opinión ésta es una muy buena síntesis del problema que nos ocupa.

En efecto, la noción tradicional de verdad como adecuación del intelecto a la realidad aparece ingenua ante la conciencia histórica. Frente al círculo hermenéutico, parece que nada hay más allá de la interpretación³. Un paradigma contrario que se aferre a la referida noción de verdad parece haber quedado reducido a una mentalidad positivista, donde sólo la ciencia es aquello donde se pueda hablar de una verdad objetiva, o a cierto neoescolasticismo que acepta ciertos presupuestos metafísicos sencillamente inaceptables para el mundo contemporáneo postkantiano. No son sólo problemas de filosofía de lenguaje los que rode-

¹ El presente ensayo, escrito en octubre-noviembre de 2000, constituye la primera parte de un intento de conciliar al realismo de Santo Tomás con ciertos elementos de la hermenéutica contemporánea, tomando a Husserl como autor «puente». En una segunda parte se agregarán a ciertos elementos de la hermenéutica de Gadamer. En una tercera parte agregaremos como elemento hermenéutico al debate epistemológico contemporáneo y en una cuarta parte trataremos de dar a nuestro enfoque un giro pragmático. Agradezco el comentario crítico de Francisco Leocata, Jaime Nubiola y Santiago Gelonch, si bien, por supuesto, mía es la total responsabilidad por cualquier error cometido.

² F. CONESA y J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999), p. 228.

³ Tal la interpretación nihilista del círculo hermenéutico heideggeriano, expresada con toda claridad en G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1995).

an a la noción de verdad⁴, sino una concepción —ya que estamos hablando de hermenéutica— metafísica de fondo.

Este problema tiene trabada a toda nuestra cultura y filosofía. Produce paradigmas inconmensurables, separando a la filosofía continental postheideggeriana de la filosofía del lenguaje y de la ciencia. Esta última, a su vez, es atravesada por el problema hermenéutico a la hora de tomar conciencia de las hipótesis como interpretación y de los enunciados singulares interpretados según hipótesis. Este problema también está detrás de paradigmas metafísicos para los cuales la verdad nada tiene que ver con el diálogo y paradigmas dialógicos neokantianos donde las condiciones de diálogo son lo relevante. Todo lo cual se traslada a nuestra filosofía política, a problemas de comunicación social y también a la misma noción de religión cuya pretensión de verdad queda anulada como imposición fundamentalista.

Lejos de mi intención intentar solucionar todos estos problemas. Sólo queremos diagnosticar una raíz común: *el divorcio entre la verdad y el acto interpretativo*. Y lejos de mí, también, que ese divorcio tenga sólo una terapia. Mi intención es proponer una base en la cual un realismo metafísico conviva armónicamente con un intelecto activo que interprete. Esa base está, en mi opinión, en un diálogo Santo Tomás-Husserl. Ese diálogo es la base para armonizar, a su vez, la metafísica de Santo Tomás con la plena conciencia hermenéutica postheideggeriana, lo cual, a su vez, permite una reconsideración realista de los aportes contemporáneos más interesantes de la filosofía del lenguaje y de las ciencias.

2. Método

Dada la complejidad de temas y autores que se entrecruzan en este problema, es importante aclarar al lector el método que utilizaremos, a fin de evitar confusiones.

Primero: no es mi intención exponer la *intentio auctoris* de Santo Tomás y de Husserl, y menos aún hacerles decir propuestas determinadas en función de temas y problemas que exceden sus problemas y circunstancias históricas. Esto es, no pretendo exponer el pensamiento de estos autores reclamando el monopolio de su auténtica interpretación, ni tampoco utilizarlos para resolver una circunstancia de principios del siglo XXI como si ellos la hubieran planteado, visto y resuelto.

Segundo, y coherente con lo anterior, lo básico de mi interpretación es mi *intentio lectoris*, esto es, aquello a donde yo quiero llegar, y no porque ese sea *el* modo de abordar un autor, sino porque *en este caso* la circunstancia de lo que estoy investigando así lo determina.

⁴ Ver al respecto A. LLANO, *Metafísica y lenguaje* (Pamplona: Eunsa, 1984).

Tercero, trataré, por supuesto, de no hacer violencia al espíritu de cada autor, ni a sus textos ni a sus contextos culturales y personales. Sobre la base de una *conjetura* de una *intentio auctoris* básica («en principio el autor ha dicho esto para esto») yo responderé en función de mi propuesta («entonces yo puedo tomar este aspecto de su pensamiento para esto»).

Cuarto, se infiere de lo anterior que el *orden expositivo* y *relevancia* de los temas de cada autor no es necesariamente cronológico y que su orden deriva de nuestra *intentio auctoris* final. Por eso el título que antecede a la exposición de cada autor («qué elementos tomamos de...») indica que estamos utilizando dichos elementos para la solución del problema planteado en el punto 1. Allí nuestra esperanza radica en no traicionar el espíritu del autor (como sería, por ejemplo, tomar elementos de Tomás de Aquino para justificar el ateísmo).

Quinto, habrá términos que, tomados de cada autor en cuestión, inspirarán luego una terminología propia en función del problema que queremos resolver. Eso se indicará en cada caso.

1. *Qué elementos tomamos de Santo Tomás*

De Santo Tomás de Aquino vamos a tomar:

- la relación entre lo universal y lo singular;
- la analogía;
- la abstracción;
- las demás funciones del intelecto.

a) La relación entre lo universal y lo singular

La relación entre lo universal y lo singular (*a*) es uno de los elementos más fructíferos de la metafísica de Sto. Tomás. Ante todo téngase en cuenta que el eje central de su filosofía (si es que se puede hablar de «su filosofía», como hoy interpretamos esa expresión) es una armonía razón-fe donde la tesis creacionista es la principal. Desde esa perspectiva, tenemos que tener en cuenta que las cosas creadas por Dios son sustancias primeras singulares. Por eso, no de casualidad, que son «más» entes los singulares que los «universales»⁵, pues Dios no crea simplemente esencias, sino sustancias singulares cuyo grado de ser es su esencia⁶.

Ahora bien, hemos puesto «universales» entre comillas porque el Angélico no aclara siempre a qué se refiere. Puede estarse refiriendo a los conceptos universales que en cuanto universales son entes de razón

⁵ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 75 (Madrid: BAC, 1967).

⁶ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 52-53. Ver también *De potent.* q. 3 a 1 ad 17um, citada en L. S. FERRO, *Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica*, en prensa.

lógicos que se dan sólo en la inteligencia⁷, o puede estarse refiriendo también al fundamento real del concepto universal. Y ese fundamento real es la esencia de la sustancia, realmente existente en la sustancia, que se da totalmente en la sustancia, pero a la vez no es reducible a la individualidad de la sustancia⁸. Esto último que acabamos de decir, cuya fuente hemos citado, tenemos que analizarlo parte por parte.

Ante todo, la sustancia (que en Tomás es ente real, con universalidad trascendental⁹) recibe participadamente¹⁰, en grados diversos¹¹, el ser que Dios le da. Esos grados diversos son las esencias, esto es, la parte formal y perfectiva de la sustancia¹². O sea que no hay en esta cosmovisión esencias independientes de la realidad de las sustancias singulares, pues las esencias son el grado, el modo de ser de las sustancias singulares creadas. Pero eso no significa que las diversas sustancias singulares estén «colgadas» de una sola esencia. Sean Juan y Pedro dos personas reales. Juan y Pedro no son en parte humanos participando de una sola esencia humana. A pesar de todo lo que Tomás incorpora de Platón, eso no lo incorporó¹³. Juan y Pedro son totalmente humanos. La esencia se da totalmente en las sustancias reales singulares. Ahora bien, no se reduce a su singularidad, esto es, la humanidad no es sólo Pedro ni Juan: se da totalmente en ambos (por eso puede decirse «Juan es totalmente humano»), pero a la vez sería un error decir «sólo Juan es humano». Por eso es que tiene fundamento real la predicación universal de «ser humano» como concepto universal, y ese fundamento real es la real humanidad de Juan o de Pedro, que se da totalmente en ellos dos pero no se reduce a ninguno de los dos.

Que Tomás supera con esto al esencialismo platónico y a la vez a un individualismo ontológico que deriva luego en nominalismo, ya se sabe. Las implicaciones para nuestro tema son más amplias. Las esencias se dan siempre en lo singular existente, y adoptan consiguientemente las manifestaciones típicas de lo que singularmente existe. Entre ellas, el ser en el tiempo, lo cual, trasladado a lo humano, es el ser en la historia.

⁷ *In II De Anima*, lect. 12, n. 380 (Buenos Aires: Arché, 1979).

⁸ Cfr. *De ente et essentia* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1940).

⁹ Nos referimos a la predicación trascendental del ente real en Tomás (esto es, predicación del acto de ser de todos y cada uno de los entes reales). Su texto clásico al respecto de *De verit.* q. 1 a. 1c (Roma & Turín: Marietti, 1964).

¹⁰ En Santo Tomás todo ente finito «participa» del ser de Dios, no en cuanto que es una parte de Dios (ver *Summ. theol.* I q. 104 a. 1c), sino en cuanto que está siendo causado por Dios, por cuanto uno de los ejes centrales de su metafísica es que todo lo que es tal por esencia es causa de lo que es tal por participación, y todo efecto participa, de algún modo, de la naturaleza de la causa. La analogía entre Dios y las creaturas es lo que quita de este eje central metafísico toda sombra de panteísmo, por cuanto el ente finito está siendo causado en su ser por Dios (cercanía) y al mismo tiempo, por su finitud, tiene una diferencia esencial con Dios (lejanía).

¹¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 71-74.

¹² Cfr. *Summ. theol.* I q. 29 a. 2c (Roma & Turín: Marietti, 1963).

¹³ Ver al respecto C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain: Publications Universitaires, 1961).

b) La analogía

El tratamiento de la analogía por parte de Santo Tomás es fundamentalmente metafísico. Con lo cual no sólo no negamos, sino que afirmamos el fino tratamiento lógico-predicamental que Tomás le da al tema —nos referimos a clasificaciones tales como analogía de proporción, proporcionalidad, intrínseca, extrínseca¹⁴, etc—. Pero en nuestra opinión las cuestiones metafísicas más profundas han sido olvidadas debido a una exagerada importancia dada a una artillería conceptual lógico-predicamental.

Nuevamente, es en el eje central de una metafísica creacionista donde debemos buscar el significado de una analogía propiamente metafísica. Dios ha creado un universo graduado, participado, donde, como dijimos, los diversos grados de ser participado corresponden a diversas esencias. En ese sentido, ese universo de gradación entitativa diversa implica un universo que no es el mismo en todos sus aspectos ni tampoco absolutamente diverso. Es un universo análogo, donde se pueden distinguir globalmente grados de ser que van aumentando su perfección ontológica a medida que participan más de la Causa Primera¹⁵. Todo ello es así aún en el caso de que no existiera ningún ser humano que predicara («que hablara de») este universo análogo. Por eso todo fundamento de la analogía como tema lógico se encuentra en esa analogía propiamente metafísica.

Por ende, cuando logramos encontrar en la realidad algo en común, algo que implica que realidades diversas no son totalmente iguales ni totalmente diversas, el fundamento es esa gradualidad de perfecciones ontológicas. Ello es así también en las sustancias primeras que tienen la misma esencia. No sólo debe insistirse en que en ese caso la esencia está totalmente en cada sustancia primera, sino que también debe afirmarse que cada sustancia primera, dado el *aliquid* que se predica trascendentalmente de todo ente¹⁶, es sólo ese ente finito y no otro. Esa sustancia primera también presenta siempre un diverso desarrollo gradual de su esencia, que puede tener mayor riqueza entitativa cuanto más nos vamos acercando a la Causa Primera. Ese desarrollo gradual puede implicar perfecciones diversas, características individuales absolutamente propias (por eso hemos hablado del *aliquid*), pero a la vez análogas sobre la base de una esencia en común. Esta mayor o menor perfección entitativa de una sustancia es en orden, por supuesto, a la finalidad propia del universo, que no es otra que su origen: Dios.

Dos aclaraciones. Primero, que el diálogo con la ciencia contemporánea nos ofrece un gran ejemplo de esta gradación metafísica, sobre

¹⁴ Ver al respecto, fundamentalmente, *De verit.* q. 2 a. 11c.

¹⁵ Cfr. *Summ. c. Gent.* III 71.

¹⁶ Cfr. *De verit.* q. 1 a. 1c.

todo al ver los diversos grados de auto-organización de la materia especialmente cuando se llega al caso de los seres vivos¹⁷. Dos, que la esencia de tal o cual sustancia primera, en cuanto tal esencia, es siempre la misma, con independencia de su desarrollo entitativo. Pero el caso es que ninguna esencia existe sino en una sustancia primera determinada y, por ende, se encuentra siempre en «desarrollo», en «des-pliegue», que implica por ende hablar de un dinamismo metafísico propio del universo creado cuyo conocimiento por nuestra parte es limitado, gradual y diverso. En ambos casos el conocimiento humano implica un determinado grado de conocimiento que no debe confundirse con el grado de ser propiamente metafísico del cual estamos hablando. Sin embargo, en el tema hermenéutico el conocimiento humano es un polo fundamental, de igual modo que el grado de ser propiamente metafísico. Esto es: aunque el conocimiento humano de la esencia fuera perfecto, ello no implicaría el conocimiento de un universo unívoco. Se conocería perfectamente un universo análogo. A lo cual hay que agregar que ese universo análogo es imperfectamente conocido: el conocimiento de la esencia es limitado y también gradual. A un universo graduado corresponde un conocimiento gradual que forma parte de ese universo.

Ello nos introduce el siguiente tema, sin antes relacionar todo esto con el punto anterior. Si el universo es análogo, el ser humano es análogo. Y si el universo se da en el tiempo, y el ser humano en la historia, esa historia no será equívoca, sino análoga. Y si el espacio del hombre es su cultura, esa cultura no será equívoca, sino análoga.

c) La abstracción.

c. 1. La relación esencia/sustancia primera.

Esa relación entre lo esencial y lo singular, tan importante en Tomás, como hemos visto, se traslada a su teoría del conocimiento, sobre todo a través del papel de la abstracción.

Si somos capaces de distinguir entre Juan, Pedro y su esencia como seres humanos, ello es porque: *a)* la sustancia singular tiene totalmente su esencia, pero no se reduce a ella; *b)* tenemos la capacidad de hacer la distinción¹⁸. La abstracción es una actividad del intelecto por la cual consideramos a la esencia independientemente de tal o cual individuo, y

¹⁷ Ver al respecto M. ARTIGAS, *La inteligibilidad de la naturaleza* (Pamplona: Eunsa, 1992); e ID., *La mente del universo* (Ibi: id., 1999).

¹⁸ La deducción de la existencia de facultades operativas específicas a partir de operaciones específicas es en Tomás una coherente deducción a partir de sus distinciones entre potencia en acto primero y en acto segundo y entre sustancia y accidentes. No hay en Tomás ninguna presuposición «mágica» de facultades o potencias para explicar lo inexplicable, sobre todo en el ámbito antropológico (porque es innegable que en lo físico depende aún de un paradigma aristotélico-ptolemaico). Ver al respecto C. FABRO, *Percepción y pensamiento* (Pamplona: Eunsa, 1978).

su fundamento real es la no reductibilidad de la esencia al individuo. Todo lo cual sigue dependiendo, como vemos, de la fuerte relación entre lo esencial y lo individual en la metafísica creacionista de Santo Tomás.

Ahora bien, que podamos considerar esencias no reducidas a lo individual no significa que la inteligencia humana sea como un receptáculo de esencias intemporales y unívocamente significadas. En Tomás se afirma claramente que la esencia se abstrae a partir de una imagen sensible, una *síntesis sensible final* para la cual confluyen los diversos sentidos internos conjugados en la *cogitativa*. Esa imagen sensible es «aquello desde donde» el intelecto abstrae la esencia, y por ende, conocido concomitantemente con el conocimiento de la esencia.

Ahora bien, esto es importantísimo para nuestros fines porque esa imagen sensible es singular y, por ende, histórica. En la inteligencia de un ser humano no hay conceptos de esencias que sean ahistóricas. Nosotros no tenemos una experiencia intelectual aislada de «gato», «perro», «agua», «aire», sino de *este* gato, a partir de cuya imagen sensible podemos considerar «lo que es», pero siempre asociado a una imagen. Y, por ende, a una connotación histórico-cultural. Cuando un occidental de una ciudad industrializada piensa en el agua, piensa en un grifo, en una botella, etc, y cuando un egipcio del 2000 a. C. pensaba en el agua, no pensaba en nada de eso. Pensaba en un río. Pero, ¿piensan los dos en «lo mismo»? Lo veremos más adelante.

c. 2. La limitación del conocimiento de la esencia.

Ahora bien, es importantísimo recordar que en Tomás el conocimiento de la esencia es limitado. No es éste un punto que él en su época haya tenido que aclarar especialmente, pues eso compete a nosotros. De todos modos tres son las razones por las cuales se desprende claramente que en Tomás de Aquino está muy lejos de plantear un conocimiento casi completo de la esencia con un estilo racionalista¹⁹.

Primera. El eje central del pensamiento de Tomás es una armonía razón/fe creacionista donde sólo Dios conoce totalmente lo creado. Para un intelecto finito lo creado guarda siempre un margen de misterio. Ninguna creatura tiene la visión de Dios, el conocimiento perfecto de Dios, y menos aún el hombre.

Segunda. Para Tomás la sustancia se conoce a través de los accidentes. Por ende ninguna esencia se muestra sino a través del dinamismo propio de sus capacidades operativas. Y ese dinamismo es imperfectamente conocido sobre todo por la tercera razón que ahora explicaremos.

¹⁹ Esa es la imagen que muchos comentaristas de este siglo han dado al decir sin mayores matices que para Santo Tomás «el objeto del intelecto es la esencia» o «lo universal».

Tercera. Cuando Tomás explica que el conocimiento de la sustancia singular corpórea es indirecto aclara que ello no es por su singularidad, sino por su materialidad²⁰. Por lo demás, siempre aclara que lo cognoscible es tal en tanto que esté en acto²¹, y que lo material implica potencialidad²². Por ende a mayor actualidad mayor cognoscibilidad (y por eso tiene que aclarar que Dios no es evidente *quoad nos*²³) y a mayor potencialidad, menor inteligibilidad. De esa gradación entitativa a la que siempre nos hemos referido, hay una cognoscibilidad de mayor a menor desde el hombre para abajo en la gradación entitativa. Por ende es obvio que la esencia de las sustancias singulares corpóreas es imperfectamente conocida, aun la del hombre, que es la que conocemos más al conocer su inteligencia y voluntad, lo cual no implica, por supuesto, conocer la esencia del hombre como Dios la conoce ni tampoco eliminar el misterio de todo ser humano real.

Volvemos a aclarar que este punto es fundamental: gran parte de los malentendidos con el mundo filosófico contemporáneo que sanamente reacciona contra cierto racionalismo esencialista pasa por suponer que Santo Tomás está en ese racionalismo, lo cual de ningún modo es así.

d) Las demás funciones del intelecto.

Hemos dicho «las demás» porque la abstracción ya es una función del intelecto, y una de las más importantes. Pero con los puntos *c* y *d* queremos exponer lo que desde nuestro punto de vista forma parte del *intelecto activo* en Santo Tomás. Esto es, un conjunto de funciones activas del intelecto —y no sólo el *intellectus agens*— que tienen una importancia fundamental para los fines de nuestro estudio.

En primer lugar, y siempre coherente con su creacionismo, el intelecto humano es en Tomás participación en la iluminación divina²⁴. Esto no sólo no se contradice con la limitación del conocimiento humano, sino que es plenamente coherente: toda creatura, en tanto efecto, participa de su Causa, Dios, y se diferencian esencialmente²⁵. En la creatura todo es finito y limitado porque ella mismo lo es.

La teoría de la abstracción que Tomás toma de Aristóteles está así coherentemente transformada en una visión agustinista, donde el intelecto humano es ante todo participación en la luz divina, necesitando el concurso de los sentidos y captando imperfectamente lo que Dios conoce absolutamente («absolutamente» como contrapuesto a imperfectamente). Esta similitud y a la vez diferenciación —típica del pensar a-

²⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 86 a 1 ad 3um.

²¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 5 a 2c.

²² Cfr. *Summ. c. Gent.* II 40.

²³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 2 a. 2c.

²⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 4c.

²⁵ Remitimos a la nota 10.

nalógico de Tomás— con el intelecto divino no dificulta, sino que facilita, el diálogo con un filósofo no creyente, en tanto éste tome las diferencias con el intelecto divino como una hipótesis a partir de la cual explicar mejor el conocimiento humano²⁶.

Ahora bien, la similitud entre el intelecto humano y divino consiste en ese «ver» intuitivo. Ante todo: ¿qué *no* significa intuición en Tomás? La intuición no significa: revelación divina, o cierta captación emocional no intelectual, o cierta fuerza sobrenatural para el conocimiento de lo real. La intuición es en Tomás una «captación directa»²⁷. Directa no por completa, sino porque la contrapone a la *ratio* en cuanto a razonamiento. No se contrapone con la noción de abstracción, sino que abstracción e intuición limitada de la esencia son concomitantes: allí donde el intelecto abstrae, ilumina intuitivamente lo esencial y lo distingue de lo que no es esencial. Esta «iluminación intuitiva» debe ser interpretada—no nos cansaremos de aclararlo— no como una fuerza de conocimiento sobrenatural ni tampoco aislada de otras operaciones del intelecto, sino como la simple y limitada captación «no-discursiva» de ese aspecto «esencial». Más adelante profundizaremos en esto, destacando lo limitado, humilde y práctico de esa captación.

En segundo lugar, esta intuición de los aspectos esenciales de la realidad se relaciona íntimamente—aunque no se confunde— con el *intellectus principiorum*²⁸, un hábito natural innato de los primeros principios. Tomás se refiere en plural a los principios, pero en realidad habla fundamentalmente del principio de no contradicción²⁹. Aquí hay dos cosas que destacar: primero, se trata de una disposición innata, que se identifica con el dinamismo propio del intelecto. Esto es, el intelecto, en cuanto potencia en acto primero, ya es intelecto, con toda su capacidad (*virtus*) propia, y cuando pasa al acto segundo, capta su objeto propio. Dos, el objeto del intelecto es el ente, y *ens* en Tomás no quiere decir un concepto posible³⁰, sino un *habens esse*³¹, un sujeto *real* que tiene acto de ser. Y es esa realidad la que es no contradictoria, y por eso el intelecto predica trascendentalmente³² de todo ente real que no puede ser y

²⁶ Ese es el puente que podemos establecer por ejemplo con Putnam, pero no nos referiremos a esto hasta la cuarta parte de esta propuesta.

²⁷ Cfr. *In II Sent.* d. 24 q. 3 a. 2 ad 2um, e *In VI Ethic.*, lect. 5, n. 1179.

²⁸ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 12c.

²⁹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a 2c.

³⁰ Queremos decir que en Tomás no hay de ningún modo la afirmación de un concepto abstracto de «ser», sino la afirmación implícita del acto de ser en el ente real en tanto sujeto que participa del acto de ser. En este sentido nos estamos inclinando a favor de la *separatio* como garantía contra todo esencialismo en la filosofía de Santo Tomás. El texto clásico sobre este tema es *In Boeth. de Trinit.* q. 5 a 3. Hay una excelente versión castellana de las cuestiones 5 y 6 de esta obra en *Santo Tomás de Aquino: Teoría de la ciencia* (Buenos Aires: Ediciones del Rey, 1991). Sobre el significado no esencialista de la filosofía de Tomás, ver R. ECHAURI, *Esencia y existencia* (Rosario: Cudes, 1991).

³¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 53.

³² Esto es, de todos y cada uno de los entes reales.

no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido, y luego lo traslada al plano lógico. Por eso el *intellectus* como hábito innato es una disposición del intelecto mismo en cuanto intelecto para captar la no contradicción de lo real. En ese sentido se puede hablar de un *a priori* en Tomás con toda coherencia con su realismo³³.

En tercer lugar: se puede hablar en Tomás de una intuición intelectual que sea provisional, que no tenga la certeza de las dos primeras? Sin forzar el pensamiento del autor, se podría decir que, con respecto a ciertos aspectos de lo que entonces era su física, Tomás ve lejanamente algo así³⁴. Futuros desarrollos de esta cuestión, que hoy podríamos llamar intuición conjetural, no son por ende *directamente contradictorios* con el pensamiento de Tomás.

En cuarto lugar, el intelecto percibe la *adecuatio*, esto es, la verdad como su adecuación a la realidad. Una errónea explicación de la verdad en Tomás ha generado graves malentendidos que, de no aclararse, conducirían nuestra propuesta al fracaso total *ab initio*. La verdad en Tomás —aparte de estar fundada en la realidad misma como *verum*³⁵— no es simplemente la correspondencia con la realidad siendo esa correspondencia una especie de copia, de pequeña foto mental adecuada a su vez con lo real. La verdad no es copia, porque esa copia sería otro *id quod* se conoce, y así preguntaríamos de vuelta si eso conocido corresponde o no a lo real. La *adecuatio intellectus et rei* implica un signo muy especial —llamado después signo formal y clave para una correcta semiótica³⁶— que es *in quo* la realidad se conoce³⁷, esto es, aquello a través de lo cual la realidad se conoce, que implica una reflexión intelectual en la cual el sujeto cognoscente, al mismo tiempo que afirma algo, reconoce su adecuación con lo real³⁸, con lo cual la verdad no es otro juicio afirmado de manera sobrepuesta con la referida afirmación. La no aclaración de estas cuestiones pondrían en peligro toda la elaboración de la parte cuarta de nuestro estudio —la parte pragmática— que de ningún modo es una parte prescindible con relación a las otras tres.

Sintetizando, podríamos decir que en Tomás hay un intelecto no sólo pasivo, sino además activo que abstrae, intuye y genera el «ser veritativo». Pero, ¿por qué hemos dado tanta importancia esta cuestión? Porque una de las claves de la hermenéutica realista que queremos proponer es que la verdad no implica hablar de «los hechos», como si se pudiera «hablar» de ellos sin la imprescindible presencia de toda la riqueza de una inteligencia humana a través de la cual la realidad «pasa».

³³ Cfr. O. N. DERISI, *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual* (Buenos Aires, Universitas 1975), 2a. parte, cap. XXI.

³⁴ Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 6 a. 1c.

³⁵ Cfr. *De verit.* q. 1 a 1c.

³⁶ Ver F. CONESA & J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, cap. 4.

³⁷ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 75.

³⁸ Cfr. *De verit.* q. 1 a. 9c, citado por A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*.

Hablar de objetividad sin el «paso» de la inteligencia humana —y en ese sentido, de la presencia del sujeto, la *subjetividad*— es un imposible absoluto. Pero el caso es que la toma de conciencia de la presencia del sujeto —fundamentalmente por el círculo hermenéutico— deja dudas sobre la «verdad objetiva» y el neopositivismo que aún permanece cree que las ciencias experimentales son el resguardo de la objetividad contra un postmodernismo escéptico, mientras que este último se burla de tal pretensión. Quien nos ayuda a «pasar sobre» este problema es Edmund Husserl, y hacia él debemos dirigir ahora nuestra mirada.

1. *Qué elementos tomamos de Husserl*

a) El antihistoricismo, antipsicologismo y antipositivismo

Ante todo, hay cierta *intentio auctoris* primaria que coincide con nuestra propia lectura, sin que esto implique, por supuesto, dar luz a las intrincadas discusiones sobre el sentido auténtico y final de la filosofía de Husserl.

No hay que olvidar que Husserl comienza combatiendo el psicologismo, el historicismo y el positivismo como formas de relativismo³⁹. Por supuesto que esto, entre varias cosas, es lo que lo sigue enfrentando con cierto postmodernismo actual, pero lo único que nos preocupa de ese enfrentamiento es que quede posicionado por ello como un autor «anti-hermenéutico».

Obviamente, Husserl no se enfrentaría con estas tres formas de relativismo si no fuera por una peculiar afirmación que lo acompañará siempre: la captación intelectual (intuición) de la esencia. Pero es conveniente repasar lo que niega para ver los alcances de esa afirmación. Husserl niega que la comprensión histórica implique la negación de un significado universal. Niega que el fruto de las operaciones intelectuales quede reducido a las operaciones psicológicas que los acompañan, y niega —coherentemente— que la racionalidad humana quede reducida a la sola apreciación matemática de las ciencias naturales hipotético-deductivas⁴⁰. En esas tres negaciones está la afirmación de que el intelecto humano capta un sentido «objetivo» en cuanto no reducido a esos tres

³⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas* (1900) (Madrid: Alianza, 1982); e ID., *La filosofía como ciencia estricta* (1911) (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1951).

⁴⁰ Ver al respecto E. HUSSERL, *The Crisis of European Sciences* (ca. 1934-1937) (Chicago: Northwestern University Press, 1970). Este libro es básico para la interpretación global de la obra de Husserl (véase al respecto J. SAN MARTÍN, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* [Barcelona: Anthropos,]). Independientemente de la exactitud historiográfica de su análisis sobre la génesis del positivismo, su crítica a este último como una radical imposibilidad de dar sentido a la vida humana y, además, a la misma ciencia, es perenne. Nuestra época, tan sensible a las irracionalistas críticas postmodernas al positivismo, o a las críticas neomarxistas de la escuela de Frankfurt, ha olvidado la fecundidad de la crítica husserliana al positivismo.

ámbitos. Insistimos en esta especie de circularidad entre lo que Husserl afirma y niega porque eso nos permite distinguir con cierta claridad entre la afirmación de la captación de la esencia y: *a*) «objetivo» como «dato objetivo», como vanamente pretende el aún remanente positivismo cultural (esto es, un «hecho» donde no interviene la actividad interpretativa del sujeto que «entiende»); *b*) negación de lo histórico, lo psicológico y lo científico-positivo (nada de eso está negado, sino negado en cuanto al reduccionismo de la significación a esos tres ámbitos); *c*) la captación «absoluta» de la esencia. Por esto Husserl recurre a dos temas clásicos en su planteo: *a*) la distinción entre la operación intelectual y su resultado (nóesis y noema); *b*) la reducción eidética, esto es, la distinción entre la esencia en sí y la posición espacio-temporal concreta de la cosa. Por supuesto, antes de seguir adelante debemos ubicar estas cuestiones en el contexto propiamente husserliano para no confundirnos.

Es sabido, y en esto hay relativo consenso, que la distinción entre la operación intelectual y su resultado —el razonamiento como acto psicológico y la validez o no del razonamiento, etc.— era tradicional en el contexto escolástico, donde la noción de intencionalidad era fundamental y que Husserl toma de Brentano. Pero ello no implica que sea lo mismo «esencia» en Tomás y en Husserl⁴¹. En Tomás la esencia es el grado de ser de la cosa real; es el mismo acto de ser de la cosa real en cuanto finito en tal o cual grado. Pero desde Tomás, que en el siglo XIII y en un contexto creacionista ese *actus essendi* es prácticamente su pre-comprensión originaria, hasta fines del siglo XIX, han pasado muchas cosas —valga la obvia aclaración—. Husserl se mueve en un contexto donde «existencia» hace referencia al aquí y ahora de la cosa (eso nada tiene que ver con el *actus essendi* de Tomás). Entonces es obvio que «lo que la cosa es en sí» no es dado por su posición espacio-temporal (lo que un árbol sea no se responde hablando de *este* árbol). Entonces hay una analogía entre la reducción eidética de Husserl y la abstracción de la esencia de Tomás, en cuanto que ambas son el camino del intelecto para el encuentro con el sentido o esencia en sí de la cosa. La diferencia —vale la pena aclararlo en honor de estos dos grandes auto-

⁴¹ Hay que recordar que nuestro trabajo no consiste en un análisis comparativo entre Santo Tomás y Husserl. Ese trabajo ya fue comenzado por Edith Stein y no es nuestra intención continuarlo ni sustituirlo. Continuarlo sería posible; sustituirlo, no. No estamos comparando ambos autores como el fin directamente intentado de nuestro estudio, sino que estamos tomando —como dijimos— elementos de ambos autores para fundamentar una hermenéutica realista. El trabajo de Edith Stein al que nos referimos no es sólo el contexto de toda su obra, sino específicamente una serie de cortos y densos ensayos escritos entre 1929 y 1932, que bajo los títulos «Dos estudios sobre Edmund Husserl», «Fenomenología: Intervenciones en las Journées d'Études de la Société Thomiste», y «La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino», están publicados en nuestro medio en E. STEIN, *La pasión por la verdad* (Buenos Aires: Bonum, 1994), introducción, traducción y notas de A. Bejas. El libro de E. STEIN, *El ser finito y eterno* (México: FCE, 1996) es una importantísima obra que excede el marco de la conciliación Tomás-Husserl y que merece un detenido estudio.

res— consiste no sólo en la diferencia en cuanto al significado de lo «real» —de donde viene la diferente relevancia gnoseológica de la cosa concreta para ambos—, sino que cuando Tomás piensa en esencia —ya lo dijimos— puede referirse al concepto universal pero también a la esencia de la sustancia real, la cual el intelecto conoce merced al signo formal, evitando así el problema del representacionismo. En cambio en Husserl —y precisamente para evitar el problema del signo-«copia»— la esencia es el sentido presente en la conciencia pura, que debe poner absolutamente entre paréntesis a la existencia concreta precisamente para lograr la objetividad del significado.

Ahora bien, ¿qué agrega entonces el tema de la esencia en Husserl? Agrega un análisis especial entre el «polo del sujeto» y el «polo del objeto» que es fundamental para nuestra *intentio lectoris*, una hermenéutica realista, habiendo aclarado ya la principal similitud y diferencias contextuales con el realismo en Tomás.

b) Las «capas» o «niveles» de la esencia

Husserl tiene un análisis según el cual la contemplación intelectual de la esencia implica ir la penetrando en sus diversos «grados» o despliegues. Esto no se contradice con Santo Tomás, pero le agrega algo que había quedado olvidado por la tradición escolástica. Este punto es un eje central para nuestra propuesta.

Ya en *Ideas I* habla de un complejo de elementos noemáticos (de sentido) en cuyo centro hay un núcleo que fundamenta otros elementos de sentido⁴². Por eso había dicho antes que la captación de la esencia es paso a paso, como algo que es dado desplegándose, abriéndose paso como una serie de significaciones cuya claridad es de menor a mayor⁴³. Adelanta después una imagen del conocimiento del sentido objetivo que va a ser muy fecunda a nuestros fines: la conciencia se va acercando a la esencia «sintéticamente» a través de muchos rayos⁴⁴, cuyo centro es ese núcleo que explicábamos antes.

Esta misma imagen cobra más fuerza en *Ideas II*⁴⁵, cuando habla de un campo intencional que tiene «rayos» los cuales se van recorriendo como en espiral, alcanzando cada vez más plenamente al objeto⁴⁶. Pero esa misma imagen de los rayos había sido usada poco antes para describir el polo del sujeto⁴⁷, como contraponiendo dos polos⁴⁸: el del sujeto

⁴² Cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) (México: FCE, 1986), p. 217.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 155.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 286.

⁴⁵ Cfr. *Ideas...* Second book (ca. 1928) (Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 1989).

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 112.

⁴⁷ Ponemos ahora entre paréntesis, a fines de nuestra propuesta (*intentio lectoris*), el problema de la reducción trascendental y el supuesto idealismo o no de Husserl.

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 110-111.

y el del objeto. En ambos se da la analogía de los rayos: en el objeto para explicitar las capas de lo objetivo, en el sujeto para describir los focos intencionales a partir de los cuales el sujeto se «enfoca» hacia alguna de las múltiples capas del objeto. Esos focos intencionales ya habían sido tratados antes como posibles rayos intencionales u «horizontes»⁴⁹, importantísima y fundamental noción que analizaremos posteriormente.

La misma idea se desarrolla en *Experiencia y juicio*, aunque en el contexto de su fundamental distinción entre lo predicativo y lo pre-predicativo⁵⁰. Antes de la explícita formulación de un juicio hay una experiencia de lo predado —noción que también se había manejado en *Ideas II*—, donde según los intereses del polo del sujeto, éste va dirigiendo su mirada a perspectivas y matizaciones del objeto⁵¹, que siempre es el mismo *desde diversos lados*. Aunque sea difícil en este momento explicar esto sin introducirnos directamente en lo más interesante de la primera parte de este libro —la noción de horizonte— debemos decir que la misma idea aparece cuando, profundizando en ese tema, reafirma un enriquecimiento cognitivo progresivo por parte del sujeto, dado por un acercamiento al objeto cada vez mayor⁵².

En *La crisis de las ciencias europeas*, cuando está reelaborando nuevamente su fenomenología como respuesta a la crisis del positivismo europeo⁵³, la misma idea aparece, ahora en otro contexto (el tema del mundo vital) que veremos después. Analizando lo que es «dado» al sujeto en una intuición, vemos lo lejos que está Husserl de pensar en una captación no-progresiva. Habla en ese caso nuevamente de los «lados» del objeto y se refiere explícitamente a las «perspectivas» del sujeto, perspectivas que implican un *progresivo enriquecimiento del significado*, o, lo que es lo mismo, un continuo «despliegue» del significado⁵⁴.

Como vemos, nada que ver con un supuesto racionalismo en cuanto a las esencias donde éstas son conocidas por el sujeto totalmente y en una sola captación. La misma noción de «campo» de percepción vuelve a aparecer hacia el final del libro⁵⁵ cuando sistematiza las nociones de horizonte y empatía, que, según veremos, se entrecruzan y se retroalimentan conceptualmente para poder explicarse. Pero si Husserl insiste tanto en esta captación «paso a paso» de una esencia que a su vez presenta despliegues de significación, no pudo haber desatendido la noción

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 22.

⁵⁰ Cfr. *Experiencia y juicio* (ca 1919-20) (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980). La distinción entre lo predicativo y lo prepredicativo la dejamos para la última parte de este trabajo, cuando tratemos de dialogar con los desafíos lingüísticos de Apel y Habermas.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 63.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 93. Volvemos a reiterar que el objeto del que habla Husserl no es la esencia de la cosa real en el sentido de Santo Tomás, sino la esencia en cuanto noema presente en la conciencia.

⁵³ Cfr. *ibid.*, parte I, punto 1.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 158.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 255.

de *tiempo y entorno vital del sujeto*, a partir del cual éste realiza esa progresiva captación eidética. Esta es la noción que vamos a tomar a continuación.

c) El mundo vital.

El tema del mundo vital es una cuestión que Husserl tuvo in mente no sólo hacia el final de sus escritos, dicho esto con independencia de la importancia que el mismo Husserl le haya dado a este tema en los principios de su obra. En sus ahora redescubiertas lecciones de 1910-1911⁵⁶, Husserl acuña una distinción que para nosotros es importantísima: la distinción entre la actitud natural y la actitud teórica, contemplativa o fenomenológica. El sujeto, independientemente de la contemplación fenomenológica, que implica la reducción eidética donde el sentido de las esencias aparecen, se mueve en un «mundo circundante». Si bien nunca es fácil caracterizar esta noción en estas lecciones, podríamos al menos decir que Husserl está pensando en un mundo de cosas tal como aparecen en la vida cotidiana del sujeto, lo cual incluye el contacto con otros sujetos a través de su cuerpo espiritual (*Leib*) e incluye —esto es fundamental para la apreciación global del pensamiento de Husserl y el contacto conceptual con sus últimas obras— las significaciones «científicas» entendiéndose por éstas las emanadas de las ciencias naturales y su método, que también forman parte —esto es muy profundo y sorprendente— de una actitud natural no-fenomenológica.

Tal vez una de las cosas más interesantes de estas lecciones es que Husserl atribuye a las percepciones efectuadas en este mundo circundante una serie de recuerdos y expectativas, una experiencia de la corriente del pasado, presente y futuro, y una experiencia de los otros⁵⁷, que tiene que ser distinguida, por medio del concepto de doble reducción⁵⁸, de una reducción eidética más profunda que se efectúa sobre el *objeto del recuerdo*⁵⁹ y que lleva a una actitud más teórica. Para nosotros esto es interesante porque nos lleva a una lectura en la cual este mundo de vida y de experiencias aparece como *aquello desde donde* se efectúa la contemplación fenomenológica más típicamente estudiada. Para nuestros fines esto es sumamente importante: que la significación de la esencia esté íntimamente vinculada, pero a la vez distinguida, del mundo de vida del sujeto cognoscente, es básico para una hermenéutica que supere la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, y estamos viendo de qué modo Husserl se convierte en un autor puente y clave entre

⁵⁶ Cfr. *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Madrid: Alianza, 1994).

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, cap. 6.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 124.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 113.

un objetivismo⁶⁰ y un postmodernismo donde toda significación ha sido eliminada en la pura subjetividad.

En *Experiencia y juicio*⁶¹ el tema aparece tratado desde otra perspectiva, aunque, obviamente, todas se van complementando. Este es un libro donde Husserl vuelca toda su sabiduría lógica al tema de la expresión del juicio asertórico, pero, como no podía ser de otra manera, vuelca su ya clara filosofía fenomenológica a la experiencia intelectual previa, pre-predicativa, que se produce en el sujeto «antes» de proferir el juicio. Entonces, no de casualidad, el mundo vital surge nuevamente.

Los objetos sobre los cuales el sujeto juzga están pre-dados, son previos al sujeto que juzga sobre ellos, y entonces es necesario hacer una teoría de esa experiencia pre-predicativa⁶², en la cual una de las primeras cosas que surgen es el mundo como ese conjunto de objetos dados a la conciencia, como presupuesto, como lo único pasivamente dado a un sujeto que ya según sus intereses cognitivos en la vida práctica⁶³ —allí aparece el ya referido polo del sujeto— irá convirtiendo esa pasividad en una actividad del foco intencional. Así vuelve a presentarse este *Lebenswelt* como las evidencias de experiencia que fundan las evidencias predicativas⁶⁴, donde vuelve a presentarse este mundo de objetos pre-dados y donde se afirma nuevamente —esto es muy importante— que ese mundo vital incluye también lo que la ciencia natural dice sobre las significaciones de las cosas⁶⁵. Como vemos, el «anti»-positivismo de Husserl sigue presente, todo el tiempo, pero no como una oposición a la ciencia en sí misma sino como negación de que nuestra concepción del mundo tenga su origen último en las ciencias experimentales. La importancia de todo esto para nuestro trabajo y para entender el acertado diagnóstico de Husserl —la crisis de la civilización como un reduccionismo científico— es fundamental.

También el mundo vital es un mundo histórico. Trataremos de hacer de esto la lectura más justa que podamos. Desde luego que Husserl no puso en esta cuestión el centro de sus investigaciones. Sin embargo no por ello tenemos que considerar como marginal o sin importancia el texto que al respecto aparece en *Experiencia y juicio*⁶⁶. La experiencia «última» del mundo vital significa llegar hasta la historicidad propia del mismo. ¿Por qué no es esto marginal en la obra de Husserl? Porque no es marginal en Husserl el tema de la ciencia y el mundo vital, tema dominante de *La crisis de las ciencias europeas*⁶⁷ y que, como volveremos

⁶⁰ El objetivismo al que nos referimos puede ser positivista o neoescolástico. Para ambos —por más enfrentados que estén— el mundo del sujeto no tiene *nada que ver* con la significación objetiva.

⁶¹ Cfr. *ibid.*

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 28.

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 30.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 43.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 44.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 48.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*

a ver, aparecía ya en 1910-1911. En el párrafo que hemos citado, la historicidad del mundo vital aparece ligada intrínsecamente a la actitud natural de la ciencia experimental, ciencia que es esencialmente una experiencia «moderna». Esa ciencia no es en Husserl, de ningún modo, un mundo de significaciones atemporales, sino una determinada experiencia histórica ligada —como se verá luego— a una determinada visión del mundo⁶⁸. Sea o no acertada la génesis de la ciencia moderna tal cual él la concibe, la relación entre lo histórico y lo científico es una de las intuiciones más fecundas de Husserl cuya importancia destacaremos más adelante.

Vayamos entonces al mundo vital tal cual está planteado en *La crisis...*, donde la relación entre la ciencia experimental y el mundo vital es decisiva y dominante.

Después de expresar su desacuerdo con que la física-matemática haya sido considerada como la originante del sentido último del mundo, no de casualidad destaca al mundo vital del que hablábamos antes como un mundo originante de sentido precientífico⁶⁹. Y no porque el mundo vital sea equivalente a la reducción eidética, la contemplación de la esencia, sino porque esa actitud teórica en la cual se contempla la esencia presupone, recordemos, una actitud natural *de la cual forma parte* el sentido científico en sentido físico-matemático.

Ahora bien, este tema, dominante de *La crisis...* y —vale la pena recordarlo— de las lecciones de 1910-1911, unos veinticinco años antes, no es sin embargo el único importante de este libro a fines de nuestra propuesta. Hay otro, muy complejo, del cual el mismo Husserl reconoció sus aporías, y con ese nombre⁷⁰: la fenomenología del mundo vital. Obviamente no es nuestro objetivo tratar este tema en particular. Simplemente diremos cuál es en nuestra opinión el problema y por qué es para nosotros importante.

Husserl llega a percibir claramente la íntima relación entre la actitud natural, que es concomitante al mundo vital, y al actitud teórica, que implica la reducción eidética y la consiguiente captación del sentido de la esencia. Ahora bien, se supone que en su planteo esta captación teórica es el fundamento último del sentido de la esencia, pero ahora aparece el mundo vital como algo «por detrás» de ese sentido, como una especie de sustrato originario, pre-dado a la reducción eidética. Pero entonces, para que la objetividad lograda no se pierda en ese sustrato (y esa pérdida es precisamente lo que no lamentaría una hermenéutica postmoderna) es necesario un análisis fenomenológico de ese mundo vital. Pero ello implica una actitud teórica precisamente allí donde hay actitud natural. Un mundo vital con actitud teórica sería en cierto

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, parte II.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 50.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 174.

sentido paradójico: la relación, allí, entre lo fundante y lo fundado se desvanece. Obviamente, quienes estén formados en el antifundacionismo de Popper y/o en el neopragmatismo Peirce/Putnam dirán que éste es un problema de Husserl basado en su casi obsesión por un fundamento último, pero, en este momento, ese tipo de críticas no nos permitirían *comprender* al planteo husserliano ni tampoco futuras líneas de diálogo con la corriente citada. El punto es que frente al relativismo del historicismo y el psicologismo Husserl capta la importancia de un punto de apoyo no relativista; capta al mismo tiempo la relación entre ese punto de apoyo y la vida del sujeto, pero cuando trara de fundar la teoría de ese mundo vital se encuentra hacia el final de su vida con la aporía referida.

Sería parte de otro estudio analizar de qué modo trató de resolver Husserl este problema⁷¹. Pero para nuestra propuesta lo relevante es que Husserl ve una posible salida en la intersubjetividad, importantísimo tema a fines de nuestra propuesta que hasta ahora no hemos considerado explícitamente. Pasemos entonces a este importantísimo y muy debatido punto de la filosofía de Husserl.

d) La intersubjetividad

Por supuesto, no corresponde a los fines de nuestro trabajo dar una opinión fundada sobre la real dimensión de la intersubjetividad dentro de la filosofía de Husserl, tema sin embargo tan importante en él. La interpretación del auténtico sentido de la famosa meditación quinta de *Meditaciones cartesianas*⁷², el sentido que tiene el tema en el epílogo de *Ideas I*⁷³, la real dimensión, en el conjunto de la obra de Husserl, que el tema tiene dado lo planteado en las ya citadas lecciones de 1910-1911, o un juicio aunque sea provisorio de la salida realista que este tema pueda dar a la fenomenología de Husserl, quedan por ahora fuera de nuestros objetivos. Esto debemos aclararlo dada que la *intentio lectoris* que nosotros daremos al tema será esencia para una hermenéutica realista, pero, como dijimos desde el principio, lejos de nuestro ánimo *confundir* nuestra propuesta con la de Husserl.

De todos modos, los temas que Husserl se plantea conducen «en sí mismos» a una relación íntima entre intersubjetividad, sentido, realidad del mundo e interpretación de los fenómenos sociales. Ya en las señaladas lecciones de 1910-1911 Husserl une esa percepción dinámica del pasado, presente y futuro —donde se da la referida doble reducción— a la *empatía* de la conciencia del otro dada *en cuanto otro*, a lo cual a-

⁷¹ Cfr. *ibid.*, pp. 175-183.

⁷² Cfr. *Meditaciones cartesianas* (1931) (Madrid: Tecnos, 1986). En el punto 58 de la meditación V Husserl llega a ligar cada mundo circundante concreto con el entorno cultural. La importancia que esto tiene para nuestra propuesta será vista después.

⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 387.

tribuye el carácter de dato fenomenológico⁷⁴. A la captación del mundo vital dado en esa doble reducción hay que añadir, concomitantemente, a un mundo de sujetos, a una intersubjetividad a la cual parece llegarse convivencia fenomenológica en la captación del «objeto del recuerdo» que quedaba, como vimos, dada en esa corriente pasado-presente-futuro implicada en la captación del mundo vital. Si el mundo vital, pues, es condición necesaria, mas no suficiente, para la reducción eidética, y ese mundo vital es un mundo intersubjetivo (donde, por ejemplo, lo que el agua «sea» no puede ser captado de manera solipsista) sospechamos por qué Husserl termina viendo unos veinticinco años después a la intersubjetividad como una solución a las aporías del mundo vital.

El tema «parece» olvidado en *Ideas I*, si no fuera por el importantísimo detalle de que en su epílogo distingue enérgicamente su propio idealismo —el trascendental— del psicológico (el habitualmente llamado idealismo) justamente sobre la base de la intersubjetividad⁷⁵. En *Ideas II* el tema es sencillamente fundamental. La captación de la intersubjetividad, de la conciencia del otro, pasa por el planteo del *Leib*, el cuerpo espiritual⁷⁶, a diferencia del *Korper*, cuerpo solamente material. Esta *fundamental* distinción⁷⁷ lleva a Husserl al planteo de un mundo espiritual en el cual, por medio de una empatía del otro, puedo captar sus motivaciones⁷⁸, y de este modo, por medio de esta «motivación como ley fundamental del mundo espiritual»⁷⁹ puedo establecer una *comprensión* del mundo social⁸⁰. Esto es básico para una fenomenología de las ciencias sociales donde la espiritualidad del otro nos lleva a un mundo de fines, de motivaciones conocidas fenomenológicamente por medio de la empatía. Esto explica fácilmente el absoluto antipositivismo de la filosofía de las ciencias y, en particular, de las ciencias sociales, en Husserl, lo cual tuvo un clásico desarrollo en A. Schutz⁸¹. El contacto que esta cuestión tiene con la espiritualidad del alma y la causa final en la tradición tomista debería meditarse mucho más.

Pero lo más importante a nuestros fines y, a la vez, más delicado, es destacar la relación entre intersubjetividad y captación del sentido de la esencia. Ya hemos dicho que el mundo vital, que otorga los elementos predados a la reducción eidética, es también un mundo intersubjetivo. A eso hay que agregar que el parágrafo 47 de la parte III de *La crisis...*⁸² está dedicado en gran parte a esta cuestión. Paralelamente a esa captación progresiva de la esencia de la cual ya hemos hablado, hay una co-

⁷⁴ Cfr. *Problemas fundamentales...*, p. 124.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 387.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁷ Ver al respecto F. LEOCATA, «El hombre en Husserl»: *Sapientia* 42 (1987) 345-370.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cfr. A. SCHUTZ, *On Phenomenology and Social Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

⁸² *Ibid.*, p. 161.

municación de experiencias en el mundo intersubjetivo⁸³. Hay un entendimiento recíproco, un diálogo recíproco, concomitante con ese rodeo progresivo de las capas de la esencia⁸⁴. Esto puede parecer una relativización del sentido objetivo de la esencia, pero pensamos que no. Si el polo del objeto «dialoga» con el sujeto, dado que la esencia va mostrando sus diferentes niveles mediante las perspectivas del sujeto a través de las cuales éste va penetrando sucesivamente esa esencia, ello no es contradictorio, sino concomitante, con un «diálogo» del sujeto con otros sujetos sobre esas mismas perspectivas. He aquí un punto delicado pero que será clave para futuras reflexiones. Dada la relación entre la captación de la esencia y el mundo vital, nos atrevemos a decir que la captación de la esencia no es ni meramente utilitaria ni contemplativa absolutamente. Tiene que ver cierto uso que las personas hacen de las cosas por el cual se acercan al sentido de la cosa. Al principio de este trabajo dejamos pendiente la pregunta de si el egipcio y el occidental piensan «lo mismo» respecto al agua. No si cada uno piensa en su propia circunstancia cultural. No si cada uno piensa en su paradigma científico. Sí, si ambos tuvieran una perspectiva teórica sobre su actitud natural —que sí sería solamente utilitaria— e hicieran explícito un sentido de la esencia del agua que aparecería tal vez como primera capa en su reducción eidética: el agua es «algo» que sirve para tomar, lavarse... Que las cosas no humanas sean vistas desde el horizonte humano no «tapa» su esencia, sino que descubre aspectos de esa esencia más inmediatamente accesibles a nuestra humana condición.

Por algo había dicho Husserl, precisamente cuando hablaba del ser humano en cuanto cohabitante del mundo espiritual y del mundo natural, que eso significa que los otros son captados en un mundo circundante de personas y «cosas» implicadas en los actos de las personas⁸⁵. Nos atrevemos a reinterpretar esto como un camino desde la evidencia fenomenológica del otro en tanto otro a la evidencia fenomenológica del mundo circundante de cosas físicas que rodean a la persona, dado que el otro es un *Leib*, un *cuerpo* espiritual, que no puede consiguientemente existir sin coexistir con lo físico, además de con «otros», por supuesto. Desde luego esto implica ya la afirmación «decidida» de un realismo vía intersubjetividad, y por eso dijimos «nos atrevemos a reinterpretar», dado que este es un *punto de llegada coherente* del planteo husserliano pero no su *punto de partida* en tanto *intentio auctoris*.⁸⁶

⁸³ «La objetividad de la esencia que supone una profundidad superadora de los datos empíricos, implica últimamente una referencia a otro posible sujeto para el cual esa esencia será válida. La ideación por la que el sujeto constituye las esencias en su modo puro y universal de objetividad, no es sino un diálogo implícito con otra posible conciencia» (F. LEOCATA, *op. cit.*, p. 358).

⁸⁴ Cfr. *The Crisis...*, p. 183.

⁸⁵ Cfr. *Ideas II*, p. 240.

⁸⁶ Edit Stein parece haber seguido directamente este camino realista en su etapa propiamente fenomenológica. Dice en su tesis de doctorado: «[...] entonces la empatía como fundamento de la experiencia subjetiva se establecerá como condición de un conocimiento del mun-

Sin embargo, independientemente de esto último, creemos que ha quedado claro el papel central de la intersubjetividad en Husserl: integrante del mundo vital; co-captadora del sentido vía el diálogo y el *Leib*; salida posible hacia un realismo; fundante de la empatía del mundo de los fines del sujeto que a su vez funda una fenomenología de los estudios sociales. No es poco.

Nos queda un tema, que implícitamente ha estado siempre presente, que cierra el tema de los sentidos de la esencia visto al principio y hace claramente explícito la dimensión hermenéutica en Husserl. Nos referimos a los horizontes.

e) Los horizontes del polo del sujeto

Con este tema, que ahora veremos explícitamente, pero que fue visto implícitamente en todos los puntos anteriores, «cerramos» en cierto sentido un ciclo conceptual que es esencial para los fines de nuestra propuesta. Se trata nada más ni nada menos que de la «actividad» del sujeto frente al objeto.

Husserl ha sido uno de los pocos que sin renunciar a la objetividad y racionalidad en el conocimiento de la esencia plantea no un sujeto pasivo, sino fundamentalmente activo. Es más, es *por* ello que no renuncia a la objetividad. Por eso comenzamos con los aspectos de la esencia y terminamos «explícitamente» con las perspectivas del sujeto, desde las cuales esos aspectos son «decodificados» (la terminología es nuestra). Es en ese planteo del polo del objeto y polo del sujeto donde Husserl hace uno de sus más fundamentales aportes, en sí considerados, y fundamentales a fines de nuestra propuesta. Por supuesto, el tema ya estaba presente en *Ideas II*, donde, en los mismos lugares que hemos citado, aparece la fundamental noción de «campo» intencional por parte del sujeto, correspondientes a esos despliegues de la esencia que se manifiestan con la fecunda analogía del centro y sus «rayos» y que en *Ideas I* había sido sugerido como lo tético y lo politético. Pero es en *Experiencia y juicio* donde esta noción aparece más detallada y relacionada con la ya vista del mundo vital en continuidad con la *Crisis*.

Habíamos hablado ya del mundo vital como sustrato de las experiencias pre-predicativas y como condición de lo que después serán las evidencias pre-predicativas. Ahora bien, esas experiencias no son, y nada tienen que ver, con la *tabula rasa* pasiva de cualquier tipo de empi-

do exterior existente como fue representado por Husserl» (E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía* [1916] [México: Universidad Iberoamericana, 1995], Parte II, § 5, p. 110]. Más abajo parece apoyar nuestra relación entre la captación de las cosas no humanas como implicadas en la captación del otro en tanto otro por el *Leib*: «Ya desde que concebimos un cuerpo viviente ajeno como centro de orientación del mundo espacial, ya asumimos el “yo” que le pertenece como un sujeto espiritual, ya le hemos atribuido una conciencia constitutiva, hemos considerado el mundo externo como su correlato» (*Ibid.*, Parte III, § 1, p. 148).

rismo. Hay un horizonte experiencial desde el cual se da una *anticipación originaria* que conduce al sujeto a alguna posibilidad cognitiva, correspondiendo ese horizonte a ese foco intencional que comentábamos en *Ideas II*. Ese horizonte, desde el cual el sujeto pre-enfoca su interés cognitivo hacia algún aspecto de los múltiples aspectos de la esencia —sus pliegues— es el *horizonte interno*⁸⁷ (íntimamente ligado, como dijimos, al mundo vital y la consiguiente empatía e intersubjetividad). Y esos pliegues de los que estamos hablando, ese «mundo de objetos» hacia los cuales el sujeto puede enfocarse, es su horizonte externo⁸⁸.

Comentemos aquí que la noción de lo previo al encuentro con el objeto y la «anticipación» son fundamentales para lograr concebir el conocimiento humano como humano y no como un máquina grabadora, y que además están en plena armonía con el conocimiento objetivo de la esencia (en la reducción eidética) porque hemos dicho precisamente en los puntos *a* y *b* del punto 4 que la esencia se «despliega» (polo del objeto) progresivamente ante un sujeto que no es pasivo frente a ese despliegue sino activo, porque ese despliegue no podría darse sin un sujeto que activamente va rodeando a esos pliegues, como en circunferencia, según su horizonte interno y sus empatías cognitivas. Esto es básico a la hora de sistematizar nuestra propuesta.

Por eso dice Husserl más adelante que el percibir objetos es una labor activa del yo, y vuelve a destacar que esa labor activa del yo —que queda en *Ideas II* como foco intencional— es concomitante no con un mero caos o datos confusos, sino con un campo de sentido que emana precisamente de la esencia⁸⁹. Nos atrevemos a decir que en esto Husserl es claro. Se puede discutir si su propuesta final es idealista y/o de qué tipo —él aclara bien que no es idealismo psicológico, y que la fenomenología nunca niega la «existencia» de las cosas del mundo externo⁹⁰—, pero es suficientemente explícito a la hora de destacar una y otra vez que la objetividad de la esencia no podría ser tal sin la actividad del sujeto que, desde su horizonte interno, enfoca un despliegue de la esencia y *por eso* puede conocerla.

El desarrollo del tema en la *Crisis* es importante precisamente porque el trasfondo cultural positivista que aún persiste ha ligado lo objetivo con lo científico. Lo que «hoy» suena revolucionario de este olvidado Husserl es que las supuestas objetividades de la ciencia hipotético deductiva dependen de un método que en sí no está desligado de la actitud natural. Nada malo con ello, excepto que se olvide —y esto es lo criticado por Husserl— que para acceder al significado de la esencia, y mucho más si nos movemos en el mundo espiritual, hay que acceder a la actitud fenomenológica que implica la reducción eidética. Esto es, es

⁸⁷ Cfr. *Experiencia y juicio*, p. 34.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 78.

⁹⁰ Cfr. *Ideas I*, epílogo, *ibid.*

imposible pretender un mundo «objetivo» sin pasar por las presuposiciones del mundo vital⁹¹, al cual, como vimos, está ligado este horizonte interno. Veremos, en la parte tercera de esta propuesta, la importancia cultural actual de todo esto.

Pero no insistiremos más en este punto: lo importante es que la noción de horizonte aparece en la *Crisis* tratada con toda naturalidad cada vez que asoma el tema del mundo vital y la crítica a la noción de objetividad positivista. Ahora es digno de destacar a fines de nuestra propuesta que el mundo vital se presenta también como un horizonte de posibles cosas del mundo de la experiencia que tiene una «estructura común» con otras culturas⁹². Esta «tensión» que el mundo vital puede ofrecer entre lo histórico y lo común, ligada a la noción de horizonte experiencial, no es un defecto de la filosofía de Husserl; al contrario, es una tensión que temple la cuerda de nuestro pensamiento hacia la clave de la cuestión hermenéutica. El polo del sujeto tiene un acercamiento progresivo a los pliegues del polo del objeto en un sentido cada vez más universal, desde lo más particular. Desarrollaremos la fecundidad de esta cuestión más adelante.

En definitiva, si hemos comenzado por explicar el tema de los despliegues de la esencia, no es gratuito que concluyamos esta apretada síntesis con unos concomitantes despliegues del polo del sujeto: sus horizontes internos, a partir de los cuales, junto con su mundo vital, enfoca al objeto. Profundizar en esta cuestión es clave a la hora de no seguir encerrados en una disyuntiva que tiene trabada a toda la cultura contemporánea: se gana lo «objetivo», pero el precio pagado es la pérdida del mundo del sujeto, o, cuando se advierte que ese precio es imposible, se renuncia absolutamente a lo objetivo y se pierde toda noción de sentido en el mundo vital del sujeto. Positivismo y post-modernismo son las dos caras de una moneda que es en sí una disyuntiva mal planteada. En una disyuntiva simplista y para saltar sobre ella —no para salir de ella como si hubiéramos entrado— hay que resolver las tensiones del fecundo pensamiento de Husserl.

Conclusiones de esta primera parte

1. Advertencia metodológica

Ahora llega el momento donde explícitamente, a partir de lo visto, sacaremos conclusiones estrictamente personales. Lo que queremos enfatizar es que si bien los puntos previos han estado obviamente marcados por nuestra interpretación del autor, en esos puntos hemos querido

⁹¹ Cfr. *The Crisis...*, p. 110.

⁹² Cfr. *ibid.*, p. 139.

mantenernos fieles, en la medida de lo posible, a lo que honestamente consideramos una plausible interpretación de Santo Tomás y Husserl. Incluso, nuestro vocabulario ha tratado de mantenerse fiel también en sus oscuridades y dificultades. Ahora pasaremos a exponer directamente nuestro propio pensamiento. Es el momento donde nuestra propuesta, sugerida muchas veces en los puntos anteriores, se hará explícita y sistemática.

Sin embargo, debe recordarse que estamos recién en la primera parte de nuestro análisis. Hay muchas cuestiones implícitas en los puntos anteriores que ahora no vamos a tratar. Lo que sigue es sólo lo necesario como para delinear (sólo delinear) uno de los conceptos resultantes más importantes, a saber, el de «significado analogante». Otras implicaciones respecto a los horizontes, la intersubjetividad y el mundo vital serán tratadas en las fases posteriores del trabajo.

Por último, no efectuaremos en lo que sigue un análisis comparativo de los dos autores. Trataremos de exponer lo que a nuestro juicio, y con nuestro riesgo, consideramos conclusiones que emergen naturalmente de todo lo visto.

1. *La esencia*

La esencia es el coprincipio potencial participante del ente finito, por el cual éste se ubica en una determinada gradación entitativa. Estas esencias son análogas, en tanto que las cosas se «implican» entre sí en un universo graduado, y por ende en sí mismo análogo. Si el universo fuera unívoco, todo formaría parte de sólo una cosa; si fuera equívoco, la distinción entre las cosas llegaría a tal punto que no habría aspectos parecidos, similares y en ese sentido comunicables. Pero las cosas tienen una esencia análoga no sólo en su comparación con otras, sino en tanto que cada cosa implica un despliegue de perfecciones dinámicamente lanzadas en las operaciones propias de su gradación entitativa. En ese sentido cada gradación entitativa, cada esencia de una cosa, es como un sol y sus rayos: un centro, del cual emanan, concéntricamente, rayos, más amplios cuanto mayor es la perfección entitativa de la cosa. Cada uno de los segmentos así representados por esa imagen de líneas concéntricas, es un aspecto de la esencia. Allí está su analogía: cada uno de estos aspectos no se identifica absolutamente con el otro, pero todos ellos emanan de un centro ontológico común.

2. *El sujeto cognoscente de la esencia (el polo del sujeto)*

El sujeto, el ser humano, puede conocer *algo* de la esencia merced a su intelecto, su *intus-legit*, esto es, su capacidad de leer, de «decodificar» (analogicamente) algo de la esencia de la cosa. Ese intelecto es pasivo nada más, ni nada menos, en el sentido de que no da a la cosa su esencia y su acto de ser, sino que, de algún modo, los recibe. Pero *para*

esa «recepción» el sujeto debe desplegar una importante *actividad*. En primer lugar, debe *abstraer* algo de esa esencia, esto es, debe captar algo esencial y distinguirlo de lo que no es esencial. El fruto de esa abstracción no es el objeto de conocimiento, no es copia ni representación de la cosa, sino un signo por el cual conocemos algo de la cosa real.

En segundo lugar, (esta enumeración no es temporal, sino que señala las operaciones del intelecto todas concomitantes) el sujeto *enfoca* el aspecto de la esencia con el cual tiene empatía. Análogamente al polo del objeto, en el sujeto cognoscente también se da un centro (el yo que conoce) y unos rayos que emanan concéntricamente de ese yo. Cada uno de los segmentos de esa imagen representa las *perspectivas* del sujeto desde las cuales éste enfoca a algún *aspecto* de la esencia. Las perspectivas corresponden al sujeto y los aspectos a la esencia; sin perspectivas desde las cuales se enfoque, los aspectos de la esencia quedarían desconocidos.

En tercer lugar, a partir de todo lo anterior el sujeto emite un mensaje de lo conocido, un juicio o proposición que no es en sí el algo de la esencia conocida sino la explícita comunicación por parte del sujeto de ese aspecto conocido. El mensaje no debe confundirse con la esencia: la supone, pero no lo es. El mensaje supone toda la actividad del sujeto cognoscente por la cual ésta ha enfocado un aspecto de la esencia y lo ha abstraído, ubicándolo en un entramado de relaciones con otros aspectos. Sólo allí el aspecto de la esencia tiene sentido para el sujeto, y en la medida que el mensaje tenga referencia a algo de la esencia, el sujeto engendra el ser veritativo. El sentido conocido está en potencia en la esencia; pasa de la potencia al acto sólo después de toda esta actividad por parte del sujeto.

2. *El horizonte interno de anticipación de sentido por parte del sujeto*

Todo este enfoque por parte del sujeto tiene como principio, esto es, como «aquello a partir de lo cual se enfoca» al mundo vital del sujeto. Ese mundo vital está constituido por la vida cotidiana del sujeto, que se despliega en: 1) cosas no humanas naturalmente dadas; 2) artefactos e instrumentos humanamente producidos; 3) personas humanas que forman un entramado cotidiano de las relaciones vitales (mundo intersubjetivo); 4) las cosmovisiones científicas, filosóficas y religiosas vividas acríticamente por el sujeto; 5) la historia personal y vocacional del sujeto; 6) el marco cultural e histórico que rodea a los puntos anteriores. Todo esto configura un marco de intereses vitales y significaciones dadas naturalmente al sujeto que explican por qué éste enfoca la realidad desde ángulos diversos, que implican *empatías* diversas para con diversos aspectos de las esencias. Esa empatía es una anticipación, por parte del sujeto, de los aspectos de la esencia, en cuanto que las cosas conocidas no se enfrentan con sujetos que pasivamente las reciben,

sino con sujetos que activamente han salido a la búsqueda de esos aspectos, a partir de todo su mundo vital. Ese mundo vital se encuentra implicado en cada imagen sensible a partir de la cual el sujeto abstrae las esencias. En ese mundo vital, los aspectos de las esencias de las cosas no humanas serían mudas sin el entramado de relaciones intersubjetivas por cuanto todas las cosas no humanas están ligadas a lo humano por la unidad cuerpo-espíritu: el mundo de intereses vitales del sujeto humano no pasa a las cosas no humanas sino a través de un cuerpo espiritual, y esa corporeidad espiritual, que lleva a la empatía de la realidad de otros humanos, forma parte del modo humano de conocimiento de lo no humano. Nunca tendremos naturalmente la experiencia de conocer como un no humano podría conocer.

Este horizonte interno, «que sale a la búsqueda de» nos explica que la captación de los sentidos de la esencia es también un despliegue progresivo, paralelamente al despliegue progresivo de los aspectos de la esencia. El sujeto cognoscente, por medio de su actividad cognoscitiva, va «rodeando» progresivamente a la cosa, casi como en espiral. Eso nos lleva a un punto importantísimo: el despliegue progresivo de los aspectos cada vez más universales (esto es, centrales) de la esencia.

3. *El significado analogante*

Ya hemos dicho que el sujeto abstrae la esencia a partir del mundo vital, que queda reflejado en la síntesis sensible final a partir de la cual se realiza la abstracción. Profundizaremos las implicaciones de esto, a fines de nuestra propuesta, en la parte dos de nuestro estudio. Por ahora vamos a distinguir dos tipos de abstracción —que *no* son análogas a la doble reducción vista en el punto 4—. Hay una primera abstracción por la cual el sujeto capta algo de la esencia más directamente relacionado con los aspectos más históricos del mundo vital. Siguiendo la analogía del sol y sus rayos, el sujeto capta en ese caso un aspecto esencial más periférico con respecto al centro de la esencia. Hay una segunda abstracción, en cambio, en la cual el sujeto capta lo más cercano al centro de la esencia y, en ese sentido, lo más universal y menos ligado a circunstancias históricas.

Demos un ejemplo, uno de un elemento no humano, y otro de un fenómeno social. Supongamos el agua para el egipcio y el agua para un occidental de una ciudad industrializada del siglo XX. Los dos abstraen «agua», pero en su mundo vital, en su cotidianidad, ambos la relacionan inmediatamente con su circunstancia histórico/cultural. En uno, el agua está ligada conceptualmente al un río; en el otro, a botellas y grifos. Esta abstracción es correspondiente a una actitud natural preteórica. En esta actitud entran, también, los diversos paradigmas que hoy llamaríamos científicos que le digan conjeturalmente lo que el agua es. Profundizaremos este punto en la parte tercera de nuestro estudio. De igual modo, en el ámbito social, el egipcio tiene la noción de «faraón» y

el occidental siglo XX, en general, tiene la noción de «presidente», primer ministro, etc. En este caso hay una empatía para con los fines de este mundo espiritual que determinan qué sea un faraón o un presidente. Pero estamos aún en una actitud natural.

Por supuesto, el caso del agua no es separable del mundo social, por cuanto en esta actitud natural el «algo» de la esencia del agua conocido está muy ligado a los usos sociales (intersubjetivos) de ese elemento natural, y así con todos. Veremos más adelante que las hoy llamadas ciencias experimentales no pueden desprenderse de estas significaciones, aunque el paradigma positivista así lo pretenda.

Concomitantemente con esta primera abstracción, hay una segunda abstracción, una implícita, otra explícita.

Sin advertirlo expresamente —por eso hablamos de algo implícito—, tanto el egipcio como el occidental, en la captación de la capa periférica de la esencia, han captado el centro de la esencia. Esto se haría vagamente explícito si en un hipotético viaje en el tiempo yo intentara explicarle a un egipcio qué es un presidente: haría una analogía con el faraón, y, al mismo tiempo que explico las diferencias, parto de un punto en común. Que yo tenga que recurrir a una analogía implica la analogía de la realidad misma. El faraón es análogo al presidente en cuanto al fenómeno social del poder político. He allí lo común, el «centro» de la esencia que estamos considerando. Que aún conocido como centro no es conocido totalmente, pero sí como común. De igual modo sucedería, para ir a un fenómeno natural con las aclaraciones efectuadas, si yo tuviera que explicarle a un egipcio qué es una botella de agua mineral.

Ahora bien: este significado común, que vamos a llamar significado analogante, se hace explícito en una actitud teórica, que implica entonces una fenomenología del mundo vital. Es ese caso tratamos de describir qué es el agua en sí misma considerada. No es esta una descripción que hoy llamaríamos científica, sino una explicitación lo más precisa posible de los elementos comunes al agua del egipcio y a nuestra agua, tratando de describir fundamentalmente usos intersubjetivos que sean comunes a la naturaleza humana. Esto es científico en otro sentido del término: en el sentido de actitud teórica, contemplativa, de lo que antes era implícito en una actitud natural. Lo que hoy llamamos ciencia nace del paso de un mundo vital acriticamente considerado a una conjetura explicativa, pero esto será profundizado después.

En el caso social, el significado analogante sería el poder político en sí mismo considerado. La diferencia con el caso anterior es que esta actitud teórica funda, sí, a las ciencias sociales, por cuanto éstas pueden partir del conocimiento del algo de la esencia del fenómeno social en cuestión dado que la empatía con un mundo espiritual nos proporciona mayor certeza.

Ahora bien, este significado analogante no es sólo un universal en la mente humana. De igual modo que la humanidad existe totalmente en

cada ser humano, pero sin reducirse a cada ser humano, cada significado analogante, cada centro de la esencia, su capa más universal, existe totalmente en cada circunstancia histórica, sin reducirse a ella. En un faraón se da totalmente el fenómeno del poder político, en un presidente se da totalmente el mismo fenómeno social, pero el poder político no se reduce en sí al caso egipcio u occidental. De igual modo el agua mineral que nosotros tomamos de una botella es totalmente agua y el agua que el egipcio sacaba del río Nilo también.

La lectura, el *intus-legit*, la decodificación, y en ese sentido interpretación, de la esencia de algo, pasa totalmente por toda esta actividad del sujeto que, desde su mundo vital, se va acercando desde las capas más periféricas de la esencia a sus más centrales, estando capacitado, en caso de que haga explícita esta segunda abstracción, para comunicar circunstancias culturales diferentes y de ese modo interpretarlas.

La fenomenología del mundo vital pasa por esta segunda abstracción explícita. En este caso el mundo vital es fundante en cuanto es aquello desde dónde se realiza. Pero al mismo tiempo la fenomenología del mundo vital es fundante en otro sentido: en el sentido de que la esencia así descripta funda el conocimiento de un significado más universal que no se reduce en sí a su circunstancia cultural. No hay contradicción entre las evidencias del mundo vital y las evidencias de la actitud teórica, fenomenológica. Ambas implican sencillamente dos niveles de abstracción (que, como vemos, no se identifican con los «grados de abstracción» tradicionales). ¿Cuál funda al cuál? El mundo vital es fundante en cuanto es aquello desde dónde; la actitud teórica es fundante por cuanto es la actitud que «contempla» lo más central de la esencia. A su vez, el término «fundante» no implica un punto de partida al estilo cartesiano, pero sí «pisos de certeza» que implican que el mensaje emitido por un ser humano no caiga en la nada: certezas cotidianas las unas, más teóricas las otras, y nunca completas en ningún caso, en el sentido de que el centro de la esencia puede ser profundizado por el ser humano permanentemente. No hay conocimiento completo y final de la esencia.

4. *Conclusión provisional de esta primera parte*

Esperamos haber dado un primer paso. El *intelligere*, el *intus-legit*, implica una lectura progresiva, y en ese sentido una interpretación, de las capas de la esencia de la realidad, desde sus aspectos más periféricos hasta su centro. Lo histórico y lo universal aparecen mutuamente implicados en una realidad que en sí es análoga. Al mismo tiempo hemos adelantado las líneas de diálogo que nos permitirán trabajar en las fases posteriores de nuestra propuesta.

¿La «cumbre» de la metafísica del idealismo alemán?

Breve glosa a las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling¹

Al comienzo de sus lecciones universitarias de 1941, destinadas a interpretar el tratado de Schelling sobre la libertad, Heidegger declaró sin ambages que esta obra es la «cumbre de la metafísica del idealismo alemán». (GA 49, p. 1); llegó a decir, incluso, que ella ofrece «con plena determinación el núcleo fundamental de toda la metafísica de Occidente» (p. 2). Y ya unos años antes, en otra lección destinada a interpretar ese mismo texto, lo había encomiado de un modo no menos rotundo al considerarlo «la mayor ejecutoria de Schelling y, a la vez, una de las obras más profundas de la filosofía alemana y, por ende, de la filosofía occidental»²; obra de cuyo autor también dijo aquello de que «es el pensador propiamente creativo y el que más lejos llega en toda esta edad de la filosofía alemana»³.

Cuando uno piensa en el modo feroz con que Nietzsche, el compañero de armas de Heidegger en el Mundo de la meditación de la modernidad,⁴ ha condenado, por ejemplo, la obra de todo un Rousseau, de todo un Schiller, esto es, la obra de quienes han sido, junto con Hölderlin, los magnos portavoces del Saber Civil de la Última Época de la Metafísica⁵, entonces uno no puede menos que estar prevenido contra

¹ Citamos el texto por la siguiente edición: Fr. W. J. SCHELLING, *Schriften von 1806-1813*, Unveränd. reprograf. Nachdr. d. Ausg. Stuttgart u. Augsburg, Cotta, 1860-1861 (Darmstadt: 1983).

² M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, ed. H. Feick (Tubinga: Max Niemeyer 1971). Véase también el volumen correspondiente en la *Gesamtausgabe*, Bd. 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Sommersemester 1936), ed. I. Schübler (Francfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1988). Citamos esta obra por la cuidada versión española de Alberto Rosales: *Schelling y la libertad humana* (Caracas 1985), p. 2.

³ *Schelling y la libertad humana*, p. 4.

⁴ Cf. H. BOEDER, *Das Vernunftgefüge der Moderne* (Friburgo/Munich 1988).

⁵ En relación con este concepto véase «The Distinction of Reason», en H. BOEDER, *Seditious: Heidegger and the Limit of Modernity*, transl., ed. and with an introd. by M. Brainard, (New York 1997), pp. 101-109.

el *πάθος* que el reconocimiento sin igual tributado por Heidegger al tratado schellinguiano sobre la libertad. Prevenido por la sospecha de que, así como en el caso de Nietzsche el rechazo apunta precisamente a las voces fundamentales, a las únicas que en definitiva cuentan para la constitución de una σοφία epocal acerca del destino del hombre, así también, en el caso de Heidegger, aquel poner por las nubes privilegie, contra toda justicia, una voz *secundaria*, una que, acaso, cabría ignorar a la hora de comprender lo que ha sido la «filo-σοφία» propiamente dicha de aquella Época.

Que es razonable, ya desde un comienzo, ponerse en guardia ante la afirmación heideggeriana acerca del lugar ocupado por el pensamiento de Schelling, nos los dice, por ejemplo, un pasaje como el siguiente, donde la firmeza del juicio de Heidegger corre parejas con su parcialidad: «Al mencionarse el nombre de Schelling se acostumbra indicar que ese pensador modificó continuamente su posición y se hace constar esto a veces incluso como una falta de carácter. La verdad es, sin embargo, que rara vez un pensador ha luchado tan apasionadamente como Schelling desde su época más temprana por una única posición propia. [Luchar por una posición propia puede ser muy loable. Pero a la postre no es esa lucha lo que cuenta —muchos luchan por tener una posición propia, animados por los intereses más dispares—, sino la naturaleza de la posición alcanzada. En el caso de que se la hubiese alcanzado efectivamente]. Hegel, el caviloso [—advírtase la antipatía que destila este adjetivo; es difícil decidir si un temperamento sanguíneo, como el de Schelling, es el más adecuado para la tarea filosófica, pero una cosa es segura: que no podría causarnos sorpresa, en relación con un temperamento semejante, la experiencia vital del naufragio—], por el contrario, publicó sólo a los 37 años su primera gran obra; pero con esto supo a la vez a qué atenerse con respecto a la filosofía y a su propia posición; lo que siguió fue elaboración y aplicación, todo ciertamente en un gran estilo y con una rica seguridad⁶.

⁶ Creemos que puede ser útil interrumpir por un momento el texto de Heidegger para citar un pasaje de K. Rosenkranz, en su *Vida de Hegel*, dedicado a cotejar brevemente la figura del autor de la *Ciencia de la Lógica* con la de Schelling. Si este último posee «impaciencia sanguínea y osadía combinatoria», Hegel se destaca por «su profunda erudición, abnegación, paciencia y frialdad crítica [...] Schelling prometía más que lo que cumplía; Hegel nada prometía, pero hacía tanto más [...] nunca anunciaba con gran pompa que iba a realizar la gran obra maestra. Curiosamente se ha extendido también la opinión de que, en cuanto a la expresión, Schelling es poético y moderno, mientras que Hegel abstruso y escolástico. El paralelismo entre Platón y Aristóteles ha resultado, en lo que atañe al estilo, a causa de un prejuicio no menos vulgar que inconsistente, tan favorable para el primero, como desventajoso para el segundo. Es verdad que Schelling ha tomado con gusto de Platón ciertos giros entusiásticos y que, allí donde le faltan conceptos, cita de buen grado los versos de antiguos poetas, sobre todo en los prefacios y en artículos de menor monta. Pero si se alaba el toque poético de los mismos, no es justo olvidar que la originalidad con que Hegel ha sabido apelar a la intuición, en sus vigorosos prefacios, en sus discursos y textos críticos, no es menos grande. Si se hablase en cambio de obras mayores, entonces habría que decir, sin el menor reparo, que es Schelling, y no Hegel, el escolástico. Aquél, no sólo en la expresión apela a una terminología completamente escolástica,

«Schelling, sin embargo, tuvo que abandonar todo una y otra vez y fundar nuevamente lo mismo. Schelling dice una vez (IX, 217-8), (5, 11-12):

«Incluso a Dios tiene que abandonar aquél que quiere colocarse en el punto inicial de la filosofía verdaderamente libre. Ello significa aquí: quien quiera conservarlo lo perderá, y quien lo abandone lo encontrará. Al fundamento de sí mismo ha llegado, y ha conocido toda la hondura de la vida, sólo aquel que una vez abandonó todo y fue incluso abandonado por todo, a quien todo se le hundió y quien se ha visto solo con lo infinito: un gran paso, que Platón ha comparado con la muerte».

[No se puede desconocer que una experiencia semejante ha de resultar por fuerza decisiva para la vida del espíritu individual. El haberse hallado en semejante trance es uno de los signos que permiten reconocer la talla interior de un filósofo. Pero si el valor y la significación de esa experiencia residen en su condición absolutamente única, ¿cómo no asombrarse de que Heidegger diga a continuación del mencionado pasaje, como si se tratase de un todo un mérito:] Schelling ha dado muchas veces ese paso. [¿Muchas veces? ¿Verse impulsado a una situación extrema todos los años o año por medio? Una experiencia semejante no la tuvo ni Platón, ni Plotino, ni Kant, ni nadie, por poco que nos fijemos, a lo largo de nuestra tradición filosófica. ¿Cómo no preguntarnos qué ha de depararnos un pensador semejante?] Por eso su desarrollo careció las más de las veces del reposo y la continuidad, y por eso falta a menudo a su creación la solidez de la elaboración acabada»⁷. Seguramente esa ausencia de reposo, de continuidad, de solidez, ha contribuido a que la obra de Schelling resulte un cuerpo heterogéneo cuando se la coteja con los desarrollos del saber sistemático en Kant, en Fichte y en Hegel.

De allí que no pueda dejar de causar asombro el hecho de que Heidegger encarezca, a propósito de la filosofía, el heroísmo necesario para afrontar con decisión y entereza el fracaso inevitable del pensar. Si Hegel vio en el «coraje para la verdad» («Mut der Wahrheit»), en «la fe en el poder del espíritu», «la primera condición de la filosofía»⁸, Heidegger, por su parte, eleva el heroísmo a la categoría de virtud filosófica por antonomasia, y ello, por su convicción, inequívocamente «moder-

hasta en la tendencia a latinizar desinencias en el caso de palabras latinas que ya han cobrado carta de ciudadanía en nuestra lengua, sino que también la articulación del todo y la división del mismo en problemas y soluciones, en proposiciones y pruebas, en teorías y verificaciones, en demostraciones y corolarios, es completamente escolástica, al margen del hecho de que a cada paso uno se ve arrebatado de la continuidad de la exposición mediante observaciones, paréntesis y observaciones acerca de las observaciones [...] Hegel es con su dialéctica, por lejos, el espíritu más moderno [...]» (*Hegels Leben*, reimpr. [Darmstadt 1998], p. 63s).

⁷ *Schelling y la libertad humana*, p. 7s.

⁸ *Einl. in die Gesch. der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, reimpr. (Hamburgo 1966), p. 5s.

na», de que el fin connatural de toda filosofía es el fracaso; fracaso que, según él, «pertenece» al «concepto» propio de aquella (cfr. GA 42, 169). Pero, ¿es esto así? ¿Fracasa, por fuerza, *toda* filosofía? ¿Dónde fracasa, dónde naufraga? ¿En la inmediatez de su presente histórico? ¿Es *ése* el presente de la filosofía, su *único* presente? ¿Le está vedado, en su condición de hija del intelecto, el acceso al presente indiviso —«supra tempus»— de la teoría? ¿O no es la filosofía una obra del intelecto? Bien se comprende que el discurso acerca del naufragio del pensar tenga sentido en relación con la obra de Schelling e incluso —en cierto sentido al menos—, con la del propio Heidegger, pero, qué ocurre con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, con la doctrina agustiniana de la Trinidad, con la intelección parmenídea del ente perfecto. ¿Son estas obras un *naufragio*, un *fracaso*? ¿No hay, en la pretendida pertenencia del fracaso a la esencia de la filosofía, una violencia practicada hasta un extremo intolerable, so pretexto de hacer valer por doquier los fueros del «pensar esencial»? Los fueros de un pensar tan seguro de sí mismo, que, aun hallándose entregado al «descenso hacia la pobreza de su esencia provisional» (*Carta sobre el humanismo*), no vacila en atribuir a la superficialidad de la «opinión vulgar» todo cuanto pretenda contradecirlo. La experiencia de una «suerte» análoga permite comprender la empatía de Heidegger por la obra de Schelling, pero que aquella baste para transformar el *fracaso* en una suerte de clave hermenéutica en materia filosófica es algo que en ningún caso podría ser admitido sin más trámite.

Ello es que, siempre a los ojos de Heidegger, la filosofía de Schelling fracasa de un modo enteramente peculiar, pues la misma «saca a la luz dificultades que se hallaban presentes ya en el inicio de la filosofía occidental y que, por el curso que toma este último, resultan ser de suyo insuperables. Lo cual nos dice que es necesario un nuevo inicio a través del primero» (*Op. cit.*, 279).

Ya esto permite comprender que Heidegger se encuentre en una relación de particular «cercanía» frente a Schelling, cercanía comparable con aquella otra, ciertamente más profunda, que advierte con respecto a Hölderlin, cuya palabra poética le parece situada completamente *fuera* (cursivas nuestras) de la esfera de la metafísica del Idealismo alemán (GA 42, 230). Si la estrechez «moderna» de esta tesis ha perdido entre tanto su pretensión de verdad, tras haber sido mostrado con la máxima transparencia de qué modo la obra de Hölderlin integra el *corpus* del Saber Civil —la σοφία de la Última Época⁹—, ello no menoscaba el acierto con que el mismo Heidegger ha reconocido que el tratado de la libertad se mueve sobre un suelo «totalmente extraño» al pensamiento

⁹ Cfr. H. BOEDER, «Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik», en *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992) 345-360.

de Fichte y, por ello mismo, al de Kant. Fichte representó para Schelling sólo un impulso negativo, el estímulo de un pensamiento *del cual* éste luego se apartó¹⁰. Por lo demás, Schelling considera la cuestión de la libertad de un modo tal que su tratado es —quiere ser—, una «sistemadicea» (GA 49, 172) —una justificación y defensa de la exposición sistemática de la verdad—, lo cual es un signo revelador de la sujeción de su pensamiento a la «misión» (*Geschick*) de la «esencia de la técnica»¹¹.

Bien es verdad que Schelling tropezó, por lo que atañe a la naturaleza sistemática del saber filosófico con dificultades poco menos que insuperables. Él mismo señala, en las palabras que a modo de prólogo galeato dedica a su tratado, que este es «el primero» de sus escritos donde ha logrado presentar «con toda precisión» su concepto de la «parte ide-

¹⁰ Schelling y la libertad humana, p. 69.

¹¹ Al preguntarse Heidegger en su lección de 1936, citada en la nota precedente, «¿Qué significa sistema y cómo se llega a la formación de sistemas en la filosofía?» (p. 27) hace una observación de carácter histórico frente al cual no es posible permanecer en silencio. He aquí sus palabras: «Las así llamadas *Summas* de la teología y filosofía medieval tampoco son sistemas, sino una forma de comunicación didáctica del contenido del saber [...] se gusta comparar a menudo estas *summas* con las catedrales medievales. Ahora bien, es propio de toda comparación que ella cojee; pero esta comparación de los libros de texto teológicos con las catedrales medievales no sólo cojea y paraliza, sino que es totalmente imposible [cursivas nuestras]. Las catedrales medievales y sus torres se yerguen en gradación articulada hacia el cielo; lo que correspondería a esto sería que una *summa* se erigiera sobre una amplia base hasta la punta dirigida hacia el cielo, es decir, hacia Dios. Ahora bien, la *summa* comienza precisamente por la punta y pasa después hacia lo amplio de la vida práctico moral del hombre. [Heidegger se cuida bien de decir hacia dónde prosigue el camino de la *Summa*, que no concluye, por cierto, en la *moralis consideratio*]. Si la comparación entre un libro de texto escolar y una construcción u obra de arte es ya en general problemática, ella se vuelve imposible cuando el orden constructivo en ambas, del cual se trata sin embargo, resulta ser justamente el inverso» (*Ibid.*, p. 34). Si nos hemos atrevido a citar este largo párrafo, es porque en él expresa Heidegger una «idea» que ha repetido en más de una ocasión. Ello es que la comparación, lejos de ser imposible, es totalmente pertinente, pues la misma descansa en dos razones perfectamente claras: por un lado, tanto en las *summas* como en las catedrales, la relación de las partes con el todo no se reduce al aspecto constructivo, ni es sólo «exterior»; ella es, por el contrario, de naturaleza «arquitectónica», en el sentido de que cada elemento es, en la obra respectiva, necesario y ocupa el lugar que le es propio para que el todo resulte armonioso, coherente, unitario, bello; por otro lado, tanto las sumas como las catedrales están animadas por un mismo y único fin (τέλος), el haber sido realizadas *ad maiorem Dei gloriam*. Las *summas* son auténticos sistemas, pues la noción de sistema implica orden e inteligibilidad (*lucidus ordo*), y no un determinado grado de dificultad, como parece suponer Heidegger, al negar que las *summas* sean «sistemas» por ser «libros de texto». ¿Qué mente filosófica podría afirmar que la *Summa Theologiae*, al margen de la intención didascálica de su autor, es un fruto «menor» del pensamiento? ¿Acaso una catedral es una obra «menor» del saber arquitectónico, por el hecho de poder ser visitada por los niños? Toda la dificultad de la exposición heideggeriana referida a la noción de sistema, obedece a una comprensión restringida de este término, en el sentido en que lo utiliza la filosofía del «idealismo alemán». En ese sentido, no es posible, en efecto, hablar de un «sistema aristotélico», pero negar de plano la coherencia sistemática de un orden arquitectónico en el pensamiento de Aristóteles, sobre todo si se tiene en cuenta lo que el mismo Estagirita expone acerca de la relación que media tanto entre las ciencias teóricas (física, matemática, teología) como entre las formas fundamentales del saber (teórico, práctico y poético; cfr. H. BOEDER, «Vom Begriff in der aristotelischen Poetik», en *Das Bauzeug der Geschichte: Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, ed. G. Meier [Wurzburgo 1994]), es, cuando menos, una actitud privada de todo «sosiego».

al» de la filosofía, esa parte cuya cosa propia es «la libertad», y no ya «la naturaleza». Esta comprensión del saber filosófico como un todo articulado en dos partes, una «real» y otra «ideal», revela a las claras la transformación a que se ha visto sometido desde la posición kantiana, para la cual, la consideración especulativa de la libertad pertenece al ámbito de la «filosofía práctica» (Ética) o bien, para ser más precisos, al de la «Metafísica de las costumbres»¹². Todavía en su *Sistema del idealismo trascendental*¹³, el mismo Schelling se atiene a la división «tradicional» de la filosofía en «teórica» y «práctica». Pero ya al redactar las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* reconoce que no hay tales «partes»¹⁴, tras haber avistado la identidad imperante entre la naturaleza y el espíritu; es así como la totalidad del saber ha de cobrar, deductivamente, la forma de un cuerpo sistemático a partir de esa unidad, cuyo centro vital y más recóndito no es ya la oposición entre «sujeto» y «objeto», o entre «forma» y «contenido», o entre «lo ideal» y «lo real», sino la oposición suprema o «verdadera», la que media entre necesidad y libertad.

El autor también advierte expresamente, en los mismos preliminares, que no ha presentado hasta la fecha «un sistema completo y acabado» de sus ideas filosóficas¹⁵. Esto explica que sus escritos se le figuren «trozos» o «fragmentos» (*Bruchstücke*) cuya relación mutua sólo podría descubrir quien poseyese el talento especial requerido para ello¹⁶. Sin entrar a ponderar en qué medida podemos reclamar, o no, la posesión de ese talento, expondremos en lo que sigue algunas observaciones —glosas—, redactadas con ocasión de un seminario dedicado a este mismo tratado y a lo largo del cual hemos tenido la oportunidad de sonarlo con una cuerda diferente de la que se acostumbra a utilizar en los úl-

¹² Véase el «Prólogo» a la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*.

¹³ Cfr. § 3: «División provisoria de la filosofía trascendental».

¹⁴ La exigencia de abandonar la distinción escolar entre teoría y praxis y de concebir la filosofía como un saber rigurosamente unitario había sido formulada inicialmente por Fichte en su *Doctrina de la ciencia nova methodo*, expuesta en el invierno de 1798/1799.

¹⁵ Lo cual no puede menos que causar asombro si se recuerdan los títulos de dos de las obras publicadas por él hasta entonces: *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801).

¹⁶ Si en sus escritos sobre Schelling, Heidegger ha citado en más de una oportunidad algunos pasajes de Hegel acerca de aquél, ha evitado, con toda deliberación, citar este otro juicio del mismo Hegel, que nosotros en ningún caso podríamos ignorar: «La serie de sus escritos filosóficos [...] no ofrece la secuencia de las distintas partes de la filosofía, individualmente desplegadas, sino la sucesión de los distintos peldaños de su propia formación. Si se quisiese preguntar por un último escrito, donde su filosofía se viese expuesta del modo más acabado, no podría señalarse ninguno semejante». Y luego de referirse sumariamente a los primeros escritos del mismo autor, Hegel añade: «En las exposiciones posteriores, comienza, en cada escrito, siempre otra vez desde el comienzo (jamás presenta un todo plenamente desarrollado), por donde se ve que lo anterior no lo satisfizo; y es así como se ha visto asendereado por diversas formas y terminologías [...] De allí que no resulte hacedero dar cuenta, con el debido detalle, de lo que se suele conocer como *Filosofía schellinguiana*, aun cuando se contase con el tiempo para ello. Pues no es todavía un todo científico organizado en miembros diferenciados [...]» (*Werke in zwanzig Bänden*, vol. 20, pp. 421-423).

timos tiempos, tan proclives a ver en él todos aquellos méritos que, de manera poco menos que unánime, le negaron sus primeros lectores¹⁷. La simple posibilidad formal de contemplar esta obra con otros ojos nos la ofrece, en cierto sentido al menos, el mismo Schelling, pues éste, al declarar, en la introducción a su tratado, que la exaltación del sentimiento interior y de la fe (Jacobi) son ya «cosa del pasado», justifica este aserto y, con él, la legitimidad de una nueva posición dentro de la arena filosófica, mediante unas pocas palabras, que por fuerza han de resultar profundamente significativas para quien sepa escucharlas: «ahora brilla para nosotros —dice Schelling resueltamente— la luz superior del idealismo» (p. 292). *Voilà!* Esa luz ha transformado para él, en efecto, la constelación del saber filosófico, el τόπος donde ha de situarse su propio pensamiento.

Pues bien, precisamente una razón idéntica a ésta, el hecho de poder reconocer nosotros mismos que *ahora brilla para nosotros la luz superior del pensamiento logotectónico*¹⁸, es lo que nos permite enfrentarnos con las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* en los términos en que aquí lo hacemos. Es esa luz, por de pronto, la que nos ha permitido advertir que tanto la interpretación «pensante» de Heidegger, como la histórico-filológica cultivada por una larga serie de estudiosos¹⁹, se hallan hermanadas por una curiosa coincidencia; tanto en un caso como en el otro la exposición respectiva se restringe al ámbito histórico de la llamada «filosofía moderna», con ciertas proyecciones hacia el del pensamiento posterior a ella, o incluso hacia el del pensamiento griego, pero que sin que al saber teológico de la Época Media se le haga la debida justicia. Esta restricción —de todo punto injustificable en vistas de las frecuentes referencias al Saber Cristiano hechas por el mismo Schelling— obedece, en buena parte, a un (pre-)juicio fatal del propio Heidegger con respecto a la llamada «filosofía medieval», a la que acusa de haber «mezclado» la razón y la fe, y de haber convertido así la filosofía en algo que no es «ni carne ni pescado». Tal juicio es fatal, porque al hacer girar la impugnación sobre la noción de «mezcla» obliga a pensar en una «pureza» en la que la filosofía acaba por volverse «vacía y la religión ciega»²⁰.

¹⁷ Th. Buchheim, responsable de una reciente y cuidadosa edición comentada de esta obra (Fr. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. von Th. Buchheim [Darmstadt 1997]), nos ilustra en una de las secciones de su «Introducción», acerca del notorio fracaso experimentado por la primera edición del tratado. Las reseñas de la época fueron decididamente adversas: se censuró lo confuso de la exposición, la insuficiencia conceptual, y una tendencia injustificada hacia la mitologización. Con muy meritoria imparcialidad científica, el editor reúne uno tras uno los juicios negativos suscitados por la obra, pero, como después de todo, su corazón late por Schelling, no puede menos que advertir, con cierta ingenuidad, que esos juicios son «malignos» e «infundados», en lugar de puntualizar en qué consiste el error de los mismos (p. XXXIIIss).

¹⁸ Cf. H. BOEDER, «Logotektonisch Denken»: *Sapientia* 53 (1998) 15-24.

¹⁹ Véanse las referencias bibliográficas en la edición de Th. Buchheim ya citada (nota 17).

²⁰ H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik* (Friburgo & Munich 1980), p. 206.

Pero si nuestra lectura no ha podido desentenderse de lo que en la Época Media ha sido el «amor a la sabiduría», ello no se debe, como decíamos, a un mérito personal, sino al hecho de podernos orientar en el todo de la historia de *ese* amor y en su constitución epocal de un modo tan seguro como universalmente ignorado, gracias a las distinciones fundamentales del pensamiento logotectónico.

■

1. La larga introducción está destinada a refutar una serie de errores comunes en que suele caer el entendimiento al abrir juicio sobre el panteísmo. Los argumentos empleados para mostrar cómo las condenas que pesan sobre el mismo obedecen en más de un caso a simple falta de reflexión, son la contrapartida de la actitud apologética adoptada por el autor ante el pensamiento de Spinoza.

A propósito de la polémica desatada por Jacobi (el «noble Jacobi»²¹) en torno al panteísmo²², Schelling advierte, haciendo gala de una prudencia digna de la mejor tradición²³, sobre el grave equívoco de creer que se ha comprendido una doctrina filosófica cuando en rigor sólo se conoce su nombre. Basta un simple rótulo —«panteísmo», «idealismo», «realismo», etc.— para ver cómo el más ignorante, sirviéndose de él, desdeña lo que ha sido pensado del modo más profundo («das Gedachteste», p. 283). No es el nombre, por cierto, lo que verdaderamente importa, sino llegar a determinar con la debida precisión el concepto correspondiente. Aun cuando algunos nombres muy generales —«panteísmo», «ateísmo», «determinismo»—, puedan gozar de cierto prestigio en la historia de las herejías, «parecen ser recursos demasiado groseros» —añade Schelling más adelante—, «para tratar con las producciones del espíritu, en las cuales, como ocurre con las manifestaciones más delicadas de la naturaleza, determinaciones apenas perceptibles provocan modificaciones decisivas» (p. 288).

Esta sabia cautela para juzgar con el debido cuidado acerca de las cosas del espíritu, utilizada en defensa de la doctrina de Spinoza, se ve sin embargo curiosamente abandonada por nuestro autor a la hora de señalar sus reparos ante el pensamiento de Fichte. En este caso se limita a mencionar de manera sumaria un par de aspectos que él considera insatisfactorios: la afirmación fichteana (seguramente inexplicable), de que «cada yo es la substancia absoluta» (p. 281)²⁴ y el hecho de que la unidad

²¹ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pref. a la 2a. ed.

²² En aquella obra suya que hizo época: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785, ahora reimpresa, sobre la base de la edición de Kl. Hammer e I. M. Piske, por M. Lauschke (Hamburgo: Meiner, 2000).

²³ Cfr. PLATÓN, *Político* 261e.

²⁴ También Th. Buchheim (p. 94) señala, a propósito de este mismo pasaje, que Schelling tergiversa el pensamiento de Fichte, al identificar, indebidamente, el «yo absoluto» con la conciencia individual.

última en que se funda la oposición de necesidad y libertad caiga «de manera inmediata en contradicciones e inconsecuencias» (p. 282). Luego de este *obiter dictum*, el autor prosigue derechamente con el desarrollo del tema que le preocupa, sin haber hecho el menor intento por explicar o por comprender esas dificultades de la doctrina fichteana —también ella una obra del espíritu que merece ser considerada con el debido cuidado—, como si la misma respondiese, en el fondo, a un simple error: el de una necia e inaudita absolutización de la conciencia.

Esta diferencia de actitud con respecto a Spinoza y a Fichte es realmente elocuente y revela a las claras algo que no se explica como una simple parcialidad de juicio. Pero sobre esto volveremos más adelante, no sin antes señalar cuán diferente es también, comparada con la Fichte, la actitud de Schelling ante Kant.

Mientras que Fichte ve en la obra del fundador del idealismo trascendental un comienzo absoluto, definitivamente vinculante para su propia tarea especulativa, y en relación con el cual toda otra filosofía es una mera sombra de la verdad²⁵, Schelling mantiene ante esa misma obra un espíritu mucho más «abierto». Aun cuando sostenga que para él brilla «la luz superior del idealismo», nada le impide retroceder hacia posiciones anteriores de la historia filosófica —la del propio Spinoza por ejemplo— para hacerlas valer luego contra las «abstracciones» y «sutilezas» del idealismo. Ello sin olvidar que una de las mayores dificultades que presenta el pensamiento de Schelling cuando se lo considera en relación con la doctrina kantiana consiste en la gratuidad poco menos que escandalosa de sus proposiciones «teóricas» acerca de la naturaleza divina, formuladas en medio de la mayor indiferencia frente a toda exigencia de certeza y como si la *Crítica de la razón pura* jamás hubiese sido escrita.

2. La única crítica que Schelling hace valer contra el spinozismo es la de la rigidez, la de la falta de vida interior, la de su craso realismo. De allí la necesidad de vivificarlo por obra de una comprensión más profunda acerca de la unidad de lo dinámico y de lo espiritual. Unidad sobre la que descansa la «filosofía de la naturaleza» del propio Schelling, como que ésta ha sabido descubrir que «no hay, en última y suprema instancia, ser alguno más que el querer. El querer» —entendido este término como «acto» y no como «facultad»— «es el ser originario, y todos los predicados del mismo le convienen al querer: ausencia de todo fundamento ajeno a él mismo, eternidad, independencia con respecto al tiempo, autoafirmación» (p. 294). He aquí expresada una razón fundamental, si no la razón por antonomasia, que mueve a Heidegger a ponderar este escrito de Schelling del modo superlativo en que lo hace. «El querer es el ser originario» (*Wollen ist Urseyn*). De aquí —vía Schopenhauer— a la voluntad de poder nietzscheana, no hay más que un corto paso. Esto es lo

²⁵ Véase al respecto lo señalado expresamente por el propio Fichte en la *Wissenschaftslehre* 1804, ed. y comentario de W. Janke (Frankfort 1966), pp. 32, 27-35.

que atrajo tan poderosamente la atención de Heidegger, el haber dado con una afirmación —una sola afirmación en un autor que ha escrito más de una docena de volúmenes²⁶— de la que pudiese servirse como de una pieza maestra para llevar a cabo su propia tarea, esto es, para afianzar definitivamente —después de Marx y después de Nietzsche— el abismo que media entre «el pensar metafísico» y «el pensar venidero». Pero para que se comprenda la necesidad de este último, la del «pensar venidero», hay que haber mostrado antes cómo la historia del pensar metafísico ha llegado a su fin, al encontrar en Nietzsche su última posibilidad. Nada más a propósito para ello que descubrir, en pleno «idealismo alemán», una afirmación como la ya citada, que permite establecer, de manera aparentemente tan persuasiva, un vínculo manifiesto entre esa última fase de la filosofía moderna y la posición nietzscheana. Es así como la «voluntad de poder» se ha visto históricamente precedida por la «voluntad como amor» (GA, 49, 194). Esto explica también la necesidad de enaltecer tanto cuanto sea posible la figura de Schelling como pensador. No basta con que pertenezca a la pléyade de los representantes del idealismo alemán, tiene que ser considerado como su «cumbre», al margen de que precisamente en virtud de la mencionada afirmación —la de que el *querer* es el ser originario—, Schelling se distancia irremisiblemente de las posiciones fundamentales de la Última Época, cuyos representantes —Kant, Fichte y Hegel— en ningún caso se avendrían a suscribir una tesis semejante.

Sólo en virtud del vínculo inmediato de Nietzsche con la metafísica toda, a través de Schelling, como si se estuviese hablando siempre de «lo mismo» —del ser del ente—, Heidegger se considera autorizado a identificar su propia posición con la de un nuevo comienzo del pensar: «Quien fuera capaz de conocer la causa de ese naufragio y la domeñara con saber, habría de convertirse en fundador del nuevo comienzo de la filosofía occidental»²⁷.

3) Pero si el spinozismo es un sistema «inerte», la limitación del «idealismo» consiste, por su parte, en haber forjado un concepto meramente universal, meramente formal de la libertad; ninguna de ambas doctrinas supo que «el concepto real y viviente de la misma es el de la facultad del bien y del mal» (p. 296). En este punto es difícil dejar de preguntarse: ¿pero, cómo, hubo que esperar a Schelling para que la filosofía concibie-

²⁶ Le debemos a Cl.-A. SCHEIER, «Die Zeit der Seynssfuge: Zu Heideggers Interesse an Schellings "Freiheitsschrift"» en H.-M. BAUMGARTNER & W. G. JACOBS (Eds.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift: Legende und Wirklichkeit*. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992. Schellingiana, Bd. 5, pp. 28-39, el habernos abierto los ojos acerca de los extraños límites del interés de Heidegger por Schelling, que pasa una y otra vez por alto tanto los primeros esbozos del sistema como los desarrollos posteriores de la «filosofía positiva», para permanecer siempre con la vista fija en las investigaciones sobre la esencia de la libertad. Véase también, del mismo Scheier, «Schellings Modernität: Abgrund und Grenze» en: A. LEYTE COELLO (Ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling* (Santiago de Compostela 1996), pp. 257-265.

²⁷ *Schelling y la libertad humana*, pág. 3.

se un concepto «viviente» de la libertad como «facultad del bien y del mal»? Al margen del modo en que la libertad fue concebida por la filosofía en las dos primeras Épocas de su historia, ¿de qué modo considera Kant la libertad en una obra como *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794), sino precisamente como la facultad del bien y del mal? Por otra parte, si el concepto real y viviente de libertad tampoco puede ser identificado —según pretende el mismo Schelling— con la capacidad de someter los impulsos de la parte irascible y concupiscible del alma a la autoridad de la razón, esto significa que estamos aquí ante un concepto de libertad sublime a cuanto ha enseñado la tradición filosófica en pleno, incluido el mismo Spinoza, cuya *Ethica* remata con una sección titulada precisamente «De potentia intellectus, seu de libertate humana».

De pronto advertimos que la noción de libertad se ve inexplicablemente mutilada, antes de toda dilucidación de su esencia, porque Schelling pasa a designarla como «una facultad para el mal» (*ein Vermögen zum Bösen*, p. 354) y concluye, acto seguido, que si eso es la libertad, la misma no puede tener su raíz en Dios, por ser éste infinitamente bueno. Pero semejante silogismo, del que también se infiere la negación de la libertad divina, sólo puede ser aceptado por quienes, además de ignorar el saber de aquélla *sacra doctrina*, con que la φιλοσοφία de la Época Media llega a su plenitud, cultiven ininterrumpidamente, como Endimión, la virtud del sueño. El mismo Schelling nos impide prescindir de aquel saber, indirectamente al menos, al declarar sin reservas, en un gesto no ya de osadía, sino de verdadera temeridad intelectual, que la libertad, como capacidad para realizar un acto contrario a la voluntad divina, es algo «inexplicable en todos los sistemas habidos hasta el presente» (*ibid.*).

Pero entonces la teología, la suprema ciencia práctico-especulativa de la Época Media, carece de todo derecho para figurar entre esos «sistemas habidos hasta el presente», pues ella enseña: *a*) que Dios, precisamente por ser infinitamente bueno, crea al hombre con la mayor perfección posible; *b*) que Dios, siendo libre, en razón de su naturaleza espiritual²⁸, comunica a la creatura humana, no menos que a la angélica —racionales tanto una como la otra—, esa misma facultad viviente, que no es sólo «del mal», sino del bien y del mal a la vez, y cuya raíz es, en cuanto sujeto, la voluntad, y en cuanto causa, la razón misma²⁹; *c*) que la posibilidad de desobedecer la voluntad divina sólo es inexplicable cuando se la separa de la posibilidad de obedecerla; y *d*) que aquella desobediencia, aquel querer determinado por el mal, no es, en rigor, ni libertad, ni parte de la libertad³⁰.

5) Cuando Schelling se refiere a «todos los sistemas habidos hasta el presente», concebidos para explicar conceptualmente la relación entre

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. c. Gent.* I 88.

²⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 2 ad 2um; q. 17 a. 1 ad 2um.

³⁰ *Ibid.*, I q. 62 a. 8 ad 3um; II-II q. 88 a. 4 ad 1um.

Dios y el mundo, distingue entre ellos tres tipos fundamentales: el de la immanencia (panteísmo), el del gobierno providencial, y el de la emanación o trascendencia absoluta. Este último encuentra en Plotino, como bien se sabe, un representante característico. Pero, como ya ocurrió con Fichte, también con respecto a Plotino procede Schelling de manera sumaria y con aire de *fa presto*. Se limita a señalar que la doctrina de la emanación no es contraria al panteísmo, porque presupone una existencia originaria de todas las cosas en Dios (cfr. p. 299). Pero esto, en rigor de verdad, es inadmisibile tratándose de Plotino, para quien todas las cosas se hallan presentes originariamente en el espíritu (νοῦς), pero no en el Uno/Bien. Tal como lo dice él mismo con una expresión paradójica: «Precisamente porque ninguna cosa había en Él, por eso todas de Él proceden»³¹. Y no menos inaceptable es la afirmación de que Plotino identifica la materia con el mal, pues él sabe con toda claridad —como lo sabrá más tarde San Agustín y posteriormente el Aquinate—, que el mal es, de suyo, sólo *privatio boni*³². Por otra parte, el hecho de que la emanación o procesión, en cuanto acaecer involuntario causado por la simple sobreabundancia del Uno/Bien, sea juzgada como una «representación completamente insostenible» (p. 299), sin que se dé razón alguna de semejante aserto —como si tampoco la doctrina plotiniana fuese una obra del espíritu que debe considerada con el mayor cuidado— obliga a replicar con la sentencia latina según la cual lo que gratuitamente se afirma, gratuitamente se niega: *quod gratis asseritur, gratis negatur*.

6) Los párrafos finales de la introducción señalan que tampoco las generalidades del idealismo permiten despejar las dificultades aparejadas por el concepto de «libertad». Dispuesto a ejercer el honroso oficio de *advocatus Dei*, Schelling comprende que Dios es «algo más real que un simple orden moral del universo» (p. 300); las fuerzas que lo animan son algo mucho más viviente que «la sutileza menesterosa de los idealistas abstractos» (*ibid.*), llámense estos Kant, o Leibniz o Descartes³³. La profundidad especulativa de Schelling nos deja algo perplejos al sostener que, si el idealismo es el «alma» de la filosofía, y el realismo su «cuerpo», sólo la reunión de ambos constituye un todo viviente. Si estas son las alturas que nos ofrece la «cumbre» de la metafísica del idealismo alemán... Pero seguramente no tenemos derecho a esperar demasiado de una serie de observaciones que quieren ser consideradas como «mera introducción» a las investigaciones propiamente dichas (p. 301).

³¹ PLOTINO, *Enn.* V 2,1,5.

³² *Ibid.*, II 9,13,28-30).

³³ Sobre las dificultades con que tropieza el modo habitual de considerar a Descartes como el comienzo de la moderna filosofía europea véase M. ZUBIRÍA, «La cuestión del comienzo de la filosofía moderna: La posición cartesiana a la luz del pensamiento logotectónico»: *Sapientia* 54 (1999) 377-393; y también H. BOEDER, «Eine Bewegung der mundanen Vernunft»: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, 48 (1997) 221-250, donde por primera vez ha sido pensada topológicamente la «fase de apertura» de la última Época como un doble movimiento integrado por la tríada de la razón *natural* (Descartes, Spinoza, Leibniz) y la de la razón *mundanal* (Hobbes, Locke y Shaftesbury).

II

1) La tarea que estas investigaciones tienen por delante sólo puede ser resuelta satisfactoriamente —sostiene Schelling— a partir de los principios fundamentales de una filosofía *verdadera* de la naturaleza (*ibid.*, cursivas nuestras)³⁴. Esta filosofía *verdadera* es la del propio Schelling, quien así descalifica de manera sumaria toda otra filosofía de la naturaleza, incluida la misma *Física* de Aristóteles, en la que Heidegger ha visto «el libro fundamental de la filosofía occidental, oculto y por ello nunca pensado con el rigor y la hondura que requiere»³⁵. ¿Se ve el mismísimo Schelling tocado por este juicio? ¿Tampoco él ha pensado ese libro con el rigor y la hondura que requiere? ¿Cómo sustraerse a la idea de que, en tal caso, la «verdad» de su filosofía de la naturaleza, ondeando ufana sobre la cumbre de la metafísica del idealismo alemán, se vería de pronto con los pies en el aire?

2) En relación con aquello de que los simples nombres sirven de poco en la filosofía, nuestro autor señala que espíritus esclarecidos de otras épocas no se escandalizaron ante ciertos términos —«materialismo», «panteísmo», etc.— con que se suele denigrar toda «filosofía real», y que así esos mismos espíritus llegaron a ser «filósofos de la naturaleza». Pero este último título no se opone —como acaso uno podría esperar— al de «filósofos del espíritu», pues he aquí que, para nuestra sorpresa, los antagonistas de aquellos «filósofos de la naturaleza» son tachados de «dogmáticos», de «idealistas abstractos», y hasta de «místicos», como si esta última palabra fuese un mote ofensivo. De modo que también los «espíritus esclarecidos», también los filósofos de la naturaleza —Schelling con ellos— cultivan la costumbre secular de operar con tales o cuales rótulos con una clara intención difamatoria; y si en aquél entonces los idealistas eran denigrados por su «misticismo», hoy se hace otro tanto —*nihil novum sub sole*— con la tradición filosófica en pleno por su «logocentrismo».

3) El comienzo propiamente dicho de las «investigaciones» está representado por la distinción «real» entre el ser como existente y el ser como fundamento de la existencia. Esta distinción schellinguiana tiene consecuencias de enorme importancia en materia teológica, pues de acuerdo con ella, Dios, en cuanto existente, no se identifica con el fundamento de su existencia. Bien es verdad que ese fundamento ha de encontrarse por fuerza en Él, pero esto no puede menoscabar la diferencia «real» que media entre ambos y que Schelling hace valer tácitamente contra las

³⁴ Para una ajustada y esclarecedora evaluación global de esta cuestión, en sentido histórico-sistemático, véase: CL.-A. SCHEIER, «Die Bedeutung der Naturphilosophie im deutschen Idealismus»: *Philosophia Naturalis* 23 (1986) 389-398, donde las consecuencias filosóficas a que se vio conducido Schelling a partir de su comprensión de la naturaleza como substancia infinita han sido consignadas con una precisión extraordinaria (cfr. 396s).

³⁵ *Wegmarken*, 1. Aufl. (Francfort: Vittorio Klostermann, 1967), p. 312. Hay una reciente y largamente esperada traducción española de esta obra: *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte (Madrid: Alianza, 2000).

posiciones fundamentales de la Época Media, para las cuales la simplicidad absoluta es un atributo esencial de la naturaleza divina³⁶.

Según Schelling, el hecho de que Dios deba tener en sí el fundamento de su existencia, es algo que afirman «todas las filosofías», sólo que, al hacerlo, consideran ese fundamento como un mero concepto y no como algo real (cfr. p. 301). Este modo de expresarse por parte de nuestro autor es francamente *equivoco* y obliga a tomar distancia frente a él, porque, por de pronto, una cosa es «tener el fundamento» y otra enteramente distinta «ser el fundamento». Y aun esto último, que es lo que en verdad afirman «todas las filosofías» —el hecho de que Dios «es» (y no de que «tiene») el fundamento de su existencia— debe ser pensado de manera diferenciada. Porque la expresión: «Dios es su propio fundamento» puede significar, o bien que «Dios es la causa o el principio de su ser» —*causa sui*—, lo cual es, en buena lógica, una proposición inadmisibles, porque obliga a suponer que Dios es antes de ser (q 2 a. 3)³⁷; o bien que «Dios es su esencia», ya que de otro modo habría en Él una cierta composición, como ocurre con los seres finitos, en los que la esencia es una parte del todo³⁸; la afirmación de que «Dios es su esencia» significa así que en Él no hay accidentes. Nada es *causa* de Dios, nada es *fundamento* de su existencia, porque en Él su esencia y su ser se identifican: en Dios, *idem est esse et essentia*³⁹.

El fundamento schellinguiano del ser divino, en cambio, que se halla en Dios sin identificarse con Él, es «la Naturaleza —en Dios» (p. 302). Pero para que mejor se comprenda qué es esta «Naturaleza» en cuanto fundamento, Schelling también la llama «anhelo» (*Sehnsucht*). El «anhelo» es voluntad; sí, pero una voluntad no racional, privada por completo de entendimiento⁴⁰. Se trata del fondo irracional y primitivo de donde todo procede, la base última e impenetrable de la realidad. Convertido en una suerte de evolucionista *avant la lettre*, Schelling no vacila en apelar al testimonio de la conciencia sensible para justificar la validez de lo que considera un supremo principio metafísico, al observar que «en ningún lado parece que el orden y la forma fuesen lo originario» (p. 303).

Como si todas las posiciones fundamentales de la historia del amor a la sabiduría no bastasen para persuadirlo de la «mundanidad» de esta representación de una oscuridad primigenia situada en las antípodas de toda σοφία⁴¹ y de la filo-σοφία fundada sobre ella, nuestro autor cree po-

³⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 3 per totam.

³⁷ No hay ninguna contradicción entre esto último y aquel pasaje de Santo Tomás (*Summ. c. Gent.* I 88 in fine) donde Dios es determinado como *causa sui*, pues esta expresión traduce allí el giro aristotélico αὐτοῦ ἕνεκα (cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* A 2: 982 b 26), que corresponde no a la causa «eficiente», sino a la causa «final».

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summ. c. Gent.* I 21. Cfr. *ibid.*, I 18: «Quod in Deo nulla est compositio».

³⁹ Cfr. *ibid.*, I 22.

⁴⁰ Algo que en el lenguaje platónico cabría denominar como πλανοσμήνη αἰτία.

⁴¹ Esto se vuelve inmediatamente manifiesto en relación con el Saber Cristiano: «Dios es luz y en Él no hay tinieblas» (1 Juan 1:5).

der confirmarla mediante la experiencia inmediata: «Todo nacimiento es nacimiento de la oscuridad a la luz; el grano de trigo tiene que hundirse en la tierra y morir en la oscuridad para que la más hermosa figura luminosa ascienda y se despliegue bajo los rayos del sol» (p. 304)⁴². Al margen del toque lírico de estas palabras, ¿cómo admitir que la «cumbre» de la filosofía del idealismo alemán, ornada por tantas lecturas de textos así antiguos como modernos, se comporte con semejante indiferencia frente a la intelección aristotélica de la primacía del acto, o de lo perfecto, frente a lo posible? ¿Es acaso imaginable, en vistas de la exigencia de cientificidad con que la filosofía se ve asediada por doquier, que uno deba satisfacerse con la imagen del grano de trigo y de los rayos del sol, en lugar de comprender cómo aquella primacía de lo perfecto se impone de suyo a la inteligencia no sólo en el orden el concepto, sino en el de la esencia e incluso en el del tiempo (*Met.* IX 8)? La observación de que en el hombre lo primero es lo inconsciente (cfr. p. 304) es completamente anodina en su cruda inmediatez, al margen de que como observación es incompleta, porque se detiene a mitad de camino, en lugar de preguntarse de dónde procede esa vida inicialmente inconsciente.

Pero Schelling va todavía más lejos. No se contenta con haber descubierto aquella dualidad en la esencia divina; también ha sabido representarse, no sin cierta indeterminación, la relación que ambos momentos guardan entre sí. Se trata de un proceso triádico, cuyo punto de partida es la actividad del fundamento, pues si es cierto que este último no *existe*, ello no le impide —para renovada perplejidad del lector— tener una actividad propia por la que resulta ser el origen de una representación interior reflexiva (p. 304); esta última, donde Dios se contempla a sí mismo como en un espejo, es su palabra o su verbo⁴³. Finalmente, esa palabra es expresada por un espíritu designado por Schelling como «eterno», acerca de cuya *procedencia* impera, a la luz del presente tratado, acaso con la mayor coherencia, la más completa oscuridad. Nada se nos dice, en efecto, acerca de dónde surge ese «espíritu eterno» —Schelling se cuida bien de llamarlo «espíritu santo»—, donde se vinculan los dos momentos de la realidad divina —no el fundamento y Dios, sino, el fundamento, considerado ahora como uno con Dios, por un lado, y la «palabra» de Dios por otro—, a fin de convertirse en el todo de una «voluntad libremente creadora y todopoderosa» (p. 305).

Estos ecos trinitarios de la Revelación Neotestamentaria lejos de obedecer a ningún propósito concipiente sólo sirven para acrecentar el tenor de equivocidad que impera en la exposición schellinguiana; ésta se

⁴² A los lectores de Heidegger no les pasará inadvertido los ecos que este pasaje ha dejado en sus escritos; por sólo recordar aquí *El camino del campo*.

⁴³ Más adelante, al considerar los dos principios eternos sobre los que descansa la autorrevelación de Dios, Schelling atribuirá a uno de ellos, la voluntad del amor, el hecho de que «la palabra» sea pronunciada «en la naturaleza» (*sic!*) —la Palabra eterna del Dios trinitario de la Revelación Cristiana es anterior a toda naturaleza—, para que así *se vuelva* persona (p. 339). Cursivas nuestras.

contenta con indicar, en términos de la mayor vaguedad, cómo Dios y la Palabra y el Espíritu se relacionan genealógicamente entre sí, sin poder alcanzar ni de lejos la transparencia conceptual con que la *sacra doctrina* supo entender la unidad del Dios trinitario de la Revelación Cristiana a partir del permanecer consigo mismo como rasgo constitutivo de la actividad del intelecto o de la razón (*Vernunft*). La generación divina —advierte expresamente el Aquinate—, ha de ser entendida *secundum intellectualem emanationem*⁴⁴.

4) Tras haber establecido la constitución trinitaria del principio, las «investigaciones» de Schelling abordan lo que para la *sacra doctrina* es la *distinctio rerum* o el *processus creaturarum*. Pero mientras que este *processus* no es, en rigor, un acaecer temporal —la Creación es una obra «instantánea»⁴⁵—, Schelling sólo puede representárselo como un despliegue progresivo de naturaleza teogónica, como una mutación que afecta al mismo ser divino, en la medida en que la distinción paulatina de todas las cosas contenidas inicialmente en el principio hace que éste pierda su oscuridad primigenia para tornarse luminoso. Se trata, por lo demás, de un devenir que por su misma forzosidad inmanente en ningún caso, a diferencia de lo que enseña la *sacra doctrina*, puede ser pensado como «libre».

5) Al explicar la naturaleza del mal como rebelión, como el intento de afirmar la propia finitud frente a la voluntad infinita (p. 309) —en este punto el tratado repite una doctrina al menos tan antigua como el Saber Cristiano—, nuestro autor impugna la comprensión metafísica del mal como *privatio boni*, para descubrir en él una «inversión positiva de los principios sobre los que descansa todo ser» (p. 310). Toda otra explicación del mal, agrega, resulta insatisfactoria, y se limita a identificarlo con el simple *malum metaphysicum* de la *Teodicea* leibniziana (§§ 118s). Lo cual es una verdad a medias, porque, por de pronto, Leibniz reconoce, dentro de la vasta y sólida perspectiva teológica de su reflexión, no sólo el *malum metaphysicum*, no sólo la finitud en cuanto condición de posibilidad de la perfección de las otras creaturas, sino también el *malum morale*: la culpa y, además, el *malum physicum*: el castigo, que «lejos de ser incompatible con el principio soberanamente bueno, emana necesariamente de uno de sus atributos: su justicia, que no es menos esencial en Él que su bondad» (*Teod.*, § 155).

Schelling rechaza *unguibus et rostris* el modo filosófico tradicional de entender el mal como algo meramente pasivo, sea limitación, o, deficiencia, o privación, «conceptos todos completamente inconciliables con la verdadera naturaleza del mal» (p. 312). Nuestro autor cree ver una prueba inmediata de esto en el hecho incontestable de que el hombre, la más perfecta de las creaturas visibles, y sólo él, es capaz del mal. No del

⁴⁴ Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 11.

⁴⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 74 a. 1 ad 1um. «Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum» (*Ibid.*, I q. 45 a. 2 ad 2um).

malum metaphysicum, por cierto, sino del *malum morale*, pero Schelling no ve motivo alguno para detenerse en esta diferencia. En lugar de ello añade que el mismo Satanás no es, según la fe cristiana, la más limitada de las creaturas, sino, por el contrario «la más ilimitada» (*ibid.*). Si prescindimos de la osadía de esta expresión, de la que sólo Schelling es responsable, resulta muy extraño que el hombre sea considerado, *unilateralmente*, como capaz del mal, como si, en razón de su misma perfección —y esto también vale, *mutatis mutandis* para Satanás—, no contase con el altísimo privilegio de ser capaz del bien. Por donde no basta con tener en cuenta la perfección del hombre, como pretende Schelling, sino también la *finitud* de su naturaleza racional para concebir la esencia de la libertad.

Schelling llega a sostener que el fundamento del mal consiste no sólo en algo positivo, sino en lo supremamente positivo que la naturaleza contiene, esto es, en la «voluntad originaria del primer fundamento» (p. 313), porque el mal, insiste, no es privación. Si lo fuese, como la privación no es nada de suyo, tendríamos que habérnosla con una dificultad que Schelling considera seguramente insuperable: la de explicar en qué consiste lo positivo que subyace al mal (*ibid.*). Pero tampoco con respecto a este punto la *filo-σοφία* de la Época Media nos deja a merced de la opinión, pues ella ha comprendido con lucidez bienhechora que el mal no puede estar sino en el bien como en su sujeto⁴⁶.

Y cuando Schelling apela a toda su autoridad para declarar solemnemente: «Negamos que la finitud, por sí misma, sea el mal» (p. 314), ¿cómo no dar un respingo al ver que en esta pretendida «cumbre de la metafísica de idealismo alemán» nos tropezamos con una verdad de Pero Grullo? ¿Es que acaso, alguna vez, alguna de las posiciones fundamentales de la historia del «amor a la sabiduría» ha sostenido que la finitud sea el mal? Ello significaría tanto como postular la existencia de un dios o de un principio creador perverso; y una representación semejante sólo puede ser hallada en ciertas tradiciones gnósticas, pero no en la *filo-σοφία*. Ésta ha sabido, por el contrario, que la finitud, lejos de ser por sí misma el mal, es sólo una de sus condiciones de posibilidad y, al mismo tiempo, una de las razones que explican la perfección del universo en cuanto totalidad de lo creado. «El mal —añade Schelling en una nota a pie de página— no procede de la finitud, sino de la finitud que pretende existir por sí misma». Esto es verdad «sin olvidar que estamos hablando del «mal moral»⁴⁷, y una verdad conocida desde siempre por la *filo-σο-*

⁴⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 48 a. 3.

⁴⁷ En este punto debemos señalar que si el concepto de «mal» es de suyo equívoco, una de las mayores dificultades que ofrece la lectura de este tratado de Schelling consiste en la incuria con que su autor se comporta frente a esa equívocidad. No sólo no distingue de manera metódica entre el mal metafísico, el mal físico y el mal moral, sino tampoco entre el mal como posibilidad, como acto y como resultado. Se nos replicará que Schelling se refiere al mal en un sentido «absoluto», anterior a estas diferencias. Eso es seguramente lo que el *pretende* hacer, pero no lo que *hace*, pues, de hecho considera frecuentemente ese concepto según una acepción particular, sin hacer la debida salvedad al respecto.

φύα de la Época Media, pero como no hay ninguna finitud que pretenda existir por sí misma que no sea de naturaleza racional, debemos concluir que el mal —no menos que el bien— tiene su principio en la razón⁴⁸.

Esto es algo que Schelling no está dispuesto a aceptar, porque aun cuando conceda que el bien procede de la razón pura, «la debilidad o ineficiencia del principio inteligente sólo puede ser causa de acciones buenas y virtuosas, pero no de acciones malas en sentido positivo y contrarias a la virtud» (p. 315). Por poco que se mire, tampoco esto resulta concluyente, porque, en materia moral, la debilidad o ineficiencia del principio inteligente consiste en la incapacidad no para razonar o para urdir mentiras, sino para hacer que la voluntad deponga todo interés contrario a la universalidad del bien.

6) Un modo de superar las dificultades en que se ve envuelto el problema del mal y de la libertad consiste, para Schelling, en postular la naturaleza *doble* de la voluntad⁴⁹. Lo que opera el bien, lo que hace que éste exista en acto, no es el principio inteligente o luminoso por sí mismo, sino unido ya con la mismidad o con el fundamento, y convertido así en espíritu; por su parte, lo que hace que el mal exista en acto, tampoco es el principio de la finitud por sí mismo, sino unido al de la mismidad. (¿Debemos pensar, pues, que esta mismidad o ese «centro» es moralmente neutro?).

Schelling sostiene que sólo aquella primera distinción capital a la que ya nos hemos referido, la de lo existente y el fundamento de la existencia, posee también el mérito de volver inteligible una controvertida tesis de la filo-σοφία de la Época Media: la de que Dios ha creado todas las cosas de la nada. Y Schelling añade: «esta nada es, desde hace largo tiempo, la cruz del entendimiento» (p. 317, nota). Pero la razón de ser de esta tortura no reside en la tesis misma, sino en el hecho de que el entendimiento quiera habérselas con una verdad nacida de la inteligencia, como reconocerá más tarde Kant. Por eso el Aquinate sabe sostener esa verdad no con uno, ni con dos, sino con *once* argumentos especulativos que muestran, además, los absurdos implícitos la negación de la misma⁵⁰. Schelling, por su parte, pretende que la mencionada proposición sólo resulta comprensible mediante la identificación de la «nada» con el «fundamento de la existencia». Identificación harto problemática si se piensa que el «fundamento», aun cuando no exista, es.

⁴⁸ Sea ésta finita o infinita. Porque también la razón infinita, o absoluta, de Dios es, en cuanto justa, causa del mal llamado «castigo».

⁴⁹ Esta no es «una», como pretendían ciertos herejes, condenados ya en el siglo VII por el tercer Concilio Constantinopolitano: los monoteletas. Pero el hecho de que Schelling introduzca este término en su tratado no pasa de ser una simple reminiscencia erudita que, en rigor, está fuera de lugar, porque la herejía monoteleta sólo se entiende en relación con las disputas cristológicas. Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (Freiburg i. Br.: Herder, 1921¹³, n. 289ss) y no con la dilucidación conceptual de la naturaleza humana.

⁵⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. c. Gent.* II 16: «Quod Deus ex nihilo produxit res in esse».

Dios, por su parte, es, en cuanto espíritu, la unidad indivisible de ambos principios (p. 317). No la unidad indivisible de las tres «divinas personas», pues la constitución triádica de este dios schellinguiano es secundaria, como bien se advierte, respecto de su dualismo esencial: por un lado, la voluntad del amor, pensada como un principio unificante y llamada también «voluntad divina» (p. 319) o «voluntad de Dios» (p. 325) y por otro, la voluntad del fundamento, pensada como un principio particularizante; voluntad que si no es «divina», ni tampoco «humana» acaso sea diabólica; más adelante dirá, en efecto, que su manifestación propia es el «espíritu del mal» (*Geist des Bösen*, p. 321).

Schelling está persuadido de que sólo en razón de estos dos principios es posible representarse a Dios como espíritu, esto es, como un ser personal. Pero si es verdad que los conceptos de «espíritu» y de «persona» suponen la unidad de lo diferente⁵¹, es totalmente injustificado pensar que el único modo de entender esa diferencia consiste en suponer la existencia de un yo autónomo religado con una «base independiente de él» (p. 338).

7) También en el hombre están presentes estos dos principios. Pero a diferencia de lo que ocurre con Dios, el vínculo entre ellos no es necesario, sino libre. Libertad significa para el hombre hallarse en una encrucijada, esto es, en un estado de indeterminación donde sin embargo no puede permanecer, porque «Dios necesariamente tiene que revelarse» (p. 318). ¿Cuál Dios? No ciertamente el Dios trinitario de la Revelación Cristiana, ajeno como es a toda forzosidad⁵². En relación con ese estado de indecisión o de indeterminación moral, se comprende que exista un principio universal que atraiga al hombre hacia el mal y que actúe así como «Tentador». Esta idea, sostiene Schelling, *parece* (cursivas nuestras) estar presente ya en la filosofía platónica, donde la materia es concebida como un principio malo de suyo, animado por una voluntad contraria a los designios divinos. La cautela de Schelling es más que oportuna, pues ni el pasaje del *Político* de Platón (273b) citado por él de manera indirecta, según el cual el mal procede «de la antigua naturaleza», ni aquellos otros de *La república*, del *Teeteto*, del *Timeo*, de *Las leyes* en que Platón considera la naturaleza y el origen del mal pueden llevarnos a admitir la existencia de semejante *principium maleficum*. La materia no es pensada por Platón como verdadera causa ni como verdadero principio. No opera por sí sola. Es sólo un supuesto que explica la eternidad del cosmos y cuanto en él hay de imperfecto en sentido particular. El cosmos es esencialmente bueno, creado por un demiurgo sabio y bueno él mismo, que recibe incluso el nombre de «padre» (*Político*, *ibid.*).

⁵¹ Cfr. R. EISLER, *Kant-Lexikon*, s. v. *Persönlichkeit*. Pero ya antes Santo Tomás había explicado que el concepto de «persona» significa relación: cfr. *Summ.theol.* I q. 29 a. 4c.

⁵² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. c. Gent.* II 24: «Quod Deus non agat ex necessitate naturae».

Tanto más imposible que en Platón, es hallar en Aristóteles la idea de un mal substancial, activo u operante. Las dificultades inherentes a la comprensión de la naturaleza del mal son superadas de manera definitiva, dentro del ámbito de la Primera Época, por la «Teología» aristotélica, mediante la dilucidación de la naturaleza de lo absolutamente primero a partir de la distinción de las categorías de acto y potencia, lo cual permite concluir: «Es pues evidente que el mal no está fuera de las cosas, pues el mal es por naturaleza posterior a la potencia. Por consiguiente, ni en las cosas primordiales ni en las eternas hay ningún mal ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal)»⁵³.

Habrá que esperar a la fase de apertura de la Época Media y en particular al gnosticismo hermético, representado por Numenio de Apamea (una posición de la razón natural)⁵⁴ para encontrarnos con la representación de la materia como un principio activo opuesto a la providencia no sólo como un obstáculo, sino como un contrincante empeñado en atacar sus planes *malitiae suae viribus* (Fr. 52, lin. 95). Representación que luego revivirá en otra secta gnóstica: la maniquea.

8) Tras haber expuesto el concepto, la posibilidad y la realidad del mal, Schelling se dispone a esclarecer la naturaleza formal de la libertad. Argumenta entonces *contra la opinio communis* según la cual, la libertad es una facultad que permite determinar el obrar humano en un determinado sentido, o bien en el sentido opuesto, al margen de toda razón objetiva. Así entendida, como simple indeterminación, la libertad haría que el obrar particular se volviese algo puramente accidental. Y lo accidental —el azar— es de suyo «imposible» porque repugna tanto a la razón como a la unidad del todo (p. 327)⁵⁵.

Para Schelling sólo es libre, por el contrario, la acción que procede con absoluta necesidad de la naturaleza misma del hombre, esto es, de su ser inteligible o noumenal. Pero tal ser —y de este modo Schelling ahonda todavía más el abismo que lo separa de las posiciones fundamentales de la Última Época: Kant, Fichte, Hegel⁵⁶— no es ni la conciencia, ni la razón, sino un querer primigenio, una voluntad originaria, fundamento y base de todo ser (p. 329). La consecuencia más grave de esta comprensión «irracional» del hombre consiste en la abolición de la idea kantiana de la libertad como sujeción al imperativo categórico. Para Kant, en efecto, la acción libre es necesaria sólo porque nace de la obediencia a la ley moral, y no porque proceda de algún fondo originario o de una pretendida «base de todo ser» (*ibid.*).

⁵³ *Metaphys.* IX 9: 1051 a 17-21.

⁵⁴ Cfr. «Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments», ahora en H. BOEDER, *Das Bauzeug der Geschichte*, p. 305ss.

⁵⁵ Uno se pregunta entonces, si el azar es «imposible», de qué se ha ocupado Aristóteles en aquellos célebres capítulos de la *Física* (II 4-6) donde determina con toda precisión la naturaleza y la función «causal» no sólo del azar, sino también de la casualidad, tras haber establecido la debida distinción conceptual entre ambos.

⁵⁶ Cfr. H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, Dritter Teil: «Die Epoche des letzten Anfanges der Metaphysik»; III: «Das metaphysische Wissen (die Idee)», p. 442ss.

El hombre es originariamente libre y decide su destino desde siempre, en el seno mismo de la eternidad. Schelling reconoce que esto ha de resultar incomprensible al modo vulgar de pensar (p. 330) —cabría agregar que no sólo al modo vulgar, también a toda conciencia filosóficamente cultivada—, pero sólo así, añade, se comprende cómo pudo Judas, por ejemplo, traicionar a Cristo de un modo necesario o inevitable y, sin embargo, con plena libertad⁵⁷.

En términos generales, la tendencia al mal observable en el comportamiento humano sólo se explica, afirma Schelling, si se supone una vida anterior a la presente, pero no en sentido cronológico, sino anterior al tiempo mismo. Una vida de naturaleza trascendental, cuyo acto coincide con el despliegue de la creación. En ese proceso, el hombre se capta a sí mismo según una determinada configuración y eso decidirá luego su modo de ser y hasta su naturaleza corporal. La explicación schellinguiana parece querer recuperar así el contenido escatológico del mito de Er, narrado por Platón en el libro X de *La república*, donde la vida del hombre en este mundo visible viene a ser la consecuencia de una elección previa en el reino de ultratumba, de suerte que, en última instancia, toda responsabilidad es sólo suya (αἰτία ἐλομένου, «la responsabilidad es de quien elige», 617e).

En efecto, la doctrina teológica de la predestinación es interpretada por Schelling en el sentido de que el hombre mismo es quien ha predestinado su obrar histórico mediante su obrar originario en la eternidad (p. 331). Para explicar en qué consiste tal obrar, Schelling señala que, en el proceso de la Creación, el mal se ve excitado para hacer posible la revelación divina en cuanto esencialmente buena; es así como la voluntad del fundamento se comunica a todos los seres, que nacen irremisiblemente afectados por el principio tenebroso del mal (p. 332).

No es necesario referir por extenso la exposición schellinguiana, pues basta con lo dicho para que se comprenda cómo la misma también pretende dar cuenta, según el modo de la razón mundanal, de aquello que para la teología de la Época Media fue el *peccatum originale*. Pero si Schelling puede ignorar la φιλοσοφία de esa época, que al fin y al cabo no es la suya, y si «profana» el Saber Cristiano al considerarlo un relato mitológico inaceptable en sus términos por la razón, ¿cómo se explica que permanezca sordo a la voz de la σοφία de la Última Época, indiferente ante la anulación del dogma cristiano del pecado original? ¿O no

⁵⁷ La observación que ofrece Schelling en una breve nota a pie de página, de que así lo ha comprendido también Lutero en el *De servo arbitrio* (1525), es, en rigor, inaceptable. Quien así comprendió las cosas con respecto a Judas fue Erasmo, pero no Lutero: «Quomodo potuit Judas mutare voluntatem suam, stante infallibili praescientia Dei?» (Martin LUTHER, *Studienausgabe*, ed. Hans-Ulrich Delius [Berlin 1983], Bd. 3, p. 289). Acerca del concepto de necesidad en el ejemplo de la traición de Judas, cfr. H. J. MCSORLEY, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (Munich 1967), pp. 292-297.

significa nada que Rousseau haya concebido el *Emilio* como un «traité de la bonté originelle de l'homme»?⁵⁸.

9) Resulta ciertamente extraño, para un lector que de algún modo esté familiarizado con el contenido y la forma de la *sacra doctrina*, advertir cómo estas «investigaciones sobre la esencia de la libertad humana» se ven llevadas a caer en una serie de explicaciones que no vacilamos en llamar híbridas, puesto que se hallan permanentemente a medio camino entre el pensamiento abstracto y el elemento sensible de las representaciones gnósticas, mediante las cuales se pretende dar cuenta, «racionalmente», de algunas verdades del Saber Cristiano. Las que tienen que ver no sólo con el Dios trinitario, con el «pecado original» y el «Tentador», sino incluso con el «ángel custodio» (*Schützgeist*, p. 333) y hasta con la «gracia». Pero si, por lo que atañe a esta última, la *sacra doctrina* es capaz de dilucidar metódicamente, primero su necesidad, luego su naturaleza, después sus especies, su causa y finalmente sus efectos⁵⁹. Schelling se limita a declarar que «el verdadero bien sólo puede ser operado mediante una *magia divina*» (p. 335, cursivas nuestras).

10) Al preguntarse por la posibilidad del mal en relación con Dios, Schelling explica que toda existencia requiere una condición —lo que antes ha sido designado como «base»— para poder volverse existencia real o personal. También en el caso de Dios, sólo que él posee esa condición en sí mismo y no fuera de él, y lo que él hace es vencerla o dominarla, mediante el amor, «para su propia glorificación» (p. 343). Pero el hombre, por su parte, no puede dominarla nunca; de allí la tristeza que afecta a todo ser vivo (*ibid.*). En Dios, la condición es una «fuente de tristeza» que jamás se torna real, y que, por el contrario, permite el eterno gozo del vencimiento de la misma. En la Creación, en cambio, como esto no es posible, hay un velo de melancolía extendido sobre todas las cosas. La vida se halla siempre signada por una profunda e invencible melancolía.

Si la *filo-σοφία* de la Época Media concibe a la Creación entera como un himno de alabanza⁶⁰, aquí, en lugar del *malum metaphysicum*, cuya noción Schelling rechazó, vemos erigirse la representación de una suerte de *tristitia metaphysica* que, por lo demás, también resulta completamente ajena al Saber Civil en cuanto *σοφία* de la Última Época⁶¹. No es impensable que Nietzsche haya tenido presente —también a través de Schopenhauer— esta imagen schellinguiana del velo de melancolía extendido sobre todas las cosas al declarar que «se da en el mundo una fe-

⁵⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, en *Oeuvres complètes*, Collection La Pléiade (Paris: Gallimard), t. I, p. 934. «[...] il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain» (*Ibid.*, t. IV, p. 322).

⁵⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I-II q. 109 per totam.

⁶⁰ Cfr. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, CXLIV 13-14; CXLVIII, passim.

⁶¹ «Todos los seres beben alegría en los pechos de la naturaleza, buenos y malos, todos van siguiendo su rastro de rosas [...] Alegría es el resorte más fuerte en la naturaleza eterna; alegría, alegría mueve las ruedas en el gran reloj universal [...]» (SCHILLER, *A la alegría*).

licidad mucho mayor que lo que percibe la vista nublada» (*Humano, demasiado humano*, § 49).

11) ¿Y cómo, o cuándo, acaba definitivamente el mal? ¿Tiene la Creación una meta última, un *télos*? En tal caso, ¿por qué esa meta no fue alcanzada de inmediato, ya desde un comienzo? La respuesta de Schelling, al decir que ello se debe a que Dios «no es ser, sino vida» (p. 347), vuelve a defraudarnos. Nadie habrá de pensar, por cierto, que esta afirmación schellinguiana de que Dios es vida representa algún descubrimiento insólito para el saber filosófico, pues la Filosofía sabe ya desde Parménides que Dios no es «simple ser». Pero lo que sí repugna —etimológicamente— a la *filo-σοφία* en sus posiciones fundamentales, es eso de que la vida divina se identifique con el devenir del cosmos o que mediante el mismo Dios alcance la plenitud de su propio ser. En lugar de atenerse a la finitud como condición propia de lo creado, Schelling atribuye la naturaleza temporal de la Creación a la índole de la naturaleza divina, como si ésta estuviese supeditada a aquélla, como si en virtud de tal supeditación pudiese alcanzar una perfección diferente de la que poseía en un comienzo.

Al caracterizar la meta de la Creación, en cuanto autorrevelación divina, Schelling se vale de los mismos términos empleados por el Apóstol San Pablo. Y no sólo se limita a decir que aquella consiste en que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15:28), pues el pasaje íntegro donde hace esta afirmación es una paráfrasis *ad pedem litterae* del fragmento de la *Primera Epístola a los Corintios* donde figura el versículo citado (25-28). Schelling se adentra en una consideración escatológica para concluir que esa fase final de la *historia mundi* será la de la reyecía no ya del Hijo, ni del Espíritu, sino de Dios (pues para este remedo schellinguiano del saber teológico, ni el Hijo ni el Espíritu son realmente Dios). El imperio final será el del amor, pues «lo supremo es el amor» (p. 350), tal como asegura Schelling con la misma epístola de San Pablo (13:13).

El imperio final será el del amor, porque el amor es lo que había *antes que el fundamento y lo existente* (cursivas nuestras). Se trata pues de un amor tan radicalmente originario, que es «ante-divino» y acerca del cual no cabe sostener —para escándalo del mismo San Pablo, de cuyos textos Schelling se sirve sólo *pro domo sua*— que sea bueno, que sea el bien mismo.

12) El amor es lo que había *antes que el fundamento y lo existente*⁶².

⁶² «¿No es curioso que los contrincantes del sistema hegeliano coincidan también en el hecho de predicar el amor? La filosofía hegeliana podría hacer otro tanto con el mismo derecho, en cuyo caso no habría de contradecirse. Sólo que en la ciencia se trata de algo más que de generalidades edificantes. Si uno repara en que Schelling y Feuerbach se repelen mutuamente sin concesiones, tendrá que concluir que el amor que predicán no puede ser el mismo; pero esto es algo que sólo sabríamos una vez que hubiesen ideado un estado, una totalidad de orden político. Mientras tanto, en nombre de aquella abstracción del amor, pueden menospreciar el estado hegeliano, donde advierten que el amor se halla ausente; pero si tuviesen que habérselas con determinaciones concretas, pronto verían evaporarse los humos de aquella universalidad» (RO-

¿Cómo *sabe* Schelling tal cosa? ¿O es que se trata de algo que debemos *creer*? En tal caso, ¿por qué motivo deberíamos creer en una voluntad originaria, anterior a Dios, elucubrada por Schelling, y no en la palabra del mismo San Pablo, cuando dice aquello de que el Hijo es imagen del Dios invisible, «primogénito de toda la creación, como que en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles, ya los tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades; todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él. Y él es antes que todas las cosas, y todas tienen en él su consistencia» (Col. 1:15-17)? ¿Qué es lo que legitima la cientificidad de la exposición de Schelling? ¿El hecho de que trate la Revelación Neotestamentaria como un relato mitológico? Bien parece que acertó Lichtenberg, aquel agudísimo observador de la vida y de los hombres, cuando sentenció en uno de sus aforismos que «en la mayoría de las personas, la falta de fe en una cosa se basa en una fe ciega en la otra».

Pero, en fin, acaso este amor schellinguiano, anterior a Dios, no sea sólo un objeto de fe. ¿Qué dice el mismo Schelling? Que es un «fundamento originario» (*Urgrund*) o mejor, para usar un término empleado por su admirado teósofo, Jacobo Böhme, un «no fundamento» (*Ungrund*) (p. 350), cuya forma «lógica» sólo puede ser la de la indiferencia, anterior a toda oposición, y del que no cabe predicar ni el bien, ni el mal, ni ambos a la vez. Pero he aquí que este absoluto se escinde en dos principios igualmente eternos, a fin de que los mismos, que no pueden ser uno en el no-fundamento, lleguen a unificarse mediante el amor. El no-fundamento se escinde pues, «para que haya vida y amor y existencia personal» (p. 352). El amor vincula lo existente (lo ideal), con el fundamento de la existencia (lo real), y ese vínculo, esa absoluta unidad, es el espíritu, más allá del cual se encuentra «el no-fundamento primigenio, que ya no es indiferencia [...] sino [...] el amor que es todo en todos» (*ibid.*). Pero entonces, también en el no-fundamento, anterior no sólo a toda existencia, sino a todo ser, hay un *devenir*, un proceso, una transformación, porque primero es «indiferencia» y luego «amor». Esta transformación es inevitable, porque para que el no fundamento pueda ser pensado como *indiferencia*, el amor no ha de estar presente desde un comienzo en él, dado que además se escinde de manera telética: «para que haya vida y amor y existencia personal».

13) La índole del absoluto sobre el cual descansa este pretendido «sistema», permite, a los ojos del mismo Schelling, designarlo como «panteísmo», pero no sin la salvedad de que, a diferencia de las cosas naturales, entes enraizados en el fundamento y por ende meramente periféricos en relación con Dios, el hombre existe *en* Dios y precisamente por esa inhabitación es capaz de libertad (p. 355). Entonces Schelling, que no pierde ocasión para establecer alguna analogía con el Saber Cristiano, a-

firma que si la Naturaleza es el Antiguo Testamento, el hombre es, por su parte, el comienzo de la Nueva Alianza, y es mediante el hombre, como mediador, que Dios hace suya la Naturaleza. «El hombre es, por ende, el redentor de la Naturaleza» (*ibid.*). Alcanzado este punto se impone la pregunta: ¿necesita la Naturaleza ser redimida? ¿De qué? Para el Saber Cristiano, es el hombre quien necesita ser redimido del pecado y de la muerte, pero ¿la Naturaleza? La actitud de Schelling es completamente incomprensible si no advertimos que estamos en presencia de una manifestación de la razón mundanal. Una razón que busca forjarse una sabiduría propia que pueda ser entronizada en el lugar de la σοφία epocal correspondiente; en este caso, en lugar del Saber Civil. De lo contrario tampoco sería posible explicar el silencio de Schelling ante la *Fenomenología del Espíritu*, publicada dos años antes, donde el concepto de «libertad», el de «Dios», el del «bien» y el «mal» aparecen expuestos en el curso de una exposición especulativa llamada a transformar la filosofía en «saber absoluto». Si nos resistimos a reconocer la razón como un saber diferenciado, si no vemos cómo opera en Schelling una razón diferente de la concipiente o propiamente «filosófica», entonces ese silencio suyo acerca de la *Fenomenología del Espíritu* ha de integrar por fuerza el espectáculo poco placentero de lo que es simplemente humano, «demasiado humano».

14) No podemos pasar adelante sin demorarnos un momento en una larga nota (p. 353s, nota 2) escrita por Schelling a propósito del polémico nombre de «panteísmo» atribuible a su «sistema». Se refiere allí a la índole de su exposición y dice que en ella todo va surgiendo *al modo de un diálogo* (cursivas nuestras). Y el autor añade, con un malhumor apenas disimulado, que tal es el modo de exposición que va a conservar en el futuro.

La forma dialógica puede ser todo lo rigurosa que se quiera, pero difícilmente se podrá ver en ella el modo de exposición propio de una ciencia. Después de Kant y de Fichte no es posible optar por esa forma sin ofrecer la más mínima justificación al respecto. Nada obsta para que un pensador exponga sus ideas de manera dialogada, más aún si se trata de un escrito de carácter exotérico, como lo ha hecho Fichte, por ejemplo, en *La destinación del hombre*. Pero declarar sin reparos que, no ya el diálogo propiamente dicho⁶³, sino el bien conocido «espíritu» del mismo, con su espontaneidad, con su bien conocida capacidad de enredo, con su indulgencia para con toda forma de dispersión, ha de presidir el modo de expresión de un filósofo, es un indicio manifiesto de que se renuncia —¿por sobreabundancia de fuerza especulativa?— a la precisión del concepto. Y cuando Schelling añade —siempre en la misma nota—, que algunas cosas de las dichas por él podrían tener más precisión, o po-

⁶³ Éste, en efecto, admite un desarrollo metódico inobjetable, por sólo recordar aquí los nombres de Platón o de Heidegger.

drían parecer menos descuidadas, o podrían haber sido preservadas más cautelosamente de la confusión, pero que si él no ha tomado esos recaudos lo ha hecho, en parte, *adrede* (cursivas nuestras), y que quien no esté conforme con ello «puede buscar otras fuentes», está declarando a voz en cuello que, en un tratado como el suyo no se expone *la verdad*, sino la idiosincrasia espiritual —el «idiotismo»— de un pensador que Heidegger se empeña en considerar como el fastigio del idealismo alemán.

15) Al retomar su exposición, Schelling destaca una vez más que el punto central del «sistema» es la noción de indiferencia primigenia, por él considerada como «el único concepto posible de lo absoluto» (p. 356). En vistas de esa noción, uno podría preguntarse qué relación guarda la misma con el «saber absoluto», en cuanto resultado del desarrollo dialéctico de la *Fenomenología del Espíritu*. La pregunta no es ociosa, si uno tiene presente que en el «saber absoluto» desaparece definitivamente la *diferencia* constitutiva de la conciencia y, por ende, de todo saber finito, la diferencia que media entre sujeto y objeto, o entre la forma y el contenido del saber. ¿No es la asunción de tal diferencia en el «saber absoluto» la afirmación de una suprema indiferencia? Al respecto cabe señalar dos cosas: en primer lugar, que el «saber absoluto» legitima su verdad y su necesidad en virtud de un trabajo de mediación del que es *resultado*, mientras que la indiferencia schellinguiana es afirmada, en su inmediatez, de manera dogmática (como también ocurre en Fichte con el principio de la doctrina de la ciencia); y en segundo lugar, que si la indiferencia schellinguiana se escinde en dos opuestos sustanciales e igualmente autónomos, el «saber absoluto» es el concepto mismo que, librado a su propia vida inmanente, realiza de manera metódica el movimiento de su autodeterminación en la figura de la ciencia.

16) Tanto el principio de la indiferencia absoluta como la reflexión sobre las verdades reveladas atesoradas por las religiones positivas —reflexión en virtud de la cual aquél principio puede llegar ser pensado como personalidad— caracterizan una filosofía que se sabe definitivamente alejada, por un lado, del dualismo absoluto del bien y el mal, tan ajeno a las posiciones fundamentales de nuestra historia filosófica como familiar a la historia de las religiones y de los relatos mitológicos, y por otro, alejada de «la *opinión* (cursivas nuestras; el término es utilizado por Schelling con verdadera animosidad y espíritu polémico) de que todo ha comenzado de lo limpio y de lo puro» (p. 357), y de que sólo más tarde hizo su aparición el mal, la corrupción, la mentira. ¿Opinión? ¿Es sólo una opinión la tesis de que todo ha comenzado de lo limpio y de lo puro, de lo absolutamente bueno? *Cospetto di Bacco!* ¿Cuál es entonces la suprema *intelección* en la que coinciden todas las posiciones fundamentales de lo que ha sido el «amor a la sabiduría»? Pretender que coinciden en una *opinión* y, como si ello fuera poco, en una opinión *errada* —la opinión bien puede ser verdadera, como lo supo Platón (cfr. *Teeteto*)—, ¿no es ésta la pretensión moderna de un Marx, de un Nietzsche, de un

Heidegger? Si tal es la postura de Schelling, ella sólo puede ser juzgada razonablemente de dos modos: o bien su pensamiento cae fuera de la «filo-σοφία», o bien ese pensamiento es la obra de una razón que no es la concipiente y que debe ser cuidadosamente diferenciada de ésta. Diferenciación que, por lo demás, sólo el pensamiento logotectónico es capaz de justificar y de hacer valer.

17) El tratado acaba con una toma de posición frente a la naturaleza y el valor de la razón. Además de algunas invectivas contra la «razón pura» — todo un *plaidoyer* en favor de la «razón impura» —, Schelling viene a decirnos que «la razón es, en el hombre, lo que en Dios, según los místicos⁶⁴, el *primum passivum*», una suerte de sabiduría inicial donde se hallan contenidas todas las cosas, y por último se nos repite la verdad epocal de cuño rousseauiano de que «el tiempo de la fe histórica ha quedado atrás», y ello, porque ahora tenemos la posibilidad de participar de un conocimiento indubitable, anterior a la ciencia y a todo proceso de mediación. La fuente de tal saber es una revelación, objetivada en la Naturaleza, cuya dignidad consiste en ser «más antigua que toda revelación escrita» (p. 359)⁶⁵. Pero si la Naturaleza, según se nos dijo antes, es el Antiguo Testamento, y el hombre —sea que por él se entienda la conciencia, o el espíritu, o la libertad— es el comienzo de la Nueva Alianza, es realmente inexplicable esta suerte de desprecio final de lo nuevo por lo viejo.

III

Concluido el examen de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, la primera reacción del lector —al menos la de un lector que se haya abierto paso, con sostenido esfuerzo, a través de las obras de Kant y de Fichte, de un lector que haya recorrido sin saltos la *Fenomenología del Espíritu*, la *Doctrina de la Lógica*, la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*—, la primera reacción, decíamos, seguramente consistirá en recordar un aforismo de Nietzsche, que ha de imponérsele de pronto en toda su innegable verdad. El aforismo se titula «Mimado» y reza como sigue: «Uno también puede haberse convertido en una suerte de niño mimado con respecto a la claridad de los conceptos; ¡cuánto le

⁶⁴ ¿Cuáles místicos? Con sorpresa se entera el lector de que aquí no se trata de San Agustín, ni de San Bernardo, ni de San Juan de la Cruz, sino de ciertos «teósofos» como Jacobo Böhme y Federico Ottinger.

⁶⁵ «Su revelación no sólo posee la misma dignidad que la de la Escritura —así creyó entenderse ya al final de la Época Media [Raimundo de Sabundia, *Theologia Naturalis*, Prologus 35, ed. F. Stegmüller, Stuttgart 1966]—, sino anterior incluso a ella, tanto en sí como para nosotros. De la naturaleza recibe la razón aquella sabiduría originaria que el *entendimiento* [curativas nuestras] desarrolla luego como ciencia y más precisamente como filosofía de la naturaleza. Y ésta se integra en una filosofía de la religión de esa revelación, porque considera el entendimiento humano inmerso en el “proceso teogónico”» (H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, ed. cit., p. 578).

repugna en tal caso el trato con los semiclaros, nebulosos, apeteedores, barruntadores! ¡Qué espectáculo tan ridículo, pero nada divertido, se le antoja su eterno revolotear y pretender asir y, sin embargo, no poder ni volar ni atrapar!» (*Opiniones y sentencias varias*, § 2). Pero este sentimiento no es todavía un juicio.

Si nuestra lectura nos ha hecho ver la imposibilidad de compartir toda forma de admiración por el tratado schellinguiano sobre la libertad, debemos advertir en buena conciencia que hemos procedido desde un comienzo *sine ira et studio*, animados por el solo propósito al que se subordina por entero nuestro quehacer universitario: llegar a instalarnos con claridad siempre renovada en la claridad del pensamiento. Para ello contamos con el más precioso de los auxilios: la aguja de bitácora del pensamiento logotectónico, en la medida en que éste, lejos de rendir tributo a la bien conocida dictadura del gusto personal *in philosophicis*, gusto entregado por doquier al cultivo unilateral de ciertas «líneas de pensamiento», o de ciertos «temas», o de ciertos «autores», nos permite contemplar, en medio de una serenidad insospechada, la totalidad de lo que no puede ser ignorado en la esfera del pensar. Amparados por ese sosiego, y por la transparencia de la mirada que lo engendra, contra la vana ilusión de todo afán de «especialización» —nuestra especialidad es precisamente aquello que todo especialista confeso por fuerza ignora: la filosofía concebida como el *todo* de un *presente* cuyos momentos son la historia, el mundo y el lenguaje—, comprendimos que también para nosotros había llegado la hora de encontrarnos con Schelling.

El resultado principal de esta experiencia no podía sorprendernos, porque ha venido a confirmar el juicio del pensamiento logotectónico acerca de la posición que ocupa Schelling en la Última Época de la Metafísica. Pero hemos debido recorrer paso a paso las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* para comprender por qué motivo el cultivo del pensamiento schellinguiano no es sino un modo de evitar el encuentro con aquel otro pensamiento —el de Kant, el de Fichte, el de Hegel— que constituye la *filo-σοφία sensu stricto* de esa misma época. Ya no se nos escapa que todo andar a la caza de verdades recónditas en los textos de Schelling es una forma de «nicolaitismo», una tácita confesión de que las formas, los conceptos, las ideas, la inteligencia, no son cosas reales, sino abstracciones. De suerte que también en este caso vuelve a convalidarse la sentencia de Fichte en la «Primera introducción a la doctrina de la ciencia» (§ 5), según la cual, la filosofía que uno escoge depende de la clase de hombre que uno es.

¿Es posible reconocer a Schelling como «la cumbre de la metafísica del idealismo alemán»? Por de pronto hay algo que, en vistas de la obra del pensamiento logotectónico, ya *no es posible* en materia filosófica: mantener la costumbre —mala, puesto que superficial—, de caracterizar ciertas doctrinas filosóficas mediante su relación con un lugar geográfico o bien con una determinada nación o con una cierta etnia. El hablar, en el caso de los presocráticos, por ejemplo, de la filosofía «jónica», o de la

«*italica*» o incluso de la «griega», es un modo de proceder completamente aconceptual. Otro tanto hace Heidegger cuando al referirse a Schelling lo considera un representante de «la metafísica del idealismo alemán» (cursivas nuestras). Semejante denominación puede admitirse en una «historia de la cultura» o de una «sociología de la cultura», pero de ningún modo en la filosofía. ¿Acaso la crítica kantiana de la razón tiene por objeto la «razón alemana»? ¿Es la «Fenomenología» hegeliana, la fenomenología del espíritu alemán? ¿Se ve determinada la obra de la inteligencia por el espacio geográfico o por la pertenencia a una nacionalidad?

En tal caso, ¿no sería más sensato, dada nuestra situación histórico-geográfica, abocarnos al cultivo de la llamada «filosofía» latinoamericana, o bien —como cabría inferir a partir de esa expresión—, del «espíritu» latinoamericano, de la razón o de la inteligencia latinoamericana? Esto tropieza sin embargo con una suerte de dificultad insuperable. Cultivar o conocer esa filosofía supone familiarizarse con el vasto cortejo de las «filosofías» que la integran, casi tan numeroso como el de las hijas de Océano, cantadas por Hesíodo. Sólo que en nuestro caso no se trata de Peito, ni de Admeta, ni de la divina Urania, ni de la encantadora Galaxaura, ni de la bella Polidora, ni de Jante, ni de Telesto de azafanado peplo, ni de Criseida..., sino de la filosofía argentina y de la paraguaya, de la chilena y de la uruguaya, de la boliviana, y de la ecuatoriana, de la brasileña y de la portorriqueña, de la colombiana y de la panameña, de la hondureña y ... Pero a diferencia de lo que ocurre con las oceánides, en cuanto miembros últimos o irreductibles de aquel cortejo, uno se pregunta con qué derecho una de esas filosofías, la «filosofía argentina» por ejemplo —*sit venia verbum!*—, puede valer como un todo allí donde no se distinguen las filosofías regionales —la pampeana, la patagónica, la cuyana, la litoraleña, la norteña...— y con qué derecho éstas pueden justificarse si se hace caso omiso de las respectivas filosofías provinciales —decidir que hay una filosofía «nacional» y que *no hay* una filosofía «provincial», es, cuando menos, pura arbitrariedad—, y con qué derecho una filosofía provincial...

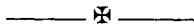
Como bien se comprende, el ocuparse de una filosofía no por la pureza de sus ideas, sino por el hecho de que nació en tal lugar o entre tales gentes es algo que ha de producir por fuerza un cierto escalofrío. Pues eso es tanto como decir que «la sangre y la tierra» deciden en las cosas del espíritu.

En lugar de la «metafísica del idealismo alemán», el pensamiento logotectónico nos enseña a reconocer la autonomía de la «metafísica de la Última Época» y nos libra así —en relación con la historia toda del «amor a la sabiduría»—, del triste error de representarnos la misma como una serie difusa de islas étnico-geográficas, entre las que habría que contar, por ejemplo, a propósito del concepto siempre vago del «idealismo», aquéllas que también forman los llamados «neokantianos de Marburgo» o los «platónicos de Cambridge».

En cuanto a si Schelling constituye una «cumbre», ahora sabemos que la suya es una posición mucho más modesta, francamente ancilar y comparable, en tal sentido, con la de Hume y la de Jacobi⁶⁶. Pero toda la claridad con que uno pueda llegar a comprender esta relación «topológica» depende, en última instancia, de una decisión interior de consecuencias incalculables para cada cual: mantenerse aferrado a la comprensión, vuelta ya escolar, de la filosofía como un eterno preguntar acerca del ser del ente, o bien hacerle justicia a su condición «amorosa» (φιλέω) y estar dispuesto a reconocer que la sabiduría (σοφία), en lugar de reducirse a un conocimiento abstracto de «primeras causas» o «principios primeros», es siempre, para la inteligencia, un saber inicial acerca del destino del hombre. Sólo entonces lograríamos ver de qué modo Kant, Fichte y Hegel realizan la filo-σοφία propiamente dicha de la Última Época, al concebir el Saber Civil acerca de la libertad y del deber, en tanto que Schelling tan ajeno permanece a esta tarea, que, precisamente por ignorar ese saber, procura erigir, en un sitio que se le antoja vacío, una sabiduría «particular», una (ιδία φρόνησις: Heráclito⁶⁷). No es raro que semejante empresa acabe por cobrar la forma —y no sólo la forma— de un naufragio.

MARTÍN ZUBIRÍA

Universidad Nacional de Cuyo.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.



⁶⁶ «Lo que Hume para Kant y Jacobi para Fichte, eso es Schelling para Hegel. Llamó la atención de este último hacia la unilateralidad de toda filosofía de la conciencia. Hegel destaca en él el intento por conferirle al saber absoluto ... su contenido verdaderamente absoluto» (H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, p. 579).

⁶⁷ Cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 2, griechisch und deutsch von H. Diels, 12. Aufl. hrsg. von W. Kranz (Dublin & Zürich: Weidmann, 1966), Bd. I, p. 151.

Esencia y destino de la modernidad en Hegel

1. Objetivo del estudio

Antes de adentrarnos en el análisis de lo que entiende Hegel como *mundo moderno* o *tiempo moderno*, es preciso que nos preguntemos acerca del motivo de nuestra búsqueda. ¿Por qué Hegel y no algún otro autor, como Kant, Jacobi o Fichte? ¿Qué importancia puede tener para nosotros hoy dilucidar el modo como Hegel interpretó la modernidad? ¿Qué podemos aprender de su mensaje?

En su libro *El discurso filosófico de la modernidad* Jürgen Habermas observa algo que a una mirada superficial pudiera ser un detalle accidental: Hegel es el primer autor que hace una suerte de reflexión de la modernidad sobre sí misma¹. No fue el primero en tener una conciencia de modernidad: tenemos ejemplos significativos en páginas famosas de Bacon o de Descartes. Sin embargo estos protagonistas de la filosofía moderna no podían todavía ofrecer un balance reflexivo de la misma. Para ello se necesitaba alguien que viviera una época en la que la modernidad filosófica hubiera llegado a su madurez, de una manera que le permitiera volver reflexivamente sobre sí misma para hacer un balance de sus logros y de su significado. Y era necesario que ese pensador, al comprender cuanto había sucedido en la era moderna, apuntara a un posible futuro. Hegel tiene esas condiciones. Vive una época en la que la filosofía y la sociedad moderna han realizado ya algunas de sus experiencias más importantes y han formado escuelas y orientaciones divergentes, cuyos frutos han aflorado en formas culturales y políticas determinadas. Vive también la conciencia de que algo está por terminar y que se avecina un mundo «posterior» a la modernidad, cuyos contornos todavía no se dejan entrever con toda certeza. Desde un punto de vista teórico, además, tiene Hegel al menos dos temas que lo habilitan de un modo muy efectivo para realizar una tarea *reflexiva* respecto de

¹ Cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989), p. 15.

la modernidad. El primero de ellos consiste en haber relacionado íntimamente lo especulativo ontológico con una visión integral de la historia temporal: este punto de vista le permite apreciar los acontecimientos históricos no como algo caduco y efímero, sino como realizaciones de la Idea². Por lo tanto, los tiempos nuevos son vistos como generadores de un devenir que, por así decirlo, afecta la vida del Espíritu: tomar conciencia de lo que ha sucedido en la modernidad implica un significado especulativo y práctico a la vez; enseña algo sobre lo que ha hecho y lo que queda por hacer al Espíritu en su devenir mundano.

El otro tema es que Hegel ha sido un innovador en el modo de entender la historia de la filosofía: ha introducido periodizaciones y visiones comprensivas, ha interpretado los autores y escuelas con una mente no meramente erudita, sino vuelta al *significado* de los avances de las doctrinas filosóficas en relación con la historia del mundo real. Por lo cual está en condiciones de entender qué ha sucedido con el período moderno de la filosofía y de la historia cultural de occidente. Por los motivos mencionados no es exagerado ni abusivo decir que Hegel ha sido tal vez el primer autor que, desde su punto de vista, ha vislumbrado, siquiera vagamente, que el mundo moderno era una *etapa de tránsito* a alguna otra era³. No lo ha hecho, naturalmente, en el mismo sentido que Nietzsche ni que ninguno de los autores que han planteado explícitamente el sentido de la postmodernidad. Pero hoy, cuando esta pregunta se ha vuelto mucho más explícita para nosotros, no es algo carente de interés tratar de ver el diagnóstico que hizo Hegel de la modernidad. Como veremos, el futuro al que él apuntaba no ha coincidido con la experiencia que vivimos ahora en los tiempos postmodernos. En general, puede decirse —y la exposición que seguirá inmediatamente así lo demuestra— que Hegel interpretó el mundo moderno como una *división interna* en la vida del Espíritu, destinada a obrar una superior reconciliación totalizadora. Hoy constatamos que el sentido de la fragmentación, en lugar de ser superado por un movimiento dialéctico unificante, se ha por el contrario acentuado⁴. Podemos, por lo tanto, aprender del diagnóstico hegeliano para comprender mejor nuestra propia realidad, aunque la proyección-de-futuro elaborada por Hegel esté muy lejos de haberse cumplido.

² «Unico (o quasi) errore di Hegel, ma grande, immenso, decisivo, catastrofico, aver confuso storia eterna (e divina) e storia temporale (umana). Solo nella prima il negativo è vinto (anzi annientato): nella seconda c'è lotta, tensione, mescolanza, reciproco mascheramento, confusione. Perché la seconda ponga capo al compimento della prima ci vuole un salto» (L. PAREYSON, *Ontologia della libertà: Il male e la sofferenza* [Torino: Einaudi, 1995], p. 338).

³ Este aspecto, a menudo ignorado, se justificará mediante los textos aducidos en nuestra exposición.

⁴ Habermas ha insistido en el carácter de fragmentación que presenta el mundo actual, aunque sin ponerla en relación con el diagnóstico hegeliano: cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1999), t. I, pp. 439-508.

2. Caracteres generales de la modernidad

La interpretación hegeliana del mundo moderno parte del supuesto de la irrupción del cristianismo en la cultura occidental; y debería precisarse: del cristianismo tal como ha sido renovado y llevado «a su verdad» —siempre de acuerdo al criterio hegeliano— por la Reforma protestante. Con este acontecimiento se ha inaugurado un escisión, una fractura, destinada al logro de una futura unidad superior, entre el hombre sensible y el hombre espiritual, el mundo histórico y el supratemporal:

«Entró en escena un punto de giro total. La religión cristiana ha dejado su contenido absoluto en los corazones. Así el centro del individuo había sido dividido: como contenido divino, suprasensible, él estaba separado del mundo»⁵.

Esta división es un momento necesario a la dialéctica interior de la vida del Espíritu, y provoca, por una parte, la profundización de la interioridad y del sentido de la libertad respecto de la naturaleza física, y, por otra, llama a una nueva *Aufhebung*, a la necesidad de una superación transfiguradora de la oposición entre lo sensible y lo espiritual:

«Lo otro que fue traído en sí, es la reconciliación del más acá y del más allá. La división de la autoconciencia, se ha en sí alejado y se ha puesto de este modo la posibilidad de ser reconciliada. El principio de la reconciliación interior del espíritu era en sí la idea del cristianismo, pero ella misma estaba de nuevo enajenada, era solamente exterior como conflicto, estaba irreconciliada. Nosotros vemos que la lentitud del espíritu del mundo supera esta exterioridad»⁶.

Nótese que Hegel dice que el principio de la reconciliación entre los opuestos del mundo sensible y del mundo espiritual fue traído o estaba implícito en la religión cristiana sólo en sí (*an sich*), dando a entender que se trata de una reconciliación sólo enunciada, sólo puesta como una realidad todavía no llevada a su plena conciencia, a su en sí y para sí (*an-und-für-sich*). Es como si en el mensaje cristiano coexistieran contradictoriamente (es decir, dialécticamente) la división entre el mundo sensible y mundo espiritual, y el germen de la superación de esa misma división. Correspondería a la paciente actividad del Espíritu, dentro de la cual ocuparía un papel insustituible la filosofía, la tarea de esta realización completa. Y dentro del devenir general de la filosofía, la filosofía moderna ocuparía a su vez un lugar privilegiado por ser la filosofía que nace después de la presencia del cristianismo:

⁵ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), t. III, p. 61.

⁶ *Ibid.*, p. 62.

«La filosofía del tiempo moderno arranca del principio hasta el que había llegado la antigua, el punto de vista de la autoconciencia actual; ella trae el punto de vista del Medioevo, la diferencia entre el universo pensado y el universo existente, hasta la oposición, y su tarea es resolverla»⁷.

Análogamente a lo que había sucedido en el plano religioso con la oposición entre mundo espiritual y mundo sensible, en la filosofía moderna era preciso llevar hasta el extremo la oposición entre ser y pensar, para poder así iniciar la enorme tarea de redescubrir (realizándola conceptualmente) su unidad. Este es justamente el camino del pensamiento moderno:

«Esta suprema bipartición es la más abstracta *oposición entre pensar y ser*; y es preciso captar su reconciliación. Todas las filosofías desde ese momento tienen interés en esta unidad»⁸.

Es como si la emancipación del pensamiento teológico respecto a una autoridad externa (y aquí se ve hasta qué punto para Hegel la Reforma luterana fue el descubrimiento espiritual de un nuevo mundo⁹) hubiera sido la condición históricamente necesaria para que la filosofía, dentro de su propio ámbito llevara a su máxima claridad la oposición ser-pensar, la cual sería una característica del pensamiento moderno:

«El principio de la nueva filosofía no es, por tanto, pensar sin prejuicios, sino que tiene ante sí la oposición entre el pensar y la naturaleza. Espíritu y naturaleza, pensar y ser, son las dos partes infinitas de la Idea. Esta puede por primera vez progresar cuando sus partes son concebidas para sí en su abstracción y en su totalidad. Platón captó como unión lo limitado y lo infinito, lo uno y lo múltiple, lo simple y lo otro, pero no como pensar y ser»¹⁰.

El largo camino de esta reconciliación-liberación debía ser trazado a través de un doble atajo: «un filosofar realista y uno idealista»¹¹, es decir, el empirismo y el racionalismo. Ambos, según Hegel, tendrían la característica de colocar el pensamiento, la conciencia *frente* al ser, sin todavía reconciliarlos suficientemente. Es como una fractura que se in-

⁷ *Ibid.*, p. 63. Así, por lo tanto, la filosofía moderna hereda de la medieval el principio de la «diferencia entre el universo pensado y el universo existente». Pero anuncia ya, a través del tema de la autoconciencia, del *cogito*, la exigencia de una unificación.

⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁹ «Das eigentliche Hervortreten der Philosophie ist, frei im Denken sich und die Natur zu Fassen und eben da mit die Gegenwart der Vernüfigkeit, das Wesen, das allgemeine Gesetz selbst zu denken. Denn dies ist unser, Subjektivität; und sie als denkend unendlich frei, unab hängig, keine Autorität anerkennend» (*Ibid.*, p. 65).

¹⁰ *Ibid.*, p. 65. Podría observarse que en Plotino la relación entre *éivai* y *voeiv* asciende en el grado de unión, pero para ser superada en la trascendencia inefable del Uno. En nuestra interpretación, Hegel ve en el *cogito* cartesiano la máxima contraposición entre ser y pensar, *en vista de su unión dialéctica*, tarea reservada al idealismo como culminación de la filosofía moderna.

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

terpone a la unidad parmenídea εἶναι-voεῖν, para conducir a una nueva unidad superior, espiritual. Cada uno de estos senderos a su vez, el empirista y el racionalista, los cuales estarían destinados a desembocar y a unirse recíprocamente en el idealismo absoluto, tratará de ensayar o intentar a su manera «puentes» entre la conciencia y el ser. En ambos hay una referencia a la ciencia moderna, de la que tanto el empirismo como el racionalismo tratan de desentrañar las condiciones de posibilidad y las vías metodológicas. La línea realista (=empirista) tratará de concebir el puente del conocimiento subordinando el pensamiento a las cosas: «La segunda dirección va en general desde dentro»¹². Y explica:

«[...] lo que allí era creado desde la experiencia, aquí lo es desde el pensar *a priori*; o también, es concebido lo determinado, pero no sólo es llevado (reducido) a lo general, sino a la Idea»¹³.

Y concluye acerca de esta efervescencia de nuevas búsquedas:

«De Inglaterra ha salido la experiencia, como todavía ahora está en la máxima evidencia; Alemania partió de la idea concreta, de la interioridad llena de sentimiento y de espíritu; en Francia se ha hecho valer más la abstracta generalidad»¹⁴.

Señala luego Hegel algunas cuestiones (*Frage*) características de la nueva era filosófica, cuestiones que, vistas en profundidad, están íntimamente relacionadas con la oposición-reconciliación entre el ser y el pensar. La primera de ellas es la importancia y el desarrollo dados, en la filosofía moderna, al argumento ontológico en torno a Dios. Los intentos realizados por Descartes, Malebranche y Leibniz, con la fuerte oposición del empirismo, buscan, de una manera todavía insuficiente, cómo volver a unir el ser y el pensar de un modo espiritual:

«A esto se refiere un punto, que hemos ya tocado en el Medioevo: deducir la existencia de Dios de su pensamiento. Nosotros tenemos a Dios, el Espíritu puro, y por otra parte tenemos el ser; ambas partes deben ser concebidas como la unidad que es en sí y para sí a través del pensamiento»¹⁵.

La *Diremtion* entre ser y pensar se refleja en otras. Una de ellas, sobre la que Hegel pone particular atención, es la oposición entre bien y mal. Sabemos que la revelación cristiana había introducido la temática del pecado original. Pero esa explicación estaba todavía envuelta en una

¹² *Ibid.*, p. 67.

¹³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68. Es evidente, y comprensible por otra parte, que en su *Historia de la filosofía* Hegel tienda a volcar la herencia de la filosofía griega al mundo alemán, siguiendo una tendencia iniciada en lo estético con Winkelmann. Cfr. M. HEIDEGGER, «Hegel und die Griechen», en *ID.*, *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978), pp.421-438.

¹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 68.

forma imaginaria de expresión. El gran desafío del pensamiento moderno es cómo explicar dicha contraposición entre bien y mal de una manera racional. Hegel enlaza la oposición bien-mal con el nuevo planteo moderno de la oposición pensar-ser: el pensamiento debe poder explicar cómo se encuentra dicha dialéctica en el seno de la realidad, y como es superada a través de un desarrollo racional:

«La segunda forma (de oposición) es el bien y el mal, la oposición de lo positivo, universal, bueno. Y lo malo como el ser-para-sí de la voluntad contra lo universal. Debe conocerse el origen del mal. Dios es todopoderoso, sabio, bueno. Lo malo es simplemente otro, negativo respecto a Dios y a lo santo; e igualmente El es absoluta potencia. El mal contradice así su santidad, poder; se busca reconciliar esta contradicción»¹⁶.

Ya veremos las derivaciones que tendrá esto en el pensamiento de Hegel en torno a la modernidad. Otra cuestión, característica también de este período de la cultura occidental, sería la de la oposición entre libertad y necesidad. Nada extraño que la oposición pensar-ser esté conectada con la tensión entre la conciencia del sujeto que se siente libre y una realidad exterior que lo sobrepasa y lo condiciona. Esto a su vez puede entenderse de una doble manera: o bien como la contradicción entre la iniciativa del sujeto humano y la omnisciencia de Dios, o bien como la contraposición entre la libertad humana y «la necesidad en cuanto determinación de la naturaleza»¹⁷.

Por supuesto que esta división-oposición entre libertad y necesidad estaba también esencialmente orientada a reconciliarse en una unidad espiritual superior a través de la filosofía idealista. Y durante el siglo XVII e inicios del XVIII se hallaba todavía expresada e implicada en la forma ingenua de la relación del alma y el cuerpo:

«Esta oposición de la libertad del hombre y de la necesidad de la naturaleza la naturaleza interna y externa del hombre en su necesidad contra su libertad; él es dependiente de la naturaleza) tiene también la forma próxima de la comunidad del alma con el cuerpo, *commercium animae cum corpore*»¹⁸.

Reitera nuestro autor que lo característico de la *nueva edad* es que estos problemas llegan a su plena conciencia por primera vez en forma filosófica, esto es, racional:

«Esta conciencia acerca de la oposición, de la caída, es el punto crucial en la representación de la religión cristiana. Llevar también al pensamiento esta reconciliación, que antes es creída, es el interés general de la ciencia [...] Los sistemas filosóficos no son otra cosa que modos de esta absoluta unidad, de

¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

tal manera que la verdad sea sólo esta concreta unión de estas oposiciones»¹⁹.

Es decir, el destino contenido en la religión cristiana, el de revelar la vida de un Dios que es espíritu, está íntimamente ligado al devenir del pensamiento moderno. Al término de esta introducción al sentido general de la filosofía moderna, Hegel traza los grados «del progreso científico», es decir, del desarrollo y cumplimiento de esta temática. El primer grado está constituido por la vertiente empirista y por el pensamiento que él denomina aquí «idealista» iniciado en el mundo alemán por Jacob Böhme; el segundo, por Descartes, Spinoza y Malebranche. El tercer grado por Locke, Leibniz y Wolf. El cuarto por Kant y los idealistas alemanes posteriores. A lo largo del tratamiento que hace de estos autores en las *Vorlesungen* sobre la historia de la filosofía, justificará el sentido de esta graduatoria. Pero a pesar de su propósito de relativizar la importancia de la filosofía cartesiana en los comienzos de la era moderna, reconoce:

«Con Descartes comienza propiamente la filosofía moderna, el pensamiento abstracto [...] Este es el punto de vista de la metafísica. El intelecto pensante trata de traer la unificación; él investiga con sus puras determinaciones del pensar»²⁰.

Sin embargo la metafísica del inicio de la era moderna termina por ser vulnerable a los golpes del empirismo y el escepticismo (Hume). Lo cual da luego ocasión al surgimiento de Kant y del idealismo alemán.

Observa finalmente Hegel que en los filósofos modernos hay una más íntima relación entre pensamiento y vida social y política, si bien esta característica no se da en la misma medida en todos los autores. En contraposición con la concepción medieval, dice Hegel,

«Nosotros vemos aquí a los filósofos totalmente en unión con el mundo, en alguna actividad, en lugares comunes con otros en el Estado; ellos son dependientes y están en relación. Viven en relaciones civiles»²¹.

Y concluye significativamente:

«El mundo moderno es esta fuerza esencial de la unión [*des Zusammengangs*]; ella contiene lo que es absolutamente necesario para el individuo: entrar en esta fusión con la existencia externa»²².

Pasemos ahora al análisis de algunos de los hitos de la modernidad.

¹⁹ *Ibid.*, p. 69.

²⁰ *Ibid.*, p. 70.

²¹ *Ibid.*, pp. 71-72.

²² *Ibid.*, p. 72.

3. Interpretación de Lutero

Sin duda alguna, la Reforma ha sido para Hegel uno de los factores más decisivos de la iniciación de la cultura moderna. Es conocida la página en que es exaltada la figura de Lutero, contrapuesta al simultáneo conocimiento, meramente exterior, del nuevo continente americano. Dice en las lecciones sobre *Filosofía de la historia*:

«La antigua y largo tiempo conservada *interioridad del pueblo* alemán tenía que traer esta revolución desde el simple y puro corazón. Mientras el resto del mundo está volcado hacia fuera, hacia las Indias Occidentales, hacia América, para ganar riquezas, para juntar un poderío mundano cuyo territorio bordeara enteramente la tierra y donde el sol no debía ponerse, hay un simple monje que por primero buscó el cristianismo en un sepulcro terreno, de piedra, o más bien en el más profundo sepulcro de la absoluta idealidad respecto de todo lo sensible y externo; lo encuentra en el espíritu y lo muestra en el corazón»²³.

Esta alabanza resulta un tanto extraña si se tienen en cuenta las observaciones del joven Hegel sobre la *Positividad del cristianismo* y su constante preocupación por unir el sentido de la revelación cristiana al devenir temporal del mundo. Además es sabido que, exceptuados algunos textos de juventud, como el *Fragmento de sistema* de Frankfurt (1800), el espíritu de la filosofía hegeliana no es amigo de la «interioridad» en el sentido romántico, y polemiza a menudo contra la subjetividad aislada de todo lo externo²⁴. Sin embargo aquí está Hegel explicando cómo en los albores de la modernidad fue necesario que la subjetividad interior se separara de lo externo. Y es significativo que para su reconstrucción la subjetividad luterana haya precedido el *cogito* cartesiano:

«La simple doctrina de Lutero es que el *esto*, la subjetividad infinita, esto es, la verdadera espiritualidad, Cristo, de ninguna manera es actual y real de un modo exterior, sino como algo espiritual por excelencia, y es alcanzada en la reconciliación con Dios —en la fe y en el gozo [...] Se trata de la presencia de una actualidad-realidad [*Wirklichkeit*] que no es sensible [...] Este alejamiento de la exterioridad reconstruye todas las doctrinas y reforma todas las supersticiones»²⁵.

Este descubrimiento de la subjetividad religiosa obra en el mundo occidental la revolución de remarcar y llevar al extremo la oposición (moderna) entre espíritu y naturaleza, postulando una reconciliación que la subjetividad religiosa no puede por sí misma dar, sino sólo anunciar; o más bien sería más preciso decir que la subjetividad cristiana da

²³ *Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), p. 494.

²⁴ Cfr. *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), pp.163-177.

²⁵ *Philosophie der Geschichte*, pp. 494-495.

una cierta unión con Dios, entendido como trascendente, pero este Dios continúa separado del mundo exterior y visible. La reconciliación con este último debía ser mediada por la filosofía moderna, y en especial por el idealismo. He aquí un texto que preludia la tesis kierkegaardiana de la ecuación entre verdad y subjetividad:

«La verdad no es para los luteranos un objeto hecho, sino que el sujeto mismo debe llegar a ser verdadero en cuanto se da su contenido particular contra la verdad substancial y se hace capaz de apropiarse de esta verdad. Así llega a ser en verdad el espíritu subjetivo libre en la verdad, niega su particularidad y llega a sí mismo en su verdad. Así la libertad cristiana ha llegado a ser real. Si se coloca la subjetividad sólo en el sentimiento sin este contenido, se permanece en la voluntad meramente natural»²⁶.

Esta última observación aclara la diferencia entre Hegel y Schleiermacher, pero no libera todavía totalmente la subjetividad de su estadio de oposición a la naturaleza. La reconciliación entre espíritu y naturaleza, para ser total, debía pasar por la transformación histórica, la mediación socio-política y el saber filosófico en cuanto acceso racional sólo un primer paso: el camino completo debía ser obra de los tiempos modernos:

«La reconciliación del Estado y de la Iglesia entró inmediatamente para sí [*für sich*]. No hay todavía ninguna reconstrucción del Estado, del sistema jurídico, etc., pues lo que es recto en sí, debe ser encontrado antes en el pensamiento. Las leyes de la libertad deben todavía edificarse en un sistema de lo que es recto en sí y para sí. El Espíritu no entró en esta plenitud después de la Reforma, pues ella se limitó casi a cambios inmediatos, como la supresión de los claustros, de las diócesis, etc. La reconciliación de Dios con el mundo estaba todavía casi en forma abstracta, no desarrollada todavía en un sistema de mundo ético»²⁷.

La Reforma tiene pues este doble aspecto en cuanto iniciadora del mundo moderno: el de abrir el camino a una sociedad más libre, más consciente de su subjetividad frente a los condicionamientos externos, en la que se note y realice más fuertemente el enfrentamiento entre el espíritu y las fuerzas de una autoridad meramente exterior; y por otra parte el de colocar las bases de una nueva futura reconciliación del Espíritu con el mundo exterior, cuyo signo aparece en la esbozada unión reformada entre Iglesia y Estado.

²⁶ *Ibid.*, p. 496. Esta última observación de Hegel delimita claramente su propia asunción del tema de la subjetividad, en cuanto componente del pensamiento moderno, de la interpretación romántica que identifica la fe luterana con el sentimiento. En Kierkegaard la tesis de que «la verdad es la subjetividad» tiene un sentido nuevo de apropiación existencial.

²⁷ *Philosophie der Geschichte*, p. 504.

4. La filosofía cartesiana

Hay que reconocer que la conocida «tesis» de Bayle en torno a los tres elementos constitutivos del mundo moderno, el Renacimiento, la Reforma y la filosofía cartesiana, no es aceptada tal cual por Hegel, justamente porque tenía del mundo moderno una idea básicamente distinta: de hecho el primero de aquellos tres acontecimientos no es tenido por nuestro autor como perteneciente al *Neuer Zeit*, sino más bien como un período de transición, de rasgos eminentemente estéticos. Hemos visto además que la figura y el pensamiento de Descartes son colocados por Hegel en su contexto que en parte los relativiza. Al lado de Bacon y de Böhme, la novedad del *cogito* cartesiano pierde algo de su protagonismo. Sin embargo reconoce Hegel que

«[...] con Descartes inicia la nueva época de la filosofía, donde se permite a la cultura concebir el principio de su alto espíritu en el pensamiento, en la forma de la generalidad [*Allgemeinheit*], así como Böhme lo concibió en intuiciones de formas sensibles»²⁸.

El punto limitativo del descubrimiento cartesiano estaría en la *generalidad*, que es una suerte de universalidad abstracta, forma que no permite todavía el hacerse presente del Espíritu en su universalidad concreta. Es una forma «todavía» abstracta, porque no trae consigo toda la riqueza del Espíritu en su vida inmanente, que se hace historia. No debemos perder de vista, mientras tanto, la presencia de Böhme, pues es un signo de la importancia dada por Hegel al planteo del problema del mal en el mundo moderno, como veremos.

A pesar de lo observado, la importancia del *cogito* es reconocida por Hegel como la primera conciencia de la autoposición del pensar frente al ser, estableciendo entre ambos una cierta circularidad vital, a pesar de que, como se dijo, no hay todavía la superación plena de la oposición dialéctica entre ser y pensar:

«La determinación del ser está en mi yo, esta unión misma es lo primero. El pensar como ser y el ser como pensar; esta es mi certeza, yo. Este es el famoso *Cogito, ergo sum*»²⁹.

Diríase que en el *cogito*, contrariamente a lo que ocurre con la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, hay una preeminencia del pensar sobre el ser:

«Ser y pensar están así inseparablemente unidos. Por un lado se ve esta afirmación como una conclusión: el ser es encerrado en el pensar. Y es Kant quien principalmente ha objetado esta unión, [diciendo] que en el pensar no

²⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 126.

²⁹ *Ibid.*, t. III, p. 131.

está incluido el ser, que éste es diferente del pensar. Esto es importante, pero ellos son inseparables, es decir, hacen una identidad; lo que es inseparable es sin embargo distinto: pero la identidad no es puesta en peligro por esta distinción; ellos son unidad»³².

En la inmediatez de la conciencia hay esta unidad íntima en la que el ser inherente al *cogito* es reducido a una generalidad contrapuesta, y sin embargo unida al concreto pensar. Como puede observarse Hegel no puede menos de ver que en Descartes hay la *exigencia* de una unidad entre ser y pensar, pero esa exigencia está todavía limitada por el hecho de que el ser es todavía visto como lo que está *frente* al sujeto pensante: hay una copresencia de identidad y diferencia. Eso hace que Hegel, en este punto vea analogías entre el *yo* de Descartes y el de Fichte:

«El pensar es la relación consigo mismo, es lo general, el puro relacionarse consigo mismo, el puro ser uno consigo. La cuestión es ahora: ¿qué es el ser? No debe representarse el ser de un contenido concreto. El ser no es más que la simple inmediatez, la pura relación, la identidad consigo mismo; así es la misma inmediatez que es el pensar»³¹.

El límite de la postura cartesiana, aquello mismo que hace ver su carácter «moderno» es que la identidad entre ser y pensar no es comprendida todavía en lo interno de un espíritu universal concreto, tarea que estaba reservada al idealismo posterior a Kant. Hegel ve por lo tanto en el inicio cartesiano algo importante y esencial para el pensamiento moderno, pero Descartes realiza este paso «en forma ingenua»³². Resume por lo tanto Hegel:

«Ser y pensar son determinaciones diversas, y sólo debe ser indicada su diferencia; que ellos son idénticos, esta prueba Descartes no la ha traído. Ella está por ahora delante, es la idea más interesante del tiempo moderno; él la ha presentado por primero. La conciencia es consciente de sí misma; “yo pienso”; con eso se pone el ser»³³.

El problema básico reside en que, para llegar a la plena unidad ser-pensar que vaya más allá de lo general-abstracto, Descartes debe recurrir a la verdad divina. Pero siendo esta a su vez concebida como trascendente, la oposición entre pensar (humano) y ser (divino) se impone

³² *Ibid.*, t. III, p. 131.

³¹ *Ibid.*, t. III, p. 134.

³² *Ibid.*, t. III, p. 136. Introduciendo su propia interpretación de la indeterminación del ser al inicio de la *Logik*, Hegel observa: «En el pensar está así el ser: el ser es una pobre determinación, es lo abstracto de lo concreto del pensar» (*Ibid.*, t. III, p. 134). Los neoidealistas en general han simplificado esta reducción hegeliana del ser al pensar; lo mismo han hecho sus adversarios bajo el rótulo de «principio de la inmanencia». Desde luego hay en Hegel una inmanencia entre ser y pensar, entre Dios y mundo, etc., pero ella ha de verse *al final* y no al inicio del proceso dialéctico.

³³ *Ibid.*, t. III, p. 136.

a pesar del descubrimiento de su primera e inmediata identidad en el yo:

«Esta es la idea que está en la base de esta metafísica. *a)* de la certeza de sí mismo llegar a la verdad, a reconocer el ser en el concepto del pensar. En ese pensar, “yo pienso” yo soy individual; el pensar se mueve como algo subjetivo; el ser no es deducido en el concepto mismo del pensar, es llevado más bien en general a la separación. *b)* Lo negativo del ser para la autoconciencia se mueve del mismo modo; y esto negativo unido al yo positivo, es unido en sí con un tercero, colocado en Dios. En Él ser y pensar son lo mismo; aun en lo negativo, en el concepto, ser pensado es lo mismo que el ser»³⁴.

Este carácter incompleto del principio de la modernidad, apenas enunciado por Descartes, está íntimamente unido al nacimiento simultáneo de la ciencia concebida según el modelo mecanicista. Este requería, en efecto, el primado de un intelecto estático, referido a categorías fijas. El descubrimiento del concepto y de la identidad entre ser y pensar en la Idea, estaba reservado al idealismo:

«El conocimiento especulativo, deducir desde el concepto, el libre y autónomo desarrollo del concepto, ha sido traído por primera vez por Fichte»³⁵.

En este sentido, si se tiene en cuenta la superación que a su vez Hegel entiende a hacer de Fichte, puede afirmarse que para él el idealismo es la resolución de la exigencia de unidad latente en la oposición entre ser y pensar.

5. El problema del mal

Otro aspecto, no suficientemente colocado en su debido relieve por cuantos consideran el tema de la modernidad en Hegel, es la posición y resolución de lo que podría denominarse «el tema gnóstico». El hecho de colocar al inicio de la filosofía moderna una figura, por lo demás oscura, junto con Bacon y Descartes, es algo más que un signo de las preferencias germánicas de Hegel, y algo más decisivo que una simple coincidencia cronológica. La modernidad es un efecto para Hegel una identidad que es inseparablemente oposición; mejor dicho, es el nacimiento de una fractura en la vida del espíritu, que está destinada a alcanzar una superior unidad. Y esto acontece no sólo en el plano metafísico, con la oposición entre el ser y el pensar, ni en el plano ético, con la dialéctica entre libertad y necesidad, sino en un ámbito que interesa ambos niveles, como es la oposición (y reconciliación) entre el bien y el mal.

³⁴ *Ibid.*, t. III, p. 145.

³⁵ *Ibid.*, t. III, p. 153. Para la ubicación de las ciencias de la naturaleza en el conjunto de la cultura cfr. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 192-210.

«Jacob Böhme —dice Hegel— es el primer filósofo alemán; el contenido de su filosofar en genuinamente alemán»³⁶. Lo que Hegel entiende con tal adjetivo tiene relación con la interioridad, el sentido especulativo y la relación con lo absoluto. Quiere expresar, en cierto modo, algo que faltaba en la «generalidad» del pensamiento francés y en el sentido británico de la experiencia. De todos modos no puede dejar de reconocer repetidamente que el pensamiento de Böhme se expresa a través de símbolos, y que a menudo es *barbarisch* desde un punto de vista académico. Y agrega claramente:

«La verdad especulativa que él quiere traer, necesita, para poder concebirse, esencialmente del pensamiento, y de la forma del pensamiento»³⁷.

Más adelante señala lo que nos interesa a nosotros, y es el sentido de su «modernidad». Lo que específicamente se introduce es un modo nuevo de concebir especulativamente la lucha del bien y el mal, tema que no había estado en la consideración ni de Bacon ni de Descartes, y que Leibniz habría intentado racionalizar con su *Teodicea*. Böhme tiene como meta unificar todas las diferencias —incluyendo la que se interpone entre el bien y el mal— en el Absoluto:

«La idea fundamental en él es tratar de elevarlo todo a la absoluta unidad y la unión de todas las oposiciones en Dios [...] La absoluta identidad de las diferencias está a la vista en El»³⁸.

En un sentido, por lo tanto, la figura de Böhme parecería representar lo contrario del inicio moderno de las oposiciones entre ser y pensar, libertad y necesidad, pues acentúa más bien la unidad de todas las diferencias en el Absoluto. Parecería más bien seguir, en algún aspecto al menos, la tendencia inaugurada por Nicolás de Cusa en torno a la *coincidentia oppositorum*. A diferencia de lo que sucedía en Lutero o en Descartes, no hay en Böhme un descubrimiento o una centralidad de la *conciencia del yo* enfrentada con el Dios de la fe o el Dios de la razón³⁹. Para la fe existen una multiplicidad de cosas, elementos y correlaciones: Dios y las creaturas son pensadas como diferentes y mantenidos en su diversidad. Le falta a la fe, la que todavía no se ha elevado a lo especulativo, la unidad de los opuestos subrayada por Bruno:

«Sus momentos caen separados como formas particulares, especialmente los momentos más altos: el bien y el mal, o bien, Dios y el diablo»⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, t. III, p. 94.

³⁷ *Ibid.*, t. III, p. 95.

³⁸ *Ibid.*, t. III, pp. 98-100. Lo que falta en Böhme, desde la perspectiva de Hegel, es el sentido histórico-dialéctico, que reconcilia las diferencias con la victoria del Bien.

³⁹ Cfr. *ibid.*, t. III, p. 96.

⁴⁰ *Ibid.*

La exigencia seguida por Böhme será la de detectar en el seno del hombre la lucha entre fuerzas divergentes y, por otra parte, aunque esto suene extraño, ver en qué sentido el mal está en el bien, o sea cómo el diablo puede ser comprendido desde Dios:

«Dios es la esencia absoluta. Pero ¿qué esencia absoluta es esta, que no tiene es sí misma toda la realidad, y especialmente que no tiene en ella el mal? [...] *Una cuestión del tiempo actual*»⁴¹.

O sea, más allá de la forma «mitológica» en que haya presentado Böhme el tema, el problema que surge en la modernidad es que el mal, por ser real, no puede ya —como en la ortodoxia cristiana— ser circunscrito en la creatura, sino que su raíz debe ser buscada en el Fundamento: una consecuencia de la no aceptación de la explicación dogmática del pecado original. La raíz de la *posibilidad* del mal debe ser puesta en el Absoluto mismo de modo que en Dios hay originariamente un principio de lucha, que se resuelve finalmente en reconciliación; y el mundo, emanado dialécticamente de Dios, es partícipe de este drama divino, esta oposición entre la cólera y el amor.

Para poder resolver todas estas oposiciones en la unidad divina Böhme no se contenta con un monismo a la manera de Bruno o de Spinoza: pone en juego —aunque todavía con un lenguaje mitológico— una inmanentización del misterio cristiano de la Trinidad, tema que será transpuesto por Hegel a nivel conceptual-especulativo. De este modo no solamente «se explica» el origen del mal a partir de la esencia originaria divina, sino también su superación en la obra redentora del Hijo y en el desarrollo histórico protagonizado por el Espíritu:

«La idea fundamental en él [Böhme] es tratar de elevarlo todo a una absoluta unidad, la absoluta unidad divina, y la unificación de todas las oposiciones en Dios. Su pensamiento principal — y podría decirse su único pensamiento, que se insinúa a través de todo—, es concebir en todo lo universal la santa Trinidad, ver en todo ello la divina Trinidad, y todas las cosas como su desarrollo y su presentación»⁴².

Podría preguntarse: ¿dónde está la «modernidad» de esta posición? Detrás de este lenguaje religioso aparece una vez más el juego y la complementariedad entre la oposición de los contrarios —en este caso el bien y el mal— y su exigencia de unidad en un grado dialéctico superior. Los tiempos modernos —y este ha sido un olvido de la Ilustra-

⁴¹ *Ibid.*, t. III, p. 96. Subrayado nuestro. Pero luego añade: «Es una forma bárbara de presentación y de expresión. Una lucha de su sentimiento [*Gemüts*], de su conciencia con el lenguaje; el contenido de la lucha es la más profunda idea, que trata de unificar las más absolutas oposiciones» (p. 97). Para no atribuir a Hegel una mentalidad dualista-gnóstica en sentido estricto, basta tener presente la manera en que explica la primacía de la Idea del Bien al final de su *Logik*. Cfr. *Wissenschaft der Logik* (Stuttgart 1964), t. II, pp. 320-327.

⁴² *Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 98.

ción— tenían que vérselas con una nueva presentación del problema del mal, no siendo ya suficiente la respuesta tradicional de la caída de Adán. No puede aspirarse a una reconciliación o superación del mal si se niega la realidad dramática de la lucha de los opuestos. Ese es sin duda el motivo principal por el que Hegel inserta la extraña figura de Böhme en los albores de la era moderna.

Es indiscutible que la temática del bien y del mal ha sido frontalmente asumida por Hegel y asimilada a su dialéctica, configurando así uno de los elementos esenciales de la fractura de la era moderna. Otro asunto es evaluar teóricamente hasta qué punto Hegel evita o puede evitar el riesgo de una nueva versión gnóstica del problema del mal. A juzgar por el tratamiento que hace Hegel del *Bonum* al final de su *Lógica*, hay un triunfo final del Bien, pues Dios es Idea y Espíritu en cuanto Bien supremo. Pero para quien no acepte la resolución especulativo-metafísica de su dialéctica, la lucha entre el bien y el mal terminará siendo el equivalente mitológico de la lucha racional de los opuestos. De todos modos es importante notar hasta qué punto para Hegel, el tema de la *Teodicea* —la discusión entre Bayle y Leibniz— constituía uno de los focos de la problemática de la modernidad⁴³. El sentido de la revelación de Dios en todo, unido a la oposición entre el bien y el mal con su consiguiente reconciliación, ha estado presente sin duda en toda la meditación hegeliana, y ha sido elevada, a través del concepto, al nivel de la razón omniabarcadora, donde entronca con la dialéctica entre ser y pensar, inaugurada en los tiempos modernos, y con la nueva explicación del desarrollo histórico.

La primera gran síntesis de todos estos temas se halla en la *Fenomenología del Espíritu*, donde la plenitud infinita del Absoluto, no sólo es el resultado de una extraordinaria expansión vital, sino también de dolor, de luchas, de muerte⁴⁴. Pero el problema del mal (y su superación a través del desplegarse de la libertad) vuelve en una tratación más específica a propósito del tema del pecado original, que Hegel toca en diversas ocasiones.

En la *Filosofía del derecho* le da una interpretación, si no propiamente kantiana, al menos muy cercana a la respuesta dada en la *Religión dentro de los límites de la razón* a propósito del *mal radical*:

«Respecto del juicio de las tendencias, la dialéctica tiene la experiencia de que las determinaciones de la voluntad inmediata, en cuanto inmanentes, y por tanto positivas, son *buenas*; se dice que el hombre es por naturaleza *bueno*. Pero en cuanto son determinaciones de la naturaleza, y por tanto contrarias a la libertad y al concepto del espíritu, son en general lo negativo,

⁴³ Para un examen más detallado del impacto del problema del mal en la filosofía moderna, cfr. L. PAREYSON, *Ontología della libertà*, pp. 151-233.

⁴⁴ Ya antes, el problema del mal había sido asumido en el ensayo del período de Jena *Glauben und Wissen*. Allí se encuentra el conocido tema del «Viernes Santo especulativo». Cfr. *Jenaer Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), p. 432.

que hay que combatir; se dice entonces que *el hombre es por naturaleza malo*⁴⁵.

En la *Filosofía de la historia*, el pecado original parece ser interpretado a la luz del mito de Prometeo, como un paso hacia la libertad a través del conocimiento:

«El pecado consiste aquí sólo en el conocimiento; éste es lo pecaminoso, y por él tiene el hombre arruinada su felicidad natural»⁴⁶.

Pero no se trata propiamente de una interpretación limitada a este aspecto, sino también del nacer de la oposición entre el bien y el mal con el surgimiento de la libertad:

«Esta es una profunda verdad, que el mal reside en la conciencia, pues los animales no son ni buenos ni malos, como tampoco lo es el hombre meramente natural. Por primera vez la conciencia da la ruptura del yo, según su infinita libertad, como arbitrario, y según el puro contenido de la voluntad, del bien. El conocer, como superación [*Aufhebung*] de la unidad natural, es el pecado original, que no es nada casual, sino la eterna historia del espíritu»⁴⁷.

Este aspecto es correlativo a la afirmación cristiana de que Dios es Espíritu, y significa por lo tanto que la oposición entre bien y mal nace originariamente del Espíritu mismo, que sin embargo la supera mediante su historia. La era moderna, en cuanto secularización del cristianismo, es una era que se caracteriza por abrir en forma más clara y explícita, una serie de conflictos en la historia del Espíritu. La inevitabilidad del mal, y no su mera casualidad, sería según Hegel uno de los temas que configuran la imagen moderna del mundo⁴⁸. En las lecciones sobre *Historia de la filosofía*, a las que hemos ya aludido a propósito de la importancia dada a la figura de Böhme, el tema del mal vuelve, pero en un sentido todavía más acorde a la unidad-oposición. El pecado no es simplemente el conocimiento en cuanto primer paso hacia la libertad, sino que es la conciencia de la oposición entre bien y mal, recuperable a través de una salvación racional, que al fin y al cabo es la misma historia. He aquí el texto:

⁴⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 18 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), p. 69. En el mismo lugar, en el *Zusatz* correspondiente, Hegel agrega: «Die christliche Lehre dass der Mensch von Natur böse sei, steht höher wie die andere, die ihm für gut halt [...] Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muss». La liberación solo puede provenir de la vida del Espíritu, en el ámbito religioso y especulativo.

⁴⁶ *Philosophie der Geschichte*, p. 389.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Este aspecto de la filosofía hegeliana no ha sido debidamente tenido en cuenta en la versión marxista de la dialéctica histórica. El marxismo, puede decirse, elimina la dimensión *suprahistórica* del mal, que, no obstante todo, sigue teniendo importancia en Hegel.

«Desde el momento en que el hombre conoce, en que es un pensante, puede establecer la diferencia del bien y del mal; sólo en el pensar reside la fuente del bien y del mal. Reside sin embargo en el pensar también la salvación del mal, que se realiza a través del pensar»⁴⁹.

O sea que el pensar —contrapuesto al ser— es tanto el origen del mal (y de su diferencia con el bien) como su superación:

«Así podemos decir que el hombre, tal como es por naturaleza, es aquello que no debe ser; pero tiene el destino de llegar a ser para sí lo que es sólo en sí»⁵⁰.

A pesar de las diferencias de matices, la idea fundamental es siempre la misma: del espíritu nace la conciencia del bien y del mal, y por lo tanto la realidad de su oposición, que será superada por la dialéctica misma del espíritu. Hay por lo tanto en la visión hegeliana de la modernidad la coexistencia paradójica de la afirmación que la lucha entre bien y mal es *necesaria* como un aspecto de la misma dialéctica que opone ser y pensar, libertad y necesidad, y de la certeza de que el mal será superado a través de la actividad misma del pensar. En esta perspectiva, de la posibilidad y realidad de la victoria sobre el mal a través de su asunción en la dialéctica de la razón, reside la manera en que Hegel entiende resolver la posición *moderna* del tema gnóstico, filtrada si se quiere por una conciencia cristiana secularizada, ofreciendo así una nueva teodicea histórica⁵¹. Como ya observamos, una vez que sus discípulos hayan hecho saltar el lastre metafísico-especulativo de la resolución hegeliana, queda una pesada herencia: hacerse cargo de un retorno incesante e irresoluble del mal y del dolor en el mundo o bien olvidar iluminísticamente la problemática del mal, eliminando el sentido dialéctico de la razón histórica⁵².

Vemos desde este ángulo cómo se unifican todos los aspectos antes descritos de la modernidad. Esta no consiste propiamente en el simple predominio de una racionalidad abstracta, sino en el descubrimiento de la copertenencia entre identidad y oposición en el seno de la vida del espíritu, ya sea en la forma del ser-pensar, ya de libertad-necesidad, ya de bien-mal; ya de autoconciencia individual-totalidad, ya de muerte-

⁴⁹ *Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 499.

⁵⁰ *Ibid.*, t. II, p. 499.

⁵¹ La historia del mundo demostraría, según Hegel, tanto la realidad cruenta del mal (el tema de Bayle en su famoso artículo *Rorarius*, que motivó la *Teodicea* de Leibniz) como la tesis de que estamos en «el mejor de los mundos posibles» (expresión que Hegel sin embargo no utiliza), puesto que es el mundo necesario y libre a la vez del devenir del Espíritu.

⁵² En la Ilustración, por ejemplo en Voltaire, la conciencia del mal persiste, oponiéndose al optimismo «ingenuo» de Leibniz (cfr. *Cándido*). Pero se renuncia a ver en el mal algo relacionado con el pecado, y se confía en el poder de la razón para apaciguar los sufrimientos del hombre. La ciencia experimental cumple en esa perspectiva un papel fundamental. Schopenhauer es, por su parte, el ejemplo del retorno de la visión dualista. Nietzsche intentará remontar por otras vías esta fractura.

resurrección. La reconciliación de todos estos conflictos es el destino a que tiende la era moderna, destino que de algún modo la filosofía hegeliana quiere adelantar. El instrumento de esta reconciliación es la negatividad del concepto, la fuente misma del dolor en la historia, pero también el momento crucial de la reconciliación de todos los opuestos. El mundo moderno se diferencia así tanto de la antigüedad clásica como del Medioevo, como la etapa de la historia en la que el hombre ha tomado conciencia de las oposiciones internas a la vida del espíritu, como vía a un modo nuevo superior, de reconciliación, como una conquista de la libertad. Es innegable, por lo demás, que en esta interpretación de la era moderna, se reflejan muchas de las aporías que contiene el pensamiento hegeliano.

6. La modernidad sociopolítica

El tema de la comparación entre la política antigua y la moderna ha ocupado constantemente el pensamiento de Hegel, desde sus escritos juveniles, en los cuales, como se recordará, contraponen a menudo el sentido de la totalidad característico de la cultura y de la organización social de la *πόλις* griega al principio de *separación* introducido por el mensaje cristiano, entre un más acá y un más allá, entre un mundo espiritual y un mundo sensible⁵³.

En coherencia con los elementos que, según Hegel, constituyen la modernidad, y que comienzan siempre con una fractura dialéctica, destinada a una ulterior reconciliación, establece nuestro autor que la afirmación de la libertad del sujeto humano, constituye una de las bases de la construcción del orden político en los tiempos nuevos:

«El derecho de la particularidad del sujeto, del encontrarse pleno, o lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto de giro y el núcleo central en la diferencia entre el tiempo de la antigüedad y el tiempo moderno. Este derecho en su infinitud está expresado en el cristianismo, y ha sido constituido en el principio actual general de una nueva forma del mundo»⁵⁴.

Es decir, la afirmación de los derechos de la persona individual, no en cuanto simple sujeto de apetitos y tendencias, sino en cuanto sujeto consciente de sí, emana del reconocimiento «infinito» de la dignidad de la persona humana. Sin embargo esta libertad particular es sólo un momento en el devenir de la totalidad del Espíritu, en el cual la libertad del individuo debe encontrarse, entrar en lucha y reconciliarse con la más plena libertad de la sociedad civil y del Estado:

⁵³ Cfr. *Frühe Schriften*, ed. cit., p. 102.

⁵⁴ *Rechtsphilosophie*, § 124, p. 233. Cfr. § 162, p. 311.

«La abstracta reflexión fija sin embargo este momento en su diferencia y oposición contra lo general, y produce así una visión de la moralidad, tal que está sólo como lucha enemistosa contra su propia satisfacción y perpetúa la exigencia de “hacer con disgusto lo que el deber manda”»⁵⁵

No se interpreta correctamente la postura hegeliana si se desconoce su aceptación del principio moderno de la afirmación del sujeto humano y de sus derechos; pero tampoco si se confunde su concepción con el individualismo de base empirista o con la idea kantiana de la relación entre moral y derecho. La concepción kantiana y también, por distintas razones, la romántica, han separado en exceso el principio de la libertad del sujeto en su fuero interno, de su relación con el todo de la sociedad. La vida del espíritu, de acuerdo a la concepción hegeliana, pide un nexo —basado en la razón dialéctica— entre la libertad individual y sus realizaciones e instituciones sociales y políticas. La pura moralidad interior del sujeto humano debe volverse eticidad en el encuentro con los otros sujetos y con la sociedad. A través de núcleos mediadores, como el matrimonio y la sociedad civil, adviene el momento de la apertura de esta libertad subjetiva a una objetividad, que podríamos denominar institucional, sin la cual la individualidad humana no podría salir de su finitud ni podría abrirse camino en el marco de la naturaleza física⁵⁶. La constitución de la sociedad civil es por lo tanto el paso a la libertad concreta, en la que la racionalidad se proyecta objetivamente, y en la que la libertad individual, aun haciendo concesiones respecto de su situación originaria, se expande más ampliamente en el mundo objetivo. El espíritu se va apropiando del mundo:

«La creación de la sociedad civil pertenece por lo demás al mundo moderno, el cual por primera vez deja que todas las determinaciones de la Idea contradigan su propio derecho. Cuando el Estado es concebido como una unidad de diferentes personas, como una unidad, que es sólo comunidad, entonces es indicada solamente la determinación de la sociedad civil. Muchas de las doctrinas modernas del derecho del Estado, no han llegado a ninguna otra visión del Estado»⁵⁷.

Con esto Hegel indica claramente que el Estado implica algo más que la constitución de la sociedad civil. En esta las libertades individuales se abren a una comunidad de intereses, a través de la constitución de un «sistema de necesidades y de interdependencias»⁵⁸. Para que haya un Estado es preciso que además de ello, se constituya la fusión de las libertades en un único querer, en una capacidad de autodeterminación totalizadora. El liberalismo que se detiene en la articulación de un siste-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 233. La cita final es de Schiller, que refleja la posición kantiana.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, §§ 311 y 162.

⁵⁷ *Rechtsphilosophie*, § 182, p. 339.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, § 183, p. 340.

ma de necesidades no ha alcanzado todavía la exigencia a que debería conducir la concepción política moderna. La lógica a que conduce el principio moderno de la libertad, captado inicialmente en lucha con la necesidad, es el paso a una libertad mayor, a una suerte de absoluto mundano capaz de liberar orgánicamente sus potencialidades, lo que implica una identificación dialéctica con la unidad del Estado:

«Este “yo quiero” hace la gran diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno, y así este debe tener su existencia en el gran edificio del Estado. Desgraciadamente sin embargo esta determinación es vista sólo como exterior y anhelada»⁵⁹.

He aquí el punto en el cual la filosofía de Hegel deja transparentar toda la ambivalencia de su concepción de lo moderno. En este es esencial el momento de la difracción de los contrarios: es preciso, por lo tanto que, en un primer momento, se acentúe la libertad particular; pero luego la dialéctica de la razón genera la necesidad de la unificación hasta la constitución de un «yo quiero» comunitario. No conviene en este punto leer a Hegel a la luz de las ideologías totalitarias del siglo XX, algunas de las cuales han sido en parte fruto de su influencia. Pero es preciso reconocer que el modo con que conduce su argumentación da lugar a una oscilación entre un polo liberal y un polo totalizante. La libertad particular es la afirmación que hace la diferencia entre el mundo antiguo y el moderno, pero ella misma pide, como ya lo indicaba claramente el itinerario de la *Fenomenología del Espíritu*, que no se encierre en sí misma en una situación de aislamiento, ni de falsa autosuficiencia. La libertad, para ser tal, debe buscar su punto de encuentro y reconciliación con la necesidad, pero eso sólo puede ser hecho volviendo *racional* el entero cuerpo de la organización institucional y política⁶⁰. Y eso sólo puede hacerlo, según Hegel, el Estado. La sociedad civil ofrece el ámbito mediador en el que la libertad individual establece un entendimiento con otras libertades, cediendo algo de sus derechos y recibiendo satisfacción recíproca a sus necesidades.

Pero la sociedad civil, en la que se despliega la dinámica del contrato, por sí sola no es capaz de producir la reconciliación de la libertad consigo misma, es decir la transfiguración espiritual de la objetividad institucional. Necesita la instancia superior del Estado, en el cual no hay sólo un sistema de necesidades interdependientes, sino la unidad *en sí y para sí* de la libertad:

«El Estado *sabe* por lo tanto, lo que él quiere, y lo sabe en su *universalidad* como lo *pensado*; él obra y trabaja de ese modo según fines conscientes, fundamentos conocidos, y de acuerdo a leyes que no son sólo *en sí*, sino para la

⁵⁹ *Ibid.*, § 279, p. 449.

⁶⁰ Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 367-372.

conciencia. [Obra] en ese sentido, en cuanto sus acciones se relacionan con circunstancias actuales y con relaciones reales, de acuerdo al conocimiento determinado de las mismas»⁶¹.

Vistas a la luz de las teorías más recientes de la democracia y del Estado de derecho, las afirmaciones de Hegel aparecen sin duda como excesivamente «estatistas». Se trata, después de todo, de un partidario de la monarquía constitucional, en el sentido en que se la entendía en el período postnapoleónico, con una notable acentuación del sentido nacional. Sin embargo, no deja de ser importante este llamado a superar la fragmentación de las libertades individuales, riesgo que Hegel vería latente en las posibilidades entreabiertas por la modernidad política. Por eso, remarca con energía:

«El principio del Estado moderno tiene esta inaudita firmeza y profundidad: dejar que se plenifique el principio de subjetividad en los extremos independientes de la particularidad personal, y así conducirlo nuevamente a la unidad substancial y mantener ésta en sí mismo»⁶².

Vemos por lo tanto, a nivel de filosofía política, la misma *dialéctica de la modernidad* que hemos observado a nivel ontológico y moral. En principio, hay una acentuación inusitada —no presente en el pensamiento antiguo— de la libertad subjetiva de la persona humana. Pero luego esa contraposición, esa *Diremtion*, esa multiplicación entre las libertades individuales, exige una superación, una reunificación y una realización de la «libertad concreta» en el Estado, el cual es en ese sentido el Espíritu en el mundo. Hegel intenta por lo tanto asumir la modernidad política —bajo el signo de las garantías de las libertades particulares y de la formación de la sociedad civil— para luego señalar su necesaria superación en la afirmación de la voluntad consciente del Estado. Como veremos enseguida, para esta asunción era preciso que se contara con el apoyo del cristianismo reformulado de acuerdo a las exigencias de la filosofía idealista⁶³.

El liberalismo político de Hegel —que encierra en su mismo planteo, es preciso reconocerlo, exigencias no liberales— se abre así a dos frentes posibles: unos es el modelo de una sociedad que respeta y salvaguarda las libertades de los individuos en una sociedad civil con una instancia de unidad en el Estado (camino seguido por los discípulos liberales de Hegel: Gans, Hinrichs, Kosenkranz); otro es el que constitu-

⁶¹ *Rechtsphilosophie*, § 270, p. 415.

⁶² *Ibid.*, § 260, pp. 406-407. «Das Wesen des neuen Staates ist, dass das Allgemeine verbunden sey mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, dass also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennemen muss, das aber die Allgemeinheit des Zweckes nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muss, fortschreiten kann» (*Ibid.*, Zusatz).

⁶³ Véase el capítulo de la *Philosophie der Geschichte* dedicado a la *Wirkung der Reformation auf die Staatsbildung*, pp. 508-520.

ye la vía a resoluciones de tipo totalitario (vía seguida por el marxismo y por algunos sistemas idealistas del siglo XX)⁶⁴. En lo que el hegelismo político quiso conservar de liberal, tuvo que irse acercando cada vez más al modelo kantiano o neokantiano. Pero es históricamente innegable que muchas páginas de Hegel parecen preanunciar una oposición a lo que Popper denominó «sociedad abierta». En la *Filosofía de la historia*, por ejemplo, expresa esta idea del Estado:

«El Estado es la Idea divina tal como ella está a la mano [*vorhanden*] sobre la tierra. El es así el objeto determinado más cercano de la historia mundial en general, el lugar en el que la libertad alcanza su objetividad y vive en el disfrute de esta objetividad»⁶⁵.

Y poco más adelante observa:

«Pues la eticidad del Estado no es la eticidad moral, la refleja, allí donde se inclina la propia convicción; ésta es accesible más bien al mundo moderno, mientras que la verdadera y la antigua se enraiza en esto: en que cada uno está en su deber [...] La eticidad es sin embargo el deber, el derecho substancial, la segunda naturaleza, como con razón se la ha llamado, pues la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato, animal»⁶⁶.

La realización plena de la vida política implica, por lo tanto, una superación de la eticidad meramente moral, refleja, interior, característica del mundo moderno. Una vez más Hegel entiende hacer un balance de la modernidad, y preanunciar un posible (para él necesario) desenlace.

7. Arte y modernidad

Los puntos de vista que hemos examinado hasta ahora, nos han ido mostrando en qué medida el giro moderno está dado en Hegel por algo que *aconteció*, y que no es arriesgado afirmar que él entiende colocar su filosofía, su concepción metafísica, ético-política y religiosa como una etapa superadora del *movimiento dialéctico* de la modernidad. Una prueba de ello es que Hegel en sus lecciones de *Estética* no reserva un tratamiento particular al *arte moderno* (expresión que está prácticamente ausente en su obra), sino que lo considera incluido en lo que él denomina el *arte romántico*, contrapuesto al arte clásico. Mientras este último se basa en un equilibrio insuperable entre lo interno y lo externo, manifestando en la existencia inmediata (*Schein*) la profundidad de

⁶⁴ A modo de ejemplo, puede recordarse el modo en que el hegelismo italiano se bifurcó, en lo referente a la filosofía política, en la orientación liberal (Croce) y la orientación totalitaria (Gentile).

⁶⁵ *Philosophie der Geschichte*, p. 59.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 67.

lo ideal, el arte romántico rompe ese equilibrio inclinando la balanza hacia el primado de la interioridad subjetiva:

«El verdadero contenido de lo romántico es la interioridad absoluta, mientras la forma correspondiente es la subjetividad espiritual en cuanto toma la propia autonomía y libertad. Este universal en sí infinito y en sí y para sí universal, son la negatividad absoluta de todo particular, la simple unidad consigo mismo, la cual absorbe toda exterioridad recíproca, todos los procesos de la naturaleza con sus fases de nacimiento, muerte y resurrección, toda limitación de la existencia espiritual, y que ha disuelto todos los dioses particulares en la pura infinita identidad consigo mismo»⁶⁷.

Es por eso que el arte romántico, que en este contexto equivale al arte influido por el cristianismo, elimina los dioses y se refiere a un solo Dios como espíritu absoluto. Pero en esta elevación, el arte en cuanto tal ha retrocedido de su equilibrio anterior entre forma y contenido. La muerte de los dioses es la muerte del arte en un mundo que requiere una plenitud mayor y una unidad más elevada de la que alcanza a dar lo estético en cuanto tal. Esta superación del equilibrio inmediato entre contenido y forma es en realidad una *fractura*, pues al mismo tiempo que el contenido ideal (lo divino volcado a la existencia inmediata, a la apariencia, al *Schein*) desborda infinitamente la forma (pues las representaciones particulares no pueden ser ya dioses, sino aspectos manifiestativos de una sola divinidad), el sentimiento se afirma en una infinita interioridad, en un anhelo de superación de lo sensible a través de la expresión sensible:

«El Dios del arte romántico en cambio aparece como un Dios que ve, que se sabe a sí mismo, que es interiormente subjetivo, y que entreabre su interioridad en la interioridad. En efecto, la negatividad infinita, el retirarse de lo espiritual en sí, supera el volcarse en lo corpóreo; la subjetividad es la luz espiritual que aparece en sí misma en un lugar que era antes oscuro, y que, mientras la luz natural puede iluminar un solo objeto, ella es en sí misma este objeto terreno, en el que aparece y que ella sabe como sí misma»⁶⁸.

En otros términos, lo subjetivo en el arte clásica estaba inmerso en lo objetivo de la forma plástica, sin ser plenamente consciente de sí. Con el arte cristiano, que Hegel prefiere llamar arte romántico (y no propiamente arte moderno), ocurre una acentuación de la subjetividad «liberada» de la forma. De allí que se acreciente el anhelo de infinito, pero al mismo tiempo, la forma plástica es desproporcionalmente desbordada por el contenido subjetivo.

⁶⁷ *Vorlesungen über die Aestetik* (Stuttgart 1964), t. II, pp. 122-123.

⁶⁸ *Ibid.*, t. II p. 125. Y añade: «Indem nun aber dies absolut Innre sich zugleich in seinem wirklich in Dasein als menschliche Erscheinungsweise ausspricht, und das Menschliche mit der gesamten Welt in Zusammenhang steht, so knüpft sich hieran zugleich eine breite Mannigfaltigkeit sowohl des geistig subjektiven als auch des auusseren, auf welches der Geist sich als auf das seinige bezieht».

«Para los griegos sólo la vida unida a la existencia natural, externa, mundana, era afirmativa, por lo cual la muerte era la simple negación, la disolución de la realidad inmediata. En la concepción romántica en cambio ella tiene el significado de la negatividad, es decir, de la negación de lo negativo, por lo que se invierte al mismo tiempo en lo afirmativo como resurrección del espíritu desde su simple naturalidad y desde su inadecuada finitud»⁶⁹

Es fácil ver, desde esta perspectiva, cómo lo moderno en el arte, está consubstanciado con el giro epocal del arte romántico, que es el arte clásico en cuanto transfigurado por el toque de la influencia cristiana. De allí que el arte esté destinado a una manifestación más plena de lo ideal. En este sentido, sin pretender aquí renovar la conocida polémica en torno a la «muerte del arte» en Hegel, estamos de acuerdo con D. Bowie cuando éste hace ver en qué medida el arte queda destinado, en la concepción de Hegel, a un ocaso, o mejor, a una manifestación del espíritu necesariamente referida al pasado, para dar lugar a un nuevo modo de expresión de la religión revelada y de la filosofía⁷⁰. Un simple retorno al arte clásica, o la búsqueda de una primacía cultural del arte, tal como la concebía Schelling en 1804, resulta para Hegel imposible, pues el arte, a través de la inflexión romántica, se ha abierto a formas de vida espiritual más universales. Un signo de cuanto afirmamos está dado por el hecho de que Hegel, al hablar de la diferencia entre el drama clásico y el drama moderno, da ventaja al primero desde el punto de vista estético:

«En la poesía *moderna* romántica, en cambio, el tema preferido es constituido por la pasión personal, cuya satisfacción puede referirse sólo a un fin subjetivo, en general el destino de un individuo y de un carácter dentro de relaciones específicas»⁷¹.

Entre las artes románticas, es decir aquellas que han encontrado desarrollos modernos más fecundos, Hegel coloca la pintura, la música y la poesía, reconociendo que el crecimiento cualitativo de éstas últimas está relacionado con el primado de la subjetividad. Hay aquí una nueva ambivalencia en la postura de Hegel, pues por una parte el principio romántico ha dado a estas artes (contrariamente a lo que acontece en la arquitectura y en la escultura, que permanecen insuperadas en lo clásico) posibilidades nuevas de desarrollo, no alcanzadas por el mundo antiguo; por otra, el mundo antiguo permanece siempre como el modelo

⁶⁹ *Ibid.*, t. II, p. 128-129.

⁷⁰ D. Bowie ha notado con exactitud en qué medida el arte, en la concepción hegeliana, queda en un nivel inferior al de la actividad especulativa, y por qué las orientaciones posteriores (por ejemplo, la de Th. W. Adorno) retornan a la concepción «romántica». Cfr. D. BOWIE, *Estética y subjetividad* (Madrid: Visor, 1999). Para ampliar la discusión, cfr. A. GETHMANN-SEIFERT, «Eine Diskussion ohne Ende: Zu Hegels These vom Ende der Kunst» *Hegel-Studien* 16 (1977) 230-243.

⁷¹ *Aestetik*, t., III, p. 542.

de lo estético en cuanto tal, por el equilibrio entre lo divino, pluralizado en las individualidades de sus manifestaciones, y la terrenalidad. La misma poesía moderna, con ser un arte «romántico» por el lugar que da a la subjetividad, no supera sin embargo a la épica y al arte dramático de los griegos. En síntesis, la confrontación entre arte y modernidad en Hegel demuestra una vez más hasta qué punto lo moderno nace de una fractura interna —en este caso entre lo subjetivo y la objetividad de la forma estética— que está buscando un ámbito de una nueva superación, de una nueva integración en la totalidad. El momento de fractura en el arte acontece con la influencia cristiana y su principio de la subjetividad infinita. La categoría de romanticismo es la más adecuada para indicar esta nueva situación del arte. Pero el momento de lo romántico ha de ser superado por el idealismo. Consecuencia de todo esto es que en el proyecto cultural que señala su filosofía, una cultura en la que emerge con fuerza el principio de lo espiritual como vida de la totalidad, debe ser una cultura en la que el arte, sin desaparecer, permanece principalmente como una realización del pasado. El momento de la reconciliación de la subjetividad consigo misma en el mundo real, es confiado a la religión revelada transmutada a su vez en filosofía. Ese es el motivo por el cual esta concepción se contrapone a la de los filósofos «románticos», desde Schlegel hasta Adorno⁷². Para los filósofos románticos el arte genera indefinidamente nuevas formas de plasmación de la subjetividad, sin agotar nunca su potencialidad, y sin poder ser desbordado por el poder de lo conceptual y disfrutado en una perspectiva superior, religiosa y filosófica. Lo *moderno*, para Hegel, está ubicado en un punto en que presencia todavía el despliegue del arte romántico, pero que está esperando una nueva era de consumación, no en el sentido de acabamiento, sino de cumplimiento de un destino.

8. La religión revelada y los tiempos modernos

Hegel, en su vocabulario y en su modo de expresión no distingue del todo lo que él denomina «nuestra época» y los *tiempos modernos*, y a pesar de que está convencido de la necesidad de una superación de la *Aufklärung*, tampoco tiene un criterio neto de distinción entre *modernidad* e *Ilustración*, como veremos. De hecho en su *Filosofía de la historia* la Ilustración, aunque acontecida después del inicio de la era moderna, se destaca como una cierta culminación de algunas instancias de la modernidad. Algo parecido sucede en las lecciones sobre *Filosofía de la Religión*. Cuando en la introducción describe la relación entre la filosofía de la religión y los inicios de nuestra época en lo que se refiere a la

⁷² Cfr. D. BOWIE, *op. cit.*, pp. 267-278; y TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973).

conciencia religiosa, hace notar que en «nuestro tiempo» se ha ampliado mucho el conocimiento de la naturaleza y de varios dominios del mundo, y se ha reducido proporcionalmente el conocimiento de Dios:

«Cuanto más se ha ampliado el conocimiento de las *cosas finitas*, en cuanto que la extensión de las ciencias ha llegado a ser casi ilimitada y todos los campos del saber se han ampliado a lo inconmensurable, tanto más se ha estrechado el círculo del saber *acerca de Dios*. Ha habido un tiempo en el que todo saber había llegado a ser una ciencia de Dios. Nuestro tiempo por el contrario tiene la característica de saber de todo y de cada cosa, de una infinita multiplicidad de objetos, pero nada de Dios»⁷³.

Ha tocado aquí evidentemente Hegel uno de los puntos candentes de la Ilustración. ¿Pero cómo se relaciona esta eclosión del conocimiento de la multiplicidad de las cosas del universo con el principio moderno de la autoconciencia del pensar? La respuesta está dada en cuanto la autorreflexión del momento histórico de la modernidad es algo todavía incompleto, que no ha llegado todavía a la conciencia plena del Espíritu. Es por eso que la distancia establecida entre el yo y las cosas *crea* un mundo potencialmente infinito e inabarcable de objetos, perdiendo de vista su retorno a la unidad originaria de la Idea y del Espíritu:

«No produce más en nuestro tiempo ninguna extrañeza no saber nada de Dios, más bien vale como la suprema visión que este conocimiento no es posible»⁷⁴.

Hegel denuncia que este punto de vista ha sido indirectamente apoyado por las nuevas tendencias teológicas (especialmente la de Schleiermacher, a quien sin embargo no cita) que han dejado de lado los contenidos dogmáticos relativizándolos, y han reducido la religión a una cuestión de sentimiento⁷⁵. Esto a su vez conduce a una paradoja: por una parte se reconocen los límites de la razón para el conocimiento de Dios, por otra se reduce este conocimiento a algo eminentemente «inmediato», como es la fe:

«En cuanto precisamente toda determinación objetiva ha sido reconducida a la *interioridad de la subjetividad*, se ha fundado la convicción de que Dios se *revela* en el hombre *inmediatamente*, que la religión es esto: que el hombre sabe inmediatamente de Dios; este *saber inmediato* se lo llama razón, también fe, pero en otro sentido de como la Iglesia toma la fe»⁷⁶.

⁷³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. I, p. 43. «Was Tacitus von den alten Deutschen sagte, das sie *securi adversus deos* gewesen, das sind wir in Rücksicht des Erkennens wieder geworden: *securi adversus deum*» (*Ibid.*, p. 43).

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Es evidente el ataque a la orientación de Schleiermacher: cfr. *ibid.*, t. I, pp. 47-49.

⁷⁶ *Ibid.*, t. I, p. 49.

Este principio, característico de la época moderna, de que Dios se revela inmediatamente al hombre en su conciencia, es un paso hacia delante con respecto a la concepción antigua y medieval, en las que primaba por una parte el mundo de las causas externas y, por otra, la auto-ridad dogmática exterior. Pero le falta la mediación entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del mundo, el nexo entre lo eterno y el devenir histórico, la superación de la fe «inmediata» por la mediación de lo conceptual y de lo racional. Conducir esto a las últimas consecuencias implica reconocer que Dios es Espíritu, y que el devenir del mundo nos da a conocer su vida inmanente a la conciencia subjetiva no puede detenerse allí: debe continuar uniendo conocimiento del mundo y conocimiento de Dios. Esta afirmación implica la superación de los límites que la razón, en la concepción ilustrada, y especialmente en la kantiana, se había autoimpuesto respecto de la religión revelada:

«Según el concepto filosófico, Dios es Espíritu, y Espíritu concreto; y cuando nos preguntamos más de cerca qué es el Espíritu, entonces el concepto fundamental del Espíritu es aquél cuyo desarrollo es la totalidad de la doctrina religiosa. Más brevemente, podemos decir que el Espíritu es esto: manifestarse, *ser para el Espíritu*. El Espíritu es para el Espíritu, y seguramente no sólo de un modo exterior, casual, sino que en tanto El es Espíritu en cuanto es para el Espíritu; esto produce el concepto mismo del Espíritu. O, para expresarlo más teológicamente, Dios es espíritu esencialmente, en cuanto está en su comunidad»⁷⁷.

El principio de la filosofía moderna, aplicado a la religión, no puede detenerse en el punto en el que traza las fronteras entre la conciencia íntima, el mundo exterior, y lo que Dios es en sí mismo, ámbito este último que quedaría para siempre inaccesible. Es preciso superar el presupuesto de la Ilustración y hacer que la autoconciencia moderna llegue a su máxima explicitación, a un saber que hermane el saber en torno a Dios y el saber en torno al mundo y a la historia. Mientras la razón se mantenga cerrada en su autonomía, y mientras frente a ella se conciba un ser supremo substancialmente incognoscible, quedará un hiato en la cultura y una situación insostenible de oposición entre razón y fe. El principio filosófico de la razón subjetiva debe por el contrario reconciliarse con la revelación y formar una unidad con ella en el mismo devenir del Espíritu:

«Nosotros no queremos dar a nuestra investigación este lugar [el de la separación entre razón y fe]. Es falso que ambas cosas, la fe y la libre investigación filosófica, puedan estar tranquilamente la una al lado de la otra. E infundado que la fe pueda consistir en el contenido de la religión positiva, mientras que la razón se convence de lo contrario»⁷⁸.

⁷⁷ *Ibid.*, t. I, pp. 52-53.

⁷⁸ *Ibid.*, t. I, p. 55.

La solución de la teología romántica se refugia en el *sentimiento* para escapar de la contradicción. Pero eso obliga a prescindir cada vez más de los contenidos objetivos de la revelación, considerándolos un fruto del devenir histórico⁷⁹. Contrapuesta a esta visión, que queda prisionera de una modernidad a mitad de camino, es preciso reconciliar los intereses de la fe con los de la razón en los contenidos objetivos de la revelación, tal como son vueltos a su verdad por la razón elevada a su pleno desarrollo:

«Aquí en la Filosofía de la Religión, el objeto es más cercanamente Dios, la Razón en general, pues Dios es esencialmente racional, racionalidad, como que es el Espíritu en sí y para sí»⁸⁰.

La religión comprende también el sentimiento, pero exige el paso a la verdad plena, a la verdadera infinitud; debe superar el mero recinto de lo finito, y eso no lo puede hacer hasta tanto se considere como un sentimiento o una razón finita colocada enfrente de un contenido revelado que aparece como lo otro. La religión debe ser llevada al terreno del saber, de la verdad, de la racionalidad, y eso no puede hacerlo, según Hegel, sin producir dentro de sí la identidad entre la Razón y la verdad absoluta. La religión cristiana aparece así como la religión absoluta, en cuanto que introduce el principio de lo divino en el devenir del mundo: Dios, que es Espíritu, se manifiesta al Espíritu en el hombre, al Espíritu de la comunidad. Pero llevar a la plena libertad ese movimiento del Espíritu requiere superar el nivel de la representación y elevarse a la pura verdad racional.

En el proyecto hegeliano, por lo tanto —que se aparta aquí tanto del cristianismo ortodoxo como de la teología romántica de Schleiermacher— la verdad plena de la religión coincide con el logro de la filosofía idealista. En esta interpretación, por lo tanto, el modelo moderno (e ilustrado) debe ser superado, en cuanto la afirmación de la autoconciencia es encauzada exclusivamente al conocimiento y al dominio de la multiplicidad infinita de objetos mundanos, a través de las nuevas ciencias. En compensación, limita mucho la posibilidad de un acceso a Dios «como es en sí mismo»: esto lo hace debilitando los alcances de la metafísica y despojando la imagen de Dios de los «antropomorfismos» de la religión positiva⁸¹. La solución «moderna» de la teología romántica consiste en reducir la fe, como relación inmediata con Dios, a una cues-

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, t. I, p. 57.

⁸⁰ *Ibid.*, t. I, p. 59.

⁸¹ «Die Aufklärung —diese ist nämlich die so eben geschilderte Vollendung des endlichen Erkennens— meint Gott recht hoch zu stellen, wem sie ihn das Unendliche nennt, für welches alle Prädicate unangemessen und unberechtigte Anthropomorphismen seien. In Wirklichkeit aber hat sie Gott, wenn sie ihn als das höchste Wesen fasst, hohl, leer un arm gemacht» (*Ibid.*, t. I, p.37).

tión de sentimiento, que puede convivir con una buena dosis de escepticismo ilustrado en cuanto al contenido objetivo de los dogmas.

La tarea que se propone la teología hegeliana —es decir, su filosofía de la religión— es abrir el devenir de la razón y del espíritu a la auto-manifestación histórica del Espíritu en una religión revelada transfigurada por la racionalidad dialéctica. En lugar de mantener sus contenidos como una forma exterior de representación dogmática, trata de traducirlos a la lógica de la razón tal como se desarrolla en su intrínseca infinita totalidad. Por lo tanto, también en este aspecto Hegel propone una vía que va más allá de lo *moderno*, y en especial del diseño de la Ilustración, con la pretensión de alcanzar una reconciliación entre cristianismo y filosofía moderna. El resultado de esta teología es coherente con el modelo sociopolítico que Hegel proponía como superación de las difracciones de los tiempos nuevos, e indicaba a su manera un modo de resolver los problemas creados por una modernidad que no había todavía llegado a su plena resolución.

La visión teológica de Hegel es o quiere ser más integradora que la de Schleiermacher, en cuanto quiere mantener una relación más estrecha entre razón y fe, «elevando» los dogmas a una forma conceptual más especulativa. La postura de Schleiermacher, con ser en rigor más «moderna», acentuaba o propiciaba al menos una separación entre la razón —destinada al conocimiento del mundo natural— y la fe, que pasaba al dominio del sentimiento, impidiendo una total racionalización de la fe, pero relativizando también sus contenidos dogmáticos⁸². Es fácil comprender también que la teología romántica podía convivir con otros proyectos políticos diferentes de los señalados por Hegel. Este tiene en vista una unión entre religión, filosofía y política, de características tales que superaran el riesgo de la emancipación de las ciencias en el seno de la Ilustración. Aunque no se puede comprender a Hegel sin tener presente el acontecer de la modernidad, seguramente él propendía a algo ulterior respecto de lo moderno, algo cuyos rasgos sin embargo son todo lo opuesto a aquello que en las últimas décadas dio en llamarse «postmodernidad».

9. El idealismo como destino de la filosofía moderna

A través de lo que hemos expuesto, de alguna manera se ha ya manifestado la ubicación que según Hegel debiera tener su idealismo con respecto a la filosofía moderna. Es significativo el modo con el cual articula la periodización de la historia de la filosofía. Es sabido que distingue en el desarrollo dialéctico de la historia de la filosofía —la cual

⁸² Cfr. W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, en *Gesammelte Schriften* (Göttingen, 1970), t. VIII/2, pp. 25-36.

sería la conciencia interior de la historia en cuanto tal⁸³. los tres momentos de la filosofía antigua, la medieval y la moderna. A esta última la denomina Hegel *neuere Philosophie*, y la divide en tres secciones: la primera se refiere a los prolegómenos de la filosofía moderna, en los que trata a Bacon, como el iniciador del tema científico desde una base empirista, y a Jacob Böhme como el iniciador de la problemática «gnóstica», que ya hemos analizado. Una segunda sección abarca un primer capítulo dedicado a los sistemas metafísicos, que va desde Descartes a Wolff, y un segundo período que va de Berkeley a la filosofía escocesa, y de esta a la Ilustración. Finalmente la tercera sección del período moderno es dedicada a la filosofía alemana más nueva (*neueste deutsche Philosophie*), y marca el desarrollo del idealismo alemán, desde Jacobi y Kant hasta el propio Hegel.

Esta ubicación sugiere ya de por sí que el idealismo alemán es según Hegel la culminación y en cierto modo la superación de lo que había quedado dialécticamente puesto en marcha en la filosofía moderna. Presentando en general los rasgos del idealismo, pero con evidente matiz hacia su propia filosofía, dice Hegel:

«La tarea de la filosofía se determina en esto: ponerse como objeto la unidad del pensar y del ser, que es su idea fundamental, y concebirla, es decir, constituir lo más íntimo de la necesidad, el concepto»⁸⁴.

Más adelante, al describir el *resultado* de la filosofía idealista, presenta los rasgos de su propio sistema:

«La filosofía es la verdadera teodicea, frente al arte y la religión y sus sensaciones, o sea, es esta reconciliación del Espíritu, y en modo especial del Espíritu que se ha tomado a sí mismo en su libertad y en el reino de su actualidad [*Wirklichkeit*]»⁸⁵.

Lo cual lleva a la consecuencia de que todo el desarrollo anterior de la filosofía es una preparación a la manifestación plena del idealismo absoluto:

«La última filosofía es el resultado de todas las anteriores; nada se ha perdido, todos los principios son mantenidos. Esta idea concreta es el resultado de las preocupaciones del Espíritu durante casi 2500 años (Tales nació en el 640 antes de Cristo), su más serio trabajo, volverse objetivo para sí mismo, conocerse a sí mismo, *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*»⁸⁶.

⁸³ Cfr. *Geschichte der Philosophie*, t., III, p. 456.

⁸⁴ *Ibid.*, t. III, p. 314.

⁸⁵ *Ibid.*, t. III, p. 455.

⁸⁶ *Ibid.*: referencia al conocido verso de Virgilio «Tantae molis erat romanam condere gentem».

La conciencia de que con el idealismo se accede a una *nueva época* aparece al referirse más explícitamente a este resultado:

«Ha surgido una nueva época en el mundo. Aparece que se ha llegado ahora al Espíritu del mundo, a deshacerse de todas las esencias extrañas objetivas, y finalmente concebirse como Espíritu absoluto. Y lo que es para él objetivo, suscitarlo desde sí, y con eso mantenerse en su poder con serenidad. La lucha de la autoconciencia finita con la autoconciencia absoluta, que mostraba a la una fuera de la otra, termina»⁸⁷.

Hegel es consciente por lo tanto que con el idealismo se resuelve y se eleva a una síntesis superior, la escisión iniciada con el pensamiento moderno entre ser y pensar, libertad y necesidad, bien y mal. Todo se halla ahora reconciliado en la plena autoconciencia del Espíritu que es unión inmanente entre Dios y el mundo, entre lo eterno y el devenir histórico. El pensamiento moderno se había abierto camino por la doble senda del empirismo y del intelecto autoconciente. A través de esa doble senda se había creado un abismo entre el hombre y Dios. Este aparecía en la Ilustración como el «ser supremo» inalcanzable, para el cual todos los nombres eran antropomorfismos. La conciencia finita tenía ante sí la multiplicidad de los objetos explorables por las ciencias modernas, pero no alcanzaba la unión con la Razón infinita.

En el idealismo absoluto convergen por lo tanto las líneas maestras de la modernidad filosófica no detenida en el programa de la Ilustración, y se descubre la actividad inmanente del Espíritu como centro unificador de todo, como vida interior de la Substancia. Conocer la naturaleza del Espíritu implica en Hegel también comprender el Espíritu de la época, del tiempo pregnante de un futuro que ya es algo más que la modernidad.

¿Qué ofreció a la mente de Hegel los tiempos futuros? Es difícil responder a la pregunta, puesto que se trata de un autor que mira sistemáticamente al pasado, aunque sea con la intención de coronarlo. No es arriesgado suponer que Hegel imaginó un devenir de la cultura y de la sociedad más pleno, desde el punto de vista especulativo al menos, que el que nos tocó vivir en el siglo XX. Aunque su dialéctica histórica no descarta nunca el conflicto, la lucha y el dolor, sin embargo el desenlace de los últimos decenios ha ido en un sentido muy diverso del que su filosofía idealista permitía esperar: «Yo deseo —dice al final de su curso— que esta historia de la filosofía pueda contener para ustedes el logro de concebir el espíritu del tiempo»⁸⁸.

Es decir, la filosofía idealista hubiera debido ser como el mirador desde el cual se captara el sentido de los tiempos modernos, para llevarlos a su plenitud. El idealismo cierra así el ciclo iniciado con la filosofía moderna, subsanando las difracciones entre pensar y ser, libertad y ne-

⁸⁷ *Ibid.*, t. III, p. 460.

⁸⁸ *Ibid.*, t. III, p. 462.

cesidad, bien y mal. A pesar de los desarrollos posteriores del hegelismo, el constante debilitamiento de su sentido metafísico, habría de conducir a una nueva y más profunda fragmentación. No sospechaba Hegel que a la aparente plenitud de su proyecto filosófico, cultural y sociopolítico, habría de suceder un variado desfile de finitizaciones diversas y que, después de todo *el espíritu de la Ilustración debía persistir y resurgir bajo nuevos ropajes*, conduciendo a una crisis más profunda de la modernidad.

10. El problema de la Ilustración

Para completar este cuadro, resulta útil destacar la importancia de primer plano dada por Hegel al tema de la *Aufklärung*. En sus principales obras aparece como tema central. Puede decirse en general que la Ilustración es para Hegel la cristalización histórica de la modernidad. Es el nacimiento de una nueva sociedad y de una nueva cultura. Esta renovación está intrínsecamente relacionada con los puntos vistos anteriormente. En la misma medida en que su filosofía quiere ser la superación de la herencia moderna, su modelo sociopolítico quisiera ser un paso adelante respecto del proyecto de la Ilustración.

Dejando de lado, por motivos de espacio, el evidente impacto producido por la *Aufklärung* en los escritos juveniles teológico-políticos de Hegel, puede decirse que en la *Fenomenología del Espíritu* acontece la primera toma de conciencia, con la consiguiente toma de distancia de la importancia *filosófica* de la Ilustración. El Iluminismo está inserto dentro del tema general de la vida de la cultura, y es visto en relación dialéctica respecto de la fe cristiana, o sea, la religión revelada. A una primera visión, la Ilustración se presenta como un correctivo, una crítica, de los elementos de superstición que se hallaban presentes en la tradición religiosa anterior. En ese sentido, el enfrentamiento dialéctico está íntimamente relacionado con el descubrimiento moderno de la autonomía de la razón:

«Los diferentes modos de relación negativa de la conciencia, ya del escepticismo, ya del idealismo teórico y práctico, son formas subordinadas de esta pura visión y su ampliación, la Ilustración; pues ella ha nacido de la sustancia, sabe el puro sí-mismo de la conciencia como absoluto, y lo toma como la pura conciencia de la esencia absoluta de toda actualidad»⁸⁹.

El primer momento es por lo tanto negativo con respecto a la aceptación objetiva de los dogmas de la religión revelada. La Ilustración sería por lo tanto la toma de conciencia de la autonomía de la razón. Pero su racionalidad es todavía *abstracta* pues excluye un contenido objetivo proporcionado a la infinitud de la misma razón:

⁸⁹ *Phänomenologie des Geistes*, p. 400.

«Cuando todo prejuicio y superstición han sido alejados, entonces entra la cuestión: ¿qué hay ahora de más? ¿Cuál es la verdad que la Ilustración ofrece en lugar de aquella?»⁹⁰.

Ante la mirada crítica de la mentalidad iluminista, Dios es relegado a una lejanía inaccesible, desentendido del mundo, despojado de atributos, de todo aquello que puede sugerir un retorno a los antropomorfismos. Entonces la esencia del «ser supremo» (como llaman con frecuencia a Dios Voltaire y D'Alembert), es vaciada de la riqueza de sus prerrogativas y de su cercanía para con el mundo. Tanto la crítica a la religión positiva como la limitación de las ambiciones metafísicas de la razón, se vuelven hacia un modo intrínsecamente finito de mirar las cosas del mundo, que pierden su profundidad ontológica y son reducidos a lo útil:

«Ambos modos de considerar, tanto la relación positiva como la negativa, de lo finito con lo en sí, son sin embargo de hecho igualmente necesarios, y todo es así tan en sí cuanto es para otra cosa, o sea todo es útil»⁹¹.

De este empobrecimiento ontológico se deriva también el hecho de que la *Aufklärung* no alcance a tener una fuente *propia* de ideas: vive de la crítica a las ideas de la tradición anterior, filosófica, política o religiosa: «Pues la Ilustración se relaciona con la conciencia creyente no con principios propios, sino con aquellos que esta misma tiene en sí»⁹². Es decir, falta al Iluminismo la verdadera dialéctica, aquella que de lo inmediato y de su contradicción, hace surgir la reconciliación, que es el tercer momento superador de lo anterior: en otras palabras, mantiene la *mediación fuera* del movimiento interno del pensar:

«[...] piensa sólo en la mediación que acontece a través de un tercero *extráneo*, no en aquella en la cual lo inmediato mismo es lo tercero, de donde se sigue que se media con el otro, es decir consigo mismo»⁹³.

Con respecto al modo de concebir a Dios, distingue Hegel dos tipos o variantes de la Ilustración: una es de orientación racionalista-negativa, otra de orientación materialista:

«Una Ilustración llama la esencia absoluta como aquel Absoluto sin predicados, que está en el pensamiento más allá de la conciencia actual, de la cual habría derivado la otra, lo llama *Materia*»⁹⁴.

Ambas salidas implican un cierto *estancamiento* y deformación respecto del paso dado por Descartes⁹⁵. La libertad, gran tema moderno,

⁹⁰ *Ibid.*, p. 413.

⁹¹ *Ibid.*, p. 415.

⁹² *Ibid.*, p. 417.

⁹³ *Ibid.*, p. 421.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 426.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 427. En el párrafo titulado «Die Wahrheit der Aufklärung», Hegel expresa en qué modo la Ilustración radicaliza las dicotomías del pensamiento moderno. Fichte le había precedido en la crítica a la Ilustración.

es detenida al nivel de defensa de los propios intereses y en la simple búsqueda de lo útil: «Lo útil es la *verdad*, que asimismo es consciente de sí misma»⁹⁶.

El tema de la Ilustración es retomado en la *Filosofía de la historia*, casi como conclusión del entero período moderno. Aquí subraya Hegel el rasgo típico de la autonomía del pensamiento frente a la revelación religiosa. Pero ese momento negativo es detenido en la fase del simple rechazo: no es continuado hasta el reencuentro de la conciencia y de la libertad consigo mismas, es decir, con su contenido absoluto vuelto racional. Todo esto implica una concepción de la sociedad y de la cultura en la cual el espíritu en la historia no ha llegado a la plena posesión de sí mismo, y la libertad no se ha reconciliado todavía con la necesidad de la Razón llevada a su máximo despliegue. Consiguientemente, la sociedad y la política de la Ilustración, se presentan en un estado todavía insuficiente, fragmentado, no integrado en una totalidad.

El momento de la historia del mundo que se inaugura con el idealismo, de acuerdo a la interpretación de Hegel, quiere ser *la superación de ese modo incompleto de realizar la modernidad*, y pretende ofrecer un modelo cultural, político y social, en el que se recupera la acción y la relación de Dios con el mundo, que es lo mismo que decir que la libertad y la razón llegan a su autoposesión plena:

«[...] que la historia mundial es este proceso de desarrollo y el verdadero llegar a ser del Espíritu, bajo el juego cambiante de su historia —esto es la verdadera *Teodicea*, la justificación de Dios en la historia. Sólo puede reconciliar el Espíritu con la historia del mundo y de la realidad, la visión de que lo que sucede, y lo que sucede todos los días, no sólo no es sin Dios, sino que esencialmente es la obra de El mismo»⁹⁷.

II. Consideraciones conclusivas

Nuestro recorrido nos ha mostrado en qué medida Hegel realiza por primera vez una autorreflexión de la modernidad y un cierto balance histórico-especulativo de la misma. Los textos que hemos propuesto son suficientes para demostrar que para él los *tiempos nuevos* irrumpen con un descubrimiento de la *conciencia* contrapuesta al mundo exterior, con la autoafirmación de la *libertad*, que no ha resuelto todavía el problema de su reconciliación con la necesidad, y con el anhelo de justificación racional de la lucha entre bien y mal. Puede decirse que Hegel ve el surgimiento de los tiempos modernos en estrecha relación con el hecho cristiano, y en particular con el acontecimiento de la reforma protestante. Es descubrimiento de la interioridad espiritual contrapuesta al

⁹⁶ *Ibid.*, p. 430.

⁹⁷ *Philosophie der Geschichte*, p. 539.

dominio de la autoridad exterior de la Iglesia, es el preámbulo de una nueva era en la que se afianza la autoconciencia y la libertad. Este germen se enlaza con lo más propiamente filosófico, que es la afirmación del *pensamiento* como lo contrapuesto al *ser*, enfrentamiento destinado a una reconciliación superadora con el idealismo. El descubrimiento de la autoconciencia pensante es paralelo a la investigación sobre el origen del conocimiento empírico y con los desarrollos de la ciencia experimental. Ambas vías abren el camino a un más profundo conocimiento de la subjetividad: las vías abiertas con Bacon y Descartes están destinadas a encontrarse en el planteo de la autoconciencia pensante, surge el sentido moderno de la libertad, que implica una exigencia de vencer los condicionamientos del mundo externo circundante. Tanto la autoconciencia como la libertad deberían a su vez superar su aislamiento y reconciliarse con la totalidad; pero ese paso sólo puede ser hecho en la filosofía idealista, complementada por una nueva comunidad política capaz de tomar el propio destino entre sus manos, y una renovación religiosa que reúna lo finito y lo Infinito a través de una racionalización de la religión revelada.

Insistimos además en que para Hegel es muy importante el aflorar del problema moderno acerca del mal. La modernidad, y en especial la modernidad ilustrada, sólo pueden constatar la lucha entre bien y mal sin el presupuesto tradicional del pecado original. A través de la filosofía idealista, preanunciada lejanamente por Böhme, el misterio del mal se resuelve en la dialéctica histórica, constituyéndose así la verdadera y definitiva Teodicea.

El idealismo absoluto sería, en esta perspectiva, el verdadero cumplimiento-superación de la modernidad y, en ese sentido, sería la entrada a una nueva época: Hegel es plenamente consciente de ambos aspectos. La *Ilustración*, en este contexto, sería *una suerte de modernidad incumplida*, que no se ha superado a sí misma ni en lo filosófico, ni en lo religioso, ni en lo político, en la cual la libertad y la razón permanecen en un nivel todavía abstracto, que encuentra fecundidad sólo en la expansión de las ciencias empíricas y en el dominio de lo útil.

Desde luego, la lectura que hace Hegel de la modernidad es objetable y superable desde diversos puntos de vista, así como su convicción de que el idealismo, y en particular su idealismo, fuera su única posible resolución. Actualmente disponemos de muchos elementos que nos permiten dar otras interpretaciones alternativas de la filosofía y de la cultura modernas. El diagnóstico hegeliano puede ser sin embargo útil y aleccionador para nosotros. Análogamente, disponemos hoy, desde un punto de vista historiográfico, de nuevos elementos para discernir entre modernidad filosófica e Ilustración.

Visto, de todos modos, este diagnóstico desde nuestra época, nos encontramos con la paradoja de que, por diversos motivos de orden filosófico e histórico cultural, el proyecto hegeliano, lejos de haber llegado a una realización efectiva, se ha ido debilitando. Uno de sus proble-

mas es ciertamente el inmanentismo o, como lo prefiere expresar Luigi Pareyson, la fusión entre la vida del Absoluto y el devenir de la historia de la humanidad en el tiempo. Pero en la medida en que se han roto las ambiciones metafísicas del hegelismo, o han fracasado algunos proyectos que se proclamaban sus herederos, ha ido reafirmando el triunfo de la mentalidad iluminista que, manteniendo divididos diversos momentos de la modernidad, *ha acrecentado la fragmentación cultural* en lugar de superarla. Lo que hoy se denomina postmodernidad es algo muy alejado de los ideales hegelianos, pero se halla enredada en residuos dispersos del inmanentismo idealista⁹⁸. La expansión de la ciencia experimental y de la técnica a ella unida, han producido un cierto dominio en determinadas áreas, pero a costa de una suficiente unidad de sentido. El problema del mal aflora en una nueva «transparencia»⁹⁹ sin dejar de ser doloroso en su misma banalidad. Se ha renunciado a un sentido de la historia, y se lo ha sustituido por un laberinto de hermenéuticas divergentes, irreducibles a la unidad.

El lector actual puede encontrar en las páginas de Hegel motivos profundos para la comprensión de una época que ha pasado. Estamos en algo distinto de los *tiempos nuevos* a los que aludía Hegel. Pero sus inquietudes, lejos de superarse en una visión serena del Espíritu, se han multiplicado y diversificado. No en vano muchos de los que se atribuyen una ruptura con la modernidad, persisten en reclamar los «ideales» de la Ilustración. Comprender, a la luz de los grandes maestros, los rasgos de la modernidad, es una de las premisas para avisorar una alternativa diversa a la propuesta «postmoderna».

El pensador cristiano, por su parte, comprenderá en qué medida puede ser aprovechada la experiencia filosófica de la modernidad, y cómo puede recuperarse la tradición metafísica clásica frente a los desafíos contemporáneos.

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

⁹⁸ Una confirmación de este hecho puede hallarse en las consideraciones de un neopositivista actual: cfr. J. SEARLE, *Mind, Language, and Society*, trad. ital.: *Mente, linguaggio, società* (Milano 2000), pp. 17-22. Por otra parte muchas de las instancias idealistas quedan como fragmentadas y reprimidas en muchos planteos actuales sobre cultura, arte, ciencia, educación, política. El triunfo de la mentalidad iluminista, que se concreta en la prohibición de acceder a lo metafísico, mantiene sin embargo separados y disgregados estos elementos.

⁹⁹ Cfr. el libro *La transparencia del mal* de J. Baudrillard. Muchos de los planteos actuales hacen reflotar el denominado «problema gnóstico». De allí también la actualidad, algo simulada, de un autor que como Schopenhauer, presenta, por ejemplo, en los difundidos ensayos de E. M. Cioran.

El inconsciente espiritual y la supraconciencia del espíritu según Jacques Maritain

Introducción

Comencemos por situar el tema. El «descubrimiento» del «inconsciente» es uno de los méritos que se le suelen reconocer a la moderna psicología y, en particular, al psicoanálisis de Freud. Justa o no esta atribución, la misma se ha convertido en un cliché, aún en ámbitos de pensamiento tan diversos como el marxismo y el tomismo. Pero, si bien se atribuye a Freud el descubrimiento del inconsciente, su historia es bastante más larga, como por muchos es reconocido. Algunos ponen sus orígenes en Nietzsche, o en Schopenhauer o en el romanticismo. Otros lo retrotraen a Leibniz. Otros en fin, lo hacen viejo como la filosofía misma.

En gran parte todas esas afirmaciones son verdaderas. Por un lado, tenemos el «inconsciente freudiano», para decirlo con Maritain, que no es simplemente un aspecto del psiquismo oculto a la consciencia, sino el inconsciente reprimido, al menos hasta *El «yo» y el «ello»*¹. Tal inconsciente no es un «descubrimiento»; sería como decir que Kant descubrió las formas *a priori* o Hegel el espíritu absoluto, sino un principio hermenéutico que forma parte de la teoría psicoanalítica y tiene antecedentes claros en Nietzsche y Schopenhauer, y aun anteriores. Otra cosa es la afirmación de que hay operaciones cognitivas inconscientes, y Leibniz suele ser señalado como su mentor, si bien la idea se encontraba ya antes, aunque fue eclipsada por el racionalismo cartesiano. Finalmente, y más en general, otra cosa es decir que hay aspectos del psiquismo que son inconscientes, y eso, si no es viejo como la filosofía misma, al menos se puede encontrar con claridad ya en Platón y Aristóteles.

¹ Cfr. S. FREUD, *El «yo» y el «ello»*, en *Obras completas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), t. III, p. 272: «Nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente».

Tenemos, pues, al menos tres modos distintos de decir «inconsciente»: 1) todo aquello que en la «psique» es ignorado por la conciencia; 2) operaciones cognitivas que pasan inadvertidas a la conciencia; 3) el inconsciente reprimido. Pero podemos agregar un cuarto inconsciente, surgido en contraposición al freudiano, aunque con orígenes románticos, que podríamos llamar «inconsciente espiritual», y que significa cosas diversas en distintos autores, como Jung, quien no usa la expresión «inconsciente espiritual», Frankl o Maritain. Éste último ocupará nuestra atención en el presente artículo. Entre los tomistas, Jacques Maritain, sin duda uno de los filósofos católicos más influyentes y representativos del siglo, es el más célebre que ha hecho suya la noción de inconsciente.

Nos ha parecido interesante estudiar este tema en las obras del filósofo francés por diversas razones. En primer lugar, por la importancia de Maritain como intérprete de Santo Tomás y su indudable ascendiente sobre gran parte de la escuela tomista. En segundo lugar, por el singular desarrollo que esta noción ha tenido a lo largo de sus obras, y que consiste en uno de sus aspectos más originales, aunque no siempre más conocidos². Está relacionado, no sólo con su postura frente al psicoanálisis, sino también a su teoría de la inspiración poética, y más profundamente de la experiencia mística (natural y sobrenatural), y sobre todo la debatida cuestión de la ciencia de Cristo.

Nos centraremos para realizar nuestro estudio principalmente en el análisis de las implicancias psicológicas de la postura del pensador francés, pero haremos referencia también a otras consecuencias, filosóficas y, sobre todo, teológicas, pues nos ayudarán a entender el fondo del asunto, que en Maritain es de capital importancia. Además, creemos que esto contribuirá a comprender mejor el auténtico pensamiento del Aquinate, que compartimos, del que Maritain se aparta en el tema que nos ocupa. Esto no significa —nos apresuramos a aclarar— una condena global del autor, que consideramos de gran valor filosófico y espiritual —prueba de lo cual es la mención de S. S. Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio* de Maritain como ejemplo de filósofo cristiano—, si no una fidelidad a la verdad de la que no nos excusa, sino a la que aun nos impulsa la admiración que sentimos por este gran filósofo. Se nos podrá reprochar el «poner el dedo en la llaga» de este autor, que ha recibido ya muchísimas críticas de diverso signo, no siempre justas. No lo haríamos si no creyéramos que la aclaración de temas como éste contribuye en gran medida a la profundización del

² «C'est un des aspects les plus étonants et les plus novateurs de sa pensée, car très tôt, il est fait allusion à cette mystérieuse zone de l'esprit humain» (S. GUÉNA, «Inconscient spirituel et création artistique»: *Nova et Vetera* 3 (1999) 75. Para una breve exposición del tema, cfr. V. POSSENTI, «La vita preconsa dello spirito nella filosofia della persona di Jacques Maritain», en *Jacques Maritain oggi* (Milano: Vita e Pensiero, 1983).

saber. Por otra parte, como veremos, la actitud favorable con que Maritain ha recibido muchas ideas del psicoanálisis fue determinante en su aceptación, bastante acrítica, en ambientes católicos. No dudamos, sin embargo, en absoluto de las buenas intenciones de Maritain y todas las críticas que formulemos a lo largo de este artículo van referidas a algunas de sus afirmaciones, pero para nada a su venerable persona.

Dejaremos de lado, por razones de claridad y de brevedad, otros temas de tipo psicológico, de enorme interés, y que se podrían discutir también largamente, que «el paisano del Garona» ha desarrollado en diversas obras, como el instinto y la evolución, la cuestión de una «cognitativa animal», la «psicología trascendental»³, etc., para centrarnos en el tema que hemos presentado al inicio.

I. Maritain y el psicoanálisis

Hechas estas aclaraciones, podemos comenzar con la exposición del tema. Como primer paso, es conveniente decir algo acerca de la postura de Maritain frente al psicoanálisis de Freud, porque su meditación acerca del inconsciente parte de aquí. A este respecto, debemos decir que el juicio del filósofo francés sobre el mismo es netamente optimista. En sustancia, aunque con matices que precisaremos en seguida, coincide con el de su amigo Roland Dalbiez, autor del famoso libro *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana* que fue su tesis doctoral en letras⁴. Éste afirma, en síntesis, que en el psicoanálisis habría que distinguir dos cosas, el *método* y la *doctrina*. El método (de investigación y de psicoterapia) serviría y podría ser adoptado por un católico; la doctrina, en cambio, contendría muchos errores, por ser materialista y reduccionista, y debería ser rechazada. Sin embargo, esto no invalidaría el método, que podría ser integrado en una visión del mundo más amplia.

Maritain, compartiendo básicamente la postura de Dalbiez, hace algunas precisiones que deben ser tenidas en cuenta. Distingue tres aspectos, en vez de los dos de Dalbiez: la *filosofía* de Freud, su *psicología* y su *método* terapéutico. Considera la primera no sólo falsa, sino aún disparatada. La segunda, en cambio, junto a importantes errores contendría intuiciones geniales. La tercera, se habría mostrado francamente

³ Cfr. «Pour une épistémologie existentielle I: Réflexion sur la nature blessée», capítulo XI de *Approches sans entraves*, en *Oeuvres complètes*, vol. XIII, p. 781: «De telles remarques on trait à une espèce de psychologie transcendente qui n'a pas été beaucoup étudiée, mais elles sont, je crois, confirmées par l'expérience de chacun, s'il réfléchit assez attentivement aux lourdeurs dont souffre en nous l'intellection; et elles sont surtout confirmées par l'analyse du comportement de l'esprit décelable dans les grandes doctrines philosophiques», dice Maritain en ocasión del estudio de la ausencia de una intuición del ser explícita después del pecado original, aun en autores como Aristóteles.

⁴ Cfr. R. DALBIEZ, *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1987).

positiva en la práctica y podría ser aceptada⁵. A pesar de no compartir, por razones fundadas la postura de Maritain, que de todos modos nos parece en conjunto más equilibrada que la de Dalbiez, dejaremos para otro momento la crítica, para no entorpecer el desarrollo de la exposición⁶.

Entre los aspectos positivos que Maritain rescata de la psicología de Freud se encuentra su teoría del inconsciente. Maritain, siguiendo a Dalbiez, identifica el inconsciente freudiano con el fondo instintivo-animal del hombre⁷. Se trataría de «automatismos», pertenecientes a la

⁵ «Il me paraît que toute discussion sur ce sujet est vouée à l'échec si dès abord on ne distingue pas nettement la *psychanalyse* comme méthode d'investigation psychologique et de traitement psychiatrique, et le *freudisme* comme philosophie. Et cela même n'est pas encore suffisant. C'est à une division tripartite qu'il faut avoir recours: nous distinguerons

la *méthode psychanalytique*,
la *psychologie freudienne*,
la *philosophie freudienne*;

et je dirai tout de suite que sur le premier plan (méthode psychanalytique), Freud apparaît à mon avis comme un investigateur de génie; sur le troisième plan (philosophie freudienne) à peu près comme un obsédé; sur le deuxième plan, sur le plan intermédiaire (psychologie freudienne), comme un psychologue admirablement pénétrant dont les idées, activées par son étonnant instinct de découvrir, son gâtées par un empirisme radical et par une métaphysique aberrante, inconsciente d'elle même» (J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* I: «Freudisme et psychanalyse», en *Oeuvres complètes*, vol. VII, pp. 61-62).

⁶ La aceptación por parte de Maritain y Dalbiez del psicoanálisis fue fundamental para su recepción progresiva en campo católico. Entre los autores directamente influenciados por ellos podemos citar al psicoanalista hebreo converso al catolicismo Karl Stern (autor de *The Third Revolution* [Garden City, New York: 1961]) y en la Argentina a Leonardo Castellani (ver, por ejemplo, *Psicología humana* [Mendoza: 1995]). Más recientemente, al jungiano James Arraj, que ha dedicado un libro al tema que nos ocupa (*Mysticism, Metaphysics and Maritain: On the Road to the Spiritual Unconscious* [Chiloquin: Inner Growth Books, 1993]). En lado opuesto, muy solo, aunque para nosotros su postura sea más correcta, encontramos al psiquiatra y filósofo tomista vienés, alumno de Freud y discípulo de Alfred Adler, Rudolf Allers: «Yo tengo la firme persuasión —y quiero hacer esto patente desde el principio— que la teoría y la práctica del psicoanálisis de tal manera se compenetran que son verdaderamente inseparables. No se puede aceptar la una sin la otra. Quienquiera que desee hacer uso del método psicoanalítico no puede menos de abrazar su filosofía. Y puesto que creo que la filosofía del psicoanálisis es absolutamente errónea y que así se puede demostrar, creo también, consiguientemente, que usar sus métodos es peligroso» (R. ALLERS, *El psicoanálisis de Freud* [Buenos Aires: 1958], p. 8). Pensamos que el tiempo ha dado la razón a Allers, aunque hoy hasta encontramos teólogos psicoanalistas (por ejemplo, E. Drewermann). Remitimos a lo que hemos dicho en otro lado (cfr. M. F. ECHAVARRÍA, «La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y Santo Tomás de Aquino», en I. ANDEREGGEN & Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, 2a. ed. [Buenos Aires: Educa 1999], pp. 90-91, nota 133).

⁷ Habría que ver hasta qué punto esto encuentra justificación en los textos de Freud mismo. Creemos que el error de Maritain ha sido fundamentalmente considerar a Freud como un científico positivista, como los que él mismo seguramente conocía en Francia. Lo observado está allí, aunque lo haya visto un positivista. Basta interpretarlo correctamente. El problema es que Freud, que era sí científicista y racionalista, iluminista confeso, no era positivista. Aún más, gran parte de las críticas a Freud han venido de parte del positivismo y del neopositivismo, a causa del modo del todo particular de razonar del psicoanálisis, que muchos de ellos consideran una recaída en la metafísica. Además, Maritain ha aceptado demasiado acriticamente la repetida afirmación del creador del psicoanálisis de desconocer la filosofía. Es algo sabido que Freud ha leído con ahínco filosofía desde su adolescencia: Feuerbach, Strauß y Nietzsche se cuentan entre sus lecturas juveniles. Publicó junto con un par de amigos, un periódico filosófico materialista. Frecuentó durante dos años a Brentano, que lo puso al borde del teísmo

parte sensitivo-apetitiva del hombre, adquiridos sobre todo en la primera infancia⁸. Ese inconsciente es llamado por el filósofo francés «inconsciente automático». Pero, agrega Maritain, por encima de este inconsciente freudiano existiría otro, un «inconsciente espiritual», aun más importante y decisivo que aquél⁹.

¿Qué es ese inconsciente espiritual? Maritain nunca lo define explícitamente, pero trata sobre él repetidamente y lo utiliza para interpretar variados aspectos de la vida del alma humana, *como si se tratase de un término técnico de claro alcance*. En particular el conocimiento, la intuición poética, la experiencia mística y, finalmente, el problema de la ciencia de Cristo. Analizaremos aquí los textos más importantes muy concisamente.

2. «Intelecto iluminante» e inspiración poética

En *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* introduce Maritain la idea de una «vida preconsciente del espíritu»¹⁰, tomando mano de la distinción del primer Freud entre el sistema preconsciente y el sis-

con las pruebas de la existencia de Dios. Por recomendación de este filósofo, tradujo parte de las obras de Stuart Mill. Ya bastante mayor, leyó Schopenhauer, tuvo amistad con Lou Salomé, etc. No es tan pacífico pues, que Freud observe la realidad sin prejuicios filosóficos y sin segundas intenciones.

⁸ Este inconsciente parece más el de un Pierre Janet, que el de Freud, confirmando lo dicho en la nota anterior (aunque Janet, filósofo él mismo, no haya sido exactamente un positivista). Esto se ve claramente en la noción de «automatismo» que pertenece indudablemente al pensamiento de Janet. Cfr. P. JANET, *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, 7^{me} éd. (Paris: Alcan, 1913).

⁹ En cuanto al «inconsciente espiritual» del psicólogo vienés Viktor Frankl, ignoramos si hay una conexión histórica con la doctrina de Maritain. En todo caso creemos que en aquél hay que pensar más en la influencia de la concepción scheleriana de la persona, mientras que en Maritain nos parece que tal vez se trata de restos de bergsonismo unidos a una personal concepción del «fondo del alma» de la tradición mística. Cfr. V. FRANKL, *Der unbewusste Gott* (München: Kösel-Verlag, 1974); trad. españ. *La presencia ignorada de Dios* (Barcelona: Herder, 1977), p. 30: «Justamente el centro del ser humano [la persona] es inconsciente en su profundidad [la persona profunda]. Dicho en otros términos, el espíritu es, precisamente en su origen, espíritu inconsciente». De hecho, el inconsciente espiritual o «trascendental» frankliano es llamado así porque es libre. En el inconsciente espiritual se tomarían las decisiones existenciales que guían el sentido de la vida, sería el lugar de una suerte de «opción fundamental»: «Al ello como inconsciente impulsivo vino a sumarse como nuevo hallazgo el inconsciente espiritual. Con esta espiritualidad inconsciente del hombre, que calificábamos de enteramente "yoificada", venimos a descubrir aquella nueva profundidad inconsciente en que precisamente tienen lugar las grandes y existencialmente auténticas decisiones; de aquí, por fin, deducíamos ni más ni menos que esto, a saber, que además de la conciencia de responsabilidad o, si se prefiere, de la responsabilidad consciente tenía que haber por fuerza algo así como una responsabilidad inconsciente».

¹⁰ En realidad, la noción puede ser rastreada ya en las primeras obras del filósofo, como *Arte y escolástica*, pero es en esta obra que comienza a cobrar organicidad. Así se ve cómo el interés genuino de Maritain no fue tanto el psicoanálisis, que conoció más bien de segunda mano, sino la inspiración poética, interés que compartió con su esposa Raïsa.

tema inconsciente¹¹, para explicar la creación artística. Resaltando de modo original, lo cual creemos un mérito, la actividad del *intelecto agente* en la vida del espíritu humano¹², Maritain llega a afirmar la existencia de una actividad «preconceptual» oculta en el preconscious espiritual o «musical», de la que brotaría, por canales diversos al discurso racional, la inspiración poética. Así como en la formación del pensamiento conceptual (por lo tanto, a nivel «preconceptual») intervienen factores «preconscious» de máxima importancia, como el intelecto agente y la *species intelligibilis*, así, en fondo luminoso del espíritu, habría otra actividad preconceptual, la así llamada «inspiración», de la que brotaría la poesía:

«Mais justement, s'il y a dans l'inconscient spirituel une activité non conceptuelle ou préconceptuelle de l'intelligence [aquella del intelecto agente], même pour ce qui est de la naissance des concepts, on peut admettre à plus forte raison qu'un telle activité non conceptuelle de l'intelligence, une telle activité non rationnelle de la raison, dans l'inconscient spirituel, joue un rôle capital dans la genèse de la poésie et de l'inspiration poétique. Ainsi se trou-

¹¹ Recordamos que el último Freud, a partir sobre todo de *El «yo» y el «ello»* (1923), abandona la «primera tópica», y el término *inconsciente* torna a ser una «cualidad» de algunos procesos psíquicos, y no ya un «lugar». Cfr. S. FREUD, *op. cit.*, p. 274: «Viéndonos obligados a admitir un tercer *Inc.* no reprimido [el del «yo», además del preconscious y el inconsciente reprimido], hemos de confesar que la inconsciencia pierde importancia a nuestros ojos, convirtiéndose en una cualidad de múltiples sentidos que no permite deducir las amplias y exclusivas conclusiones que esperábamos». Maritain no parece seguirlo en este cambio, al punto que considera como veremos, una enorme falencia del tomismo el carecer de esta noción. El término *preconscious* pertenece a la primera tópica. El parangón no se daría pues con el «inconsciente» propiamente dicho, sino con el «preconscious», que no es absolutamente inaccesible a la conciencia. Cfr. S. FREUD, *op. cit.*, p. 272: «Pero vemos que se nos presentan dos clases de inconscientes: lo inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia [...] A lo latente, que sólo es inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico, lo denominamos *preconscious*, y reservamos el nombre de *inconsciente* para lo reprimido, dinámicamente inconsciente»

A diferencia del de Maritain, el inconsciente frankliano incluye lo reprimido, en este caso la relación con Dios, hacia el que habría una tendencia «trascendental» en todo hombre, que Frankl llama religiosidad o fe inconsciente: «Esta especie de «fe» inconsciente en el hombre, que aquí se nos revela y que queda englobada e incluida en el concepto de «inconsciente trascendental», significaría que hay siempre en nosotros una tendencia inconsciente hacia Dios [...] Y si llegamos a hablar de «Dios inconsciente» no quiere decir que Dios sea inconsciente en sí mismo y por sí mismo sea inconsciente; más bien significa que Dios a veces *nos* es inconsciente, que nuestra relación con él puede ser inconsciente, es decir, reprimida y por tanto oculta a nosotros mismos» (*Op. cit.*, p. 69), aunque no pueda ser del todo eliminada, porque la fe es, para Frankl, constitucional al hombre: no hay hombre sin fe

¹² C'est une lumière spirituelle intérieure qui est bien une participation de la lumière in-créé, mais qui existe en chaque être humain, où par sa spiritualité constamment en acte, elle est la source originelle et vivifiante de toute l'activité intellectuelle de celui-ci» (*Oeuvres complètes*, vol. VII, pp. 224). «Pour saint Thomas ce rôle (universellement activant) ne se limite pas à l'abstraction et à la formation des idées; l'Intellect Illuminateur est bien plutôt l'*acteur* de l'intelligence dans toutes ses opérations. De cela nous avons un signe bien clair dans la thèse de saint Thomas selon laquelle [*De anima* a. 15 ad 9um; *Summ. c. Gent.* III 45] l'Intellect agent continuera à activer et à illuminer dans *les âmes séparées du corps* (chez lesquelles il n'y a plus aucun processus d'abstraction)» (*Ibid.*, p. 226, nota).

ve préparé, dans les plus hautes régions de l'âme, dans cette nuit originelle et translucide où l'intelligence active les images à la lumière de l'Intellect Illuminant, un lieu où la Muse séparée de Platon peut descendre dans l'homme et habiter en lui, et devenir partie intégrante de notre organisme spirituel»¹³.

Existiría, entonces, para Maritain, una zona del espíritu «inconsciente», o mejor «preconsciente», esa zona donde actuaría el «Intellecto Iluminante» (*intellectus agens*), que sería el origen secreto de toda la vida del espíritu. Esa actividad, que precedería la formación de los conceptos y la operación racional propiamente dicha, pertenecería a la misma región del espíritu que sería la fuente secreta de otra actividad no conceptual, la que procede de la inspiración poética. En síntesis, este es el inconsciente espiritual maritainiano.

Tenemos así, dos tipos de inconsciente, situados en polos opuestos del alma, el «inconsciente automático» o «freudiano» y el «inconsciente espiritual» o «musical», que participan de las cualidades de la oposición paulina entre la «carne y la sangre» y el «espíritu», y tal vez de la contraposición de cuño maritainiano de individuo y persona:

«Pour comprendre quelque chose au problème que nous examinons, il est nécessaire de reconnaître l'existence d'un inconscient ou plutôt d'un préconscient spirituel, que Platon et les Anciens étaient loin d'ignorer et dont la méconnaissance au profit du seul inconscient freudien est un signe de la lourdeur d'esprit de notre époque. Il y a deux sortes d'inconscient, deux grandes domaines d'activité psychologique soustraite à la saisie de la conscience: le pré-conscient de l'esprit dans ses sources vives, et l'inconscient de la chair et du sang, des instincts, des tendances, des complexes, des images et des désirs réfoûlés, des souvenirs traumatiques, selon qu'il constitue un tout dynamique, clos et autonome. Je voudrais appeler le premier sorte d'inconscient, inconscient ou préconscient *spirituel*, ou, pour l'amour de Platon, *musical*; et le deuxième, inconscient *automatique* ou *sourd* —sourd à l'intelligence, et structuré en un monde autonome séparé de l'intelligence; nous pourrions dire aussi *inconscient freudien* [...]»¹⁴.

Parecería, además, que para Maritain, gran parte de los fenómenos místicos que se observan en no cristianos, es decir lo que se suele llamar «mística natural», fueran una especie de experiencia de este fondo oscuro-luminoso, experiencia supraconceptual del fondo del alma, que puede llevar a la aceptación de la gracia divina o a la desesperación y suicidio espiritual¹⁵.

¹³ *Ibid.*, p. 227.

¹⁴ *Ibid.*, p. 217.

¹⁵ Cfr. *Quatre essais*... III: «L'expérience mystique naturelle et le vide, pp. 159-195. Este capítulo es muy interesante bajo muchos aspectos, y merece ser leído con atención, sobre todo en lo que se refiere a los orígenes místicos del ateísmo.

3. Conciencia y «supraconsciente» de Cristo

Maritain toma muy en serio su teoría del inconsciente espiritual y la aplica finalmente a la cristología. Por lo expuesto hasta aquí, si bien tenemos algunas reservas frente a la postura de Maritain, que luego manifestaremos, podríamos tal vez aceptar, tomadas las afirmaciones en un sentido muy lato, el uso maritainiano del «inconsciente espiritual». En cambio, en su comprensión de la psicología de Cristo, pensamos que es donde el mismo muestra sus serios límites *ya a nivel filosófico*.

Santo Tomás no habría comprendido suficientemente la psicología de Cristo, y especialmente el tema de la ciencia de Cristo, afirma Maritain, porque le habría faltado un instrumento filosófico «indispensable» que proporcionó al pensador cristiano de hoy la psicología (es decir, el psicoanálisis): la noción de inconsciente. En efecto, es sabido que Santo Tomás distingue en Cristo varios niveles de conocimiento: ciencia experimental, ciencia infusa y visión beatífica (ya en esta vida y desde el comienzo mismo de su existencia humana). En cambio, considera incompatible con la perfección de Cristo la ignorancia¹⁶. Esto parece chocar a Maritain, pues no daría cuenta de la encarnación de Cristo, haciéndolo aparecer demasiado por encima de un hombre normal. Leamos el texto mismo de Maritain:

«La question qui commande tout, c'est celle de la grâce du Christ. A mon avis l'enseignement ordinaire des thomistes là-dessus demande à être poussé plus avant, parce qu'il y a un *instrument philosophique* qui manquait à l'époque de saint Thomas, et qui est, je crois, indispensable: une notion psychologique qui, comme nous le verrons, ne s'applique dans le cas du Christ qu'en un sens *transcendant et absolument unique*, mais qu'il fallait bien avoir dégagée d'abord sur le plan de l'analogué purement humain et expérimental à notre portée, je veux dire la notion de l'*inconscient* dans l'homme; ce sont les psychologues modernes qui ont explicité cette notion, mais en l'identifiant en général, et c'est une grande pitié, avec le seul *infraconscient*, alors qu'il y a aussi, et plus important, certes, quoique sans intérêt direct pour nos psychiatres d'aujourd'hui, un *supraconscient de l'esprit*»¹⁷.

Notemos, en primer lugar, la introducción por parte de Maritain de una nueva noción: en Cristo el «inconsciente espiritual» es en realidad una forma superior de conciencia, que para la conciencia ordinaria humana es oscuridad, es decir, inconsciente, pues escapa a la «conciencia de sí» de Cristo como viador»¹⁸:

¹⁶ Cfr. *Summ. theol.* III q. 15 a. 3: «[...] sicut in Christo fuit plenitudo gratiae et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiae, ut prae missis patet. Sicut autem in Christo plenitudo gratiae et virtutis excludit peccati fomitem, ita plenitudo scientiae excludit ignorantiam, quae scientiae opponitur. Vnde, sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia».

¹⁷ *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, en *Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 1081.

¹⁸ En otros lugares, el filósofo francés parece usar el término en un sentido más largo, no tanto como un *tópos*, sino para calificar una operación mental. Cfr., por ejemplo, respecto de la famosa «intuición del ser», *Approches sans entraves*, en *Oeuvres Complètes*, vol. XIII, pp. 794-

«Notons encore que si dans *L'intuition créatrice* —j'emploie de préférence l'expression "préconscient de l'esprit"— c'est parce que, à la différence de la supraconscience divinisée du Christ, le supraconscient naturel de l'esprit ne constitue pas une *conscience de soi* transcendente (échappant, en raison même de sa supériorité, à la conscience de soi, au sens ordinaire de ce mot, qui est caractéristique de l'*homo viator*»¹⁹.

«Enfin, comme je l'indique [p. 1112] le préconscient ou supraconscient spirituel n'est pas seulement chez nous la sphère secrète naturelle de "l'esprit en source", il est aussi la sphère secrète où en vertu du don surnaturel du Dieu se trouve la foyeur de la grâce, le commencement de la vie éternelle»²⁰.

No se trata aquí de estudiar este elevado y discutido tema en forma completa. Nuestro interés es ver cómo de frente a la visión de la humanidad de Cristo, y su relación con su gracia, y con su naturaleza y personalidad divinas, la concepción maritainiana encuentra su mayor límite. Y ello es así porque en Cristo no sólo encontramos la elevación sobrenatural de nuestra naturaleza, sino también y primero su restauración. En Él vemos en la forma más clara cómo es el hombre íntegro.

El Cristo que resulta de la especulación maritainiana sobre el preconsciente espiritual es un Cristo dividido en lo más íntimo de su psiquismo, su conciencia, que parece una solución de compromiso entre la postura tomista tradicional sobre la visión beatífica de Cristo en cuanto hombre (que Maritain no niega, pero relativiza), y la visión «desde abajo» característica de la teología contemporánea.

Cristo tendría, en la cumbre de su espíritu, en el inconsciente o, como prefiere llamarlo Maritain, «supraconsciente espiritual», la perfecta visión de Dios. Pero esa visión es tan transcendente que en nada afecta

795: «L'intelligence dans l'instant que l'oeil voit cette rose, et qu'elle dit: cette rose est là, passe elle-même, come par miracle "ce n'est pas un miracle, c'est une bonne fortune, un cadeau de nature soudain reçu", a un niveau supérieur qui n'est pas seulement celui du troisième degré d'abstraction, selon le langage des philosophes, mais est aussi celui d'un moment de contemplation naturelle où la pensée est affranchie de l'abstraction: et cela peut avoir lieu supraconsciemment chez l'enfant, avant même toute opération abstraactive, et plus ou moins supraconsciemment chez le poète, comme consciemment chez l'apprenti-philosophe ou le philosophe en travail de méditation».

¹⁹ Aquí se ve, cómo para Maritain Cristo es viador *también según su mente*, haciendo la división entre una «conciencia superior de sí», según la cual Cristo sería comprehensor, y una conciencia humana ordinaria, según la cual sería viador. Queda clara la diferencia respecto de la postura tomasiana, de la cual Maritain es consciente. Según el Doctor Angélico, Cristo, durante su vida terrena, fue beato por la visión beatífica de que gozaba con su mente, pero fue viador en cuanto que esa beatitud no había aún redundado sobre el resto de su humanidad, su cuerpo y la parte sensitiva, que se hallaba de ese modo en camino hacia la gloria, por lo cual pudo sufrir y morir: «Christus autem, ante passionem, secundum mentem plene videbat Deum: et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo: quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile et mortale [...] Et ideo simul erat comprehensor [...] et simul viator» (*Summ. theol.* III q. 15 a. 10c). *Id quod est proprium animae*, son las potencias propiamente espirituales (intelecto y voluntad), *id quod est proprium animae*, según las cuales Cristo era beato. En cambio, las potencias del compuesto y el cuerpo, no gozaban aún de la manifestación de la gloria del alma, en espera de la pasión.

²⁰ *Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 1081, nota 1.

su conciencia humana de viador, que funciona como si tal visión no se diera. En Cristo hay una división tal de conciencias, que la superior es para la inferior un «inconsciente total»:

«Il faut distinguer dans l'âme du Christ, pendant sa vie terrestre, d'une part un monde ou une sphère du *supraconscient de l'esprit divinisé par la vision béatifique*, et d'autre part un monde ou une sphère de la conscience, ou du jeu des facultés conscientes s'exerçant librement et délibérément²¹.

«Et par rapport à cette conscience "terrestre" ou "crépusculaire" le monde de la conscience céleste ou "solaire", le monde du supraconscient divinisé était du point de vue de l'homme *viator* une sorte de total "inconscient"²².

«Bref il y avait comme une *cloison* entre le monde de la vision béatifique et celui des facultés conscientes —mais cloison traslucide [...]»²³.

Cristo *est simul comprehensor et viator*²⁴. Esto significa para Maritain que, por un lado, en el supraconsciente del espíritu, clauso en sí mismo, tenía la plenitud de la gracia, pero que al nivel de su conciencia evolucionaba en la gracia y en la virtud²⁵. Pero la operación humana libre se encontraría sólo al nivel de la conciencia, no de la «supraconciencia», que es de algún modo totalmente inconsciente («une sorte de total "inconscient"»). Esto es muy importante, pues parece limitar la acción salvífica de Cristo como hombre a su dimensión de viador, sin hacer intervenir el conocimiento superior que tenía de sí y de su misión. Pero, ¿cómo un viador puede salvar (dar la visión beatífica) a otros viadores?

²¹ *Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 1087. De este modo, Maritain parece negar a Cristo un libre albedrío que dependa del «supraconsciente divinizado por la visión beatífica». Otro punto en el que Maritain se aparta de su maestro, según el cual Cristo tuvo uso de su libre albedrío desde el momento de su concepción, justamente a causa de la visión beatífica y de la ciencia infusa que poseía, sin necesidad de recurso a las imágenes. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 34 a. 2 ad 2um: «Christus autem in primo instanti suae conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiae iustificantis, ita habuit plenitudinem veritatis cognitae: secundum illud: *plenum gratiae et veritatis*. Vnde, quasi habens omnium certitudinem, potuit statim in instanti eligere». «[...] intellectus Christi, secundum scientiam infusam, poterat intelligere etiam non convertendo se ad phantasmata, ut supra habitum est. Vnde poterat in eo esse operatis voluntatis et intellectus absque operatione sensus» (*Ibid.*, ad 3um).

²² *Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 1090.

²³ *Ibid.*, p. 1092.

²⁴ Esta afirmación es tradicional, y se encuentra en santo Tomás, pero comprendida de otro modo, como ya hemos demostrado.

²⁵ Maritain contrapone San Lucas a Santo Tomás, *Ib.*, 1083: «Saint Thomas glose [*Summ. theol.* III q. 7 a. 12c]: *en elle-même la grâce du Christ ne pouvait pas augmenter*; il faut dire purement et simplement que le Christ *ne croissait pas* en grâce ni en sagesse, qu'il a eu du premier coup le maximum possible "une espèce d'infinité" de grâce et de sagesse (Juste le contraire dit saint Luc). Ce qui augmentait, c'étaient les effets, les *oeuvres* qui manifestaient de mieux en mieux sa grâce et sa sagesse» (*Ibid.*, p. 1083). No es el lugar éste para defender la postura tomasiana. Nos limitamos solamente a señalar la concepción excesivamente unívoca de la gracia según Maritain, a diferencia de Santo Tomás y de la Sagrada Escritura misma.

El carácter virtualmente desintegrador de la personalidad divina de Cristo y, aún de su integridad humana, a la que lleva la concepción de Maritain se ve de modo patente en el poco feliz ejemplo de la disociación psíquica producida por un trauma infantil y en el ejemplo del P. Surin, que el pensador francés trae para ilustrar, como analogías, su propia postura:

«Soit maintenant un homme qui a subi dans sa petite enfance des traumatismes psychiques maintenant complètement oubliés, et qui ont produit dans son inconscient (infraconscient, "inconscient freudien") des troubles graves. Il y a dès lors chez lui une discontinuité entre l'état d'activité psychique conscient et l'état d'activité psychique inconscient. Supposons que cet homme possède les vertus morales. Elles pourront se trouver à très haut degré sous le premier état, et à degré très bas sous le second, qu'il agisse des tendances perverses et régressives auxquelles il se complaît dans son inconscient, ou des compensations d'orgueil et d'égoïsme, voire de sadisme, que sans qu'il s'en doute son inconscient introduit dans l'exercice (conscient) lui-même de ses vertus»²⁶.

Es aquí donde Maritain introduce el ejemplo de Surin, que tradicionalmente fue considerado como un caso de obsesión diabólica, y que identifica, siguiendo muy acriticamente a muchos psicólogos contemporáneos²⁷, con un caso de psicosis (sin precisar de qué especie):

«On peut penser enfin à l'exemple d'un homme comme le Père Surin, dont l'intellect se trouvait à la fois sous un état d'union mystique des plus élevés et sous un état de psychose voisin à la folie»²⁸. Ce même intellect avait sous le

²⁶ *Ibid.*, p. 1111. No es algo que vaya de suyo, sin embargo, que la *neurosis*, pues de ella se trata aquí, sea compatible con un alto grado de posesión de las virtudes morales, que suponen una transformación en la vida apetitiva, humanizada y armonizada con la razón, que poco o nada parecen tener que ver con un infraconsciente clauso en sí mismo y sordo a la razón. Del todo discutible, es, sobre todo, que la *neurosis* pueda coexistir con la santidad, aunque esto choque con la *forma mentis* nietzscheana (consciente o menos que ella sea) de los psicoanalistas y de no pocos filósofos y, desgraciadamente, teólogos. Sobre este tema, cfr. nuestro artículo antes citado (pp. 12-130), y «Neurosis, santidad y pecado en la obra de Rudolf Allers», en el mismo libro (pp. 285-290).

²⁷ Es muy posible que en la formulación de este diagnóstico, Maritain se inspire en algunas ponencias de un congreso de psicología religiosa, publicadas en *Études Carmélitaines*, revista dedicada a ese tema, de la que Maritain era asiduo colaborador. Además, participó de dicho congreso con la ponencia sobre la mística natural y el vacío, ya citada. Cfr., en particular, É. DE GREEF, «Succédané et concomitances psychopathologiques de la *Nuit obscure* (Le cas du Père Surin)»: *Études Carmélitaines* 23 (1938) 173: «Pour le Père Surin, la question de la maladie est simple. Il ne fut jamais aliéné, mais Dieu permit qu'il parut aliéné, sous l'influence de la possession du démon. Tel que son cas se présente cependant, nous ne saurions nous empêcher d'y voir une maladie mentale très grave, dont nous ne faisons pas un état mélancolique pur, mais un mélange de symptômes mélancoliques et scizoïdes ainsi qu'on les rencontre dans les mélancolies dites délirantes». Sobre la coexistencia de una grave enfermedad mental y un elevado nivel de virtudes y gracia, cfr. J. DE GUIBERT, «Le cas du Père Surin: questions théologiques»: *Ibid.* 183-189. Con semejantes autoridades delante, sin embargo, es comprensible el modo en que Maritain ha tomado el caso Surin.

²⁸ Nos podemos preguntar, sabiendo lo que es una psicosis propiamente tal, cómo se puede estar sólo «vecino» a la locura, sobre todo teniendo en cuenta el grado avanzado que Maritain atribuye a esa patología en Surin.

premier état une activité d'un degré tout a fait supérieur (dont nous avons pour fruit et pour témoignage les admirables écrits spirituels du Père Surin); et sous le second il était à un degré de fonctionnement des plus bas, quand il s'abandonnait aux idées fixes dont le foyer était un inconscient en plein désarroi pathologique. Et la aussi la simultanéité n'était possible que grâce à une sorte de cloison (mais non complète) dans l'âme»²⁹.

El mismo Maritain nota la inadecuación de tales ejemplos: ¿Cómo pretender contemplar a Cristo, a partir de las discociaciones neurótica o psicótica? Es el colmo de la inversión de perspectiva. Esto nos parece suficiente para demostrar la dificultad de aceptar la propuesta maritainiana de adoptar la noción psicoanalítica de inconsciente, por modificada que sea, y el peligro de una asunción poco crítica de algunas categorías psicológicas contemporáneas, cuya valencia filosófica es muy diversa, no sólo de la de Santo Tomás, sino de la tradición católica en general, y cuyas consecuencias teóricas y prácticas, a todos los niveles, son muy distintas, y hasta opuestas. Estas ideas tienen una lógica propia, que tiene sus raíces en el proyecto de transvaloración de Nietzsche, que influyó notablemente a Freud, y tarde o temprano, en un solo autor, o a lo largo de varias generaciones, conducen al fin para el que fueron acuñadas³⁰.

Conclusión

Podemos, para concluir, enunciar nuestro balance y principales críticas al intento de Maritain:

1) En primer lugar, tenemos que decir que la interpretación excesivamente favorable que Maritain hace del psicoanálisis y de su «descubrimiento» del inconsciente son sumamente discutibles. Por otro lado, no nos parece tan claro que el inconsciente freudiano se reduzca al inconsciente automático-instintivo del que habla Maritain.

2) La noción maritainiana de inconsciente espiritual, nos parece poco clara. No es lo mismo decir «inconsciente» que «preconsciente» o «supraconsciente». Y ¿qué incluye ella finalmente que no se encuentre en Santo Tomás? La noción de intelecto agente es plenamente tomasiana, como la de «parte superior del alma». Por otro lado, en muchos pasajes dice que los antiguos no habrían desconocido dicho inconsciente;

²⁹ *Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 1112.

³⁰ Algo que el nietzscheano Carl G. Jung comprendió muy bien. Leamos la siguiente estrategia de «gran política» que propone a Freud en una de sus cartas: «[...] el psicoanálisis es demasiado verdadero para tener desde ahora un reconocimiento público. Es necesario que primero circulen abundantes extractos suyos y vulgarizaciones falsificadas. No si ha llogrado todavía elaborar la prueba, necesaria, de que no ha sido usted el descubridor del psicoanálisis, sino Platón, Tomás de Aquino y Kant, y al mismo tiempo Kuno Fischer y Wundt [...] Después iniciará la edad de oro» (citado por R. NOLL, *The Jung Cult* [Princeton: Princeton University Press, 1994], trad. ital. *Jung, il profeta ariano* [Milano: Mondadori, 1999], p. 178).

por ejemplo, Platón. Maritain no define nunca, por lo que nosotros sabemos, qué agregaría la noción de inconsciente espiritual, presuntamente desconocida por el Aquinate, al tradicional «fondo del alma» y, por lo tanto, en qué consistiría concretamente el progreso producido por los conocimientos aportados por la moderna psicología (de la que Maritain parece considerar sólo el psicoanálisis de Freud) en este punto. Sin embargo, se maneja como si lo hubiera hecho, con las consecuencias que hemos rápidamente explicitado.

2) Podemos estar de acuerdo, tal vez, en que hay factores inconscientes en la operación intelectual. Pero eso no autoriza a hablar de un «inconsciente» o «preconsciente» del espíritu, sino de operaciones, o hábitos, o lo que sea «inconscientes», que no es lo mismo.

3) En cuanto a la inspiración poética, hay muchas otras maneras de explicarla, más acordes a la experiencia y a los principios de Santo Tomás. En primer lugar, tenemos el conocimiento por connaturalidad, al que el mismo Maritain dedicó lúcidos análisis. En segundo lugar, no hay que descartar factores de tipo propiamente sobre o preternatural. De hecho, la musa es vista en la cultura clásica como un ser distinto y superior al poeta inspirado. En particular, es la posibilidad de una influencia preternatural la que parece más olvidada por Maritain en el tema que nos ocupa. En el ejemplo de Surin eso se ve clarísimo, a pesar de haber dedicado una excelente obra, ya clásica, al pecado del ángel.

4) Por lo tanto, no vemos en qué favorece a la claridad científica, ni en qué hace progresar el conocimiento la introducción de la noción de inconsciente, sea espiritual que automático, al menos así comprendidos. El mismo Freud tiende a abandonarla en favor de otras más útiles. Sin hablar de los presupuestos filosóficos que la fundamentan, de los que Maritain parece inconsciente.

5) La conciencia, tanto de Cristo como de un hombre cualquiera, es una sola. La multiplicidad de conciencias (si es que ella se da, propiamente hablando) no puede ser sino un fenómeno patológico. La conciencia es algo personal³¹. Si la persona es una, la conciencia es una. Si en Cristo hay dos conciencias (una superior y otra inferior que en nada comunica con aquella), entonces en Cristo hay dos personas, cosa que repugna a la fe católica, y que Maritain no quiere afirmar. Maritain reconoce que el tema de la conciencia como conocimiento experimental de la propia existencia, es moderno, aunque de modo diverso se en-

³¹ Al respecto dice el P. Nicolas: «[...] ce que la conscience atteint c'est la personne: le "moi" ne peut se distinguer du "je" qu'en ceci qu'il est le "je" en tant que engagé en un état de conscience particulier; il le reflète partiellement, mais c'est lui qu'il reflète. La personne n'est pas seulement une réalité "métaphysique"; elle est l'être humain concret, c'est elle qui vit, qui sent, qui connaît, etc., bref, le "moi psychologique" c'est elle» (J.-H. NICOLAS O. P., *Synthèse dogmatique* [Fribourg (Suisse) & Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse & Beauchesne, 1985], p. 397). Este autor, sin embargo, hace suyas algunas posturas de la teología moderna, en lo que se refiere a este tema, que son bastante discutibles, tanto o más que las de Maritain.

cuentre en Santo Tomás³². Pero es verdad que el doctor Angélico no se ocupa explícitamente del tema cuando trata acerca de Cristo, y es un poco complejo mezclarlo con el de la visión beatífica y el de la ciencia infusa. De todos modos, es un punto a elaborar en profundidad por parte de los teólogos tomistas.

6) La supraconciencia aparece, además, como inútil a la misión de Cristo y como independiente de sus decisiones humanas, lo que no parece coherente. Cristo como hombre tiene una sóla voluntad espiritual³³, como todos los hombres. Finalmente, si la visión beatífica de Cristo no intervino en su vida en este mundo, por pertenecer a su «supraconciencia», ¿cómo su humanidad puede haber sido salvadora?³⁴.

7) La idea de un nivel «supraconsciente» del espíritu, en particular referido al conocimiento de Dios, nos parece más acertada. No de una instancia psíquica llamada «supraconsciente», sino, sea de factores del espíritu humano superiores a la conciencia (la acción del intelecto agente, etc.), sea, sobre todo, de actos sobrenaturales referidos al orden sobrenatural que trascienden la conciencia humana ordinaria³⁵. Sin embargo, el modo en que Maritain concibe el «supraconsciente» de Cristo, parece una proyección de la vida mística de un buen cristiano, un santo si queremos, sobre la mente de un hombre que no es persona humana. El misterio de la conciencia de Jesucristo es un misterio que trasciende aún las experiencias místicas más profundas. Es la conciencia de una Persona divina, que es además un hombre. De todos modos, en la vida de los santos se relata muchas veces un conocimiento explícito y consciente de las realidades divinas, aunque por supuesto «excesivo», que parece más que lo que Maritain concede a Cristo mismo.

7) Puede desliazarse, a través de la noción de inconsciente, en forma «inconsciente», la tentación psicoanalítica de comprender lo alto desde lo bajo. Esto llega al colmo si se intenta ejemplificar la división de conciencias en la humanidad de Cristo con las escisiones neurótica y psi-

³² Cfr. *De verit.* q. 10 a. 8c. Véase J. MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, en *Oeuvres complètes*, vol. VII, pp. 1151ss.

³³ Decimos «voluntad espiritual» para diferenciarla de la tendencia natural de la apetitividad sensible, a la que Santo Tomás llama a veces «voluntad participada». Por supuesto, además en Cristo hay otra voluntad, la divina, distinta de la voluntad humana.

³⁴ Con esto, no negamos, como tampoco el mismo Santo Tomás, que la visión de Dios por parte de la humanidad de Cristo sea «excesiva» a causa de su carácter creado, y por lo tanto, de algún modo, «limitada». Cfr. *Summ. theol.* III q. 10 a. 1c: «Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in Prima Parte dictum est: eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam». Sin embargo, ese conocimiento «superior» y «excesivo», sigue siendo un acto de conocimiento consciente. El problema está de nuevo en hablar indistintamente de «conciencia» y «conocimiento», lo que complica un poco las cosas.

³⁵ Cfr. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura* XIII: «[...] muchas veces cuando menos piensa, comunica Dios al alma suavidad espiritual y amor puro, y noticias espirituales a veces muy delicadas, a cada una de mayor provecho y precio que cuanto antes gustaba. Aunque el alma en los principios no lo piensa así, porque es muy delicada la influencia espiritual que aquí se da y no la percibe el sentido».

cótica. Además, repetimos nuestras dudas acerca de la interpretación del caso Surin, y no vemos por qué no seguir la tradicional, que él mismo, hombre versado en discernimiento de espíritus, parece haber aceptado.

8) Si, finalmente, usamos el término inconsciente en sentido laxo, y como cualidad de algunos procesos psíquicos, no vemos dificultad en su uso, pero esa no fue explícitamente la intención de Maritain, y puede contribuir a un tratamiento confuso de los temas más importantes, como se ha visto.

Debemos reconocer, sin embargo, a pesar del equívoco desarrollo del tema que no soluciona en definitiva lo que se propuso, que hay un fundamento profundo en los orígenes de la preocupación de Maritain por el «inconsciente espiritual», preocupación que compartimos: el descuidado tema del fondo luminoso del espíritu donde brilla la luz divina («Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine») y donde se da el encuentro con Dios:

«Nunquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conscipere possemus nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva, de qua dicitur in Ps. IV:7: "Signatum est super nos lumen vultus tui", idest Filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris»³⁶.

MARTÍN FEDERICO ECHAVARRÍA

Roma.



³⁶ SANTO TOMÁS, *Super Ioannem*, cap. 3, lect. 1, n. 101.



La Escuela de Frankfurt

Reflexiones sobre el mal en la historia¹

Walter Benjamin

Walter Benjamin escribió las *Tesis sobre filosofía de la historia* en 1940 en París, entre su liberación del campo de trabajo de Clos-Saint-Joseph de Nevers y su suicidio, tristemente acaecido el 26 de septiembre de 1940 en Port Bou, durante su huida de las persecuciones nazis. Hanna Arendt fue a Port Bou ese mismo año con la intención de visitar su tumba. Rescató también allí las pertenencias de Benjamin junto con algunos escritos, entre los que figuraban las tesis. Posteriormente se los hizo llegar a T. W. Adorno, encargado de la obra de Benjamin. Más tarde Adorno escribiría una carta a Max Horkheimer refiriéndose a las *Tesis* en estos términos:

«Se trata de la última concepción de Benjamin. Su muerte hace superflua la precaución en cuanto a su carácter provisional [...] No pueden existir dudas en cuanto a la concepción global. A ello se agrega el que ninguno de los trabajos de Benjamin parece más próximo a nuestras propias intenciones. Esto tiene que ver sobre todo con la representación de la historia como permanente catástrofe, la crítica al progreso y el dominio de la naturaleza y la actitud frente a la cultura»².

¹ A lo largo de casi medio siglo (entre la décadas del '20 y la del '60), la Escuela de Frankfurt tuvo como figuras centrales en el ámbito de la filosofía a Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse. En sus inicios, Walter Benjamin y Erich Fromm también trabajaron dentro de su órbita. Todos sus representantes son autores alemanes, judíos y originalmente marxistas. Formaron parte también de las fuentes de su pensamiento Hegel, Schopenhauer y Freud, entre otros. Su reflexión filosófica fue radicalmente afectada por los tristes acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, llevándolos a replantear con profunda seriedad sus propios orígenes intelectuales.

² Cfr. R. JARAMILLO VÉLEZ, «Sobre la filosofía de la historia de Benjamin», en *Sobre Walter Benjamin* (Madrid & Buenos Aires: Alianza Editorial & Goethe-Institut, 1993), pp.71-72. Asimismo proceden de esta fuente los datos anteriormente citados de la vida de Benjamin. Sobre su vida, véase también, entre otras, W. BENJAMIN, *Cuadros de un pensamiento* (Buenos Aires: Imago Mundi, 1992); ID., *Infancia en Berlín* (Madrid: Alfaguara, 1990); ID., *Diario de Moscú* (Ibi: Taurus, 1990); y W. BENJAMIN & G. SCHOLEM, *Correspondencia 1933-1940* (Ibi: id., 1987). Cfr. T. W. ADORNO, *Sobre Walter Benjamin* (Ibi: Cátedra, 1995).

A la que Horkheimer respondía:

«Me alegro con usted de que dispongamos de las tesis de Benjamin sobre la historia. Nos ocuparán mucho y él estará con nosotros. La identidad entre barbarie y cultura [...] fue por lo demás el tema de uno de mis últimos diálogos con él en un café de la estación de Montparnasse»³.

Aparentemente las persecuciones de la Gestapo y el pacto germano-soviético, habrían alejado a Benjamin de las débiles esperanzas mesiánicas que todavía proyectaba en el marxismo y lo acercaban a una mirada crítica sobre la filosofía de la historia iluminista, que por ese entonces también adquiriría toda su fuerza en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt.

¿Cuál era el contenido de las *Tesis*? La lectura de las *Tesis* nos pone frente a la misma dificultad que el resto de su obra. Leer a Benjamin es entrar en un campo magnético, del que no se quiere ni se puede salir. Sus textos están plagados tanto de oscuridades impenetrables como de inagotables luminosidades que nos señalan la profundidad y autenticidad de su vida intelectual. Quien lo lee, quien no puede dejar de intentar su comprensión, busca rescatar para la vida su legado, como quien intenta más allá de toda esperanza *despertar a los muertos y recomponer lo despedazo*. Abandonar el esfuerzo, es abandonar no sólo a Benjamin al destino de un monólogo mutilado y estéril, sino también la riqueza de las *iluminaciones* que intenta transmitirnos.

Entre las alrededor de veinte tesis, tomaremos dos que resultan bien claras y nos permiten entender los comentarios de Adorno y Horkheimer. Es muy conocida la tesis número IX, encabezada con esta estrofa de la poesía de Gerhard Scholem, *Saludo del Angelus*:

«Mi ala está pronta al vuelo,
vuelvo voluntariamente atrás,
pues si me quedase tiempo para vivir,
tendría poca fortuna».

Según Benjamin, esta poesía es una de las mejores de que tiene conocimiento⁴:

«Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despe-

³ Cfr. R. JARAMILLO VÉLEZ, «Sobre la filosofía de la historia de Benjamin», en *Sobre Walter Benjamin*, ibid.

⁴ Cfr. *Correspondencia 1933-1940*, pp. 97-98.

dazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso»⁵.

La carta fechada el 19 de septiembre de 1933, que Gershom Scholem envió a Benjamin desde Jerusalén, incluía luego del poema *Saludo del Angelus*, la transcripción de una dedicatoria suya a una pareja de recién casados que finalizaba así:

«En épocas antiguas todos los caminos llevaban a Dios y a su Nombre, de uno u otro modo. Nosotros no somos piadosos. Permanecemos en lo profano y donde antes figuraba Dios ahora está la Melancolía»⁶.

La Melancolía desplazó al optimismo ingenuo en el progreso, Mesías a escala humano, que lograría superar definitivamente todas las contradicciones que tornan miserable la existencia del hombre. En 1940 la certeza de este fracaso, de la necesidad de replantear la idea de *historia*, constituye un elemento central de las tesis de Benjamin.

Leamos ahora la tesis número VIII, que aclara un poco más cuál sea la raíz de la melancolía:

«La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el “estado de emergencia” en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que resulte coherente con ello. Se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La fortuna de éste proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica. El estupor porque las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no es nada filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia»⁷.

Carece de vigencia un concepto de historia que excluya o subestime el problema del mal. Los acontecimientos del siglo XX, incluida la temprana muerte de Benjamin, fueron un argumento incontestable para demostrar la impotencia de los sueños de un Descartes, de un Condorcet, de un Kant y de tantos otros. Su lugar es ocupado hoy por aquella mirada llena de espanto.

Vamos a describir ahora dos líneas filosóficas distintas que giran alrededor del este eje.

⁵ W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*. La nave de los locos (México: Premia Ediciones, 1982), pp. 113-114.

⁶ En *Correspondencia*, p. 96.

⁷ *Para una crítica de la violencia*, p. 112.

Dada-Henri Lefèbvre-Tristan Tzara-Michel Foucault

Una de ellas fue la certeza de un paulatino triunfo de lo que podríamos llamar genéricamente el «mal»: de la irracionalidad y el sin sentido. El progresivo debilitamiento y fragmentación de las identidades personales, culturales, religiosas, políticas. El desenmascaramiento de toda actualidad como manifestación objetiva de los sistemas de poder-dinero. Esta certeza estaba ya presente durante la Primera Guerra Mundial. Ilustración, cultura, dominio e irracionalidad objetiva, empiezan a resonar como distintas expresiones de la misma figura. La pendiente comienza a gravitar hacia el nihilismo, hacia la claudicación de las capacidades humanas de instaurar legítimamente la verdad, la belleza y el bien que perseguía el antiguo humanismo:

«Si la modernidad tiene un sentido es éste: que lleva en su interior, desde el principio, una negación radical: el dada, ese acontecimiento que tuvo lugar en un café de Zurich»⁸.

Dada fue uno de los primeros nombres del rechazo de la cultura, de la rebeldía frente a la pretendida seriedad de una civilización que hacía posible la destrucción y la guerra. La búsqueda de un refugio que empezaba a construirse en el terreno de la irracionalidad y el sin sentido.

«Mi primer artículo en la revista *Philosophies* —dijo Lefèbvre en 1975, recordando el año 1924— [era un] retrato de dada. Gracias a él entablé una duradera amistad con Tristan Tzara [...] Yo había escrito: El dada hace añicos el mundo, pero estos añicos son hermosos [...] Cada vez que me encontraba con Tristan Tzara, me decía: ¿Qué? ¿Recogiendo los añicos? ¿Planea unirlos de nuevo? Yo siempre respondía: No [...], voy a acabar de destruirlos»⁹.

Sería muy largo hacer referencia a la gran cantidad de autores que forman el enjambre de esta línea de pensamiento que llega hasta nosotros bajo el nombre de *posmodernidad*. Pero en todos ellos encontramos ciertos puntos común. En general se percibe un abandono del humanismo. El hombre es un elemento más dentro de la infinidad de seres que conforman lo real. Tan explicable y previsible en sus comportamientos como el resto de los seres vivos. Alguien que, es verdad, se distingue por su lenguaje y capacidad de organización. Que aparentemente necesita encontrar un sentido a su vida, pero este es siempre falso, deconstruible en su génesis histórica que es también la génesis de alguna forma de poder. ¿Bien o mal? Son conceptos que carecen de referente, más allá de la conveniencia o inconveniencia que determina la cultura vigente. Tomemos como ejemplo solamente el final de un reportaje de Madeleine

⁸ En G. MARCUS, *Rastros de carmín* (Barcelona: Anagrama, 1993), p. 199.

⁹ *Ibid.*, p. 205.

Chapsal a Michel Foucault en 1966. La periodista acusa de abstracta a la filosofía de Foucault y éste responde lo siguiente:

«¿Abstracta? Permítame responder: ¡es el humanismo quien es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real. Lo que me irrita del humanismo es que es además el parapeto tras el cual se refugia el pensamiento más reaccionario, el espacio en el que se asientan alianzas monstruosas e impensables: se quiere aliar por ejemplo a Sartre con Teilhard de Chardin [...] ¿En nombre de qué? ¡Del hombre! ¡Quién se atrevería a hablar mal del hombre! Pues bien, el esfuerzo que realizan actualmente personas de nuestra generación no consiste en reivindicar al hombre contra el saber y contra la técnica, sino que consiste en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta la forma más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y por tanto entran de lleno en las mismas categorías que el mundo científico y técnico. Es el "corazón humano" lo que es abstracto mientras que nuestra investigación, que quiere ligar al hombre con la ciencia, con sus descubrimientos, con su mundo, es bien concreta».

M. Chapsal: «Creo que si...»

M. Foucault: «Le responderé que no hay que confundir la comodidad de los compromisos con la frialdad propia de las verdaderas pasiones. Los escritores que nos gustan a nosotros, los "fríos" sistemáticos, son Sade y Nietzsche, que en efecto hablaban "mal del hombre". ¿No eran ellos igualmente los escritores más apasionados?»¹⁰.

Desenmascarar *los suspiros del alma* revelando su composición química cuyo ocultamiento había servido a alguna forma de poder. Los sufrimientos son burbujas de jabón tan frágiles y efímeros, tan inconsistentes en sí como el sujeto que los padece. Para vivir «humanamente» hay que *volverse duros*; perder la ingenuidad, establecer fríamente la sospecha, abandonar toda esperanza abstracta: la expulsión de la identidad y con ella, de la Melancolía.

**Walter Benjamin-T. W. Adorno-
H. Marcuse-Max Horkheimer**

Quizás por su origen judío heredaron estos autores una perspectiva distinta. El valor de la persona humana nunca fue puesto en cuestión, siempre supuesto o dado por evidente, nunca justificado a través de una argumentación teórica. Tal es así que el amor por el hombre se transformó en impulso de reflexión. Prueba de esto, entre muchas otras, es u-

¹⁰ En *La Quinzaine Littéraire*, n. 5, mayo de 1966, pp. 14-15, publicada en M. FOUCAULT, *Saber y verdad* (Madrid: La Piqueta, 1985), pp. 36-37.

na frase de Benjamin con que finaliza su ensayo de 1922 sobre *Las afinidades electivas de Goethe*: «La esperanza sólo nos ha sido dada por los desesperanzados»¹¹. Esta frase es repetida como una letanía por los miembros de la Escuela de Frankfurt. Hay un eco de ella en *Minima moralia* de T. W. Adorno de 1951: «La esperanza está primordialmente en los que no hallan consuelo»¹². Con esta misma idea pone un punto final Marcuse en 1954 a *El hombre unidimensional*: «Sólo gracias a aquellos sin esperanza, nos es dada la esperanza»¹³.

Jürgen Habermas, por su parte, finaliza una conferencia dada el 14 de marzo de 1980, en el contexto de un simposio sobre el pensamiento de Herbert Marcuse organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de California en San Diego, citando las siguientes palabras de Marcuse en su lecho de muerte: «Sabes, ya se dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos; en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás»¹⁴.

Esta concepción no es ajena tampoco al pensamiento de Horkheimer. Al final de su vida en 1969, habiendo fallecido Adorno hacía pocas semanas, fue invitado a dar una conferencia en Venecia en la que, para sorpresa de todos, basó en esta noción su postulado de la existencia de Dios, yendo más allá de, lo que se podría haber sospechado hasta entonces, fuera la raíz schopenhaueriana de estas intuiciones:

«[...] tiene que haber Alguien (*sic*) que compense a las víctimas inocentes al menos después de su muerte, que les haga bien, especialmente cuando murieron por defender sus propias convicciones»¹⁵.

El humanismo presente en estos autores los impulsó a un intento de comprensión de las condiciones que hicieron posible los tristes acontecimientos del siglo XX y buscaron, dentro de las limitaciones de sus puntos de partida, caminos para revertirlas.

Una tesis de Max Horkheimer sobre el origen del mal

En la primavera de 1944, en una disertación pública dada en la Universidad de Columbia, Horkheimer hizo las siguientes afirmaciones: «La razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y la reproduce el hombre»¹⁶. Hay una íntima relación, según Horkheimer, entre el

¹¹ W. BENJAMIN, *Dos ensayos sobre Goethe* (Barcelona: Gedisa, 1996), p. 102.

¹² T. W. ADORNO, *Minima moralia* (Madrid: Taurus, 1987), p. 225.

¹³ H. MARCUSE, *El hombre unidimensional* (Buenos Aires: Hyspamérica, 1984), p. 222.

¹⁴ En AA.VV., *Habermas y la modernidad* (Madrid: Cátedra, 1988), p. 126.

¹⁵ M. HORKHEIMER, *Sociedad en transición* (Barcelona: Planeta, 1986), p. 63.

¹⁶ A propósito del concepto de filosofía en Horkheimer, véase su *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires: Sur, 1969), p. 185

mal, o la enfermedad del mundo, y la actividad humana. La actividad humana por otro lado, es dirigida por la razón del sujeto que da una determinada orientación a su conducta. Hay que concluir entonces que, la enfermedad del mundo depende en parte, de una razón enferma, de la enfermedad de la razón:

«La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza, y la “convalecencia” depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores [...] Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre —esto es, desde sus más tempranos comienzos— su propia intención de descubrir la verdad se vio frustrada [...] Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración hasta los efectos aparentemente inocentes de la cultura de masas, ya estaba contenida en germen en la primitiva objetivación, en la contemplación calculadora del mundo como presa, que experimentó el primer hombre. La paranoia, esa locura que engendra teorías lógicamente construidas de persecución, no sólo es una parodia de la razón, sino que de alguna forma se halla presente en toda forma de razón que consista en una mera persecución de objetivos [...] La subyugación de la naturaleza producirá como consecuencia la subyugación del hombre y viceversa, mientras el hombre no comprenda a su propia razón y el proceso fundamental con el que ha creado y mantiene en pie el antagonismo, ese antagonismo que se dispone a aniquilarlo. La razón puede ser más que naturaleza únicamente si adquiere conciencia concreta de su “naturalidad” —que consiste en su tendencia al dominio—, esa misma tendencia que paradójicamente la hace ajena a la naturaleza. Con ello, al llegar a ser un instrumento de conciliación, será al mismo tiempo más que un instrumento. Los cambios de rumbo, los progresos y los retrocesos en este empeño, reflejan la evolución de la definición de filosofía [...] en semejante autocrítica la razón seguirá al mismo tiempo leal a sí misma, ateniéndose al principio de verdad, como un principio que únicamente le debemos a la razón, sin buscar ningún otro motivo»¹⁷

Podríamos decir que, para Horkheimer, el origen de la *enfermedad* del mundo radica en el modo deformado, desordenado, de relacionarse el hombre con lo real, definido exclusivamente en términos de explotación y dominio. Esta deformación fue exacerbada con ingenuo optimismo en la concepción iluminista del pensamiento autónomo. Cristalizó con toda su fuerza en la división kantiana de razón y noumeno y fue desnudada en su potencial de maligna irracionalidad por el *pesimismo clarividente* de Schopenhauer. Horkheimer expone estas últimas ideas en un texto de 1960 en ocasión de cumplirse 100 años de la muerte de Schopenhauer:

«Quien en tiempos de Schopenhauer, más aún, a fines del siglo XIX, hubiese osado predecir la historia tal como aconteció hasta el momento presente,

¹⁷ *Ibid.*, pp. 184-185.

hubiera sido sin duda denunciado como pesimista ciego. Schopenhauer fue un pesimista [...] clarividente»¹⁸.

Para Schopenhauer, un desarrollo coherente de las ideas del iluminismo no puede sino llevar a la afirmación de que el fondo de lo real es irracional y maligno. Kant, gran representante y punto de llegada de aquella corriente, sostenía la conocida distinción de razón y ser en sí, en la que la razón ocupaba una función organizadora. Esta distinción para Schopenhauer no puede sostenerse sin suponer el fondo irracional de lo real en sí mismo.

«Kant enseñó que la cosa en sí, vale decir el ser tal como existe eternamente sin perspectiva humana o animal, proporciona a los sujetos la materia para su conocimiento, los hechos sensoriales de los cuales el intelecto extrae, mediante sus funciones ordenadoras, el mundo unitario, tal como la máquina extrae el producto de la materia prima [...] a la central del intelecto, por así decirlo, le sirvió de modelo la dirección de la manufactura, de la empresa»¹⁹.

«El logro filosófico revolucionario de Schopenhauer reside más que nada en el hecho de haber mantenido firmemente frente al empirismo el dualismo original que fuera el motivo fundamental hasta Kant sin deificar si embargo al mundo en sí, a la esencia propiamente dicha»²⁰.

El hecho de que el ser en sí deba ser ordenado extrínsecamente revela su irracionalidad y —conforme a la identificación de la verdad con el bien— su malignidad. La razón, por su parte, para Schopenhauer, busca ordenar lo real solamente movida por el instinto de autoconservación que está a su vez, al servicio de la vida no del individuo, sino de la especie. El ser humano domina, pero es fundamentalmente dominado a través de sus instintos, por el ser en sí, que es quien se revela ahora dueño de la partida, y que Schopenhauer identifica con una voluntad genérica ciega y egoísta. Llegamos así a la autodisolución del optimismo iluminista, cuyo germen se hallaba presente en la división del pensamiento autónomo con respecto a la verdad objetiva. Si la instancia racional debe reducirse solamente a la racionalidad humana, es porque el fondo de lo real es absolutamente irracional:

«Quien comience a filosofar teniendo en cuenta la tradición europea, pero sin suponer lo que habrá de surgir de ello, acaso llegue a experimentar lo absurdo de su empresa. El esfuerzo por alcanzar la verdad que pasa a través del Iluminismo y se libera en Schopenhauer de toda imposición externa, lleva en su camino con lógica incontrovertible al punto en que la noción de verdad se niega a sí misma. Partiendo de un absoluto maligno, de una voluntad ciega en calidad de esencia, debe inferirse en forma ineludible una a-

¹⁸ M. HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», en ID., *Sobre el concepto del hombre* (Buenos Aires: Sur, 1970), p. 95.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 96-99.

²⁰ *Ibid.*, p. 99.

menazante antinomia según la cual la afirmación del ser verdadero y eterno no puede sostenerse frente a la verdad. Esa contradicción inmanente al pensar autónomo y por la que una y otra vez se ve demolido, esa contradicción que Hegel conocía como ningún otro a lo largo de los esfuerzos para conjurarla que cumplía mediante su sistema, forma parte ya de los primeros escritos que se separan de la teología. Esa contradicción es el móvil secreto tanto en la gnosis como en la mística judía y cristiana. Únicamente en Schopenhauer queda articulada sin disfraz. ¿Cómo habría de sostenerse la verdad eterna si el fundamento del universo es malo? Schopenhauer se aferró a la noción de verdad aún cuando esta conduce a la negación de sí misma; la verdad significó para Schopenhauer la decisión de no tranquilizarse mediante ilusión alguna»²¹.

La filosofía de la historia del iluminismo, que ve en el progreso científico el fin de todos los males es, en definitiva, una trampa. Su concepción de la racionalidad en términos de dominio, es incapaz de justificar los altos fines para los que había sido convocada. La racionalidad se enreda en una malla de medios que persiguen metas teóricamente arbitrarias sin limitación en la manipulación de una realidad amorfa. No es de extrañar que este modo de entender la relación del hombre con el mundo haya dado lugar a los acontecimientos del siglo XX. Schopenhauer supo ver, según Horkheimer, cuáles eran los presupuestos metafísicos y cuál sería el desenlace de una relación planteada en tales términos. Su postura es un antecedente de la claudicación de la esperanza en el hombre del siglo XX, que mencionábamos antes. Es conocida la relación de continuidad entre las filosofías de Nietzsche y Schopenhauer y, a su vez, la filiación del irracionalismo contemporáneo respecto del pensamiento de Nietzsche.

¿Coincide la postura de Horkheimer con la de Schopenhauer en el terreno de la metafísica? Es difícil sacar una conclusión definitiva, como ocurre cada vez que queremos afirmar algo definitivo de los autores de esta escuela. Schopenhauer plantea a su manera la necesidad ontológica del mal. ¿El mal es necesario también para Horkheimer? En la conferencia a la que nos referimos antes, dada en Venecia, en 1969, Horkheimer sostiene la necesidad de mantener la tesis de Schopenhauer sobre el «pecado original» y aclara inmediatamente:

«Cuando podemos ser felices, cada minuto es comprado con el sufrimiento de un sinfín de otros seres, animales y humanos. La civilización actual es el resultado de un pasado horroroso [...] Todos nosotros debemos unir la tristeza a nuestra alegría y a nuestra dicha; debemos saber que tenemos parte en una culpa»²².

La explicación del origen del mal de Schopenhauer se acerca a la del mito de Anaximandro. Desde Nietzsche, la interpretación del mito de

²¹ *Ibid.*, p. 105.

²² *Sociedad en transición*, p. 61.

Anaximandro como el relato que ve el origen del mal en la finitud se encuentra íntimamente relacionada a las filosofías de corte imanentista²³, de las que Schopenhauer es un representante. Dice, por ejemplo:

«Si, como lo hemos verificado aquí, se contempla con cierto espanto la humana maldad, debe volverse en seguida la vista hacia la mísera existencia humana [...] Entonces se advertirá que ambas se equilibran, lográndose conciencia de la eterna justicia, notando que el mismo mundo es su propio tribunal y comprendiendo que todo lo que vive debe expiar su existencia, primero por la vida después por la muerte. El *Malum poenae* aparece vinculado con el *malum culpae*²⁴.

Leamos ahora la interpretación que hace Horkheimer de esta idea:

«La doctrina más grandiosa de las dos religiones, judía y cristiana, es —me baso aquí en una frase de Schopenhauer— la doctrina del pecado original. Esta ha determinado la historia hasta ahora y determina aun hoy el pensamiento del mundo. Esta es sólo posible bajo la condición de que Dios ha creado al hombre libremente. Lo primero que hizo el hombre fue cometer ese gran pecado en el paraíso, a raíz del cual toda la historia de la humanidad sólo se puede explicar con propiedad partiendo de un punto de vista teológico»²⁵.

Y añade en tono personalista:

«La afirmación de sí mismo, la negación de los demás individuos, es lo que constituye para Schopenhauer el pecado original propiamente dicho»²⁶.

El mal no es la afirmación de la finitud en sí misma, sino la negación de la finitud de los demás en la afirmación de la propia. La interpretación que hace Horkheimer de Schopenhauer o de la doctrina del pecado original, cuya importancia reconoce a partir de la lectura de Schopenhauer, es, en este texto de los últimos años de su vida, aparentemente de corte creacionista y personalista. Si es así, no habría coincidencia entre los postulados metafísicos de ambos autores. Este punto es importante porque el origen ontológico del mal en Schopenhauer lleva necesariamente al pesimismo, mientras que Horkheimer intenta dar una salida a la *enfermedad del mundo* consecuencia de la *enfermedad de la razón*, ya desde los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Todo lo cual no podría comprenderse sin la suposición del origen moral del mal.

²³ Cfr. W. JAEGER, *Paideia* (México: FCE, 1980), pp.158ss.

²⁴ A. SCHOPENHAUER, *Alrededor de la filosofía* (Buenos Aires: Tor, s. d.), p. 71. Nótese la similitud con la traducción de Nietzsche de 1873 del aludido fragmento de Anaximandro: «De donde las cosas tienen su nacimiento, hacia aquello ellas deben caer en la perdición, según la necesidad, pues ellas deben expiar y ser juzgadas por su injusticia según el orden del tiempo».

²⁵ Compilación de textos y entrevistas a K. Popper, H. Marcuse y M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido* (Salamanca: Sigueme, 1989), p. 109.

²⁶ *Ibid.*

Estas conclusiones no dejan de ser asombrosas si se tiene presente la raíz marxista del pensamiento del autor. Es interesante como su tesis del origen del mal o de una radicalización del mal a partir de la actividad humana dependiente de una racionalidad que se ejerce en términos de autonomía y dominio, revela que en definitiva los principios de la teoría del conocimiento del marxismo, dependientes del iluminismo no son útiles a sus intereses de emancipación. Esta actitud racional promueve en cambio, la explotación de la naturaleza y del hombre. Horkheimer sostiene, como vimos más arriba, que la racionalidad si no quiere producir la autoaniquilación del hombre, debe dejar de ser instrumento de división y explotación y comenzar a trabajar en pos de la conciliación de estas dos esferas, hombre y naturaleza, mediante la autocrítica y la búsqueda no instrumental de la verdad.

Por lo tanto, podríamos a grandes rasgos concluir que Horkheimer coincide con Schopenhauer en la afirmación acerca de que el pensamiento autónomo promueve un tipo de relación con lo real que radicaliza la enfermedad del mundo. Si la racionalidad únicamente dependiera del sujeto, sería válida la identificación del ser con la irracionalidad y el mal, pero creemos que Horkheimer no sigue a Schopenhauer en este punto. De otro modo no se entendería su crítica al pensamiento autónomo, sus intentos de comprensión y de búsqueda de soluciones y por fin su alusión al origen del mal en la libertad en tono personalista.

T. W. Adorno: Ausencia de *sensibilitas* y crueldad

Vamos a detenernos ahora en unas reflexiones de Adorno que llamaron nuestra atención con respecto al tema del mal: la proyección del dominio sobre las relaciones interpersonales. En una conferencia transmitida por la Radio de Hesse el 18 de abril de 1966 se planteaba cómo debería ser la educación después de Auschwitz. ¿Qué cosas habría que modificar en la educación para que Auschwitz no pudiera repetirse? ¿Cuáles son las condiciones antropológicas que hacen posible la crueldad? Adorno describe las consecuencias que provoca el exceso de tecnificación en la afectividad humana. Los hombres altamente prácticos, tecnológicos, dice allí, son fríos, incapaces de amar y por lo tanto de identificarse con los demás hombres. Retoma el tema de la *racionalidad instrumental*, señalando principalmente las consecuencias de este tipo de racionalidad en la interioridad del sujeto:

«Los hombres tienden a tomar la técnica por la cosa misma, a considerarla un fin autónomo, una fuerza con ser propio, y, por ello, a olvidar que la técnica es la prolongación del brazo humano. Los medios —y la técnica es el conjunto de medios para la autoconservación de la especie humana— son fetichizados, porque los fines —una vida humana digna— han sido velados y expulsados de la conciencia de los hombres [...] No sabemos con precisión cómo el fetichismo de la técnica se apodera de la psicología de los indivi-

duos, dónde está el umbral entre una relación racional con la técnica y aquella sobrevaloración que lleva, en definitiva, a quien proyecta un sistema de trenes para conducir sin tropiezos y con la mayor rapidez posible las víctimas a Auschwitz, olvide cuál es la suerte que les aguarda a estas allí. El tipo proclive a la fetichización de la técnica está representado por hombres que, dicho sencillamente, son incapaces de amar. Esta afirmación no tiene un sentido sentimental ni moralizante: se limita a describir la deficiente relación libidinosa con otras personas. Trátase de hombres absolutamente fríos, que niegan en su fuero más íntimo la posibilidad de amar y rechazan desde un principio, aun antes de que se desarrolle, su amor por otros hombres. Y la capacidad de amar que en ellos sobrevive se vuelca invariablemente a los medios [...] Lo que consterna en todo esto —digo “lo que consterna” porque nos permite ver lo desesperado de las tentativas para contrarrestarlo— es que esta tendencia coincide con la tendencia global de la civilización. Combatirla equivale a contrariar el espíritu del mundo [...] Dije que estos hombres son especialmente fríos. Permítaseme que me extienda sobre la frialdad en general. Si esta no fuese un rasgo fundamental de la antropología, o sea de la constitución de los hombres tal como estos son de hecho en nuestra sociedad y si, en el fondo aquellos no fueran indiferentes a cuanto sucede a los demás, con excepción de algunos pocos con los que se hallan unidos estrechamente y tal vez por intereses palpables, Auschwitz no hubiera sido posible; los hombres no lo hubiesen tolerado. La sociedad en su actual estructura —y sin duda desde hace muchos milenios— no se funda, como afirmara ideológicamente Aristóteles, en la atracción, sino en la persecución del propio interés en detrimento de los intereses de los demás. Esto ha modelado el carácter de los hombres hasta su entraña más íntima [...] Los hombres, sin excepción alguna, se sienten hoy demasiado poco amados, porque todos aman demasiado poco. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante para que pudiese suceder algo como Auschwitz [...] La frialdad de la mónada social, del competidor aislado, en cuanto indiferencia frente al destino de los demás, fue precondition de que sólo unos pocos se movieran. Bien lo saben los torturadores: ¡tantas veces lo comprueban!»²⁷.

Llama poderosamente la atención el paralelo que se puede establecer entre la *frialdad*, mencionada por Adorno como condición de posibilidad de la crueldad por un lado, y el vicio que los escolásticos denominaban *insensibilitas* como una de las condiciones de posibilidad de la injusticia, por el otro. La incapacidad de experimentar el valor de la persona, o la incapacidad de identificación con el otro, como dice Adorno, fue una condición de posibilidad del horror. Esta a su vez depende de la distorsión en la relación del hombre con el mundo en términos de instrumentalidad y no de atracción de los valores. En la escolástica o en la ética tradicional, sabiduría, *ordo amoris*, *sensibilitas*, prudencia y justicia, forman una cadena de actitudes que son la condición de posibilidad para el bien. Lo opuesto, que ha sido señalado en la conferencia de Adorno, sería la barbarie, ceguera de la técnica o razón de medios, indife-

²⁷ Publicada en *Zum Bildungsbegriff des Gegenwart* (Francfort, 1967), trad. españ.: *La educación después de Auschwitz*, en T. W. ADORNO, *Consignas* (Buenos Aires: Amorrortu, 1973).

rencia, frialdad, crueldad e injusticia: cadena que condiciona la posibilidad del recrudescimiento del mal.

Todas estas ideas sobre las disposiciones subjetivas que colaboran en la construcción de la justicia o la injusticia, no se entienden sin una concepción antropológica hilemórfica. La *sensibilitas*, la espontánea *identificación* o reconocimiento afectivo del otro como *alter ego*, que impide la crueldad entre los hombres, es la resonancia en la afectividad humana de la encarnación del *saber* acerca de la dignidad de la naturaleza humana. La sabiduría ordena al amor y dispone a la afectividad al reconocimiento del valor de lo que tiene enfrente.

Esta tesis se hallaba desarrollada ya en otros términos, en la *Dialéctica del iluminismo*, en el capítulo «Juliette o iluminismo y moral». Allí condenaban Adorno y Horkheimer la división interior al hombre entre afectividad y racionalidad, que produce el pensamiento autónomo. La razón es convocada a dominar la dimensión afectiva humana, imponiéndole sus normas. De este modo se neutraliza la afectividad como órgano de reconocimiento de los valores objetivos. Se endurece el corazón humano, logrando el sujeto mayor señorío sobre el acontecer cotidiano: «La condena de los sentimientos estaba implícita en la formalización de la razón»²⁸. En ese capítulo los autores, conectan alrededor de este tema la antropología y la ética de Sade, Kant y Nietzsche, revelando así una atmósfera común a estos pensadores, aparentemente disímiles:

«(Sade-Juliette) ama el sistema y la coherencia, y adopta con plenitud el órgano del pensamiento racional. En lo que se refiere al dominio de sí, sus prescripciones se relacionan con las de Kant, como la aplicación particular con el axioma. La virtud —dice Kant— por cuanto está fundada en la libertad interior, contiene para los hombres también un precepto afirmativo, que es el de reducir bajo el propio poder (bajo el poder de la razón) todas las facultades e inclinaciones propias, es decir, el precepto del dominio de sí, que se une a la prohibición de dejarse dominar por los propios sentimientos y por las propias inclinaciones (al deber de la apatía); pues si la razón no toma las riendas del gobierno, los sentimientos y las inclinaciones se adueñan del hombre»²⁹.

El dominio sobre lo extrasubjetivo que ejerce la razón formalizada o, lo que es lo mismo, la razón instrumental, se dirige también hacia el interior del sujeto sometiendo toda instancia no racional a su órbita. De este modo se consigue una neutralización de los sentimientos que potencia la ampliación del campo de influencia del sujeto racional, por la liberación de trabas afectivas interiores:

«La apatía (entendida como fuerza) es un presupuesto indispensable de la virtud», dice Kant distinguiendo —en forma no muy diversa de aquélla en que lo hace Sade—, esta apatía moral de la insensibilidad como indiferencia

²⁸ *Ibid.*, pp. 91-92.

²⁹ *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1987), p. 114.

a los estímulos físicos. El entusiasmo es reprobable, tranquilidad y resolución constituyen el nervio de la virtud. "Este es el estado de salud de la vida moral; mientras que la pasión, incluso cuando es suscitada por la imagen del bien, constituye un hecho espléndido y efímero que nos deja disminuidos". Clairwil, la amiga de Juliette, dice exactamente lo mismo del vicio: "Mi alma es dura, y estoy bien lejos de anteponer los sentimientos a la feliz apatía de que gozo. Ah Juliette [...], me temo que te hagas ilusiones sobre el peligroso sentimentalismo del que se enorgullecen muchos tontos"»³⁰.

La anestesia subjetiva, no es sino la afectividad que responde como un eco a la irracionalidad del fondo de lo real. Todo límite que el sujeto se autoimponga en relación a la instrumentalización, manipulación o explotación del otro, revela su desconocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, su tontería, su mítica sacralización de lo real. Aquellos suspiros del alma que criticaba Foucault del abstracto humanismo:

«Malignamente Nietzsche exalta a los poderosos y su crueldad "hacia lo exterior, donde empieza lo extranjero", es decir hacia todo lo que no pertenece a sí mismos. "Allí gozan de libertad respecto a toda constricción social, allí se descargan de las tensiones provocadas por una larga clausura y segregación en la paz de la comunidad; vuelven a la inocencia moral del animal de presa, como monstruos exultantes, protagonistas acaso de una serie horrenda de asesinatos, devastaciones, violencias y torturas, con la arrogancia y la serenidad de ánimo de quien no ha hecho más que una broma de estudiantes convencidos de que los poetas tendrán de nuevo durante mucho tiempo algo para cantar y celebrar [...] Esta 'audacia' de las razas nobles, locas, absurdas, repentina en sus manifestaciones, de empresas impredecibles e incluso increíbles [...] su indiferencia y su desprecio por la seguridad, el cuerpo, el bienestar, su pavorosa serenidad y su profunda voluptuosidad en la destrucción, en todas las delicias de la victoria y la crueldad", esta audacia proclamada a pleno pulmón por Nietzsche, ha provocado también el éxtasis de Juliette [...] Hay débiles y fuertes; hay clases, razas y naciones dominadoras y hay aquellas inferiores y sojuzgables"»³¹.

«Si ya el remordimiento era considerado irracional, la compasión constituye el pecado por excelencia. El que cede a la compasión, "pervierte la ley universal: por lo que la compasión, lejos de ser una virtud, se convierte en un vicio efectivo, apenas nos lleva a perturbar una desigualdad querida por las leyes naturales"»³².

Para Adorno y Horkheimer, esta concepción antropológica, que sostiene el dominio interior de lo pasional por la razón calculadora, fue un presupuesto cultural que se encarnó en los hombres disponiendo de manera desordenada su relación consigo mismos, con el mundo y los otros hombres:

³⁰ *Ibid.*, pp. 117-118. Cfr. I. KANT, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, en *Kants Werke*. Akademie-Ausgabe (Berlin: Walter De Gruyter, 1968), Band VI, p. 408.

³¹ *Ibid.*, p. 119. Cfr. I. KANT, *op. cit.*, pp. 408-409.

³² *Ibid.*, p. 121. Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogie der Moral*, en *Werke*, t. XII, pp. 321-323.

«El orden totalitario ha cumplido todo esto al pie de la letra. Sustraído al control de su propia clase, que imponía al hombre de negocios del siglo XIX el respeto y el amor mutuo kantianos, el fascismo, que ahorra a sus súbditos los sentimientos morales para someterlos en cambio a una disciplina de hierro, no tiene más necesidad de observar ninguna disciplina. En oposición al imperativo categórico, y en acuerdo tanto más profundo con la razón pura, trata a los hombres como cosas, como centros de comportamiento [...] Su canon es su propia y cruenta eficacia. La mano de la filosofía lo había escrito sobre la pared, desde la crítica kantiana hasta la genealogía nietzscheana de la moral: uno sólo lo ha ejecutado hasta el fin y en todos los detalles. La obra del Marqués de Sade muestra al intelecto sin la guía de otro, es decir, al sujeto burgués liberado de la tutela»³³.

Adorno finaliza de la siguiente manera sus reflexiones sobre la educación después de Auschwitz:

«Walter Benjamin me preguntó cierta vez durante la emigración, cuando yo viajaba todavía esporádicamente a Alemania, si aún había allí suficientes esclavos de verdugo que ejecutasen lo que los nazis le ordenaban. Los había. Pero la pregunta tenía una justificación profunda. Benjamin percibía que los hombres que ejecutan, a diferencia de los asesinos de escritorio y de los ideólogos, actúan en contradicción con sus propios intereses inmediatos; son asesinos de sí mismos en el momento mismo que asesinan a los otros. Temo que las medidas que pudiesen adoptarse en la educación, por amplias que fuesen no impedirían que volviesen a surgir los asesinos de escritorio. Pero que haya hombres, que subordinados como esclavos, ejecuten lo que les mandan, con lo que perpetúan su propia esclavitud y pierden su propia dignidad [...] que haya otros Boger y Kaduk, es cosa que la educación y la ilustración pueden impedir en parte»³⁴.

¿De qué manera piensan estos autores que se puede impedir? ¿Qué elemento nuevo puede introducir en el corazón humano la sensibilidad necesaria para que tanta crueldad pueda ser evitada? ¿Cómo nos alejamos de esas *pasiones frías* que tanto gustaban a Foucault?

Herbert Marcuse, *Eros y Civilización*

Es conocida la difusión que tuvo el pensamiento de Marcuse en la década del '60. La crítica de este representante de la escuela fue dirigida por esta época, más que a la comprensión de la violencia acontecida en la guerra, a otra forma de violencia sobre el ser humano individual, que se instaló después de la guerra, en tiempos de paz, y que fue la de la sociedad administrada o la sociedad racionalizada en función de la producción y el consumo. El ser humano pasó a ser luego de un «blanco móvil», una «herramienta de trabajo» y un «factor de consumo». En

³³ *Ibid.*, p. 123.

³⁴ *Ibid.*, p. 108.

ambas instancias es instrumentalizado en pos de fines que son extraños a la realización de su humanidad integral.

Marcuse, comienza a formar parte de la escuela en la década del '30. Sus orígenes filosóficos tienen algunos colores propios. Recibió una gran influencia de Hegel y Heidegger en los inicios de su vida intelectual. Interesado posteriormente por el psicoanálisis freudiano, su obra *Eros y civilización*, lleva por subtítulo *Una investigación filosófica de Freud* y es en ese contexto en el que hay que entenderla. Por otro lado, si tenemos presente la dependencia de Freud con respecto a la filosofía de Schopenhauer, no nos será difícil descubrir que estamos muy cerca de los planteos de Adorno y Horkheimer. La revisión que propone Marcuse de Freud tiene grandes temas en común con la crítica del Iluminismo de Adorno y Horkheimer. En esta obra Marcuse intenta una salida al pesimismo freudiano planteando la posibilidad de construcción de una civilización no represiva, o en los términos que nos venimos expresando, una civilización que supere las relaciones de dominio que empobrecen y mutilan la existencia humana.

La civilización actual produce una sobrerrepresión, o racionalización de la existencia individual, que no es necesaria para la conservación de la vida sino que sirve a los intereses de dominación de una elite. Marcuse propone la instauración de un nuevo principio de realidad. Hasta ahora ha sido el mito prometeico, de la acción, la técnica, el dominio y el esfuerzo, lo que constituía nuestro principio de realidad. Sugiere restituir imaginativamente, los mitos de Orfeo y Narciso, que describen un tipo de relación distinta: estética, lúdica, gozosa con el mundo y los demás hombres. Es interesante notar que para Marcuse la instauración de este nuevo principio, o de esta nueva forma de relacionarse el hombre con el mundo, estaría dirigida hacia una posible superación de las heridas del *pecado original* —obviamente entendido dentro de los límites de su filosofía—:

«El clima de este lenguaje es el de la *diminution des traces du péché originel*. La rebelión contra la cultura basada en el esfuerzo, la dominación y la renuncia. Las imágenes de Orfeo y Narciso reconcilian a Eros y Tanatos [...] Este es quizá el único contexto en que la palabra "orden" pierde su connotación represiva: este es el orden de la gratificación que crea un eros libre»³⁵.

La emancipación de la civilización del dominio, para la implantación del orden de un eros libre. Prometeo por Orfeo, la dominación por la contemplación. ¿Es esto posible? Para Marcuse la dimensión estética de la naturaleza humana confirma la posibilidad de este sueño de la fantasía:

«El eros órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la "canción" y su trabajo el "juego". La vida de

³⁵ H. MARCUSE, *Eros y civilización* (Barcelona: Seix Barral, 1968), p. 157.

Narciso es la de la belleza y su existencia es "contemplación". Estas imágenes se refieren a la "dimensión estética", señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorado»³⁶.

«Esta tarea envuelve la comprobación de la relación interior entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y la libertad —una relación revelada en la historia filosófica del término estética»³⁷.

Paradójicamente una de las fuentes de la filosofía de Marcuse para este tema es también Kant. Kant fue acusado por Adorno y Horkheimer de cristalizar el espíritu de dominio en la división entre razón y afectividad y razón y ser en sí. Marcuse lo rescata. Toma de Kant la definición de los principales aspectos que deben definir el nuevo principio de realidad. La *Crítica del juicio* contrarresta las *Críticas de la razón pura y práctica*:

«Las dos categorías principales que definen este orden (estético) son la "determinación sin propósito" y la "legalidad sin ley". Ellas circunscriben, más allá de un contexto kantiano, la esencia de un verdadero orden no represivo»³⁸.

«El orden de la belleza es el resultado del orden que gobierna el juego de la imaginación. Este doble orden está de acuerdo con las leyes, pero son leyes libres en sí mismas: no son sobreimpuestas y no fortalecen el logro de fines y propósitos específicos; son la pura forma de la misma existencia»³⁹.

Determinación sin propósito, finalidad sin fin. Marcuse propone un tipo de relación no instrumental, contemplativa, gozosa, desinteresada. Legalidad sin ley: una legalidad que se identifique con un orden real y no con un orden represor extrínseco. Marcuse ve en la contemplación estética el paradigma de un modo distinto de dirigirse el hombre a lo real que podría ir sanando las heridas que la civilización provocó. Desarrolla estas ideas en explícita comunión con el pensamiento expuesto en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller. En la sociedad industrial, dice allí Schiller,

«[...] el gozo está separado del trabajo, los medios del fin, el esfuerzo de la recompensa. Encadenado eternamente sólo a un pequeño fragmento de la totalidad, el hombre se ve a sí mismo sólo como un fragmento; escuchando sólo el monótono girar de la rueda que mueve, nunca desarrolla la armonía de su ser, y, en lugar de darle forma a la humanidad que yace en su naturaleza, llega a ser una mera estampa de su ocupación».

Y sigue comentando esta idea Marcuse:

³⁶ *Ibid.*, p. 163

³⁷ *Ibid.*, p. 164

³⁸ *Ibid.*, p. 168

³⁹ *Ibid.*, p. 169

«Puesto que fue la civilización misma la que le “infirmó al hombre moderno esta herida”, sólo una nueva forma de civilización puede curarla. La herida es provocada por la relación antagónica entre las dos dimensiones polares de la existencia humana [...] en lugar de reconciliar ambos impulsos haciendo a la sensualidad racional y a la razón sensual, la civilización ha subyugado la sensualidad a la razón de tal manera que si la primera se afirma a sí misma lo hace en formas destructivas y “salvajes”, mientras la tiranía de la razón empobrece y barbariza la sensualidad»⁴⁰.

Es evidente el paralelo con el capítulo de *Juliette*, de Adorno y Horkheimer, y *La educación después de Auschwitz* de Adorno. La diferencia estriba en que Marcuse pone el acento en estos textos; no tanto en la crueldad *hacia afuera* que puede causar el hombre, por división de los afectos y la razón, sino en la mutilación interior de la naturaleza humana, lo cual cuadra muy bien con su punto de partida en el psicoanálisis. Postula un nuevo principio de realidad que haga posible un nuevo tipo de relación con el mundo, que permita un enriquecimiento de las experiencias humanas. En la que la vida dejaría de ser una lucha prometeica para pasar a ser la fiesta de Eros, el Agape. Donde prevalezca la contemplación, el amor, el juego, por sobre la dominación, en la relación con la naturaleza, los demás hombres y el trabajo:

«Bajo condiciones no represivas, la sexualidad tiende a “convertirse en Eros”, esto es, tiende a la autosublimación en relaciones duraderas y en expansión (incluyendo las relaciones de trabajo) que sirven para intensificar y aumentar la gratificación instintiva. Eros lucha por “eternizarse” a sí mismo en un orden permanente»⁴¹.

Quizás estas afirmaciones de Marcuse nos traigan algún eco de la ingenuidad de Rousseau. También es cierto que hay un antecedente en este autor del romanticismo del siglo XIX, fuente de la que Marcuse está tomando en definitiva estas ideas. Si bien no es el único en la escuela que acudió a la utopía estética como forma de salida a las relaciones de dominio radicalizadoras del mal, es quizás quien se anima a describir con cierta exactitud el rostro de la nueva civilización del amor. (Si hacemos omisión de Erich Fromm que ya hacía bastante tiempo no se consideraba a sí mismo miembro de la escuela).

Adorno y Horkheimer habían descartado la posibilidad de describir cómo sería la sociedad perfecta. Pero va a ser Adorno el que mencione con mayor frecuencia su relación con el modelo que plantea la estética, y es de hecho Adorno, también una de las fuentes de Marcuse. Esto se comprueba con sólo mirar las citas a pie de página de *Eros y civilización*.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 175-176. Cfr. F. SCHILLER, *The Aesthetic Letters: Essays and the Philosophical Letters*, trad. J. Weiss (Boston, 1845), p. 46.

⁴¹ *Ibid.*, 206

Estética y esperanza

A nuestro parecer, encontramos en este punto un distanciamiento de Adorno con respecto a Hegel. Si para Hegel, la forma más alta de relación con lo real, es la filosofía como anulación mítica del misterio, para Adorno, nunca dejará de ser la estética la gran esperanza de la imposibilidad del intento mítico de terminar de definir la verdad. No todo está dicho. Hay una apertura hacia el futuro:

«El lenguaje de las obras de arte es como el de las hadas en los cuentos: quieres lo incondicionado, pues “llegará a ser tuyo, pero desfigurado”. Para el conocimiento discursivo lo verdadero aparece sin disfraz, pero no lo puede poseer; en cambio en el conocimiento que es el arte lo posee, pero como algo que le es incommensurable [...] Cuanto más densa es la red de categorías que han tejido los hombres, que son algo muy distinto del espíritu subjetivo, tanto más pierden la costumbre de asombrarse por lo otro, engañados al habituarse progresivamente a lo extraño. El arte pretende reparar esto aunque débilmente, como fatigado enseguida por su peso. A priori conduce a los hombres a la admiración, tal como se pedía a la filosofía antes de Platón, aunque la filosofía se decidiese por lo contrario»⁴².

El arte es la prueba de que la esperanza es posible. Promueve una mirada crítica, hace evidente la distancia entre el poder ser y el ser del hombre y la sociedad. Depende de una actitud humana, de contemplación y no-dominio, que abre a la esperanza en la posibilidad de construcción de una nueva sociedad. Similar a las conclusiones de Marcuse, para Adorno, el arte muestra que otro tipo de vida es posible:

«Todo lo que sea estéticamente puro, que se halle estructurado por su propia ley inmanente está haciendo una crítica muda, esta denunciando el rebanamiento que su pone un estado de cosas que se mueve en dirección de una total sociedad de intercambios, en la que todo es para otra cosa»⁴³.

«En la magia de lo que se descubre como impotencia absoluta, la de lo bello, perfecto y nulo a un tiempo, la apariencia de omnipotencia se refleja negativamente como esperanza. Ha huido toda prueba de poder. La total ausencia de finalidad, desautoriza lo totalidad de los fines en el mundo del dominio, y sólo en virtud de tal negación, que lo existente introduce en su propio principio racional como una consecuencia suya, la sociedad existente ha ido cobrando conciencia de otra sociedad posible. La beatitud de la contemplación se basa en el encantamiento desencantado»⁴⁴.

«La chifladura es la verdad como la tienen que padecer los hombres en cuanto cejan en ella en medio de lo falso. El arte es apariencia incluso en su mayor sublimidad; pero la apariencia, lo que hay en él de irresistible, le viene de algo que no es aparente. Al deshacerse del juicio, el arte, sobre todo el

⁴² T. W. ADORNO, *Teoría estética* (Buenos Aires: Hyspamérica, 1983), p. 169.

⁴³ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁴ *Minima moralia*, p. 226.

tachado de nihilista, dice que no todo es sólo nada. De otro modo sería lo que siempre es: pálido, indefinido, indiferente. No hay luz sobre los hombres y las cosas en que no se refleje la trascendencia. Hay algo indestructible en la resistencia contra el mundo fungible del cambio: la del ojo que se niega a que los colores del mundo sean aniquilados. En la apariencia se le ha trabado la lengua a lo no aparente»⁴⁵.

Tanto en Marcuse como en Adorno la utopía estética pone el acento en la reconciliación interior del hombre, trasladada luego a la relación del hombre con el mundo y los demás hombres. Adorno es capaz de *sensibilitas* y por ello de reconocer las alteraciones, lo que *desafina* en nuestra organización social. *Por amor a los desesperados*, se resiste a que los colores del mundo sean aniquilados.

Esperanza y mesianismo

«Antes de que estéis fortalecidos para la lucha en vuestra estrella
Os canto lucha y victoria de estrellas más altas
Antes de que lleguéis a asir el cuerpo en esta estrella
Os invento el sueño de estrellas eternas»⁴⁶.

Benjamin, ya en su comentario *Las afinidades electivas de Goethe* veía en el arte —mejor aún, en la belleza— una ventana de esperanza que se abre a lo divino:

«Jamás se ha comprendido una verdadera obra de arte, excepto cuando se ha presentado inevitablemente como misterio. Pues no es posible designar de otro modo ese objeto al que el velo, en última instancia le es esencial. Porque sólo lo bello y nada fuera de él puede ser ocultante y oculto, esencial, es que el fundamento divino de la belleza reside en el misterio»⁴⁷.

La belleza nos abre a la esperanza sobrenatural de una reconciliación definitiva:

«Porque la apariencia de reconciliación puede, debe ser querida: sólo ella es la morada de la esperanza extrema. Así, ésta se le escapa por último y sólo como una temblorosa pregunta resuena el “qué bello” al final del libro por los muertos que, si es que lo hacen, esperamos que despierten no en un mundo bello, sino bienaventurado»⁴⁸.

Más allá de la utopía estética como modelo de la acción humana que ayuda a la reconciliación, aparece con distintos matices en los diferentes

⁴⁵ *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus, 1986), p. 402.

⁴⁶ Escrito de George sobre la casa natal de Beethoven en Bonn, citado por Benjamin en su comentario a *Las afinidades electivas de Goethe*, p. 102.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 96

⁴⁸ *Ibid.*, p. 101.

autores el tema de la esperanza mesiánica. De la esperanza en la posibilidad de superación de las contradicciones a través de una intervención externa. Sólo bajo la luz del contenido de la esperanza mesiánica, dice Adorno por ejemplo, podemos hacer una verdadera crítica a la realidad:

«El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situar en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos sólo le es dado al pensamiento»⁴⁹.

La experiencia del mal inmerecidamente padecido, reclama e ilumina el derecho a soñar el destino humano como victoria frente al sufrimiento. El hecho de que el hombre viva el sufrimiento como injusticia le revela que lo justo, lo ajustado a las demandas de su naturaleza, sólo puede estar en el terreno de la felicidad. El sufrimiento no es un vano suspiro del alma, esconde más bien una promesa. El hombre tiene un cierto derecho *metafísico* a la felicidad, a la restitución del bien que le ha sido vulnerado. Pero el acto de restitución, sólo puede provenir de la libertad:

«En el desairado, en el desdeñado, hay algo que se deja notar con la misma claridad con que los dolores intensos iluminan el propio cuerpo. Él reconoce que lo íntimo del amor ciego, que nada sabe ni puede saber, palpita la exigencia de claridad. Ha padecido una injusticia y ahí apoya su demanda de justicia al tiempo que se ve obligado a retirarla, pues, lo que él desea sólo puede provenir de la libertad. En esta servidumbre el rechazado alcanza la integridad humana»⁵⁰.

Adorno, establece por momentos la salvación en términos de donación. El sujeto sólo puede esperar en la paciencia de la contemplación que ese don sea otorgado quizás, por «alguna» Libertad:

«Así una voz nos dice, cuando esperamos la salvación, que la esperanza es vana, y sin embargo es ella sola, la impotente, la que nos permite dar un respiro. Toda contemplación no puede ya sino reproducir pacientemente la ambigüedad de la melancolía en nuevas figuras y aproximaciones. La verdad es inseparable de la ilusión de que alguna vez entre las figuras de la apariencia surja, inaparente, la salvación»⁵¹.

⁴⁹ *Minima moralia*, p. 250.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁵¹ *Ibid.*, p. 121.

Al final de su vida Max Horkheimer por su parte, sostenía, como vimos anteriormente, que la teoría crítica debía incorporar dos ideas y un sentimiento, tomados del pensamiento religioso. En primer lugar, la doctrina del pecado original. En segundo lugar la imposibilidad de definir el bien perfecto, que para Horkheimer está relacionada con la prohibición de nombrar a Dios del Antiguo Testamento. Y finalmente el anhelo de que exista efectivamente un Dios que haga justicia a los suyos:

«No en cada uno de nosotros surge el anhelo de que estos horrores sean ya suficientes, que tiene que haber Alguien que compense a las víctimas inocentes, al menos después de su muerte, especialmente cuando murieron por defender sus propias convicciones. Por eso he hecho alusión a la teología que es la que cultiva ese anhelo [...]»⁵².

Terminamos estas ideas con la última frase de la última de las tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin. Quizás la que nos revela la raíz de la atmósfera común en la que habitan estos autores:

«A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías»⁵³.

Podríamos concluir a grandes rasgos que el tema del mal ha sido un tema importante en las reflexiones de los filósofos de la Escuela de Frankfurt. La experiencia personal del mal y la denigración, les llevó a replantear desde su raíz más profunda el optimismo de la filosofía de la historia de corte iluminista. Pero no optaron por el nihilismo y el triunfo de la Melancolía, la frialdad o la dureza del corazón. Su amor por la persona humana los impulsó a buscar causas y soluciones, desde agudos planteos filosóficos dentro de los límites que impusiera la teoría crítica a su pensamiento. Aunque también, es verdad, los recorrió un aire aveces escéptico frente a las reales capacidades humanas de revertir la situación. Finalmente y como respuesta a esto último, las pinceladas que hemos dado, sobre la presencia del tema del Mesianismo en su filosofía, también nos revelan que una raíz religiosa común de algún modo los involucra. La salvación en el caso de que sea posible, al parecer dependerá de una intervención externa que el hombre no puede forzar ni provocar.

MARISA MOSTO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

⁵² *Sociedad en transición*, p. 63.

⁵³ W. BENJAMIN, *Tesis de filosofía de la historia*, p. 132.

Nihilismo y tecnología

Hans Jonas y la filosofía de la historia

I

Este trabajo se ocupa de un tema, o mejor aún, de un núcleo temático —pues articula temas usualmente considerados en forma más bien independiente— que incluye preocupaciones compartidas por áreas diversas del quehacer filosófico, entre las que se cuentan la filosofía de la cultura, la historia y la técnica. Un autor contemporáneo funge como guía principal para el desarrollo de los argumentos: Hans Jonas. Con su muerte en 1993, la actividad filosófica perdió a uno de sus más eruditos y perspicaces practicantes. Sobre todo en el campo de la ética, con motivo de su muy discutida obra principal *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Jonas tuvo el mérito de abonar el terreno para importantes discusiones acerca de problemas ecológicos, biotecnológicos, y en torno a los alcances de la responsabilidad humana actual de frente a las generaciones futuras.

A su vez, las preocupaciones éticas y filosóficas de Jonas se despliegan con el trasfondo de ciertos temas guía fundamentales, distribuidos, según él mismo lo explicara, en tres etapas principales: inicialmente, un esfuerzo temprano de comprensión del movimiento gnóstico de la antigüedad *desde* la perspectiva ofrecida por la filosofía de la existencia (en especial su variedad heideggeriana). Luego, el énfasis se traslada a la necesidad de confrontar más directamente las pretensiones de la ciencia natural mediante la elaboración de una controversial filosofía de lo orgánico. Finalmente, en una tercera fase que se prolongará hasta su muerte, Jonas sale al encuentro de apremiantes problemas éticos (armas nucleares, deterioro de la biósfera, manipulación genética irresponsable, etc.) en el contexto del actual desarrollo tecnológico, percibido por él como dueño de una dinámica casi absoluta de crecimiento y expansión.

Característica en las tres etapas señaladas es la preocupación constante de Hans Jonas por determinar el carácter históricamente cambiante, siempre con matices problemáticos, en la relación del ser huma-

no con Dios y la naturaleza. Pese a que puede ser tentador —en ocasiones también inevitable— examinar el contenido de cada etapa con independencia de las otras, lo cierto es que existe una indudable continuidad y apoyo recíproco entre las tres. Con otras palabras: ciertas preocupaciones temáticas, teológicas y filosóficas, iniciales de Jonas, sobre todo en sus trabajos de los años veinte y treinta, se mantienen vigentes —por supuesto con modificaciones de énfasis y precisión— en sus investigaciones de décadas posteriores. Si se acepta lo anterior, entonces se podría estar autorizado a establecer la necesidad de un desarrollo más prolijo y explícito de *dos supuestos centrales* dentro de la perspectiva filosófica general de Jonas. Su mención y desarrollo en este trabajo, tiene el propósito de contribuir a una mejor interpretación y valoración del enfoque de dicho autor sobre un problema específico y harto difícil, el tema en sí del presente ensayo: la relación entre el nihilismo y la tecnología.

En el caso de ambos supuestos, pero sobre todo en el del segundo, la base de la exposición que sigue la constituye, más que una reseña estrictamente literal de las ideas, una cierta reelaboración de temas jonasianos. Algunos de estos se encuentran implícitos en sus obras, otros, más bien, como lo indica el énfasis sobre la filosofía de la historia en el subtítulo del trabajo, se introducen en la discusión con el propósito de complementar algunos aspectos un tanto descuidados en la interpretación filosófica original de su autor. Vale la pena hacer un adelanto más explícito del rumbo que seguirá la exposición en sus próximos apartados.

A tenor de *un primer supuesto* (segunda sección), que intenta tomar en serio el acento, presente de modo característico en la obra de Jonas, sobre la continuidad histórica de ciertas tendencias y esquemas mentales, se procurará enfatizar cómo la magnitud del desarrollo científico tecnológico actual no es de suyo resultado de un fenómeno súbito, surgido de un vacío intelectual reciente. Muy al contrario, cosa que destaca el mismo Jonas, su incubación en Occidente ha tomado siglos de preparación y asimilación de varias influencias.

Así, como apoyo de lo anterior, la vinculación del nihilismo con la tecnología, no expresa un deseo de juntar antojadizamente fenómenos pasados y presentes, históricamente bien determinados y sin ligazón aparente. Antes bien, la «presencia» actual de dicha relación, ejemplificada de modo muy real y concreto en la presente crisis ecológica del planeta, manifiesta el carácter dinámico de procesos intelectuales o formas de pensamiento de *influencia acumulativa* en la historia. Tal y como se verá, dicha influencia comienza a percibirla y descubrirla Jonas en un pasado casi irreal o mítico: aquel en que se gestan influyentes ideas gnósticas, radicalmente dualistas y pesimistas acerca de la realidad. Luego, él mismo llegará a diagnosticar un estado pleno de madurez de tales ideas en ciertos rasgos del funcionamiento y organización de países altamente industrializados.

En el caso de *un segundo supuesto* (cuarta sección) manejado en el trabajo, la idea central por resaltar es la siguiente: en la medida que la historia occidental ha sido marcada en su evolución por corrientes intelectuales diversas, religiosas y seculares, modelando con ello el cariz actual de las sociedades occidentales, pero especialmente de las económicamente dominantes, entonces hay que buscar en ciertos hechos o fenómenos del pasado, en su interacción conjunta, el marco causal de uno de sus elementos característicos, de aquel que se ofrece como una auténtica signatura —para Jonas de dimensiones casi apocalípticas— de la época contemporánea: un desarrollo científico-tecnológico desbocado, fuera de control.

Quizá el más significativo de tales fenómenos relevantes para una explicación histórica razonablemente amplia de la situación actual, lo constituya la constatación de lo que podría calificarse de *alianza tensa pero inextricable entre dos ideas o creencias de origen típicamente occidental*: por una parte, la idea de que existe una trabazón causal entre una creencia muy fuerte en lo deseable del progreso histórico, y la estimación de la tecnología como el medio idóneo para alcanzarlo y mantenerlo. Por otra parte, la idea de que dicho progreso, al avanzar movido por el motor intrínseco de la tecnología, pondrá en marcha simultánea un proceso crecientemente agudo de extrañamiento respecto de la naturaleza. Lo fundamental de esta segunda idea es la creencia de que el extrañamiento se incrementa, en forma proporcional, al grado o nivel obtenido en el sometimiento de la naturaleza a determinados imperativos tecnológicos. Podría añadirse ahora que *el objetivo central* que se persigue con el presente ensayo es insistir en lo pertinente que resultaría un estudio, respecto del cual el que se ofrece solamente constituye un esbozo tentativo, acerca de las características estructurales de dicha alianza, ello con el fin de precisar mejor el sentido de la relación, planteada por Jonas, entre el nihilismo y la tecnología.

La consecuencia más importante del segundo supuesto, tomando en cuenta además el objetivo general propuesto, se refiere por ende a la necesidad de reconsiderar la tesis establecida por Jonas en varios trabajos, pero sobre todo en su importante ensayo «Gnosticism, Nihilism, and Existentialism»¹, acerca de la influencia de ciertas ideologías (en el sentido más amplio del término) en la historia occidental. Es que el aporte de Jonas a la historia de las ideas y su impacto cultural no puede desecharse sin más, pero sí debe ser enriquecido con otros ingredientes intelectuales con el objeto de apreciar su auténtica relevancia y asegurar su vigencia. Para dicho fin se propondrá un acercamiento de las ideas de Jonas a las de otros dos autores fundamentales dentro de la filosofía de la historia del siglo XX, Karl Löwith y Hans Freyer. Mientras que el

¹ En: *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (New York: Harper & Row, 1966), pp. 211-234. Una primera versión de ese trabajo se publicó en 1952.

primero ha insistido en el tema de la dicotomía entre historia y naturaleza, implícita en la perspectiva occidental moderna, el segundo lo ha hecho respecto de la forma en que la idea de progreso se constituye, animada por el avance tecnológico, en la columna vertebral de una conciencia histórica de raigambre quiliástica, proyectada del todo hacia el futuro.

Se desea destacar que el enfoque de Jonas puede seguir teniendo validez siempre y cuando se complemente con otros puntos de vista más amplios, como los propuestos por Löwith y Freyer a fin de establecer con mayor exactitud y completitud tanto la génesis, como la estructura y —al menos tentativamente— la dirección de ciertos procesos relacionados con la dinámica del progreso histórico y tecnológico. Tal vez el aspecto más problemático de la interpretación jonasiana sobre la relación entre el nihilismo y la tecnología consiste en centrar la atención, por momentos de forma excesiva, en dos movimientos, uno del pasado y otro del presente, el gnosticismo y el existencialismo, respectivamente, con el fin de determinar tanto el punto de inicio de su evolución como el de llegada del actual desarrollo tecnológico, percibido por Jonas como imparable y amenazante.

Es que la versión jonasiana ha descuidado considerar, en razón de su énfasis sobre el influyente pasado, que el contenido filosófico de ciertas corrientes ha sido alimentado, con el transcurrir del tiempo, por otros ingredientes intelectuales típicos de Occidente, teóricos en principio, pero de vastas implicaciones prácticas posteriores. Precisamente, como todavía se verá con mayor detalle (tercera sección), un factor que habría contribuido decisivamente a que Jonas le otorgara un poder de determinación a veces desmesurado a ciertas ideas —descuidando la magnitud de otras—, fue su admiración por la filosofía «existencialista» de Heidegger, ¡la misma que él mismo critica tan severamente en otros respectos, pero que tanto aprovecha para sus observaciones críticas de la modernidad!

Resulta instructivo constatar que el propio Jonas ha reconocido explícitamente otras influencias activas en la constitución de la época actual y sus rasgos característicos. En varios de sus trabajos, como en *Das Prinzip Verantwortung*, su obra más conocida, Jonas se refiere en forma sumamente clara a la herencia baconiana como un factor causal determinante de lo que va a ser la relación posterior del ser humano, mediada por la tecnología, con la naturaleza. Pero incluso en trabajos muy anteriores a dicho libro, como en el importante «The Practical Uses of Theory» (1966, un ensayo que por cierto aparece en el mismo volumen que «Gnosticism...»), ya se advierte la enorme importancia que para su autor asume la perspectiva baconiana en la conformación de un nuevo significado de la actividad científica y el progreso técnico.

De modo que podría concluirse, al menos provisionalmente, que en el significado que el propio Jonas le otorga al «programa baconiano» de reforma del conocimiento, en tanto que heraldo anunciador de un claro

horizonte de progreso para la modernidad, se da la posibilidad de visualizar desde una perspectiva histórica más amplia, el conjunto de factores desencadenantes de la mentalidad nihilista moderna. Este resultado no es para nada sorprendente tomando en cuenta que en la obra de Francis Bacon, en su apología de una filosofía del saber útil, se revela, como tema unitario fundamental, la relación entre la historia, la política y los medios científico-técnicos necesarios para el establecimiento definitivo del *regnum hominis*.

En principio cabría establecer entonces —extrayéndola de sus propios trabajos—, la presencia de, al menos, dos ejes temáticos de relevancia para el estudio y enriquecimiento del enfoque jonasiano sobre la relación de apoyo mutuo entre el nihilismo y la tecnología; a saber, el primero identificado por él y compuesto por *el gnosticismo, la herencia baconiana y el existencialismo (mirado a través del lente heideggeriano)*. Luego, un segundo eje no plenamente desarrollado por Jonas, conformado por la relación entre *la idea de progreso y el fenómeno tecnológico* (por comentar con base en los aportes de Löwith y Freyer), arriba mencionada. Aunque posteriormente se volverá sobre el problema de la conexión entre todos esos factores, de momento hay que comenzar con el desarrollo de ideas correspondientes al primero de los dos supuestos anteriormente citados. Como ya se indicó, entre cada una de las secciones dedicadas a su respectivo supuesto, se interpondrá otra más breve, dirigida a enfocar de modo más concentrado el tema de la decisiva influencia de Heidegger en la conformación y desarrollo ulterior del punto de vista jonasiano.

2

La base textual principal del primer supuesto se halla en el ya citado «Gnosticism, Existentialism, and Nihilism» (mientras no se indique lo contrario, en adelante todas las citas en el texto se referirán a este ensayo). En dicho trabajo, Jonas propone tender un puente entre dos sistemas de pensamiento, ambos en apariencia «inconmensurables» entre sí, dada la distancia espacio temporal que los separa. Se trata naturalmente del gnosticismo y el existencialismo. Dos formas de captación religiosa e intelectual de la realidad cuyas características respectivas pueden contribuir, sin embargo, tal es la tesis adicional de Jonas, a una iluminación recíproca. Mientras que el punto de partida académico de Hans Jonas lo llevó a una confrontación con ideas gnósticas, su contacto posterior con la filosofía de Heidegger lo conduciría a una reconsideración de sus puntos de vista iniciales sobre la relevancia filosófica y cultural general del gnosticismo. Así, la experiencia nihilista, según Jonas implícita en el existencialismo, no es esencialmente nueva, sino que hunde sus raíces en la muy particular percepción gnóstica del mundo.

La vinculación entre las dos maneras de experimentar la existencia, la gnóstica y la existencialista, la establece Jonas señalando la presencia de un sentimiento nihilista compartido. Él mismo indica cómo dicho sentimiento alcanza un punto culminante en la época moderna, específicamente durante el siglo XVII, en ciertas ideas de autores como Pascal y Descartes, si bien hay que aguardar hasta el siglo XIX para su formulación definitiva con Nietzsche. Definitorio de la situación espiritual de aquella época es el progresivo extrañamiento del ser humano respecto de la naturaleza. Esta se reduce a mera *res extensa*, manifestación puramente cuantitativa de un ámbito ontológico privado de valor intrínseco. El mundo natural, expresión del poder divino absoluto, solamente adquiere «valor» desde fuera, se trata del valor que le confiere la voluntad humana de dominio.

Así, en la época moderna empieza a consolidarse una actitud que, si bien no inédita en siglos anteriores, no llegará a su máxima expresión intelectual sino con la aparición reciente del existencialismo: *la completa indiferencia frente a la naturaleza*. En realidad, tal parece ser el mensaje implícito de Jonas, la actitud contemporánea de dominio tecnológico absoluto sobre la naturaleza, actitud que encuentra su apoyo ideológico en la idea misma de un determinismo tecnológico galopante, vendría a ser una secuela del indiferentismo moderno, y especialmente del existencialista, respecto del mundo natural.

La relación tan sugerente y provocativa que Hans Jonas establece entre el gnosticismo, el nihilismo, el existencialismo y la técnica moderna o tecnología puede ser desglosada y enumerada en una serie de puntos más explícitos. Si bien se debe indicar que Jonas no siempre sigue un orden cronológico estricto en su exposición, ni hay un despliegue rigurosamente sistemático en la presentación de los campos de intersección mutua, ello es del todo coherente con un supuesto inicial explícito de su autor. Según él, debe concederse la posibilidad y necesidad de una dinámica constante de iluminación y enriquecimiento histórico recíproco entre los distintos temas.

2.1. La hipótesis determinante de los argumentos jonasianos es el reconocimiento de un hecho característico de Occidente, agravado por motivo de diversos factores durante el siglo XVII: la separación entre el ser humano y la naturaleza. Esa es una situación que se ofrece, nada menos, como el «trasfondo metafísico de la situación nihilista» (p. 232).

2.2. La dicotomía anteriormente señalada empeora como consecuencia de una pérdida ontológica radical, resultado, en la misma época moderna, del nuevo modelo cosmológico, estrictamente mecanicista, hostil, por lo tanto, al teleologismo del cosmos helénico con su inmanente *lógos* ordenador. En este «universo copernicano», carente según Jonas de «una intrínseca jerarquía del ser», los valores no encuentran punto de apoyo alguno, por lo que «el yo se retrotrae enteramente hacia sí mismo en su búsqueda de significado y valor» (p. 215).

2.3. Un universo reducido a las manifestaciones de fuerza por parte de

sus constituyentes materiales, no podría admitir sino ser tratado bajo condiciones de dominio, control y manipulación por parte del sujeto humano. La relación moderna con la naturaleza es una que se basa exclusivamente en el poder. En lugar del *deus absconditus*, surge ahora, de acuerdo a Jonas, la figura del *homo absconditus*, «un concepto de ser humano caracterizado solamente por su voluntad y poder —la voluntad hacia el poder, la voluntad de querer» (p. 216).

2.4. Notablemente, una situación del pasado anticipó con precisión rasgos de la mentalidad moderna. En las primeras centurias de la era cristiana, el movimiento gnóstico ya había insistido en el conflicto inherente a la relación entre Dios, el ser humano y la naturaleza. La naturaleza, en especial, se percibía, según Jonas, como el elemento que separaba a los mortales de su pertenencia divina. Por ello, el ser humano es un apátrida espiritual, un ser que se encuentra en un estado de permanente alienación respecto de la naturaleza, a la que no pertenece y en la que no descubre huella alguna de un Dios benevolente. La Divinidad es lo completamente «Otro», incognoscible por medio de analogías mundanas. De hecho, Dios no es el auténtico Creador del mundo, dicho papel fue desempeñado por un ser inferior, un demiurgo que habría creado «el mundo desde la ignorancia y la pasión» (p. 219).

2.5. La visión de mundo gnóstica se expresa en un lenguaje peyorativo respecto de la naturaleza. Aunque sometida a leyes cósmicas regulares, no se la respeta por el posible acercamiento a la Providencia que el conocimiento de tales leyes pudiese facilitar, sino que se la teme y desprecia al mismo tiempo por constituirse en un marco legal coercitivo de la libertad humana, en un obstáculo para la liberación espiritual. De nuevo, Jonas insiste en que, desde la perspectiva gnóstica, la coerción del poder de la naturaleza sólo podrá ser superada mediante el ejercicio abrumador de más poder, pero ahora *sobre ella* y de manos del ser humano con su aliada la tecnología.

2.6. Ya se mencionó cómo, para Jonas, la evolución del nihilismo implícito en la visión gnóstica, alcanza su expresión culminante, al menos para las condiciones del siglo XIX, en la metafísica nietzscheana. Esta representa también el punto de partida del diagnóstico heideggeriano de la modernidad y sus agotados valores. Con la frase «Dios ha muerto» se quiere dar a entender que, de ahora en adelante, «Dios es una concepción nihilista: ningún *nomos* emana de Él, ninguna ley para la naturaleza y así ninguna para la acción humana como parte del orden natural» (p. 225).

2.7. La depreciación del mundo físico entraña, para el ser humano, el anhelo de superar y trascender un entorno y sus leyes que le es radicalmente ajeno. En este sentido, los enlaces del gnosticismo con la filosofía heideggeriana se vuelven más reveladores del terreno «existencial» compartido. Interesante a ese respecto es la idea del «estar arrojado» en el mundo, que expresa, según Jonas, «la violencia original que se me hace al hacerme existir en donde estoy y en hacerme lo que soy, la pasivi-

dad de mi emergencia no elegida en un mundo existente que yo no hice y cuya ley no es mía» (p. 229).

2.8. En este punto, el contacto con la filosofía heideggeriana de *Sein und Zeit* (1927) se hace más significativo por la serie de paralelismos establecidos o sugeridos por Jonas. En aquella filosofía Jonas descubre un agravamiento de la crisis existencial de un ser humano ya de por sí penetrado por un sentimiento ancestral de absurdo y vaciedad, de no-pertenencia a un mundo ajeno, extraño, por definición, a su esencia espiritual. Pero en tanto que la perspectiva gnóstica aún conservaba la esperanza de una vida eterna (luego de la superación del presente terrenal), su contraparte existencialista ha perdido por completo dicha aspiración: sólo existe un presente que no es sino la expresión consumada de una «crisis entre el pasado y el futuro». Se trata de una situación que no contempla en principio la posibilidad de la existencia auténtica, sino, al contrario, la amenaza constante de la caída (*Verfallenheit*) en el anonimato y la inautenticidad cotidiana.

2.9. La consecuencia del baño existencialista que sufre el estado de ánimo gnóstico, va más allá del hecho de quedar éste impregnado por la experiencia de un presente abrumado por la nada. Una consecuencia adicional, de considerable magnitud metafísica, se deriva de una transformación ulterior padecida por la naturaleza en la perspectiva heideggeriana. Jonas explica cómo, desde esa perspectiva, el mundo natural se convierte en un mera pila indiferente de objetos dispuestos para el uso (el término heideggeriano para esta forma de manifestación de los entes distintos del *Dasein* es, como se sabe, *Vorhandenheit*). Es decir, aquello que está «ante-el-sujeto» es la pura naturaleza despojada de significado ontológico; ella se convierte en un modo defectuoso, solamente «puesto» para el trato «teórico» o contemplativo dentro del «estar-en-el-mundo» por parte del *Dasein*. Recuérdese que, para éste y según Heidegger, la experiencia ontológica auténtica se da más bien al tenor de un trato práctico inmediato con objetos en uso (los que se agrupan bajo la categoría de la *Zuhandenheit*), el único modo digno de su «ocupación» existencial.

2.10. La consecuencia más dramática de la reducción existencialista —en su variante heideggeriana— del mundo físico, su valoración como simple conjunto de entes dispuestos a la contemplación o uso indiscriminado, tiene, según Jonas, su fuente histórica en el desprecio gnóstico de la naturaleza. Pues la «teoría» en sentido gnóstico-existencial no se refiere al estudio de un ámbito caracterizado por la eternidad y la trascendencia (como era el caso de la teoría platónica), sino al de la pérdida absoluta de una relación de familiaridad y, hasta cierto punto también, de pertenencia mutua entre el ser humano y la naturaleza. Allí está la raíz del parentesco fundamental entre las experiencias gnósticas y existencialistas. En la pérdida de un sentido de «eternidad» diagnosticado por Heidegger como la desaparición «del mundo de ideas e ideales», a-

vista Jonas «la victoria absoluta del nominalismo sobre el realismo» (p. 232).

2.11. No obstante, pese al parentesco indicado, Jonas también insiste nuevamente, al final de su ensayo, en aquella «diferencia cardinal entre el dualismo gnóstico y el existencialista» que él mismo ya había venido introduciendo desde un comienzo: «El ser humano gnóstico es arrojado en una naturaleza antagónica, antidivina y, por lo tanto, antihumana, el hombre moderno en una indiferente. Solamente el último caso representa el vacío absoluto, el pozo verdaderamente sin fondo» (p. 233).

2.12. La radical indiferencia de la modernidad frente a una naturaleza concebida como del todo carente de «alma» o «espíritu» es, sin duda, a partir del enfoque de Hans Jonas, la secuela más grave, el auténtico «trasfondo metafísico» de todo un proceso de consolidación gradual pero firme del dualismo nihilista, desde sus primeras manifestaciones gnósticas, hasta un presente dominado por la ideología o mentalidad científica y tecnológica. La actual situación sin precedentes consiste, para darle mayor dramatismo a ciertas intuiciones jonasianas, en la extrema soledad cósmica del individuo humano contemporáneo. El desinterés respecto de la naturaleza simplemente aumenta el sentimiento humano de extrañamiento y finitud².

2.13. Con todo y lo anterior, anhelar un supuesto retorno salvífico al seno de la madre naturaleza, no representa tampoco una opción válida para Jonas, como tampoco la es pretender cambiar la dualidad por la inmersión total de los humanos en el mundo físico, opción que él califica de «naturalismo monista». El reto nada fácil que lanza Jonas se refiere a la necesidad de hallar una «tercera vía», una nueva alternativa filosófica en virtud de la cual «pueda evitarse la escisión dualista, y sin embargo pueda conservarse suficiente de la idea dualista como para defender la humanidad del hombre» (p. 234).

La opción que Jonas propone acoger está fundada en una filosofía de lo orgánico, una con la cual su autor se propone socavar el muro ontológico que ha separado, culminando en la supremacía idealista, al mundo material del espiritual. Como parte esencial de ese proyecto se propugna la recuperación de la noción heideggeriana del «cuidado» (*Sorge*), que en su significación ontológico-existencial se refería exclusivamente al *Dasein* y su particular relación consigo mismo y con el Ser. Para Jonas, sin embargo, la posesión de la estructura fundamental del

² Este tema reaparece en varios trabajos posteriores de Jonas. En uno de los últimos, se mencionan los cambios acaecidos a partir de la eliminación, paulatina pero inexorable, de la perspectiva cosmológica greco-medieval en la época moderna: el reconocimiento del carácter homogéneo del universo, la «supresión» de una arquitectura sólida del cosmos, y la posible infinitud del universo, con lo que éste deja de ser, según Jonas, un cosmos en sentido tradicional. Cfr. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), p. 103.

«cuidado» debe purgarse de su ingrediente antropocéntrico-subjetivista y extenderse, de acuerdo a una suerte de escala con grados de intensidad, a toda forma de vida que busca, teleológicamente, perseverar en su ser y evitar la muerte³.

3

Tal y como se advirtió en la sección introductora, antes de proseguir con la presentación y desarrollo de los argumentos correspondientes al segundo supuesto de este trabajo, se considerarán previamente algunos aspectos relativos a la influencia de la filosofía heideggeriana sobre las reflexiones jonsonianas. En especial, su impacto sobre el complejo temático, examinado por Jonas, compuesto por el nihilismo, el gnosticismo, el existencialismo y la tecnología. Aunque habría que recurrir, desde luego, a trabajos de muy distinta envergadura, con el objeto tener un panorama comparativo completo de ambos autores, no sería correcto omitir algunas reflexiones básicas al respecto en cuanto tienen que ver con los objetivos de este ensayo⁴. Hay, en efecto, un punto de carácter biográfico, de particular relevancia, atinente al vínculo entre Heidegger y Jonas: la difícil relación del segundo autor con el primero y su obra después de la infeliz experiencia política de Heidegger alrededor de 1933.

No es ocioso recordar el enorme impacto que Heidegger tuvo, como maestro y filósofo, sobre intelectuales brillantes de la generación de Jonas durante sus años formativos (H. Arendt, K. Löwith, H.-G. Gadamer, M. Horkheimer, entre otros, se contaban, además de Jonas, entre sus oyentes). Incluso, décadas después de la igualmente enorme decepción de varios de sus discípulos por el «error político» de Heidegger, Jonas mismo pudo (en 1987), todavía, hablar de su ex maestro como, «sin lugar a dudas, el pensador filosófico más importante que Alemania tenía por entonces. Tal vez se puede decir, el pensador filosófico más importante de este siglo»⁵. La fascinación de Jonas por la profunda originalidad filosófica del *Privatdozent* Heidegger si bien no decayó con los años, sí es cierto que se volvió más fría y cualificada luego del ya mencionado siniestro «tropiezo» de su ex maestro con el nacional-socialismo. Desde ese momento, la relación de Jonas con la obra de Heidegger está marcada por la ambivalencia, la admiración está siempre

³ Más sobre la biología filosófica de Jonas en Franz Josef WETZ, *Hans Jonas zur Einführung* (Hamburg: Junius, 1994), pp. 95ss.

⁴ El objetivo de ofrecer dicho panorama lo cumplen dos recientes monografías, la ya citada de F. J. Wetz, y la de Eric JACOB, *Martin Heidegger und Hans Jonas: Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation* (Tübingen & Basel: Francke, 1996).

⁵ Hans JONAS, «Heideggers Entschlossenheit und Entschluss», en: Günther NESKE & Emil KETTERING (Hrsg.), *Antwort: Martin Heidegger in Gespräch* (Pfullingen: Neske, 1988), p. 221.

ahí, pero ahora mediada por cierto sentimiento de culpa, en la medida que se dirige hacia el pensamiento de un individuo comprometido con un régimen político que habría de ser asociado, de una vez y para siempre, con el partido de la deshumanización y la barbarie.

Simplificando un tema complejo, podría decirse que la tormentosa, pero fundamental para el desarrollo personal de su filosofía, relación de Jonas con el pensamiento heideggeriano es responsable, por cierto que desde un comienzo y seguramente hasta el final, de varias características del diagnóstico histórico y metafísico jonasiano, centrado en la experiencia básica del nihilismo. Parece oportuno agregar, entonces, algunos rasgos adicionales a los ya mencionados, con el propósito de redondear y valorar mejor el aporte heideggeriano en la conformación del punto de vista jonasiano sobre la relación entre el nihilismo, el existencialismo y la tecnología. Más adelante, en la cuarta sección, en el marco de los temas correspondientes al segundo supuesto, se propondrá una breve evaluación, de talante más crítico, en torno a la interpretación, y apropiación jonasiana de problemas heideggerianos.

3.1. A la luz de su lectura de Heidegger, Jonas se percata, como él mismo lo reconociera, «del carácter dudoso del existencialismo como tal: a saber, del elemento nihilista que en éste yace»⁶ Interesa destacar que Jonas, a partir de su defensa decidida de un humanismo promotor de un respeto integral por la vida, no encuentra en el individualismo existencialista, con su motivación crudamente antropocentrista, un punto de apoyo adecuado para la labor de recuperación del vínculo perdido —desde el gnosticismo— entre el ser humano y el cosmos.

3.2. El sesgo nihilista de la filosofía heideggeriana lo descubre Jonas fortalecido en su «esencial inmanentismo», en su «carácter profundamente pagano»⁷. Recuérdese cómo él mismo, en su agudo ensayo sobre la posible relevancia de Heidegger para la teología, concluye estimando de forma negativa lo pertinente, o incluso del todo lo deseable de un contacto cercano entre la filosofía existencial heideggeriana y la hermenéutica o exégesis teológica. El impulso de dicha filosofía va en sentido contrario de la aspiración de eternidad y trascendencia implícito en el sentimiento religioso. La filosofía heideggeriana es una penetrada por sentimientos de finitud, mortalidad y «caída», en suma, de la experiencia estrictamente humana —por ende, también estrictamente secular— en el mundo. Sus límites son los mismos de la fenomenología en tanto que ciencia meramente descriptiva de los fenómenos «mundanos». Por eso advierte Jonas: «Bajo pena de inmanentismo o mero antropologismo, la comprensión de Dios no debe reducirse a la autocomprensión del hombre»⁸.

⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁷ Hans JONAS, «Heidegger and Theology» (1964), en: *The Phenomenon of Life*, p. 248.

⁸ *Ibid.*, p. 261.

3.3. Por lo anterior es que de la filosofía heideggeriana no puede surgir, concluye lapidariamente Jonas, una estrategia adecuada para la *superación* del nihilismo. A lo sumo, dicha filosofía expresa de modo elocuente la gravedad del estado de desamparo del ser humano contemporáneo, y el grado en que éste ha confundido la superación y dominio de la naturaleza, con la de una auténtica victoria sobre el nihilismo. El triunfo sobre el impulso dualista gnóstico no podría lograrse mediante el sometimiento indiscriminado de los entes a la tiranía tecnológica. Aquí Jonas coincide plenamente con el veredicto de Heidegger en torno a las limitaciones de toda *praxis* humana.

4

En el apartado anterior se ahondó un poco más en la adopción que hace Jonas de algunos temas típicamente heideggerianos. Todavía resta por comentar, sin embargo, el tipo de consecuencias que comporta dicha influencia para el tratamiento jonasiano de la relación nihilismo-tecnología. De momento, en el marco del segundo supuesto del trabajo, se proseguirá con el intento de complementar el diagnóstico, de carácter mayormente especulativo realizado por Jonas, con otros aportes de inspiración o inclinación más histórica o sociológica. De lo que se trata es de recalcar cómo cierto número de reflexiones ofrecidas por autores como Löwith y Freyer, contribuye a complementar, por lo mismo a hacerla más completa y satisfactoria, la perspectiva jonasiana. Tal es el aporte, con relación al lugar que ocupa el impulso humano de dominio (tecnológico) de la naturaleza, que se puede derivar de las respectivas filosofías de la historia de aquellos autores.

La crítica de Jonas a la filosofía heideggeriana y su carencia de sensibilidad de cara al mundo natural, puede ser considerada una reacción ante un amplio proceso histórico-filosófico, para cuya descripción y análisis Karl Löwith ha ofrecido importantes pistas. Tal y como lo ha hecho notar Lawrence Vogel, «Jonas acepta el punto de vista de Karl Löwith según el cual no hay lugar para la naturaleza como poseyendo valor intrínseco en la ontología fundamental de Heidegger»⁹ A pesar de que Heidegger urge la superación del dualismo substancial cartesiano, y en cierta medida lo consigue con su análisis existencial del *Dasein* como centro integrador de lo que acaece a su alrededor —desde su muy práctico «estar-en-el-mundo»—, lo cierto es que al final, según Jonas, la naturaleza sigue careciendo, en ese enfoque —todavía irremediabilmente cartesiano—, de valor propio¹⁰.

⁹ Lawrence VOGEL, «Hans Jonas' Diagnosis of Nihilism: The Case of Heidegger»: *International Journal of Philosophical Studies* 3 (1995) 59.

¹⁰ Con palabras de Vogel: «Que la naturaleza no se revele como siendo una fuente de valor —un bien “en sí mismo”—, significa que no es más que un recurso por explotarse y reconfigurarse para nuestros propósitos mundanos. Es por esta razón que Jonas, como Löwith, critica a

La ganancia teórica que se puede obtener de las reflexiones de Löwith es, sin embargo, mayor de que lo que podría pensarse a partir, únicamente, de su interpretación del enfoque heideggeriano (compartido por Jonas). Importa presentar con un poco más de detalle la perspectiva de este otro ex discípulo de Heidegger, por cuanto en ésta se sugieren claves significativas con el objeto de precisar mejor el origen intelectual del nihilismo tecnológico. Löwith, en efecto, no se remonta tan atrás en el tiempo como Jonas, sino que propone identificar la fuente de la separación entre la historia (en tanto que ámbito por antonomasia de la acción humana) y la naturaleza al comienzo de la época moderna; especialmente ejemplares resultan a ese respecto los trabajos de Descartes y Vico¹¹. Sobre todo para este último es crucial, conforme se vuelve más radical la influencia cartesiana, la diferencia entre el mundo natural, inaccesible al conocimiento humano, del histórico, en el que coinciden lo verdadero y lo factible.

En todo el transcurso de la historia moderna de Occidente, Löwith detecta en forma activa y predominante —con algunas excepciones, como en las filosofías naturales de Hegel y Schelling— el principio de la separación entre la historia y la naturaleza, y su concomitante entre las ciencias naturales y las del espíritu. Puesto que los esquemas hegeliano y schellingiano no echaron raíces en la conciencia europea, la cosmovisión filosófica occidental se haya determinada, hasta el presente, por los principios establecidos por Descartes y Vico. Su apogeo se da, arguye Löwith, en el enfoque heideggeriano, en donde la naturaleza pierde su carácter creador y autónomo, y asume el carácter de mera estructura existencial, «relativa a un *Dasein* histórico».

De acuerdo a Löwith, la aceptación tácita de la dicotomía historia-naturaleza se da incluso en autores que pretenden cuestionar la validez de esquemas tradicionales. Así, por ejemplo, el mismo materialismo histórico de Marx acepta como evidente el axioma del *Historismus* progresista occidental de antecedentes baconiano-cartesianos, aquel axioma según el cual

«[...] la naturaleza es un simple medio, un material para el despliegue de las fuerzas de producción humanas e históricas. Pero esta forma de pensar no es específicamente marxista, sino la general moderna desde Bacon y Descartes, quienes declararon como fin de la ciencia el convertir al ser humano en señor de la naturaleza»¹².

Enteramente compatible con la entronización de la historia es la consolidación de la idea de progreso. Para Löwith es claro el nexo de e-

Heidegger por ser cartesiano, y así [también] nihilista (después de todo)» (*Ibid.*, p. 59).

¹¹ Cfr., para lo que sigue, de Karl LÖWITH, «Natur und Geschichte» (1950), en: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, en: *Sämtliche Schriften* (Stuttgart: Metzler, 1983), Band II, pp. 280-295.

¹² *Ibid.*, p.284.

sa idea con la fe judeo-cristiana en un futuro promisorio, de redención y cumplimiento final de las profecías. Así, la autoconciencia histórica occidental está determinada por una expectativa escatológica y milenarista. A su vez, la creencia mundana en el progreso está profundamente enraizada en la creencia primigenia, religiosa, en una meta sobrenatural y ultraterrena. De ese modo, la autocomprensión histórica europea encontró en la orientación escatológica la fortaleza necesaria para erradicar el temor tanto al destino como al azar:

«Comparable al compás, que nos proporciona orientación en el espacio y nos capacita para conquistarlo, el compás escatológico ofrece orientación en el tiempo, en la medida que señala a una meta final y con ello a un sentido último del acontecer»¹³.

Ahora bien, lo interesante de todo lo anterior es que en la historia moderna de Occidente, el sentido final que emana del impulso escatológico se concentra casi exclusivamente en el ámbito de la acción humana. Sobre todo con la irrupción de la ciencia natural desaparece, según Löwith, la estima de lo natural como posible foco irradiador de sentido para la vida de los mortales. Se trata de un proceso que para dicho autor, como también para Jonas, alcanza su pináculo en el existencialismo. Con este movimiento la naturaleza topa también con su punto más bajo de nobleza. El «mundo» analizado por la perspectiva existencialista es «un mundo desnaturalizado»¹⁴. Löwith finaliza su ensayo «Natur und Geschichte» insistiendo en que la actual «relevancia absoluta», concedida a la historia, no es más que el resultado de haber perdido de vista la conciencia de su fundamentación original «en la cosmología clásica y la teología cristiana». Es decir, la exagerada concentración en el mundo histórico es «producto de nuestro extrañamiento de la teología natural de la antigüedad y de la teología sobrenatural del Cristianismo»¹⁵.

Un paisaje intelectual similar, que complementa lo esbozado anteriormente, lo traza el mismo Löwith en su posterior ensayo «Das Verhängnis des Fortschritts»¹⁶. Aquí, de nuevo, el énfasis se pone sobre el proceso de apropiación y transformación de la naturaleza que conlleva en sí la realización del ideal de progreso. Se trata de un proceso que exige para su puesta en marcha la inclusión de la naturaleza dentro del

¹³ *Ibid.*, p. 288. Esta cita la toma Löwith, casi textualmente, de su *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1949), p. 18. Sólo que en esta última obra, en lugar de la frase, «[...] ofrece orientación en el tiempo, en la medida que señala a una meta final y con ello a un sentido último del acontecer», su autor escribe, «[...] ofrece orientación en el tiempo al señalar al Reino de Dios como el fin y propósito últimos.

¹⁴ *Ibid.*, p. 293.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 294-295.

¹⁶ Del año 1963, en: *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, pp. 392-410.

mundo histórico, determinado por la creencia en el progreso. Este, el progreso, «es en sí mismo ilimitado e insaciable, pues cuanto más se alcanza, más se demanda y aspira»¹⁷. La fe en el progreso se apoya sobre el poder dispuesto por la ciencia y la tecnología, factores estos que resultan hostiles a la tradición y receptoras complacientes de lo novedoso. Justamente, la «fatalidad» (*Verhängnis*) del progreso alentado por la ciencia natural moderna consiste, según Löwith, en su propio éxito:

«Gracias [a dicho] éxito del progreso científico el físico ocupa ahora el lugar del teólogo: el progreso planeado ha asumido la función de la Providencia»¹⁸.

Desde luego, Löwith reconoce explícitamente la situación crítica en que la asunción ingenua y acrítica del progreso ha colocado al ser humano. La pregunta esencial en la actualidad es, añade Löwith (partiendo de un diagnóstico similar al de Jonas), si existe alguna instancia a la que pudiese apelarse con el objeto de limitar un progreso percibido como irrefrenable; o es que, por el contrario, ha de aceptarse la conclusión de que el ser humano hará todo lo que puede hacer, «¿hay todavía una medida para la libertad de hacerlo todo como para no hacer nada?»¹⁹.

La posición alternativa que Löwith esboza al final de su ensayo no deja de resultar, si no ambigua, sí por lo menos sorprendentemente ingenua, en vista del abrumador poder coactivo conferido por él mismo a la creencia en la necesidad del progreso, un poder que su análisis de la conciencia histórica contemporánea ha puesto de manifiesto. Es que para Löwith, la creencia en el progreso está movida por una conciencia histórica, la específicamente moderna, obsesionada por *la dimensión del futuro*. Dado que es solamente al interior de esa dimensión que se mueve y justifica la «voluntad de progreso» implícita en la dicotomía naturaleza-historia, entonces la alternativa que Löwith deja entrever se refiere a la necesidad de recuperar una suerte de interpretación cíclica, de ascendencia estoica de la historia. Se trataría de una remozada comprensión del acaecer histórico, en la que la idea dominante de progreso lineal perdería «el peso desproporcionado» que se le concede desde sus fuentes judeo-cristianas²⁰.

¹⁷ *Ibid.*, p. 400.

¹⁸ *Ibid.*, p. 406.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 408-409.

²⁰ El estudio del punto de vista meta histórico de Löwith merecería realizarse en conjunción con el de su rival, el que pone el acento sobre la legitimidad, por derecho propio, de la modernidad occidental, propuesto por Hans Blumenberg. En efecto, la disputa entre ambos autores sobre los orígenes intelectuales y espirituales de la época moderna es un capítulo fundamental de la filosofía contemporánea de la historia. Una excelente introducción crítica al tema la ofrece Friedrich RAPP, *Fortschritt: Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992), pp. 119-128.

Una situación similar a la descrita por Löwith, se desprende de las reflexiones en torno a la idea de progreso adelantadas por Hans Freyer en su ensayo «Der Ernst des Fortschritts»²¹. Podría decirse que la interpretación de Freyer en dicho trabajo se propone poner de relieve aquellas características fundamentales de la noción moderna, occidental de progreso. Para el tema del presente trabajo importa acentuar el modo en que Freyer asocia, de forma ciertamente más bien implícita pero con claridad, la creencia en el progreso con la idea del dominio sobre la naturaleza. Como él señala, el progreso «se siente en casa» en toda aquella actividad que dependa de medios técnicos, artificiales, para la consecución de ciertos fines: en el hacer, fabricar, organizar, experimentar y manipular: «El progreso ha buscado y encontrado en la esfera de lo factible, desde siempre, sus puntos de partida»²². Esta actitud dirigida al hacer, materializada en la propia «cultura de la industria» (*Industriekultur*), así lo sugiere Freyer, tiene su inicio en Europa durante los siglos XVIII y XIX. Allí comienza una época determinada por una especie de ley histórica que impone la búsqueda continua de la perfección técnica.

Así, la moderna cultura de la industria se funda en la nueva técnica científica de producción (tecnología), una técnica que demanda por su misma naturaleza el ejercicio creciente del poder. Al respecto, Freyer ofrece ejemplos que van desde el control de la energía nuclear, hasta la manipulación genética. De todo ello parece desprenderse la consideración del progreso como una especie de «proceso natural», para cuya descripción Freyer sugiere pensar en una suerte de «declive de la realidad histórica», o en una poderosa «catarata» del propio acontecer histórico en la que los acontecimientos caen sólo para volver a integrarse en la corriente original, ya fortalecida. Todo esto es solamente un preámbulo a la presentación de una de las nociones predilectas de la última etapa intelectual de su autor, el concepto de «umbral» (*Schwelle*).

En opinión de Freyer, un «umbral» no conduce directamente a una meta, sino que representa, únicamente, aquel terreno desde el que se eligen los caminos, pero un terreno que impone también de cierta forma un sendero histórico, con una dirección por respetar si es que se quiere avanzar del todo. Tal es la situación que describe al Occidente industrializado del presente: su «umbral» está condicionado por la opción del «progreso real», de éste parte «un efecto normativo», una «coacción objetiva» (*Sachzwang*) que determina la gama de posibilidades por escoger. La selección posible de opciones para el futuro se encuentra así,

²¹ En: Hans FREYER, Johannes Chr. PAPAŁEKAS & Georg WEIPPERT (Hrsg.), *Technik im technischen Zeitalter* (Düsseldorf: Schilling, 1965), pp. 80-100. Téngase en cuenta que los temas presentados por Freyer, de modo más bien comprimido en ese ensayo, encuentran un desarrollo minucioso en dos obras centrales de su filosofía de la cultura, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1955) y *Schwelle der Zeiten* (1965).

²² *Ibid.*, p. 83.

en el «umbral» contemporáneo, destinada a manifestarse bajo la égida del progreso tecnológico.

Ahora bien, pese al fuerte sabor determinista que impregna a las reflexiones freyerianas en torno a la noción de «umbral» y sus implicaciones culturales, lo cierto es que la posición de su autor no se puede calificar de fatalista sin más. Freyer establece claramente que el terreno abonado por el «umbral» contemporáneo es de completa hechura humana. Un «esbozo humano» se ha objetivado en un determinado ritmo histórico que ahora parece «desplomarse», justamente como una especie de catarata, sobre sus mismos creadores. El riesgo de que la voluntad de dominio se pierda o diluya en la autonomía concedida a los medios técnicos está siempre presente: el que el ser humano pueda sucumbir ante la «lógica del progreso» debe ponderarse como «una auténtica posibilidad». Sin embargo, al final de su ensayo, Freyer subraya que la historia está siempre abierta, podría añadirse que dentro de ciertos límites, para lo que los seres humanos quieran hacer de ella. Dicho de otro modo, siempre cabría la posibilidad de un avance histórico positivo bajo la tutoría de la libertad, a pesar de la colosal fuerza determinista que parece emanar del «umbral» contemporáneo.

¿Qué lecciones de valía pueden derivarse de la consideración de los enfoques anteriores?, es decir, ¿qué enseñanzas para el tema de la relación nihilismo-tecnología (en su aproximación jonasiana) deja la breve incursión en temas de la filosofía de la historia?, ¿cómo se conecta, en definitiva, la temática anterior con aquellos problemas que fluyen de la apropiación que realiza Jonas de fuentes heideggerianas? Las siguientes conclusiones están pensadas como respuesta a esas y otras preguntas a-fines.

4.1. En realidad, de modo interesante y curioso, la posición ambivalente de Jonas ante la filosofía heideggeriana, una auténtica relación de amor-odio, reproduce su misma actitud ante la tecnología, esa «obra pragmáticamente fría del ingenio humano»²³. La ambivalencia aneja a la tecnología es producto de su misma «grandeza». Según Jonas: «El punto es que las mismas bendiciones y necesidades de la tecnología contienen la amenaza de transformarse en maldiciones»²⁴. La perspectiva crítico-cultural de Hans Jonas «necesita» del «existencialismo» heideggeriano —más radical en muchos sentidos que los «auténticos» existencialismos posteriores— con el fin de establecer las premisas de su propia crítica a la perniciosa actitud, mezcla de indiferencia y soberbia, de la dupla ser humano-tecnología respecto de la naturaleza. Esta situación hace que Jonas descuide considerar, algunas veces, factores de carácter más histórico-social, factores que por no ser los relevantes *para* Heidegger, tienden a ser dejados a un lado *también* por él.

²³ Hans JONAS, «Technology as a Subject for Ethics»: *Social Research* 49 (1982) 895.

²⁴ *Ibid.*, p. 897.

4.2. Sin duda, hay que reconocer, por un lado, que el servicio filosófico prestado por el diagnóstico existencial heideggeriano a la crítica jonasiana del nihilismo es, sencillamente, invaluable. Dicho diagnóstico pone sobre el tapete un aspecto crucial para el enfoque de Jonas: el examen de la ruptura ontológica entre el *Dasein* y el mundo externo, y la colateral revitalización definitiva del dualismo gnóstico entre la materia y el espíritu. Dicha ruptura y dicho dualismo vienen a ser incorporados, según Jonas, dentro del proyecto ontológico fundamental de *Sein und Zeit*, en el «estar-en-el-mundo» del propio *Dasein*. Pero, por otro lado, justamente en virtud también de dicha influencia, Jonas parece que olvida o desatiende visualizar, por momentos, que el origen del carácter fundamentalmente tecnificado de las sociedades industrialmente avanzadas del presente, con todo y su tendencia hacia el dominio absoluto de la naturaleza, no puede simplemente retrotraerse de modo exclusivo o incluso principal al primigenio «pecado metafísico» —identificado por Heidegger como el núcleo de todos los males— del olvido del sentido del Ser (u olvido de la necesidad de formular la pregunta misma).

Por lo menos curiosa (aunque un poco más comprensible en un contexto biográfico) resulta también la actitud de Jonas respecto de la filosofía tardía del «segundo Heidegger». Allí, en las intuiciones anti-subjetivistas contenidas en el «viraje» (*Kebr*) heideggeriano, Jonas podría haber encontrado un poderoso arsenal para avanzar en la batalla contra su bestia negra, todo el conjunto de dualismos metafísicos del tipo sujeto-objeto, materia-espíritu, alma-cuerpo o, en fin, ser humano-naturaleza. Heidegger mismo se embarcó, comenzando con sus trabajos de los años treinta, con destino a un cuestionamiento radical de los supuestos antropomórficos todavía activos en la analítica existencial del *Dasein*, y a una recuperación del pensar sobre el Ser desde el Ser. Desde ese punto de vista, la crítica de Jonas a los supuestos subjetivistas y dualistas del «primer Heidegger» ya fue ejecutada por el propio Heidegger después de su «viraje» (aunque, por supuesto, Heidegger nunca reconoció el proceso como una «autocrítica»)²⁵.

4.3. Otro punto que merece ser atendido es la identificación que hace Jonas del origen y proyección histórica de los ingredientes gnósticos del nihilismo, sobre todo en lo que tiene que ver con la versión más moderna de éste último, dirigido al dominio y explotación tecnológicos de una realidad que no se valora sino como útil acopio de recursos y energías. De hecho, hay razones para creer que la actitud moderna de indiferencia u hostilidad respecto de la naturaleza, no es más que el eslabón final, el más reciente de una cadena de eventos cuyo comienzo (más o menos preciso) es más tardío de lo que una lectura demasiado a-

²⁵ Como lo ha indicado Jakob, hay significativas coincidencias en las críticas tardías de ambos autores a la metafísica y la tecnología. En: *op. cit.*, p. 313.

pegada a la versión de Jonas (en exceso concentrada en el fenómeno gnóstico) podría hacer pensar. Es que además, el propio Jonas ha reconocido que en todo el desarrollo de la tradición judeo-cristiana está presente una actitud de ambigüedad a propósito de cuál debe ser el papel final, si es que acaso de déspota absoluto o mejor de simple y humilde colaborador en el cumplimiento del Plan divino, por desempeñar el ser humano en medio de la Creación.

Como se sabe —y aquí sólo se podrá hacer breve mención de un tema vastísimo—, algunos historiadores han defendido con vigor la idea de los orígenes medievales, noblemente «espiritualizados» debido a una poderosa influencia escatológica o milenarista, del impulso antropocéntrico e incondicional de dominio tecnológico²⁶. Esto es, aceptando la sugerencia anterior, se estaría ante la presencia de un complejo proceso histórico y cultural en el que se entremezclan elementos religiosos y técnicos en una alianza dirigida a ensanchar, en última instancia, la brecha entre el ser humano y la naturaleza. Se trataría de un proceso que tiene tal vez en sus orígenes algo del espíritu gnóstico, pero que en todo caso no será sino, por lo menos, hasta el siglo XII de la era cristiana, que alcance un estado de madurez (por ejemplo en su conciencia del poder técnico disponible) por consolidar ulteriormente en la época moderna.

4.4. De lo anterior parece desprenderse un claro resultado: la constatación de un sugerente vínculo histórico entre rasgos nihilistas compartidos por el gnosticismo y el existencialismo, dista mucho de constituir también, por sí sola, una explicación satisfactoria de la grave situación actual en sus múltiples facetas de expresión y concreción internacional. Es que, según Jonas, en el estado presente de cosas, el ser humano, con ayuda de la tecnología,

²⁶ Uno de ellos, David F. Noble, por ejemplo, ha escrito recientemente: «El proyecto dinámico de la tecnología occidental, la marca que ha definido la modernidad, tiene, en realidad, un origen y un espíritu medievales [...] La tecnología llegó a estar identificada con la trascendencia, implicada como nunca antes en la idea cristiana de la salvación» (*La religión de la tecnología*, traducción de Laura Trafí Prats [Barcelona: Paidós, 1999], pp. 23-24). Más conocida y controversial es la posición de Lynn White, Jr, autor del clásico artículo «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis» (1967). Algunos años después, White Jr. volvería sobre el tema para reafirmar, contra sus críticos, su enfoque original en torno a la influencia ecológicamente nociva del antropocentrismo cristiano, pero especialmente de su versión latinizada: «No solamente la técnica moderna, sino también la aproximación explotadora sin vacilaciones hacia la naturaleza que ha caracterizado nuestra cultura, es en gran parte reflejo de estructuras de valores emergentes de la matriz de la Cristiandad latina» («Continuing the Conversation», en: Ian G. BARBOUR (Ed.), *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology* [Reading, Mass.: Addison-Wesley Publ. Co., 1973], p. 60). Entre las numerosas reacciones posteriores a las tesis de White Jr, sobresalen las de William LEISS, *The Domination of Nature* (New York: George Braziller, 1972), pp. 29-35; John PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions* (London: Duckworth, 1980, 2nd edition), esp. pp. 3-27; y sobre todo la de Robin ATTFIELD, *The Ethics of Environmental Concern* (Athens & London: The University of Georgia Press, 1991, 2nd edition), esp. Part One.

«[...] se haya embarcado en un infinito programa de conquista» de la naturaleza²⁷. La antigua *techne*, transformada en tecnología, cumple la función de «un empuje infinito hacia adelante de la raza [humana]»²⁸,

uno que aparece como la «consumación de su destino» de dominación absoluta sobre la realidad.

En verdad, puede decirse que Jonas, a la luz de reflexiones y sugerencias contenidas en sus muchos trabajos, rechazaría explicaciones de corte estrictamente monocausal respecto de la situación general de la modernidad. En su misma aceptación de la magnitud de la herencia baconiana hay implícito un reconocimiento de la eficacia del *progreso*, es decir, de aquel conjunto de fuerzas históricas, sociales, económicas, políticas y culturales, incluidas las filosóficas, que contribuyeron, *juntas*, a afianzar la imagen moderna de la naturaleza y del ser humano en relación con ella. Aunque él mismo afirma que en «en nuestro tiempo la *tecnología* se ha convertido en el símbolo dominante de progreso, al menos su medida externa más visible»²⁹, ello no tendría porque implicar una exclusión de otras fuerzas e intereses coadyuvantes o impulsores del progreso. Todo esto puede hacer más difícil responder con exactitud a la pregunta acerca de qué tanto peso *determinista* le otorga Jonas a su propia incursión en los antecedentes arcaicos, básicamente filosófico-teológicos, del nihilismo contemporáneo.

4.5. Las limitaciones de un enfoque que pretende focalizar la atención, casi exclusivamente, en la interacción de dos extremos teóricos nada recomendables, el gnosticismo y el existencialismo como incubadores del nihilismo contemporáneo, saltan a la vista gracias a otros aportes históricos de que echa mano el propio Jonas. Entre estos sobresale su consideración del «programa baconiano» como símbolo integrador de una serie de tendencias teórico-prácticas típicas, especialmente, de los siglos XVII y XVIII. Inclusive cabría insistir, complementando lo expresado por Jonas, en que es a partir de esos siglos, *más que* en los antecedentes gnósticos o medievales, donde puede reconstruirse la imagen, en general todavía hoy vigente, respecto de la relación entre el ser humano, la ciencia, la técnica y la naturaleza.

Con respecto a dicha relación fue fundamental, no sólo para aquella época, sino para la configuración de toda una actitud posterior ante la naturaleza, la consolidación de un nuevo paradigma para el conocimiento humano. Autores tan variados y distintos entre sí como F. Bacon, Vico (con su célebre principio del *verum factum*), Bruno, Hobbes, Leibniz, Gassendi, Mersenne y más tarde, como expresión filosófica

²⁷ Hans JONAS, «Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics», *Social Research* 40 (1973) 33.

²⁸ *Ibid.*, p. 41.

²⁹ Hans JONAS, «Reflections on Technology, Progress, and Utopia»: *Social Research* 48 (1981) 412.

culminante del paradigma, Kant³⁰, dieron expresión a ese nuevo enfoque sobre el conocer humano, un enfoque que por encima de todo alienta, según lo ha explicado Rossi, «el criterio del conocimiento como *producción*, o de la identidad entre cognición y construcción». Hintikka ha escrito en ese sentido de la «tradición del “conocimiento del hacedor”», y Funkenstein del «ideal ergético del conocimiento»³¹.

Desde dicho modelo se propone una nueva epistemología de corte activo, constructivo o productivo de conocimiento, por contraste con la vetusta especie contemplativa, pasiva o receptiva del mismo. El estudio científico experimental de la *machina mundi* plantea nuevos retos a la razón humana, los que sólo pueden ser enfrentados merced a una nueva actitud *vis-à-vis* la naturaleza y la sociedad: ambos se perciben como artefactos (construidos o reconstruidos) susceptibles de ser conocidos exhaustivamente. El que Dios mismo fuese concebido, en vista de ello, como una suerte de relojero, ingeniero o constructor cósmico, constituyó sin duda un paso más hacia delante para la legitimación de la tecnología como el medio «cognitivo» por excelencia de la Edad Moderna.

4.6. Las reflexiones de Löwith y Freyer también permiten resaltar un punto adicional. Dichas aportaciones son valiosas porque llaman la atención sobre una serie de procesos históricos que, dada su vinculación con la voluntad humana de dominio técnico sobre la realidad, resultan de interés para el propio diagnóstico de Jonas. Se trata de procesos como los siguientes: la gradual secularización en Occidente de una concepción básicamente religiosa, teleológica y escatológica de la historia humana (acontecimiento estudiado por Löwith), y la irrupción de un nuevo e insólito «umbral» en la modernidad, constituido por una omniabarcante mentalidad técnica racional (encapsulada en la noción de «razón instrumental»), y dirigida hacia la meta de una factibilidad absoluta de las cosas y una organización igualmente completa del trabajo (fenómenos estudiados por Freyer en el marco de su análisis de los

³⁰ Karl Löwith, por cierto, narra la influencia del principio de Vico, con posterioridad a Kant, en su ensayo fundamental «Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur», en: *Aufsätze und Vorträge 1930-1970* (Stuttgart: Kohlhammer, 1970), pp. 157-188.

³¹ Por supuesto, este nuevo enfoque recibió un impulso decisivo por parte de la «filosofía mecánica» del siglo XVII. En ese contexto hay que entender las palabras de Pierre Gassendi: «en lo que concierne a las cosas naturales, las investigamos de la misma manera que investigamos las cosas que nosotros mismos hemos hecho» (citado por Steven SHAPIN, *The Scientific Revolution* [Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996], pp. 31-32). Cfr., además, Paolo ROSSI, *Philosophy, Technology, and the Arts in the Early Modern Era*, translated by Salvator Attanasio. Edited by Benjamin Nelson (New York: Harper & Row, 1970), p. 144. Jaakko HINTIKKA, *Knowledge and the Known* (Dordrecht: Reidel, 1974), pp. 80-81. Hintikka cita un pasaje de Maimónides como uno de los antecedentes más claros de dicha tradición, e incluso también de la tendencia, por intensificarse en el siglo XVII, a comparar el mundo con un mecanismo de relojería. Amos FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986), p. 298, sobre la importancia de Kant en el contexto de esta tradición, p. 356.

«sistemas secundarios»³²). Ni Löwith ni Freyer pretenden erigir su respectiva propuesta teórica como *la* interpretación de la evolución histórica. Tales propuestas son complementarias en la medida que cada una busca dar cuenta de la dimensión actual de los problemas, tomando como base ciertos ingredientes intelectuales que al final se concretan en un mismo suceso: el nacimiento de la idea específicamente occidental, moderna de progreso, con la tecnología como su manifestación más influyente y llamativa.

En lo profundo de ambos puntos de vista está presente, a manera de corriente subterránea, la creencia de que la historia es producto de un acomodo constante de fuerzas y decisiones. Estas parecen depender, en ciertos momentos, del carisma de voluntades individuales, mientras que en otros, la impresión es que son resultado de tendencias anónimas o colectivas, ante las cuales no queda más que la rendición incondicional. Muy similar es la situación con el desarrollo tecnológico: «nihilista» para quienes se ven tentados a reificar la suma de medios y procedimientos técnicos, «benéfico», o por lo menos básicamente «neutral», para los que buscan encajarlo dentro de un fácil esquema de medios y fines. Ligado a lo anterior, en el caso específico de Jonas, se percibe cierta negligencia en la consideración de un punto sobre el que no se puede insistir demasiado: se trata de admitir el hecho de que tanto «progreso» como «tecnología» son en realidad nombres que pretenden capturar, en forma conceptual, procesos históricos dinámicos y complejos, antes que entidades existentes *per se*.

Respecto de tales aportes Jonas no parece mostrarse particularmente interesado, cosa un tanto curiosa porque su consideración puede ayudar a revelar la presencia de diversos afluentes intelectuales, todos ellos, al final, destinados a desembocar en el gran caudal moderno del progreso tecnológico, un evento que constituye la médula misma de su crítica de la modernidad. Dicho progreso hace referencia a una suma de actos individuales y acciones colectivas, de intenciones a veces creadoras o constructivas (en busca permanente de lo nuevo, «lo último y lo mejor»), junto a otras más bien destructoras y enemigas de todo lo que signifique obsolescencia y rusticidad técnica. «La» tecnología no es *esencialmente* nihilista, no lo es porque su desarrollo no es *completamente* autónomo, ni está enteramente determinado por impulsos morales en blanco y negro más allá de la historia, sino que va inmerso en la

³² Especialmente en su *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, cit. A pesar del esfuerzo de objetividad y desapasionamiento en sus trabajos, cabe resaltar la concordancia en la actitud ambivalente con que reaccionan tanto Löwith como Freyer, y por supuesto el mismo Jonas, a propósito de las implicaciones del señorío actual del progreso tecnológico (en tanto que metamorfosis última de la propia idea de progreso) sobre la cultura occidental. Téngase en cuenta, además, que la ambivalencia con sesgo pesimista respecto del carácter mismo de la racionalidad occidental, parece ser una fiel acompañante del pensamiento alemán moderno, presente desde la «jaula de hierro» weberiana a la «dialéctica de la Ilustración» de la Escuela de Frankfurt.

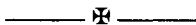
corriente histórica general típica de Occidente (pero entretanto ya casi mundialmente homogénea).

Por lo demás, de dicha corriente, movida *a su vez*, entre otros ideales y creencias, por la de progreso tecnológico, tampoco podría decirse que es «esencialmente» nihilista o no-nihilista. Su curso, simplemente, no está prefijado hacia una meta última de salvación o condenación. Si así fuese, ¿qué sentido tendría la propuesta ética del «principio de responsabilidad», proyectada a escenarios futuros, pergeñada por el propio Hans Jonas?

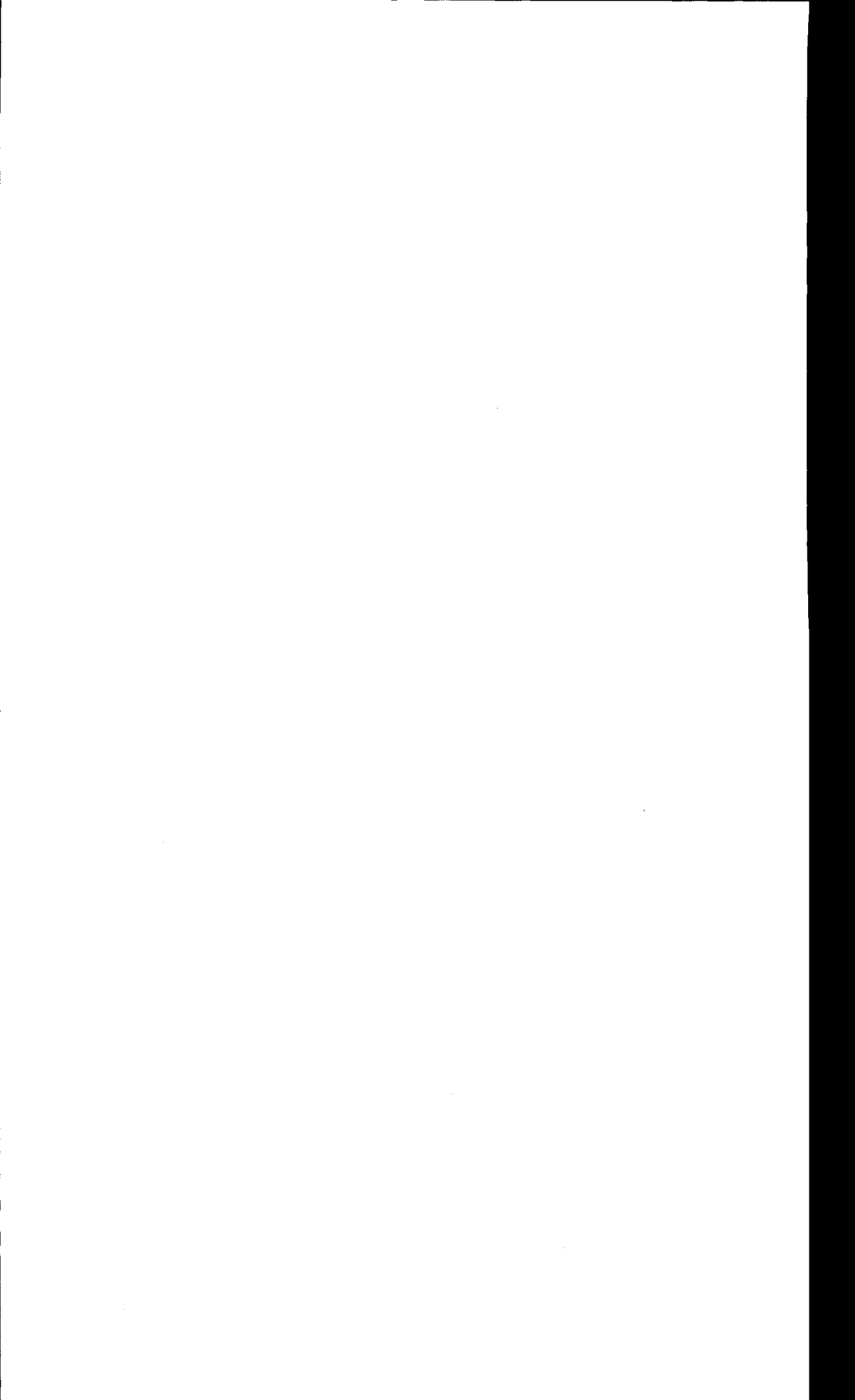
4.7. Para concluir: la tesis jonasiana sobre el vínculo entre ideas gnósticas, nihilistas y existencialistas en la historia, conexión que para él alcanza un punto álgido de convergencia en el fenómeno tecnológico, puede y necesita ser complementada con otros aportes de carácter, si se quiere, más sobriamente histórico y sociológico. Aunque una disposición abierta al influjo de otros puntos de vista (como los muy atinentes de autores como Löwith y Freyer en torno a la idea de progreso) parece estar implícita en la narración jonasiana, lo cierto es que, al final, se tiene la impresión que es *una* interpretación posible de la relación entre el nihilismo y la tecnología la que termina por imponer su autoridad sobre el enfoque de Jonas: la heideggeriana en su modalidad ontológico-existencial de *Sein und Zeit*. Es curioso que se trate justamente de una interpretación que renunció, en forma conciente y programática, al tipo de acercamiento histórico, amplio a los problemas que el propio Jonas tácitamente también respalda, pero que él mismo no se resuelve a integrar adecuadamente en su sistema³³.

AMÁN ROSALES RODRÍGUEZ

Universidad de Costa Rica.



³³ El autor desea dejar constancia de su agradecimiento al DAAD (Servicio alemán de intercambio académico), por su apoyo material brindado durante el año 1999, con motivo de una pasantía de investigación, sobre temas afines al de este ensayo, en la Universidad Heinrich Heine (Düsseldorf). Por su hospitalidad y respaldo en calidad de anfitrión, un agradecimiento especial a Alois Huning (Düsseldorf), y otro a Friedrich Rapp (Universidad de Dortmund), por su habitual generosidad y estímulo de siempre.



Las concepciones del mundo

Reflexiones histórico-críticas acerca de un concepto ambiguo

Una de las tareas fundamentales de la ciencia consiste en lograr una creciente precisión de los conceptos o categorías especulativas con las que se maneja, en orden a explicar causalmente el mundo, el hombre, Dios, la historia o el pensamiento mismo. Los conceptos o nociones —expresados en términos— son instrumentos conceptuales analíticos, y tienen precisamente ese valor instrumental en la medida en que se constituyan como instrumentos precisos, rigurosos, con los cuales desmontamos las realidades o las ideas, y serán tanto más útiles cuanto sean más finos, más sutiles, más depurados. Con ello se evitarían las nada infrecuentes ambigüedades de pensamiento y de expresión que dificultan la búsqueda de la verdad, que es la finalidad de los saberes estrictos. Todo esto sea dicho sin ignorar el límite que tiene toda transcripción conceptual de la realidad.

Un término que sin duda se ha prestado a malentendidos es precisamente el de «concepciones del mundo» (*Weltanschauung*, en adelante WA), puesto en circulación ya en los albores del siglo XIX por Schleiermacher y los románticos alemanes; *sic* Schleiermacher en su tratado *Über die Religion*¹. Pero no hay duda que desde sus comienzos el uso del término estuvo cargado de referencias subjetivas. Como ya lo señalara Mannheim en sus *Beiträge* de 1921², toda paradójica y la consecuente problemática acerca de las concepciones del mundo y las aún no terminadas polémicas acerca de esta categoría, surgen del hecho de que en las *Weltanschauungen* hay elementos ateóricos. Factores y condicionantes ra-

¹ Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, en *Schleiermachers Werke*, ed. de O. Braun y J. Bauer (Leipzig, Felix Meiner, 1911), t. IV, pp. 207ss.

² Cfr. K. MANNHEIM, *Beiträge zur Theorie der Weltanschauung - Interpretation*, en *Wissenssoziologie*, hrsg. Kurt H. Wolff (Bertin & Nuewied: Luchterhand, 1964), pp. 91-164.

cionales y no-rationales entretejen esa complicada urdimbre en la que hay contenidos teóricos, por cierto, incluso de carácter filosófico, pero junto a contenidos no especulativos como el arte, la música, las costumbres, los cultos y mitos, y las formas de vida.

Las reflexiones que siguen se inscriben fundamentalmente en la historia de las ideas y pretenden aclarar, en primer lugar, algunos aspectos que hacen a la sistemática del problema, distinguiendo el uso diverso que hacen de esta expresión algunos de los principales analistas; en segundo lugar intentaremos precisar el sentido de otros términos utilizados con alguna frecuencia como sinónimos; en tercer lugar analizaremos algunas de las tipologías elaboradas acerca de esta noción.

1. La noción de *Weltanschauung*

La segunda edición del Eisler define *Weltanschauung* como «el arte y manera de concebir y expresar la totalidad de las cosas y el sentido de la existencia». Pero añade Eisler, significativamente, que esta manera de concebir el mundo «es en parte dependiente del carácter y de la personalidad [del pensador], en parte empero condicionada étnica, histórica y socialmente»³.

La transcripción del término alemán en las lenguas romances no se refiere en sentido estricto a «concepción» en ninguno de los tres sentidos en que Lalande define el término⁴. Para ello se utiliza en alemán el término *Begriffsbildung* y aun *Konzeption*.

Es sin duda Dilthey, con sus numerosos estudios sobre las *Weltanschauungen*⁵, quien generaliza esta noción, que pasa a ser —con modulaciones propias en no pocos pensadores— un tema reiterado en el pensamiento alemán en los decenios sobre el cambio del siglo XIX al siglo XX. El interés de Dilthey por el problema no es meramente especulativo, sino que tiene una raíz existencial. Su pregunta acerca de las concepciones del mundo está ligada a la percepción que tiene de la crisis del mundo occidental europeo, y cuyo principal emergente es para él preci-

³ R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie*, 2. Aufl., hrsg. R. Müller-Freienfels (Berlin: Mittler & Sohn, 1922), s. v. *Weltanschauung*, p. 736.

⁴ Lalande define el término como «operación», en tres sentidos: «a) como acto de pensamiento que se aplica a un objeto; b) como operación del entendimiento en cuanto opuesta a imaginación, tanto reproductora como creadora; c) más específicamente aún, operación que consiste en asir o en formar un concepto» (A. LALANDE, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* [Buenos Aires: El Ateneo, 1966], p. 165).

⁵ Dilthey utiliza una serie de términos como sinónimos de WA, tales como: *Weltansicht* (IV.358; VIII.25; VII.7), *Lebensideal* (V.16, 17, 19; IV, 376); *Lebensansicht* (VIII. 30; II, 312); *Lebensanschauung* (VIII. 31); *Grundansicht* (VIII. 56); *Weltauffassung* (VIII. 43); *Weltbild* (VIII, 82). Con todo, como lo señala Antoni, cada uno de estos términos parece poner el acento en un aspecto determinado de la realidad histórica del hombre: la *Weltanschauung* acentúa el momento cognoscitivo; la *Lebensanschauung*, en cambio, el momento subjetivo, el «Gefühls-moment»; cfr. C. ANTONI, *Vom Historismus zur Soziologie*. Stuttgart 1950, pg. 34, nota.

samente «el caos de las relatividades», es decir, el conflicto de las concepciones del mundo⁶.

Una muestra de la vigencia del problema es la compilación que, en el año de la muerte de Dilthey, edita Frischeisen-Köhler sobre el tema de las concepciones del mundo en filosofía y religión, en la que escriben los principales pensadores de la época: Spranger, Schwarz, Wobbermin, Groethuysen, von Wismer, Keyserling, Troeltsch, Misch, Driesch, Natorp, Güttler, Simmel, Joel, etc.⁷

Las características de las WA son expresadas por Dilthey, así como por otros pensadores de su época, en los siguientes términos:

1. La ciencia y las WA son esferas de pensamiento separadas. No se las puede reducir a un simple saber, sino que «se manifiestan en las valoraciones, en la manera de conformar la vida en el destino y en la jerarquía vivida de los valores». Eucken pone el acento en el carácter no-científico de las WA: «La concepción del mundo no está determinada por la ciencia, pues ésta no puede vincular al hombre, en su interioridad, con el mundo»⁸.
2. Las WA están orientadas a dar al individuo una respuesta global al interrogante que plantea el mundo y la vida.
3. Las WA incluyen componentes afectivos, valoraciones, tendencias a la acción e incluso una normativa. Erick Rotacker expresaba esta característica en términos de «orientación»:

«Que sea una orientación [*Richtung*] se hace evidente en ejemplos elementales, como cuando decimos arriba-abajo, o derecha-izquierda. En la historia humana, es decir, en la historia de las actitudes humanas, las orientaciones tienen siempre, esencial y necesariamente, el carácter de una concepción del mundo»⁹.

Esto es así, porque las WA no son sino «Dimensionen des Sich-haltens», que en buen romance significa las actitudes y comportamientos personales del hombre frente a la vida.

4. Por ello todas las WA presentan, ordinariamente, la misma estructura. Un texto de Dilthey expresa claramente dos aspectos de la WA, i. e., la respuesta global a la existencia, y la similar estructura:

⁶ Dilthey desarrolla el tema, principalmente, en los siguientes trabajos: *Das Wesen der Philosophie* (1907) en especial en la segunda parte (cfr. *Gesammelte Werke* [en adelante GW] V 339); *Leibniz und sein Zeitalter*, así como *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung* (GW III 3 y 83); *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (GW IV 528); *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen* (Nachlass); *Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systeme* (1911); *Handschriftliche Zusätze und Ergänzungen der Abhandlung über die Typen der Weltanschauungen* (Nachlass); *Zur Weltanschauungslehre* (Nachlass) (GW VIII). El tema empero es reiterativo a lo largo de todas sus obras.

⁷ Cfr. W. DILTHEY, *Weltanschauung in Philosophie und Theologie*, hrsg von Max Frischeisen-Köhler (Berlin: Verlag Reichl, 1911).

⁸ R. EUCKEN, *Erkennen und Leben* (Berlin 1912), p. 14.

⁹ E. ROTHACKER, *Geschichtsphilosophie* (München & Berlin 1934), p. 68.

«Alle Weltanschauungen enthalten, wenn sie eine vollständige Auflösung des Lebenräzels zu geben unternehmen, regelmässig dieselbe Structur. Diese Structur ist jedesmal ein Zusammenhang, in welchem auf der Grundlage eines Weltbildes die Fragen nach Bedeutung und Sinn der Welt entschieden und hieraus Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung abgeleitet werden»¹⁰.

5. Las WA se desarrollan bajo condiciones diversas: clima, raza, épocas históricas, sociedad y estado, etc. Esto incide en forma diversa en la vida y en el hombre; de allí la diversidad de las WA. Dice Dilthey:

«Die Weltanschauungen entwickeln sich unter verschiedenen Bedingungen. Das Klima, die Rassen, die durch Geschichte und Staatsbildung bestimmten Nationen, die zeitlich bedingten Abgrenzungen noch Epochen und Zeitaltern, in denen die Nationen zusammenwirken, verbinden sich zu den speziellen Bedingungen, die auf die Entstehung der Mannigfaltigkeit in den Weltanschauungen wirken»¹¹.

El pensamiento contemporáneo o posterior a Dilthey presenta un espectro amplio de versiones en la recepción de este concepto. Comencemos por aquéllos que le dan al término un contenido fuertemente filosófico y metafísico. Max Scheler, por ejemplo, utiliza el término con una marcada adjetivación filosófica, de donde habla de *philosophische Weltanschauungen*, concepto que en su uso es sinónimo de «sistemas filosóficos». Comienza uno de sus trabajos sobre el tema diciendo que

«La muchedumbre no puede nunca llegar a filosofar». Esta afirmación de Platón es hoy en día válida. La mayoría de los hombres elaboran su concepción del mundo a partir de la tradición *religiosa*, o de alguna otra tradición. Quien empero aspira a una concepción del mundo fundada filosóficamente, debe arriesgarse a fundarla en su propia razón»¹².

Con todo, no siempre Scheler utiliza el término en sentido estrictamente filosófico. En el discurso que pronuncia en el Congreso de Política Demográfica, en Colonia en 1921, utiliza claramente el término en el sentido originario diltheyano.

Para Gomperz, en cambio, una teoría sobre las concepciones del mundo es sinónimo de *Kosmotheorie*. Aplica a ésta la siguiente definición:

«[...] aquella ciencia que tiene por tarea la de recomponer, en una conexión libre de contradicciones, todos aquellos pensamientos que son utilizados

¹⁰ *Gesammelte Schriften*, VIII 82.

¹¹ *Ibid.*, VIII 84.

¹² M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung* (GW, IX: *Späte Schiften* [Bern & München: A. Francke A. G. Verlag 1975], p. 75. Subrayado en el original). Scheler ya había desarrollado el tema en los comienzos de la década del 20, principalmente en la serie de trabajos editados en el t. VI de las GW (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*). En sus escritos póstumos hay un significativo texto sobre la *Wesenlehre und Typologie der metaphysischen Systeme und Weltanschauungen* (*Weltanschauungslehre*): cfr. GW vol. II, 1979, pp. 11-71.

tanto por las ciencias individuales como por la vida práctica en la configuración de los hechos»¹³.

La tradición fuertemente positivista en la que Gomperz está inmerso le lleva a un enérgico reductivismo de los fenómenos del espíritu, propio de las posiciones empirio-criticistas de su tiempo.

Karl Jaspers dedica su conocida obra *Psicología de las concepciones del mundo* a este tema. Él mismo la denominaba en el prólogo a la cuarta edición, obra de su juventud, «de la época en que a partir de la psiquiatría, llegué al filosofar». En ella analiza el origen psicológico de las WA como «ideas-fuerza», como

«[...] lo último y total del hombre, tanto subjetivamente como vivencia, fuerza y reflexión, como objetivamente, como configuración objetiva del mundo; están psicológicamente condicionadas por la posición personal frente al mundo y la absolutización de un aspecto de la verdad»¹⁴.

2. Algunas precisiones terminológicas

El concepto «imagen del mundo» (*Weltbild*), utilizado con frecuencia en el lenguaje vulgar como sinónimo de concepción del mundo, es y ha sido corriente en la literatura científica alemana principalmente, en especial dentro de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), pero sin faltar en absoluto —más aún, en algunos autores es frecuente su uso— en las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). Pensamos en científicos como Pascual Jordan, Carl Friedrich von Weizsäcker, Werner Heisenberg y Max Planck.

Así como la categoría *Weltanschauung* representa, entre otros elementos, una concepción activa, sintética y sistemática del mundo, de la vida, de la historia y de Dios, que integra de alguna manera las conclusiones de las distintas disciplinas científicas en una visión unitaria, y las subordinada a esa visión sintética, la categoría de «imagen del mundo» es referida estrictamente a la síntesis de los resultados de una determinada disciplina científica; síntesis que nos da una imagen del mundo desde la perspectiva de una ciencia específica, como puede ser la física, la biología, la astronomía, la geología, etc.

Aun cuando la objetividad propia de la ciencia provea —teóricamente— una coordinación de las imágenes del mundo que surgen de las distintas disciplinas, con frecuencia las contradicciones de estas «imágenes del mundo» en científicos de una misma disciplina son manifiestas y nada secundarias. Véanse las diferencias entre Pasteur y Renán, en el siglo XIX, o entre Jacques Monod y Pascual Jordan en el siglo XX. Estas diferencias son, por otra parte, relevantes de los distintos presupuestos

¹³ H. GOMPERZ, *Weltanschauungslehre* (Jena 1905-1908), 2 vol. Cfr. vol. I, pp. 17 y 31.

¹⁴ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen* (München & Zürich, 1985), p. 1.

epistemológicos o de las diversas concepciones del mundo que se encuentran implícitas, o explícitas en algunos casos, en los científicos¹⁵.

Otra diferenciación significativa de la *Weltbild* con la *Weltanschauung* es que aquélla no es fruto necesariamente —y de ordinario— de una reflexión filosófica consciente y sistemática. El científico tiende ordinariamente a limitar su horizonte de consideración a lo dado empíricamente y a las consiguientes teorías explicativas de los sistemas del mundo real¹⁶. Logra así una aparente coherencia que es fruto, no de una síntesis o sistemática visión estructural del mundo, propia de la reflexión filosófica, sino de una reducción de la realidad a uno de sus elementos.

La *Weltbild* está indudablemente anclada en lo dado empíricamente y surge de lo percibido. En este sentido la «imagen del mundo» emergente de una ciencia natural determinada puede presentar rasgos eminentemente positivistas. De hecho, así ha sucedido y sigue sucediendo con no pocos científicos que, anclados en una determinada disciplina empírica, dan una imagen metodológica y sistemáticamente ligada a un positivismo no siempre consciente en cuanto a sus implicancias epistemológicas y filosóficas en general. Así sucedió en forma generalizada con la física, la biología o la química en el siglo XIX y ya muy entrado el siguiente. Con todo, la imagen del mundo que, v. gr., nos da la física moderna, se ha desprendido de esa «empiría» ingenua. En este sentido, puede hablarse de una significativa evolución de la imagen del mundo de la física moderna, en cuanto «lo dado» a su consideración son las partículas elementales, como estructuras complejas, no intuibles y directamente perceptibles. Consecuentemente, la física moderna estructura su imagen del mundo a partir de la física teórica (teoría de la relatividad, teoría de los quanta, teoría de las partículas elementales, etc.), es decir, de una intuición teórica abstracta, y tiende así a abandonar las formas mecanicistas de lo meramente sensible, predominante hasta entonces.

Como prueba de esto, y ejemplificación, al mismo tiempo, de la nueva *Weltbild* de la ciencia contemporánea, son a nuestro entender muy esclarecedoras algunas páginas de la física actual; no en sus tratados sistemáticos, sino en disertaciones de claro sesgo filosófico, o de carácter histórico y autobiográfico. Esto se puede apreciar en algunas páginas de von Weizsäcker, en los recuerdos de Heisenberg, en las discusiones del Círculo de Copenhague, en algunos trabajos de Jordan, o en la correspondencia mantenida entre Bohr y Einstein.

Lo dicho acerca de la imagen del mundo entre físicos o biólogos se aplica también en las ciencias del espíritu, o ciencias humanas y sociales. Ibarra Grasso, para citar sólo un ejemplo, estudia el tema de la «imagen

¹⁵ De los pensadores citados pueden verse J. MONOD, *El azar y la necesidad: Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna* (Barcelona & Caracas 1971); y C. F. VON WEIZSÄCKER, *La importancia de la ciencia* (Barcelona 1968).

¹⁶ Sobre este tema, cfr. H. MOHR, *Wissenschaft und menschliche Existenz: Vorlesungen über Struktur und Bedeutung der Wissenschaft* (Freiburg im Breisgau 1967).

del mundo» en el caso de los antropólogos¹⁷. La moderna antropología cultural, con la elaboración de la noción de «concepción del mundo» en los pueblos primitivos, se ha acercado a la noción de «concepción del mundo» que elabora la antropología cultural, sobre todo la de Roberto Redfield, quien aún acentuando el aspecto cognoscitivo, destaca el papel de las creencias y actitudes, así como los aspectos normativos y afectivos¹⁸.

Aún cuando parezca no tener una relación directa con nuestro tema, juzgamos importante aclarar el sentido de esta categoría, dado que el marxismo vulgar la ha manejado indiscriminadamente, confundiendo su contenido con otras categorías analíticas, con las que guarda indudablemente relación, pero que se contradistinguen claramente de ellas.

La categoría «sistema del mundo» (*Weltsystem*) es, en contraposición a las anteriormente analizadas, una categoría eminentemente socioeconómica, y dice únicamente relación a los planteos histórico-económicos que en su momento hacen Marx y Engels, con ocasión de su análisis del surgimiento del sistema mundial capitalista de la economía, como sucesor de los sistemas de economía nacional¹⁹.

La conformación de un sistema mundial socioeconómico está condicionado, dentro de la concepción ortodoxa marxista, por el desarrollo y la evolución de las fuerzas productivas en los distintos países. Las distintas condiciones en que evolucionan esas fuerzas productivas en las naciones determinan la división internacional del trabajo, el intercambio de materias primas y productos elaborados, y el acercamiento mutuo de los pueblos. Las condiciones objetivas para el surgimiento de un sistema económico mundial se dan, para Marx, con la aparición y desarrollo del capitalismo, al lograr la gran industria la creación de un mercado mundial que sustituye paulatinamente la autosuficiencia de las economías locales y nacionales. Este proceso se desarrolla durante el siglo XIX y logra en siglo XX su culminación con el paso del capitalismo a la etapa imperialista²⁰.

El sistema mundial capitalista no es estable, según Marx, pues lleva en sí mismo el germen de su propia disolución. El sistema de explotación del trabajo, en su transcripción mundial, lleva a la configuración de un sistema de estratificación semejante al existente en los países capitalistas: naciones altamente desarrolladas, naciones dependientes; naciones centrales o periféricas, según la terminología corriente después de la Segunda Guerra Mundial.

¹⁷ Cfr. D. E. IBARRA GRASSO, *La «imagen del mundo» en los antropólogos* (Cochabamba, Bolivia: Universidad Mayor de San Simón, 1964).

¹⁸ Cfr. R. REDFIELD, «The Primitive World View», en *Proceedings of the American Philological Society* 96 (1952) 30-36. Puede verse también F. BOAS, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (Buenos Aires 1964).

¹⁹ Esto lo expresan Marx y Engels claramente en las páginas del *Manifiesto* de 1848. Cfr. *Marx-Engels Werke*, edición Dietz (Berlín 1977), vol. IV, pp. 463-464.

²⁰ Cfr. V. I. LENIN, *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus* (1917) *Ausgew. Werke* (Wien & Berlin 1946).

La ley del desarrollo desigual —político y económico—, fundada en el sistema capitalista de producción, condiciona también el hecho de que, aún dentro de los países capitalistas, los desniveles sociales, económicos y culturales entre las distintas naciones no lleguen nunca a un cierto equilibrio e igualdad de niveles. La Revolución de Octubre rompe, según Lenin, el sistema unitario mundial económico del capitalismo. La instauración de una economía socialista en la Unión Soviética pone las condiciones de un nuevo sistema mundial socioeconómico; sistema que se expande a partir de la segunda postguerra. Este sistema estaría caracterizado —teóricamente— por la comunidad libre y social de los pueblos soberanos que marchan hacia el socialismo y el comunismo, unidos por la comunidad de intereses y objetivos, y por la común ideología del marxismo-leninismo. El motor fundamental del desarrollo del sistema mundial socialista es la clase trabajadora. En este sistema no hay jerarquía ni subordinamientos.

Como se puede apreciar, el sistema del mundo, tal como lo concibe el marxismo —y en su medida, el liberalismo—, no es más que ideología, concebida ésta como una «doctrina», que sin poner en discusión sus presupuestos, interpreta el mundo y pretende modificar la realidad histórica con la fuerza de un marcado componente utópico. Frente a la utopía del sistema, el así llamado «marxismo real» se ha encargado de demostrar, precisamente, el carácter utópico de la ideología; dicho sea esto reconociendo en Marx la acertada descripción de su época, así como la *Zeitkritik*, que se convierte hasta nuestros días en un arquetipo de la «crítica social», pero sin llegar a los últimos fundamentos.

3. Las tipologías

a) Aún cuando en su época encuentra poco eco en este tema, Trendelenburg es uno de los pioneros en la investigación del problema²¹. Su prestigio y principal influencia, es sabido, se da en su labor por el resurgimiento de la filosofía aristotélica a mediados del siglo XIX, desde su cátedra de Berlín. El primero en llamar la atención sobre la influencia de Trendelenburg sobre Dilthey fue un discípulo de éste, Joachim Wach²². En un estudio que publica antes de su emigración; hace referencia a la

²¹ Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), discípulo de Steffens, de Schleiermacher y de Hegel, refutará decididamente a Hegel y dominará la vida filosófica en la Universidad de Berlín durante treinta años. En su tarea de restauración del pensamiento aristotélico, es acompañado por F. Überweg y ejercerá influencia sobre Franz Brentano y Rudolf Eucken.

²² Cfr. J. WACH, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey: Eine philosophie- und geistesgeschichtliche Studie* (Tübingen 1926). La impronta de Dilthey sobre Wach se manifiesta, sobre todo, en los grandes estudios sobre la hermenéutica, principalmente en *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert* (Stuttgart 1926-1933), 3 tomos (I: «Die grossen Systeme»; II: «Die theologische Hermeneutik Schleiermachers bis Hoffmann»; III: «Das Verstehen in der Historik von Ranke bis Positivismus»). Esta obra fue dedicada a Dilthey.

ponencia que Trendelenburg lee en la Academia Prusiana de Ciencias de Berlín, en 1840, con el título *Sobre las últimas diferencias de los sistemas filosóficos*²³. Como señala Hermann Glockner, en un estudio preliminar a la obra de Trendelenburg, éste hace «lo que Dilthey logrará hacer cincuenta años después por un camino *menos deductivo*»²⁴. Efectivamente, Dilthey elabora toda su teoría sobre las WA a partir de su análisis de la vida como vida vivida, como vivencia. Dilthey reconoce la influencia de Trendelenburg, y así lo expresa en su célebre discurso de los 70 años, que es una mirada retrospectiva sobre su larga vida académica, y en la que dedica un cálido párrafo al viejo maestro del Berlín de sus años mozos:

«Y aquí está presente ante todo mi maestro Trendelenburg, quien tuvo sobre mí una influencia, la más grande. Ésta fincaba en cómo él vinculaba acuradamente los hechos investigados de la historia de la filosofía en una totalidad que como una fuerza viviente se proyectaba sobre sus oyentes. Corporizaba la convicción de que toda la historia de la filosofía estaba allí y se prolongaba fundamentando la conciencia de la cohesión ideal de las cosas. Aristóteles y Platón fueron su punto de partida. Su inmovible convicción y la serena pero sólida fundamentación le conferirían un algo de señorial»²⁵.

Formado inicialmente en el cultivo de las lenguas clásicas y de la lógica, Trendelenburg estudia en Kiel, Leipzig y Berlín con hombres de la *Aufklärung* alemana, como Carl Leonhard Reinhold (1785-1923) y Johann Erick von Berger (1772-1833), así como con algunos de los grandes representantes del idealismo alemán, como Hegel —cuyo método dialéctico no le convence—, Steffens y sobre todo Schleiermacher. Se orienta al estudio de la filosofía griega y se doctora en Berlín (1826) con una tesis titulada *Platonis de ideis et numeris doctrina Aristotelis illustrata*. Entre sus discípulos en Berlín se contaba Dilthey.

El punto de partida de Trendelenburg es el hecho de la diferenciación de los sistemas filosóficos en la historia de la filosofía. El clásico y acostumbrado ordenamiento de los sistemas filosóficos en binomios tales como nominalismo-realismo, materialismo-espiritualismo, dualismo-monismo, se le presentan como superficiales y periféricos al verdadero problema. Sin desconocer el valor hermenéutico que en un momento dado puedan ofrecer tales categorías dicotómicas, Trendelenburg afirma que se mantienen en un nivel externo de consideración, ignorando la continuidad que las mismas, en realidad, tienen. El criterio para organi-

²³ Cfr. F. A. TRENDELENBURG, *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*, exposición leída en la sesión de la Academia de Ciencias y publicada por primera vez en los *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften*. Beiträge zur Philosophie 2 (1885). La citamos por la edición de Hermann Glockner (Stuttgart 1949).

²⁴ *Ibid.*, Einleitung, p. 15.

²⁵ GW V 7.

zar los sistemas debe tener en cuenta las diferencias últimas y, como Trendelenburg las llama, las relaciones concretas de los sistemas²⁶.

El principio fundamental de diferenciación puede buscarse por dos caminos: 1) mediante un procedimiento histórico-empírico que permita encontrar las diferencias y semejanzas, hasta llegar a las últimas divergencias de los sistemas, tal como en su momento lo haría Dilthey, sin duda bajo la influencia de su maestro de Berlín, aún cuando no menor influencia tendría también en su elección de este camino, el impacto de la escuela histórica alemana (Droysen, Ranke, Mommsen), y su no menos fuerte tendencia contra todo apriorismo; 2) buscar la última diferencia conceptual, que pueda ser válida como fundamento del sistema. Es este último el camino que elige Trendelenburg para su análisis.

De acuerdo a esta metodología hermenéutica, llega Trendelenburg a distinguir dos tipos de concepciones del mundo, que constituyen la dualidad fundamental sobre la que se mueve la razón inquisitiva: *Kraft-Gedanken* es la última dualidad conceptual como categorías básicas de todo sistema; dualidad a la que puede reducirse toda otra oposición pensable:

<i>Kraft</i>	{	Materia - Forma	}	<i>Gedanken</i>
		Física - Ética		
		Sentido - Pensamiento		
		Real - Ideal		
		Objeto - Sujeto		

Sobre este supuesto lógico-metafísico estructura deductivamente su tipología, dentro de la cual hay solo tres posibilidades: la afirmación de uno de los dos principios mencionados (*Kraft* y *Gedanken*), y la tercera posibilidad que sería la identidad de ambas que denomina *Wesensidentität*. Surgen así tres *Grundformen der Weltanschauungen*, o formas fundamentales de concepciones filosóficas del mundo, que van a estar, en definitiva, en la raíz de los tres tipos diltheyanos.

Por cierto que cuanto más teórica es la búsqueda —y tal es el camino elegido por Trendelenburg— tanto más se acentúa el dualismo; cuanto más empírica es la inquisición (camino elegido por Dilthey), tanto más pluralista es la tendencia de los tipos y su diversidad. Por eso Dilthey, aun cuando habla de tres tipos fundamentales, reconoce explícitamente que dicha tipología habría que ampliarla²⁷.

²⁶ Cuando trata de determinar el método de la búsqueda, Trendelenburg expresa claramente el sentido marcadamente realista, en contraposición al subjetivismo vitalista de Dilthey: «Wenn wir daher die letzten Unterschiede der Systeme suchen, so suchen wir sie in den Elementen der Sache und nicht in den Griffen des Verfahrens oder der Kunst der Darstellung» (*Ibid.*, p. 21).

²⁷ En su juventud Dilthey rechazó toda forma de tipificación o tipologización, pues toda conceptualización semejante es una abstracción que desfigura la realidad y la pluralidad de la existencia, como afirma en su trabajo sobre el *deutschen Geist* (GW III, introd. de P. Ritter).

Los representantes de los tipos de Trendelenburg serían Demócrito, Platón y Spinoza. Detrás del primero estarían alineados los atomistas griegos, Aristóteles y los estoicos, así como la Edad Media —aquí Trendelenburg no distingue mayormente los diversos perfiles del pensamiento medieval; Giordano Bruno sería platónico; Descartes estaría en la línea spinoziana. La historia de la filosofía no es sino una gran disputa entre las dos grandes concepciones del mundo: la filosofía de la idea y filosofía de la fuerza. Pero ambos sistemas, reducidos al contenido de una categoría, presentan lados escabrosos. No parece posible una semejante reducción sin forzar los sistemas. La posición de Trendelenburg es indudablemente idealista, pero, con todo, es un decidido antihegeliano.

b) Dentro de la ambigüedad de su descripción de las WA, y reconociendo que toda tipologización es una simplificación, Dilthey elabora los conocidos tipos de las WA. Como criterio de diferenciación de los tipos de WA establece la «comparación histórica»²⁸:

«Pero a medida que ahondo en el estudio de la época a que pertenecen esos sistemas, va surgiendo ante mí cada vez con mayor claridad una visión distinta. El estudio histórico me parece proporcionar un punto de vista desde el cual se puede apreciar con justeza la significación universal de los sistemas, por más que haya que rechazar de un modo franco y absoluto su fundamentación lógico-metafísica»²⁹.

Dilthey distingue tres elementos fundamentales ligados entre sí, en la estructura del alma y de la vida: la inteligencia, la vida de los sentimientos y de las pasiones, y los actos de la voluntad³⁰. A estas tres unidades básicas reduce todos los procesos de la vida y de la existencia histórica: representaciones, sentimientos y decisiones son los elementos básicos de la vida. Estos momentos del espíritu, según predomine uno u otro, van a caracterizar los tres tipos de concepciones del mundo, que son: el realismo naturalista, en el que predomina el conocimiento de la realidad; el idealismo objetivo, como actitud estética y contemplativa, y el idealismo de la libertad, como conciencia de la responsabilidad en la acción:

²⁸ «Es gibt kein anderes Hilfsmittel für eine Einleitung als die historische Vergleichung. Ihr Ausgangspunkt ist, dass jeder metaphysische Kopf dem Lebensrätsel gegenüber von einem bestimmten Punkt aus gleichsam dessen Knäuel aufwickelt; dieser Punkt ist durch seine Stellung zum Leben bedingt, und vom ihm aus formiert sich die singulare Struktur seines Systems. Wir können die Systeme nur zu Gruppen ordnen nach dem Verhältnis der Abhängigkeit, Verwandtschaft, gegenseitiger Anziehung oder Abstossung. Hier aber macht sich eine Schwierigkeit geltend, der alle geschichtliche Vergleichung unterliegt. Sie muss, in einer Antizipation, einen Massstab anlegen, für ihre Auswahl der Züge, in dem, was sie vergleicht, und dieser Massstab bestimmt dann das weitere Verfahren. So hat das, was ich hier vorlege, einen ganz provisorischen Charakter» (GS VIII 99).

²⁹ GS V 13.

³⁰ Cfr. GS VIII 176.

Concepción del mundo	Potencias	Actos	Objeto vivenciado	Conexión
<i>Naturalismus</i> (Realismo naturalista)	<i>Verstand</i> (entendimiento)	<i>Erkenntnis</i> (conocimiento)	<i>Ideen</i> (ideas)	<i>Weltbild</i> (imagen del mundo)
Idealismo objetivo	<i>Instinkt</i> (instinto)	<i>Gefühl und Triebe</i> (sentimiento y pasiones)	<i>Werte</i> (valores)	<i>Lebenserfahrung</i> (experiencia de la vida)
<i>Idealismus der Freiheit</i> (idealismo de la libertad)	<i>Willen</i> (voluntad)	<i>Entscheidungen</i> (decisiones)	<i>Zwecke</i> (fines)	<i>Lebensideal</i> (proyecto de vida)

c) Siguiendo a Dilthey, Hans Leisegang intenta en su obra de madurez una interpretación de la coexistencia de los distintos sistemas filosóficos y concepciones del mundo con el fin de superar aquella anarquía de sistemas que estuvieran también en el punto de partida de las reflexiones de Descartes y de Kant³¹. El presupuesto de su reflexión se encuentra en la vinculación que detecta entre la diversidad de las concepciones del mundo con la diversidad de tipos humanos; diversidad ésta última que surge de la desigual realización de la naturaleza humana, la educación y el *milieu*, como causales subjetivas (*subjektive Ursachen*) de aquéllas, y que se expresa en distintas formas de pensar y de sentir.

La originalidad de Leisegang radica en el método de análisis aportado: no busca los contenidos (*Gedankenwelt*) sino la forma (*Äusserung*) de los tipos, o sea, las determinaciones formales o leyes del pensamiento lógico, o intenta ordenarlos en sistemas. La técnica utilizada es el análisis textual de los distintos filósofos, y la comparación de las formas de pensamiento (*Denkformen*) de unos con otros.

Si Cassirer pone el acento en la búsqueda de la lógica o forma de pensamiento en un área determinada de contenidos, y Jaspers en las técnicas del pensamiento, Leisegang investiga la correspondencia que existe entre *Weltanschauung* y formas de pensamiento con el fin de establecer en qué medida una determinada forma de pensamiento se halla en rela-

³¹ Cfr. H. LEISEGANG, *Denkformen* (Berlín 1928; 2a. ed. 1951). Hans Leisegang (1890-1951) fue discípulo de Baumker y Ziegler en Estrasburgo. Su concepción está expuesta en su obra *Meine Weltanschauung* de 1951. El tema de las concepciones del mundo, preocupación central de su pensamiento, es analizado también en *Lessings Weltanschauung* (1931); *Goethes Denken* (1932); y *Dante und das christliche Weltbild* (1941). No poca influencia en su método tuvo su afición permanente por las ciencias naturales; después de ser *Privatdozent* en Leipzig (1920), es ordinario en Jena (1930-1937), y después de la Segunda Guerra Mundial en la Universidad Libre de Berlín hasta su muerte. Estudia ciencias naturales (1937-1941), e incluso llega a trabajar como físico.

ción causal con una determinada concepción del mundo. De lograr su objetivo, estaría en posesión de la conexión causal de las distintas *Weltanschauungen*, es decir, la forma determina el contenido.

En oposición a Dilthey y a Hegel, quienes creen en la identidad de la estructura del espíritu filosófico y en la continuidad del desarrollo del pensamiento filosófico, Leisegang parte del supuesto de que existen distintas *Denkformen* que se contradistinguen no sólo cuantitativa, sino cualitativamente, es decir, esencialmente. Habría, por tanto, lógicas de pensamiento esencialmente diversas, que condicionarían consecuentemente las diversas concepciones del mundo.

Leisegang distingue dos tipos básicos de formas o lógicas de pensamiento, que denominará *forma circular* y *forma piramidal*. La *forma circular* (*Form des Kreises*) tiene un punto de partida y progresa circularmente regresando a su punto de partida. Las contraposiciones son entrelazadas y vinculadas entre sí, de tal manera que los sistemas categoriales no toman la forma de estructura de género-especie (*Gattungsbegriffe*), sino de contraposiciones dialécticas (contraposiciones tales como «invierno-verano», «luz-tinieblas», «principio-fin»). El juicio toma así la forma de un círculo. Cada concepto es comprensible en la medida en que se lo relaciona con el todo. Tal el caso de Hegel, cuyo pensamiento se desarrolla en círculos superpuestos (*Kreis von Kreisen*) continuos, en los que las categorías se contraponen no en un mismo nivel, sino en niveles superpuestos. Por el contrario, en la estructura piramidal de pensamiento lógico las categorías se relacionan ordenadas en forma de construcción escalonada, y vinculadas por la conexión género-especie. Aristóteles, Platón, la especulación del medioevo y Kant serían sus representantes más destacados, con las diferencias susceptibles de señalar entre ellos.

El idealismo objetivo de Dilthey correspondería, según Leisegang, en grandes líneas, a la forma circular, mientras que el idealismo de la libertad respondería a la forma piramidal de pensamiento. La tercera forma señalada por Dilthey, el naturalismo, no tendría según Leisegang una *Denkform* específica. El pensamiento racionalista y positivista se encuadraría dentro de la forma pirámide, pero en un determinado momento de su desarrollo pasaría a la forma circular³².

Leisegang reconoce, pues, dos estructuras lógicas del pensar, lineal y circular, a las que caracteriza como pensamiento discursivo e intuitivo, respectivamente, y que adjetiva según el momento de análisis como pensamiento «mecanicista-orgánico», «racionalista-místico».

Existirían por último tipos puros y tipos mixtos, o tipos alternados como ya se indicó, que pasan de una forma a otra.

La conclusión de Leisegang es que un método de concordancia, falsea fundamentalmente las cosas; por ello debe renunciarse en forma de-

³² *Ibid.*, p. 335.

finitiva y para siempre a la ficción de que existe una estructura de pensamiento y una lógica.

La gran dificultad que tiene la sistematización de Leisegang reside, no tanto en el método de análisis adoptado, sino en las conclusiones finales de su sistemática: de existir dos formas fundamentales de lógica del pensamiento, aparentemente irreductibles, ¿cómo se explican los tipos mixtos o los tipos alternados? De reconocer la existencia de los tipos puros, mixtos y alternados ¿la *Weltanschauung* de los mixtos y alternados no se presentarían, de alguna manera como contradictorios?

Dejamos de lado otras tipologías, vinculadas estrechamente a las WA, como son las elaboradas por Spranger, las de Wölfflin o Nohl que pretenden explicar los estilos artísticos de acuerdo a las diferentes formas de vida o concepciones del mundo; o las de Klages y sus *Physionomias*.



No hay duda de que la «filosofía de la vida» que se desarrolla en los últimos decenios del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX tiene una gravitación especial sobre la reflexión acerca de las concepciones del mundo y de la vida. Los estudios críticos de los últimos años han aclarado no pocos aspectos de este problema. Tales los estudios de Simmel, los de Volkman-Schluck, los de Albrecht y, sobre todo, la obra de Leo Gabriel, quienes han puesto claridad en no pocos aspectos de este problema. A ellos remitimos³³.

ROBERTO J. BRIE

Lomas de Zamora, Argentina.



³³ Cfr. G. SIMMEL, *Lebensanschauung* (München 1922); E. ALBRECHT, *Weltanschauungen und Erkenntnistheorie in der klassischen bürgerlichen Philosophie* (Stuttgart 1981); L. GABRIEL, *Logik der Weltanschauungen* (Wien 1949); K.-H. VOLKMAN-SCHLUCK, *Introducción al pensamiento filosófico* (Madrid 1967); y H. MEYER, *Weltanschauungen der Gegenwart* (1949).

Inferencia y conocimiento previo de lógica

Relaciones y dependencias

Introducción

Este trabajo es parte del desarrollado a propósito de una beca otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas¹. La investigación se propone comprobar la siguiente hipótesis: *en el razonamiento de los alumnos del ciclo inicial del nivel universitario se manifiestan tendencias y errores que obedecen a la cointervención de factores extrasubjetivos o intrasubjetivos. Entre los primeros, se considera de especial importancia la estructura lógica del problema; entre los segundos, el nivel intelectual, la modalidad de enseñanza del nivel secundario y el conocimiento previo de lógica.*

En esta oportunidad, se consideran las siguientes variables:

— *Dependiente*: el razonamiento, evaluado mediante una prueba preparada *ad hoc*.

— *Independiente*: el conocimiento previo de lógica (evaluado en cuestionario inserto en la prueba *ad hoc*, respuestas *sí - no*).

En consecuencia, la hipótesis de trabajo pertinente es la siguiente:

H: El conocimiento previo de lógica influye en el razonamiento.

Ofrecemos, pues, los resultados relacionados con las variables mencionadas.

¹ La autora agradece la constante orientación de su Director de Beca, Dr. Abelardo Pithod y de la Lic. Hilda Difabio de Anglat, codirectora, quien realizara la traducción de los tests utilizados en la elaboración de la prueba. Asimismo, a la Prof. María Virginia Rapetti, por el asesoramiento en el diseño y tratamiento estadístico del trabajo de campo. Al Sr. Decano de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Cuyo, Cont. Rodolfo Sicoli por autorizar la aplicación de los instrumentos a sus alumnos. A la Lic. Sandra Garrido, por su eficiente organización del grupo de estudiantes. A las Prof. María Clara Cardozo, Cecilia Álvarez, Viviana Castillo, Jorgelina Vallone, Fabiana Zanichelli, María E. Pozzoli, Silvia Bruce, Claudia Navarrette, Carina Santequía y Cecilia Pizuolo, por la colaboración en la administración de la prueba y al Sr. Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Católica Argentina, Lic. Dennis Cardozo Biritos, por permitir la realización de la prueba piloto en esa casa de estudios y renovar nuestro entusiasmo por los estudios lógicos.

Marco teórico

Entre los estudios psicológico-cognitivos, ha aparecido un interés renovado en el aprendizaje, en virtud del reconocimiento de las deficiencias intelectuales que son denominador común en las aulas escolares, particularmente en los procesos de pensamiento de alto nivel. A fin de dar soluciones a esta observación, hoy interesa saber cómo se conoce, aprende y recuerda la información y por qué algunas personas hacen ciertas cosas mejor que otras. Y, puesto que los procesos cognoscitivos nunca operan en el vacío, el *conocimiento previo* es una de las variables centrales en estudio, también conocida como conocimiento antecedente (*background knowledge*), conocimiento experiencial, conocimiento del contenido².

Básicamente, el conocimiento previo actuaría como un *conjunto organizado e interrelacionado de esquemas mentales*, que permitiría, según Richard Anderson³:

- Interpretar la nueva información y asimilarla en las estructuras pre-existentes (el aprendizaje se produce de modo eficiente y significativo cuando el material puede ser relacionado con el conocimiento ya asimilado). Es el llamado «andamiaje ideacional»⁴.
- Focalizar la atención en lo pertinente, porque mientras más se sabe, más provecho se obtiene de las experiencias relacionadas.
- Elaborar inferencias.
- Facilitar la búsqueda ordenada en la memoria.
- Promover la síntesis y evaluación, en tanto se manejan estrategias superiores (organización, elaboración) que permiten la comprensión del material a nivel más profundo.
- La reconstrucción inferencial frente a lagunas mnémicas y reaprender un material «olvidado», esto es, ayuda a generar hipótesis sobre la información faltante.

A fin de comprender qué son los *esquemas mentales*, cuyo conjunto organizado e interrelacionado constituiría el conocimiento previo, nos remitimos a David Rumelhart, para quien «un esquema es una estructura de datos para representar conceptos genéricos almacenados en la memoria»⁵. La teoría de los esquemas puede considerarse así, como una

² Cfr. P. ALEXANDER & ALI, «Coming to Terms: How Researchers in Learning and Literacy Talk About Knowledge»: *Review of Education Research* 61 (1991) 315-343.

³ Cfr. R. ANDERSON, «Role of the Reader's Schema in Comprehension: Learning and Memory», en R. RUDDLELL, M. RUDDLELL & H. SINGER (Eds.), *Theoretical Models and Processes of Reading*, 4th ed. (Newark: International Reading Association, 1994), pp. 469-482. Véase también P. WILSON & R. ANDERSON, «What They Don't Know Will Hurt Them?: The Role of Prior Knowledge in Comprehension», en J. ORASANO (Ed.), *Reading Comprehension: From Research to Practice* (Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1986), pp. 31-48.

⁴ Cfr. D. AUSUBEL, *Psicología educativa: Un punto de vista cognitivo* (México: Trillas, 1978).

⁵ Citado por J. I. POZO, *Teorías cognitivas del aprendizaje*, 3a. ed. (Madrid: Morata, 1994), p. 136.

teoría de la representación y utilización de los conceptos almacenados en la memoria, es decir, se ocupa de un modo general de cómo se representa el conocimiento y de cómo se usa el conocimiento almacenado.

Para Wilson y Anderson, un esquema es una estructura abstracta de conocimiento. Es «estructurada» en el sentido de que indica las relaciones entre los conceptos constitutivos. Es «abstracta» en el sentido de que un esquema tiene la potencialidad de cubrir un número de textos que difieren en sus elementos particulares⁶. Estos autores recuerdan un estudio clásico de Bransford y Johnson, en el cual el lector es incapaz de comprender un texto que se refiere a objetos familiares (globos, electricidad, instrumento musical, trasmisión del sonido) y sólo lo comprende cuando se le muestra un dibujo que representa un sujeto ejecutando una canción en su guitarra para su novia que se encuentra algunos pisos más arriba mediante un micrófono suspendido en el aire por medio de globos. Luego, no es suficiente que los objetos sean concretos, imaginables y fácilmente identificables. La comprensión consiste en activar o construir un esquema que provee una explicación coherente a las relaciones entre los eventos y objetos del discurso. El *click* de la comprensión sólo ocurre cuando el lector es capaz de desarrollar un esquema que explica el mensaje total.

Una de las características de los esquemas es su posición con respecto a la distinción entre conocimiento declarativo y procedural⁷. Si bien ambos tipos de conocimientos difieren en ciertos aspectos relevantes, no por ello sería necesario postular un tipo de representación distinto para cada tipo de conocimiento. El «saber qué» y el «saber cómo»

⁶ Cfr. P. WILSON & R. ANDERSON, «What They Don't Know Will Hurt Them?: The Role of Prior Knowledge in Comprehension», cit.

⁷ El conocimiento declarativo se refiere a la estructura y metas de la tarea y a la autopercepción de las propias habilidades (por ejemplo, saber «que» el cuento suele introducir los personajes en el párrafo inicial, «que» difieren las metas de la lectura de un periódico y de un texto informativo, «que» soy un lector lento). En suma, el conocimiento declarativo incluye información proposicional sobre la existencia de características de la tarea y de habilidades personales. Incluye el tipo de información que puede ayudar a establecer las metas y a ajustar las acciones a las cambiantes condiciones de la tarea.

El conocimiento procedural incluye información sobre la ejecución de las acciones: saber «cómo» rastrear, resumir, inferir, etc. Hay un repertorio de conducta disponible para el agente en el cual seleccionar las estrategias en función de las metas (cfr. PARIS, SCOTT, LIPSON, MARJORIE and WIXSON & KAREN, «Becoming a Strategic Reader», en R. RUDELL, M. RUDELL & H. SINGER (Eds.), *Theoretical Models and Processes of Reading*, pp. 788-810). Sin embargo, según estos autores, el conocimiento declarativo y el conocimiento procedural por sí mismos no son suficientes para asegurar la conducta estratégica. Sólo enfatizan el conocimiento y las habilidades requeridas para la ejecución y no consideran las condiciones bajo las cuales seleccionar o ejecutar dichas acciones. Dado que la conducta estratégica implica intencionalidad y autocontrol, sería incompleto un análisis que ignorara las motivaciones del lector. Por lo mismo, introducen un nuevo término, *conocimiento condicional*, para capturar esta dimensión del aprendizaje para ser estratégico. El conocimiento condicional incluiría conocer «cuándo» y «por qué» aplicar las distintas acciones. Describiría las circunstancias de aplicación de los procedimientos y otorgaría razones para la ejecución de las acciones (cfr. *ibid.*, pp. 797-798).

mo» no serían sino dos usos distintos de una misma representación de conocimiento en forma de esquemas, constituidos en redes proposicionales. La naturaleza flexible de los esquemas les permite ser utilizados tanto de modo declarativo como procedural. Esto es posible porque los esquemas son, según Rumelhart, «paquetes de conocimiento en los que, además del propio conocimiento hay información sobre cómo debe usarse ese conocimiento»⁸.

En vinculación con esta problemática se encuentran además los estudios comparativos entre *expertos y novatos*, entre los que sobresalen presupuestos comunes, más allá de su especificidad temática⁹. Ellos son:

- a) La diferencia experto-novato es básicamente una diferencia de conocimientos y no de procesos cognitivos básicos o capacidades generales de procesamiento.
- b) Esa diferencia de conocimientos es tanto cuantitativa como cualitativa; esto es, los expertos no sólo saben más que los novatos, sino que tienen organizados sus conocimientos de una forma distinta.
- c) La pericia es un efecto de la práctica acumulada, esto es, del aprendizaje, desdeñándose, por tanto, los factores innatos y las posibles diferencias individuales.
- d) La pericia está circunscrita a áreas específicas de conocimiento, de forma que se es experto o no con respecto a algo.

Sin embargo, al parecer, las estrategias utilizadas por unos y otros en la resolución de problemas no son indiferentes, sino que gran parte de los errores y del tiempo empleado se explicaría en función de ellas. En este sentido, se señala que los novatos realizan muchos más *metaenunciados* con respecto al propio proceso de solución¹⁰. Esto es, dedican más tiempo a pensar sobre la estrategia que deben seguir y a analizar y planificar los pasos siguientes. Por el contrario, los expertos apenas «piensan en voz alta» sobre las operaciones que deben hacer para solucionar los problemas presentados. Esto hace suponer que la conversión de una persona en un experto consiste en un proceso de *automatización* de sus conocimientos, comprendiendo estos, en consecuencia, no sólo *contenidos específicos* sino también *procedimientos* adecuados y pertinentes que facilitan y hacen más eficaz su desempeño.

Según Yates y Chandler, se produce un fenómeno interesante: a medida que el sujeto se vuelve más experto en la resolución de problemas de un área en particular, emplea menos las habilidades formales implicadas en la resolución de problemas y se vale directamente del conocimiento previo, en tanto percibe el nuevo problema como una reformulación de los ya resueltos. Este fenómeno se observó inicialmente en los jugadores de ajedrez, pero ahora se ha comprobado en áreas muy di-

⁸ Citado por J. I. POZO, *Teorías cognitivas del aprendizaje*, p. 138.

⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 227ss.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 229.

versas: computación, física, economía, música, diagnóstico clínico e incluso en la enseñanza. En consecuencia, el aprendizaje de las habilidades para la resolución de problemas generalizables a diferentes tópicos es de valor cuando el conocimiento es mínimo, porque a nivel experto el sujeto se mueve desde estas estrategias generalizadas al desarrollo de habilidades específicas para el reconocimiento de un patrón¹¹. Una investigación en niños de quintogrado evidenció que el rendimiento en matemática se correlaciona positivamente con las estrategias específicas para la tarea propuesta (problemas de trigonometría en trabajo independiente) y negativamente con las estrategias globales: el niño de buen rendimiento emplea las primeras; el de rendimiento bajo trata de aplicar las segundas (por ejemplo, el método medios-fin) y, luego, aunque invierte más esfuerzo, retarda la adquisición del esquema apropiado de resolución. Finalmente, si bien el experto comprende rápidamente el problema, no trata de resolverlo de modo inmediato: dedica más tiempo que el inexperto a examinarlo (medir su grado de dificultad, la necesidad o no de información adicional) y se resiste a proporcionar una conclusión sencilla.

Esta discusión «habilidades específicas vs. generalizables», por otra parte, se encuentra en la base de los distintos «programas para enseñar a pensar», surgidos a modo de aplicación de los planteos teóricos llevados a cabo en el seno del Movimiento del Pensamiento Crítico¹². Concretamente: ¿debe enseñarse el pensamiento en forma separada o en relación con las disciplinas académicas? ¿En qué medida las habilidades son genéricas o específicas para un área de conocimiento?

Según Prawat¹³, los distintos enfoques que tratan de promover las habilidades de nivel superior pueden clasificarse en:

- 1) Abordaje de la «situación de aislamiento», en el cual se enseñan separadamente del área, asignatura o contenido (por ejemplo, Feuerstein).
- 2) Abordaje del «encasillamiento» o «empotrado» de las habilidades en el contexto del contenido (Ennis¹⁴), y
- 3) Abordaje de la «inmersión», que considera contraproducente dedicar demasiada atención a la enseñanza explícita de las habilidades porque éstas se desarrollan naturalmente cuando los alumnos están comprometidos en una comprensión profunda del contenido (McPeck).

¹¹ Cfr. G. YATES & M. CHANDLER, «The Cognitive Psychology of Knowledge: Basic Research Findings and Educational Implications»: *Australian Journal of Education* 35 (1991) 131-153.

¹² Cfr. H. DIFABIO, *Comprensión lectora y pensamiento crítico* (Buenos Aires: Ciafic, 1995).

¹³ R. PRAWAT, «The Value of Ideas: The Immersion Approach to the Development of Thinking»: *Educational Research* 20 (1991) 3-10.

¹⁴ Cfr. R. ENNIS, J. MILLMAN & T. TOMKO, *Cornell Critical Thinking est Level X and Level Z Manual*, 3rd ed. (Pacific Grove: Midwest Publications, 1985).

- Similarmente, Maclure y Davies establecen los siguientes grupos:
- 1) Los que adoptan un enfoque orientado hacia los «conocimientos prácticos» o método «directo». Los que favorecen este enfoque creen posible enseñar explícitamente las técnicas del pensamiento mediante actividades y ejercicios destinados a mejorar la capacidad básica de pensar, independientemente de las materias del programa escolar. De esta manera, pensar se vuelve una materia por derecho propio. De diferentes formas, el doctor Edward de Bono, quien desarrolló el método *Cognitive Research Trust (CoRT)* y el profesor Reuven Feuerstein, creador del *Instrumental Enrichment (IE)*, entran en esta categoría.
 - 2) Los que prefieren un modelo de «inculcación». Este enfoque tiende a que el programa escolar existente tenga como objetivo consciente lograr una mayor eficacia de pensamiento. Se trata de diseñar estrategias que transformen la enseñanza de las disciplinas escolares habituales de tal manera que se centren en el pensamiento y fortalezcan las facultades intelectuales de los estudiantes. Dichas estrategias significan cambios radicales en la forma de presentar los materiales y en las respuestas exigidas a los estudiantes; los métodos de enseñanza intentan deliberadamente mejorar el razonamiento, la resolución de problemas y el análisis. Entre los promotores de dichas estrategias dentro del programa se pueden citar al profesor Antoine de la Garanderie, en Francia, al equipo del proyecto FACE (Formal Aims of Cognitive Education), en Finlandia y al profesor Matthew Lipman, en EEUU.
 - 3) Los que se interesan en aplicar el conocimiento cognitivo a la enseñanza del pensamiento, pero ven a éste como un subproducto de las disciplinas y pedagogías tradicionales, y siguen siendo agnósticos en lo que hace a los métodos especiales (John McPeck, de Inglaterra; Malcolm Skilbeck, de Australia).

A pesar de sus distintos enfoques, los *programas para enseñar a pensar* coinciden en la importancia otorgada al desarrollo de habilidades intelectuales, en su mayor parte de orden lógico-formal, dentro del ámbito escolar. Este énfasis va acompañado por una cuasi-identificación de las habilidades intelectuales con el pensamiento crítico, lo cual se debe a la fuerte influencia racionalista en la psicología cognitiva, a partir de la que se asume un concepto lógico-discursivo de la inteligencia. Más aún, la posterior influencia de la escuela idealista neomoderna de Frankfurt aporta una ulterior reducción, y así tenemos: el intelecto reducido a razón —instancia cartesiana— y la razón, a razón crítica —instancia kantiana—¹⁵.

¹⁵ Cfr. S. M. VÁZQUEZ, *La teoría del currículum en la actualidad* (Buenos Aires: Ciafic, 1994).

Los mencionados problemas teóricos no invalidan, sin embargo, la significatividad de la investigación educativa (pura y aplicada) de este *movimiento* para la enseñanza y evaluación de la competencia crítica. Particularmente, el debate «habilidades específicas vs. generalizables» manifiesta la necesidad de evitar una doble reducción: la definición de pensamiento crítico en *términos formalísticos* (un cuerpo de habilidades, principios y procedimientos universales que trascienden los contextos y áreas de contenido) y en *términos excesivamente relativos* (tan específico a una materia que no hay bases para considerar su impacto en los demás marcos de referencia). De allí que el problema que impulsa el pensamiento crítico como objetivo es tanto una *deficiencia de habilidades* cuanto una más general *carencia de instrucción en los dominios cognoscitivos*. En cualquier situación que requiere pensamiento crítico, es necesario evaluar tanto la forma general o validez lógica de los postulados relevantes cuanto el contenido o verdad de las premisas. Si bien McPeck está en lo cierto —el conocimiento del contenido y de las habilidades específicas por materia es el mayor desafío en el aprendizaje del pensamiento crítico, porque el pensamiento no ocurre ni puede enseñarse independientemente de las normas epistemológicas de algún dominio cognoscitivo—, habilidades como la identificación de supuestos, búsqueda de las relaciones inferenciales entre premisas y conclusión/es, identificación de falacias estándar, búsqueda de posibles explicaciones alternativas, identificación y formulación de preguntas y de criterios para juzgar posibles respuestas, son instrumentos potencialmente útiles para mejorar la transferencia¹⁶.

Por su parte, la teoría del aprendizaje propuesta por Ausubel también pondera la incidencia del conocimiento previo¹⁷. Dicha teoría, está centrada en el aprendizaje producido en un contexto educativo, es decir en el marco de una situación de interiorización o asimilación, a través de la instrucción, y se ocupa específicamente de los procesos de aprendizaje/enseñanza de los conceptos científicos a partir de los conceptos previamente formados por el niño en su vida cotidiana. Pone el acento en la organización del conocimiento en estructuras y en las reestructuraciones que se producen debido a la interacción entre las estructuras presentes en el sujeto y la nueva información, en cuyo proceso cumple un destacado papel la instrucción formalmente establecida, que debe presentar de modo organizado y explícito la nueva información para desequilibrar las estructuras existentes.

Ausubel distingue entre aprendizaje memorístico y significativo. Un aprendizaje es significativo cuando puede relacionarse, de modo no arbitrario y sustancial (no *al pie de la letra*) con lo que el alumno ya sabe; en otras palabras, cuando puede incorporarse a las estructuras de co-

¹⁶ Cfr. H. DIFABIO, *Comprensión lectora y pensamiento crítico*, pp. 201-202.

¹⁷ Cfr. D. AUSUBEL, *Psicología educativa*, cit.

nocimiento que posee el sujeto, en virtud de que el nuevo material adquiere significado para el sujeto a partir de su relación con conocimientos anteriores. El aprendizaje memorístico o por repetición es, en cambio, aquél en que los contenidos están relacionados entre sí de un modo arbitrario, es decir, careciendo de todo significado para la persona que aprende.

El aprendizaje memorístico debe ir perdiendo importancia gradualmente a medida que el niño adquiere más conocimientos, pues esto facilita el establecimiento de relaciones significativas entre ellos. El aprendizaje significativo será generalmente más eficaz pues goza de las siguientes ventajas: 1) produce una retención más duradera de la información; 2) facilita nuevos aprendizajes relacionados; 3) produce cambios profundos que persisten más allá del olvido de los detalles concretos. Por el contrario, el aprendizaje memorístico solo será superior cuando la evaluación del aprendizaje requiera un recuerdo literal del original.

Ahora bien, para que se produzca un aprendizaje significativo, es preciso que tanto el material que debe aprenderse como el sujeto que debe aprenderlo cumplan ciertas condiciones:

- En cuanto al material, es necesario que no sea arbitrario, es decir, debe poseer un significado en sí mismo, organizados sus elementos en una estructura y no sólo yuxtapuestos.
- De parte de la persona, es necesaria, en primer lugar, una predisposición para este tipo de aprendizaje: puesto que comprender requiere un esfuerzo, debe tener algún motivo para esforzarse. En segundo lugar, la estructura cognitiva del alumno debe contener ideas incluseras (*subsumers*), esto es, ideas con las que pueda ser relacionado el nuevo material.

En función del tipo de relación jerárquica entre las ideas ya existentes y las nuevas, Ausubel distingue tres formas de aprendizaje por asimilación:

1. Aprendizaje subordinado: Se produce una diferenciación progresiva de conceptos ya existentes en varios conceptos de nivel inferior, ya sea por:

a) Inclusión derivativa: la nueva información a es vinculada a la idea supraordinada A y representa otro caso o extensión de A . No se cambian los atributos de criterio del concepto A , pero se reconocen nuevos ejemplos como relevantes. La nueva información subordinada se limita a ejemplificar o apoyar un concepto ya existente.

b) Inclusión correlativa: la nueva información y es vinculada a la idea X , pero es una extensión, modificación o limitación de X . Los atributos de criterio del concepto inclusero pueden ser extendidos o modificados con la nueva inclusión correlativa.

2. Aprendizaje supraordinado: Las ideas existentes son más específicas que la idea que se intenta adquirir. Las ideas establecidas a_1, a_2, a_3 se reconocen como ejemplos más específicos de la idea nueva A . La idea supraordinada A se define mediante un conjunto nuevo de atributos de criterio que abarcan las ideas subordinadas.
3. Aprendizaje combinatorio: La idea nueva A es vista en relación con las ideas existentes B, C, D , pero no es más inclusiva ni más específica que las ideas B, C y D . En este caso, se considera que la idea nueva A tiene algunos atributos de criterio en común con las ideas preexistentes, que se encuentran en su mismo nivel jerárquico.

En definitiva, en una situación de aprendizaje es necesario considerar, según Ausubel, tanto la estructura lógica de la disciplina como la estructura psicológica del alumno en esa misma área de conocimiento, e ir introduciendo progresivas diferenciaciones en las ideas del alumno, acompañadas ocasionalmente de algunas comparaciones y generalizaciones. El aprendizaje de conceptos procede fundamentalmente de lo general a lo específico, siguiendo una vía descendente similar a la propuesta por Vygotski con respecto al aprendizaje de conceptos científicos¹⁸.

Método

Se administró una *prueba de razonamiento* diseñada *ad hoc*, que recoge y adapta algunos ítems del Watson-Glaser Critical Thinking Appraisal¹⁹; del Test de Razonamiento y Operaciones Formales (FORT)²⁰; del California Critical Thinking Skills Test (CCTST)²¹; del New Jersey Test of Reasoning Skills²²; del Cornell Critical Thinking Test²³; del Test WASI²⁴, y ejercicios de la Introducción a la lógica de Copi²⁵. Consta de

¹⁸ El lector interesado hallará una síntesis del pensamiento de Vygotski acerca de la formación de conceptos, en H. DIFABIO y M. VILLALBA DE TABLÓN, *Teorías contemporáneas del aprendizaje* (Buenos Aires: Cíafic, 1995), parte II, pp. 10ss.

¹⁹ Cfr. G. WATSON & E. GLASER, *Critical Thinking Appraisal* (San Antonio, Texas: The Psychological Corporation-Harcourt Brace Jovanovich, 1980).

²⁰ Elaborado por B. Flexer y J. Roberge, del departamento de Psicología Educacional de la Universidad de Filadelfia. La versión utilizada es una traducción y adaptación realizada por S. M. VAZQUEZ, «Rendimiento escolar, estilos cognoscitivos y pensamiento formal»: *Revista Española de Pedagogía* 48 (1990) 461-479.

²¹ Cfr. P. & M. FACIONE, *Test Manual: The California critical Thinking Skills Test (CCTST): Form A* (Millbare: The California Academic Press, 1990).

²² Cfr. V. SHIPMAN, *The New Jersey Test Of Reasoning Skills: Form B* (Princeton: Educational Testing Service, 1983).

²³ Cfr. R. ENNIS, J. MILLMAN & T. TOMKO, *Cornell Critical Thinking est Level X and Level Z Manual*, cit.

²⁴ Cfr. A. WHIMBEY & J. LOCKHEAD, *Problem Solving & Comprehension*, 5th ed. (Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1991).

²⁵ Cfr. I. M. COPI, *Introducción a la lógica*, trad. de N. Míguez, nueva ed. (Buenos Aires: Eudeba, 1995).

34 ítems, distribuidos de la siguiente manera:

— *Primera Parte:*

15 ítems miden *Razonamiento Deductivo*:

- 7 ítems miden Inferencia, es decir, exigen ponderar la mayor o menor relevancia o suficiencia del antecedente, para establecer la consecuencia.

- 5 ítems miden Razonamiento Condicional.

- 3 ítems miden Razonamiento Categórico.

— *Segunda Parte:*

13 ítems miden *Razonamiento Inductivo*:

- 4 ítems exigen la Confrontación entre nueva información y los resultados de un experimento anterior.

- 3 ítems requieren establecer Predicciones y Probabilidades.

- 6 ítems exigen Razonamiento analógico.

— *Tercera Parte:*

6 ítems, dedicados a la *Advertencia de Falacias*:

- 4 ítems para Falacias de Atingencia.

- 2 ítems para Falacias de Ambigüedad.

Puntuación: Todos los ítems puntúan 0 - 1 para las respuestas incorrectas o correctas respectivamente, excepto los ítems que requieren responder por qué —ejercicios de respuesta abierta—, que puntúan 0 - 0,5 - 1, según el grado de perfección de la misma. Para categorizar estas respuestas, hemos seguido el método de Marton, Asplund Carlsson & Halasz que consiste en emplear categorías a posteriori que surgen de las similitudes y diferencias de respuesta, en un proceso iterativo de aplicación reiterada de las categorías y sus sucesivas modificaciones²⁶. En este sentido, Wenestam aconseja la línea fenomenográfica aludida que, en función de las diferencias cualitativas, genera el «espacio de respuesta» —objetivo en sí mismo importante de la investigación— y puede efectuar inferencias sobre los procesos cognoscitivos implicados²⁷.

Por lo mismo, el total en Deducción es de 15 puntos, en Inducción 13 puntos y en Advertencia de Falacias 6 puntos, arrojando un total de 34 puntos para la prueba completa.

Como se dijo, a fin de evaluar el conocimiento previo de lógica, en la prueba se pregunta:

— ¿Ha cursado ógica anteriormente?

— ¿Asiste a algún curso de lógica en la actualidad?

La respuesta afirmativa a por lo menos una de ellas puntúa 1 y la negativa a ambas, 0.

²⁶ Cfr. F. MARTON, M. ASPLUND CARLSSON & L. HALASZ, «Differences in Understanding and the Uses of Reflexive Variation in Reading»: *British Journal of Educational Psychology* 62 (1992) 1-16.

²⁷ Cfr. C. G. WENESTAM, «A Critique of Research on Cognition and Cognitive Processes»: *British Journal of Educational Psychology* 63 (1993) 34-35.

Muestra

El instrumento se aplicó, en la ocasión que analizamos, a una muestra de 550 estudiantes que asistían a un curso preuniversitario en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Cuyo. De ellos, 251 son varones y 299, mujeres; 91 sí tienen conocimiento previo de lógica y 459, no.

Tratamiento estadístico. Con el propósito de comprobar H (el conocimiento previo de lógica influye en el razonamiento), se llevan a cabo dos procedimientos:

1) Cálculo de X^2 . Se efectúa entre el total de la prueba ad hoc, con tres niveles de ejecución —alto, medio, bajo— y el conocimiento previo. Para categorizar el rendimiento en el total de la prueba se convierten los puntajes con la práctica de sumar y restar la desviación estándar dividida por dos a la media, procedimiento empleado, entre otros, por Meng & Del²⁸ como modo de determinar un estilo intermedio en el constructo «dependencia-independencia respecto del campo» de Witkin y Goodenough²⁹. Las hipótesis de esta prueba de independencia son:

H_0 : No existe diferencia significativa entre las frecuencias esperadas y las frecuencias observadas; es decir, las variables no están asociadas.

H_1 : Existe diferencia significativa entre las frecuencias esperadas y las frecuencias observadas; es decir, las variables están asociadas.

A results de la estadística obtenida, *se puede rechazar la hipótesis nula por encima del nivel de confianza del 5% y afirmar, en consecuencia, que hay asociación entre el rendimiento obtenido en el total de la prueba y el conocimiento previo de lógica, a ese nivel.*

A fin de averiguar el grado de asociación de las variables, calculamos el coeficiente de contingencia (C). El valor resultante (0,40) es un equivalente a r y, en este caso, significa relación moderada. A modo de *investigación exploratoria* se calcula X^2 entre cada subtipo de razonamiento (deducción, inducción y reconocimiento de falacias), con sus tres niveles de ejecución —alto, medio y bajo— y el conocimiento previo de lógica.

Las hipótesis de estas pruebas de independencia son semejantes a las anteriores. El cálculo de la relación *rendimiento en deducción y conocimiento previo* permite rechazar la hipótesis nula a nivel 0,05. El coeficiente de contingencia (0,43) también indica una relación moderada. En cambio, entre las variables *conocimiento previo y desempeño en inducción o reconocimiento de falacias*, el valor de P no permite rechazar las hipótesis nulas.

²⁸ Cfr. K. MENG & P. DELL, «Field Dependence and Contextual Organizers»: *Journal of Educational Research* 84 (1991) 183-189.

²⁹ Cfr. H. WITKIN & D. GOODENOUGH, *Estilos cognitivos: Naturaleza y orígenes* (Madrid: Pirámide, 1985).

2) Cálculo de significación de diferencias entre medias³⁰. Se comparan las medias obtenidas en el total de la prueba administrada, entre el grupo con conocimiento previo de lógica ($N = 91$) y el grupo sin conocimiento previo de lógica ($N = 459$). La fórmula que se aplica arroja el cociente entre la diferencia entre las medias y el error típico de la diferencia (este cociente es llamado razón crítica o razón de significación — R_c —. Las hipótesis de esta prueba son:

H_0 : La diferencia entre las medias de ambas muestras no es estadísticamente significativa. Es decir, la diferencia verdadera entre ellas es igual a 0 y solo por azar es diferente de 0.

H_1 : La diferencia entre las medias de ambas muestras es estadísticamente significativa.

La R_c resultante en el total de la prueba administrada (2,07), permite rechazar H_0 por encima del nivel de confianza del 5% y afirmar, en consecuencia, que la diferencia entre las medias de las dos muestras es significativa a ese nivel.

A modo de *investigación exploratoria* se comparan, además, las puntuaciones medias obtenidas por ambos grupos en: razonamiento deductivo, razonamiento inductivo y reconocimiento de falacias. Las hipótesis de estas pruebas son semejantes a las anteriores. En tal sentido, la R_c obtenida en deducción (2,79), permite rechazar H_0 por encima del nivel de confianza del 1%. La R_c resultante en reconocimiento de falacias (1,81), lo permite por encima del nivel de confianza del 10%. Por el contrario, la R_c del rendimiento en inducción, no autoriza rechazar H_0 .

Conclusiones

El tratamiento estadístico de los datos, a través de los dos procedimientos empleados, nos permitió rechazar las hipótesis nulas por encima del nivel de confianza del 5% y afirmar, en consecuencia:

- 1º) Que hay asociación entre el rendimiento obtenido en el total de la prueba administrada y el conocimiento previo de Lógica;
- 2ª) Que la diferencia entre las puntuaciones medias de ambas muestras (con o sin conocimiento previo, respectivamente) es significativa.

Respecto de los resultados que se encuadran en la dimensión *exploratoria* de nuestra investigación —que enfoca cada sub-test independientemente de los otros—, arriesgamos la siguiente explicación: puesto que, por lo general, la enseñanza de la lógica en el nivel medio se ve reducida a temáticas concernientes a razonamientos deductivos y al reconocimiento de algunas falacias lógicas y, pocas veces, se acentúa el estudio de razonamientos inductivos (confrontación de nueva informa-

³⁰ Cfr. M. YELA, *Psicometría y estadística*. Apuntes del curso de la Escuela de Psicometría y Psicotecnia revisados por el autor (Madrid: Universidad de Madrid, 1958).

ción que pueda o no confirmar los datos previos; establecimiento de predicciones y probabilidades; detección de analogías), nos inclinamos a pensar que, en realidad, no es que el conocimiento previo en inducción no incida en el desempeño en este subtest, sino que tal conocimiento previo es insuficiente, cuando no inexistente.

Ahora bien, permítasenos hacer dos precisiones: en primer lugar, no todo conocimiento previo reúne las características de organización cuyos efectos hemos descrito a propósito del marco teórico de este trabajo. Es de experiencia docente que el «conocimiento previo», si no es sólido (significativo en palabras de Ausubel), se pierde fácilmente o interfiere en la adquisición de futuros aprendizajes. Yates & Chandler refieren tres casos en los que tal conocimiento previo produce efectos inhibitorios del nuevo aprendizaje: 1) interferencia mnémica: esta puede ser tanto retroactiva como proactiva, es decir, confusión entre dos o más situaciones de aprendizaje, hacia atrás o hacia adelante; 2) desinformación: cuando el aprendiz enfrenta el nuevo tópico con creencias falsas o conceptos equivocados, tiende a interpretar la nueva información en los términos de su error. Además, difícilmente advierte las discrepancias si no se le muestran explícitamente y, aún en este caso, suele resistirse al cambio; 3) el fenómeno «lo sé todo»: el estudiante fracasa en comprometerse con el nuevo contenido porque cree que ya lo conoce y lo aborda rápida y superficialmente³¹.

En segundo lugar, tampoco el conocimiento previo por sí mismo garantiza la transferencia. Sostener esto supondría reducir la inteligencia a memoria y olvidar, por otra parte, los componentes actitudinales que intervienen en toda situación de aprendizaje.

En relación al discutido tema «procedimientos vs. contenidos», creemos que un adecuado aprendizaje de la lógica permitiría superar ese aparente dilema, pues así como las operaciones mentales no operan en el vacío, tampoco la lógica es una técnica *pura* desconectada de la realidad. Por el contrario, es un instrumento para la razón, en su búsqueda de la verdad.

De esta manera, como *lógica menor*³², estudia las *condiciones formales* de la ciencia y *analiza* o «resuelve» el razonamiento en los principios de que depende desde el punto de vista de su *forma* o de su disposición. Enseña las reglas que es necesario seguir para que el razonamiento sea *correcto* o bien *construido*, y que la conclusión sea buena en cuanto a la *disposición* de los materiales, sea cual fuere su contenido. La

³¹ Cfr. G. YATES & M. CHANDLER, «The Cognitive Psychology of Knowledge: Basic Research Findings and Educational Implications», cit.

³² Como la lógica considera ante todo el razonamiento, tradicionalmente se la divide con relación a éste. El razonamiento consta de materia y forma. En razón de su *forma* el razonamiento es *correcto* o *incorrecto*; en razón de su *materia*, dice *verdad* o *falsedad*. En este sentido, se divide a la lógica en *lógica formal* o *lógica menor* —si bien el nombre de *lógica formal* corre el riesgo de favorecer un e-quivoco en virtud de que muchos autores modernos (a partir de Kant y Hamilton) han hecho uso de este término en un sentido completamente distinto— y *lógica material* o *lógica mayor*.

lógica mayor, en cambio, estudia las *condiciones materiales* de la ciencia, y analiza o «resuelve» el razonamiento en los principios de los que depende en cuanto a su *materia* o a su contenido. Muestra a qué condiciones deben responder los materiales del razonamiento para que se tenga una conclusión *sólida en todos los aspectos* —no solo del lado de la forma, sino también del lado de la materia—, es decir, una conclusión *verdadera y cierta*³³.

De hecho, la influencia kantiana redujo la lógica a mero formalismo. Sin embargo, todo el estudio que tradicionalmente era comprendido en la lógica mayor —desechada por Kant por sus estrechas vinculaciones con la metafísica— hoy resurge disfrazado de epistemología, ciencia respetada y en pleno auge en nuestro tiempo.

En definitiva, con nuestro trabajo, creemos haber hecho un aporte alineado entre los actuales estudios cognitivos que admiten al conocimiento previo como una poderosa variable a tener en cuenta, no sólo en la evaluación sino, sobre todo, a la hora de la enseñanza. De este modo, la transferencia de los aprendizajes puede ser favorecida por la labor del docente que hace explícitas las relaciones entre los contenidos previos y los nuevos. A tal efecto, el conocimiento de la lógica es necesario para habituar al estudiante en la captación de tales conexiones y garantizar, de esta manera, un conocimiento no solo correcto en cuanto a su estructuración sino también verdadero y cierto.

MARISA VILLALBA DE TABLÓN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

³³ A tal efecto, divide los conceptos en *predicables* y *predicamentos* (cfr. J. MARITAIN, *El orden de los conceptos* [Buenos Aires: Club de Lectores, 1984], pp. 23-24). La división de los universales puede hacerse desde dos puntos de vista: el de la materia y el de la forma. Se conviene en llamar *predicamentos* a los supremos géneros que resultan de dividir los universales por la materia. Representan modos o tipos de «ser». Distribuyen las cosas tal cual son en sí mismas, independientemente de toda propiedad lógica que puedan revestir en nuestra mente. Los predicamentos o *categorías* son diez: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, ubicación, posición, cuándo y hábito.

Se reserva el nombre de *predicables* a las especies o modalidades que resultan de dividir los universales por su forma. Constituyen las varias modalidades de ser universal y atribuible. Resultan de dividir las cosas o naturalezas reales, pero en cuanto están ya abstraídas y como revestidas de las propiedades de la universalidad y la predicabilidad. Y, puesto que la universalidad es el fundamento de la predicabilidad, la división surge de establecer cuáles son las diversas maneras en que se relacionan con sus inferiores esas naturalezas universales. Así, los *predicables* son cinco: género, especie, diferencia, propio y accidente común.

Los predicamentos son universales metafísicos; los predicables, universales lógicos; tanto unos como otros, resultan de la consideración de los conceptos objetivos, en sí mismos o en su relación con los inferiores, respectivamente. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 11a. ed. (Madrid: Rialp, 1981), pp. 96-113; y J. A. CASAUBON, *Nociones generales de lógica y filosofía* (Buenos Aires, Editorial Estrada, 1985), pp. 38-42.

El *habitus principiorum* y la luz intelectual

En un trabajo anterior estudiábamos el sentido del posible innatismo de lo que llamaban los aristotélicos el *habitus principiorum*, o hábito de los primeros principios de la razón humana, que se refieren y perfeccionan tanto a nuestra razón especulativa (*intellectus*), como a nuestra razón práctica (*synderesis*)¹. En dicho trabajo concluíamos que puede y debe hablarse de un «innatismo» del *habitus principiorum* en sentido propio, pero que, según la mente de Aristóteles y de Tomás de Aquino, se trata de un innatismo solamente «incoativo», *aptitudinal, iniciativo*. Ya que en su consumación o perfección dicho hábito de los principios necesita de unos contenidos (los principios son *juicios*, que constan, al menos de un *sujeto* y un *predicado*), y que tales contenidos se perciben a partir de la experiencia, por vía inductiva².

Ahora bien, al hablar de los principios primarios de la razón humana, y justamente por el lado de su radicación en nuestra naturaleza —léase: estructura intelectual específicamente humana— dicha radicación suele entenderse como iluminación o como *luz*: sería en base a la *luz del entendimiento activo* cómo nosotros formamos esos hábitos de los principios y los actos correspondientes. Parece que *experimentamos* tales principios como «fulguraciones» interiores o como «iluminación» interna mediante la cual vemos de modo evidente la verdad de dichos juicios primarios, y, posteriormente, en virtud de esa luz primaria, «vemos» la verdad de otros juicios derivados, como son los juicios de los saberes científicos. De ahí su importancia y su especificidad en el ámbito cognoscitivo humano.

¹ Cfr. L. VICENTE BURGOA, «Estructuras mentales y principios racionales: Sobre el innatismo (incoativo) de los primeros principios según Aristóteles y Tomás de Aquino»: *Sapientia* 55 (2000) 327-344.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Analyt. post.* II 15. Tomás de Aquino ha resumido esta doctrina del siguiente modo: «Dado que el conocimiento de lo universal lo tomamos a partir de los singulares, concluye [Aristóteles] que conocemos los primeros principios universales mediante la inducción. Así, pues, por vía de la inducción el sentido contribuye a formar el universal en el interior del alma, en cuanto considera a todos y cada uno de los singulares» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 595).

Aunque en sí mismo el tema puede reducirse a una «metáfora», sin embargo sospechamos que hay en ello algo más que una metáfora. Y que en todo caso, aclarar el sentido de esta metáfora puede ayudarnos a expresar con más precisión nuestra experiencia cognitiva interna. Por tanto, si la pregunta se refiere al origen inmediato o raíz de ese *habitus principiorum*, en cuanto innato, la cuestión se relaciona con la denominada «luz intelectual» (*lumen intellectus*), que se supone es algo innato por necesidad. Pero sobre ello caben diversas preguntas: ¿Es el *habitus principiorum* lo mismo que la luz del entendimiento activo? ¿O pertenece más propiamente al entendimiento en cuanto pasivo?³ ¿Cuál es el origen o la base de esa luz de los primeros principios? Y ante todo, ¿qué es eso de la *luz intelectual*?

I. Sentido de la expresión *luz intelectual*

La expresión *luz intelectual* es claramente una metáfora, lo mismo que cuando decimos: «no *veo* cómo esto es así», expresando el «entender» por el «ver». Esto parece claro para cualquiera. Pero no solamente es una metáfora en sentido de trasladar al orden intelectual lo que sucede en el orden visivo, sino que lo es con todas sus consecuencias. Es decir, así como la luz física con que vemos los objetos materiales es algo que no procede de nuestra vista ni de nuestros ojos, que son pasivos, sino del medio o de la fuente iluminadora, o de los objetos mismos, así tampoco la *luz intelectual* es algo de la facultad intelectual, en sentido propio, sino de sus objetos o de la forma o estructura entitativa de los objetos⁴.

³ Tomamos ahora las expresiones de «entendimiento activo» y «pasivo», como dos funciones, claramente perceptibles y distinguibles, de nuestra facultad mental, sin entrar en la discusión de si son o no dos facultades distintas realmente. Sobre el tema, cfr. los estudios mas recientes: L. COULOUBARITSIS, «Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote?» *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980) 440-471; D. DUBARLE, «L'intellect actif chez Aristote», en *Penser avec Aristote* (Toulouse: Eres, 1991), pp. 783-790; J. A. GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente* (en Báñez) (Pamplona, Eunsa, 1999), 290 pp.; A. GHISALBERTI, «L'intuizione in Ockham»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 70 (1978) 207-226; J. HALDANE, «Aquinas on the Activ Intellect»: *Philosophy* 19 (1992) 199-210; R. JOLIVET, «L'intuition intellectuelle»: *Revue Thomiste* 38 (1932) 52-70; J. T. MARTIN, «Causalidad y entendimiento agente (Aristóteles, *De anima* III 5)»: *Anuario Filosófico* 26 (1993) 673-683; F. O'FARRELL, «Intuition in Kant's Theory of Knowledge»: *Gregorianum* 70 (1979) 481-501 y 725-745; K. OEHLER, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles* (München, 1962); L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios* (Pamplona, Eunsa, 1991); V. POSSENTI, «Intelletto e intuizione dell'essere», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Roma: Città Nuova Editrice, 1991), t. II, pp. 126-142; M. RAMÍREZ, «Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Santo Tomás»: *Estudios Filosóficos* 6 (1957) 97-135; ID., «La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades»: *Ibid.*, 203-230; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, «Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?», en *Philosophia perennis: Festgabe Joseph Geysler zum 60 Geburtstag*, hrsg. von F.-J. von Rintelen (Regensburg: Pustet, 1930), t. II, pp. 709-730.

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q. 9 a. 1c.

Aunque digamos que «nuestro ojo ilumina los objetos», ello es una metáfora impropia, o virtual, en cuanto que la visión es «*como si* el ojo iluminara lo que mira». La dirección de la mirada se parece al rayo de luz iluminante; pero no ilumina, sino que hace que la iluminación sea eficaz. Es pues, sólo *virtualmente iluminante*⁵. De modo similar, tampoco la *luz intelectual* es algo del entendimiento, propiamente hablando, sino de los objetos y de su forma o estructura entitativa. El entendimiento es, más bien, la facultad de captación de la luz en los objetos inmateriales; como el ojo es la potencia para captar la luz física de los objetos materiales. La luz misma no es visible en sí, no es *lo* que vemos; es *aquello mediante lo cual* vemos los objetos. Si la luz o el medio iluminado fueran *lo* que vemos, en ello terminaría la visión y no daría paso a ver otra cosa. La luz misma no es visible en sí, sino en su reflexión sobre los objetos iluminados.

En la iluminación física encontramos tres elementos: la potencia viva (ojo), el objeto visto y la luz o energía que lo ilumina y hace visible. Aplicado esto al orden intelectual, tenemos que los objetos son los fantasmas o imágenes y representaciones, suministradas por los sentidos. La facultad es el entendimiento, que percibe esos fantasmas. Pero, ¿cuál es la *luz* y de dónde procede, ya que sin ella quedarían opacos, ciegos, para la inteligibilidad?

Volviendo a la luz física, advertimos que es una energía distinta del objeto, incidente en él y actualizadora del color, lo que hace visibles los objetos coloreados. Y ello, como hoy sabemos, por el juego de absorción y de reflexión de determinadas longitudes de la onda lumínica; las longitudes reflejadas son justamente los colores visibles. Y ello dentro de ciertos «umbrales» máximos y mínimos, por encima y por debajo de los cuales hay longitudes de onda invisibles para el ojo, como los rayos ultravioletas y los infrarrojos. De modo similar, en el plano intelectual se requiere igualmente una *luz*, que no es del objeto (el fantasma), ni de la potencia (entendimiento perceptivo o pasivo). En Platón, las ideas son ya luminosas por sí mismas. En San Agustín, sería la iluminación divina lo que hace inteligibles las ideas y «alumbra» nuestro entendimiento. Aristóteles, al no aceptar la teoría platónica de las ideas innatas, tuvo que buscar otra solución. Las formas están en las cosas reales, como constituyentes intrínsecos. Y deben estar presentes en el conocimiento, ya que todo conocimiento es por la forma; incluso el conocimiento sensible⁶.

⁵ Sin embargo, entre los antiguos se hablaba de la «luz interna» del ojo, como si fuera iluminadora de los objetos; así, por ejemplo, en Plotino (cfr. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne* [Paris, 1955]). Modernamente, cfr. M. BARBADO, *Introducción a la psicología experimental* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943), p. 201. El mismo Tomás de Aquino parece referirse a esto cuando dice que «nuestra visión está reforzada para ver por la misma naturaleza de la luz; por lo que es preciso que la luz entre en la composición misma del órgano [de la visión]» (*De verit.* q. 9 a. 1c; cfr. *Summ. c. Gent.* II 77).

⁶ Cfr. *De anima* II 12: 424 a 18-20. Adviértase que aquí la palabra *forma* no se contrapone a materia ni se trata de la llamada *forma substancial*; se entiende como «esencia» o naturaleza esencial, que incluye tanto la materia esencial como la forma substancial o cualidad distintiva.

Pero en los fantasmas sensibles las formas «inteligibles» se hallan como latentes, ocultas por la presencia de la materia individualizante, opaca para la inteligencia. Son «inteligibles» sólo en potencia remota, pero no son inteligibles en acto⁷. Esta operación de desvelar la forma inteligible es una manera de iluminación activa, que se atribuye a un entendimiento activo o agente (νοῦς ποιητικός).

Aristóteles dice que «existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; éste último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto»⁸. De modo que la función iluminadora, actualizadora del color, que la luz posee en el plano sensible, esa misma función se atribuye, en un plano similar, al entendimiento agente para los objetos inteligibles.

Diferencias. No basta con tener en cuenta la semejanza o analogía metafórica. Es preciso también tener en cuenta las diferencias. Y Tomás ha advertido sobre, al menos, dos diferencias importantes entre la visión corporal y la intelectual:

a) En la visión corporal todos los objetos son igualmente inmediatos, pues sólo podemos ver lo que está presente ante nosotros con más o menos distancia, ya que el sentido externo no puede comparar ni hacer inferencias para conocer lo ausente; en cambio para el entendimiento no todo es igualmente inmediato y como «presente», sino que para ciertos conocimientos o verdades «lejanas» puede utilizar su poder razonador o inferencial, a partir de la luz de unos principios racionales, llegando así a nuevos conocimientos⁹.

Esto es, la *forma* se entiende como *forma totius* o esencia completa, en cuanto es principio de ser y de conocer. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia* 1: «[Essentia] dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei [...]».

⁷ Véanse también las limitaciones del lenguaje: «inteligibles en acto» parece una contradicción, pues lo «inteligible» es lo que está todavía en potencia, pero puede ser entendido; mientras que «en acto» propiamente es sólo lo «entendido actualmente». A su vez, «inteligible en potencia» es una reiteración. Pero, ¿cómo expresar lo que es «inteligible», pero no está «actualmente entendido»? Lo importante es distinguir entre lo que puede ser entendido con posibilidad remota (inteligible en potencia), lo que puede ser entendido ya actualmente (lo que está en condiciones de ser entendido actualmente: inteligible en acto), y lo que es entendido actualmente (entendido en acto). Como, por ejemplo, lo que de suyo es «visible», pero no lo es «actualmente» por falta de iluminación; lo que es actualmente «visible», pero no es visto; y lo que es actualmente visible y actualmente visto.

⁸ *De anima* III 5: 429 a 14.18. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. c. Gent.* II 77 et passim.

⁹ «Non est simile de intellectu et de visu corporali. Visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat; sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur; unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualiter sit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alim eius visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito vel aliquo huiusmodi. Sed potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quaedam videt, ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando. Vnde ad huiusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentalí, sed etiam in potentia essentiali» (*De verit.* q. 11 a. 1 ad 12um; cfr. *i-*

Una consecuencia inmediata de esto es lo inaceptable de la opinión —muy extendida desde Guillermo de Ockham— que pone toda la eficacia y alcance del conocimiento en la intuición, incluso en la intuición sensible, ignorando así que por la intuición sólo podemos conocer lo inmediatamente presente (salvo un uso abusivo del concepto de intuición); mas por el entendimiento discursivo podemos llegar también a lo ausente, a partir de lo presente. Y otra consecuencia, en consonancia con lo anterior, es que la «intuición intelectual» no tiene el mismo sentido ni la misma función en Guillermo de Ockham y en Tomás de Aquino. Pero sobre esto, en otra ocasión.

b) Otra diferencia está en que un cuerpo cualquiera puede ser iluminado por cualquier tipo de luz física: ésta se comporta de la misma manera respecto de todas las figuras visibles. Pero en el plano espiritual e inteligible no sucede que cualquier forma sea iluminada por cualquier tipo de luz, pues la potencia lumínica (*lumen*) intelectual no es la misma para cualquier tipo de formas inteligibles; así una potencia superior (*lumen supremum*) contiene formas inteligibles más universales.

En consecuencia, dado que una inteligencia inferior o menos potente está en proporción para adquirir conocimientos por medio de formas más particulares, no resulta eficiente que sea iluminada por una luz superior; sino que debe ser iluminada por una potencia (*lumen*) inferior para llegar al conocimiento. Esto lo vemos, por ejemplo, en nuestra vista, que no ve mejor por tener más luz, sino por tener la luz adecuada. El exceso de iluminación puede producir deslumbramiento. Es la ley de proporción o adaptación entre potencia y objeto, básica en todo acto de conocimiento, según Aristóteles¹⁰.

Esto explica igualmente que una persona inteligente puede comprender inmediatamente mas cosas o aspectos y con mayor distinción ya en los mismos principios universales del conocimiento, mientras que otra, de menor potencia intelectual, no llega a *ver* las consecuencias o aplicaciones, sino de modo común y confuso y con ayuda de otros¹¹.

Esto se ejemplifica: el metafísico (*philosophus primus*) posee el conocimiento de lo real en sus principios y causas universales. En cambio, un médico estudia las cosas en lo estrictamente singular; por ello el médico no recibe sus principios inmediatamente de la metafísica, sino de la ciencia natural, que tiene principios más particularizados que la metafísica. En cambio, el estudioso de la ciencia natural, que posee ya una visión más universal que el médico, sí puede recibir inmediatamente principios para su investigación desde la metafísica¹².

bid., a. 3c).

¹⁰ Cfr. *Metaphys.* I 1: 993 b.

¹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q. 9 a. 5c.

¹² «Non est simile de lumine corporali et spirituali. Quodlibet enim corpus potest indifferenter illuminari a quocumque lumine corporali; quod ideo est quia omne lumen corporale ad formas visibiles aequaliter se habet. Sed non quilibet spiritus potest aequaliter illuminari quolibet lumine, quia quodlibet lumen non aequaliter continet formas intelligibiles; lumen enim su-

2. Usos de la expresión luz intelectual

Esta expresión metafórica se aplica luego para explicar diversas funciones o actuaciones de carácter intelectual. Podemos destacar los tres planos siguientes¹³: *a*) en el plano de la acción abstractiva; *b*) en el plano de la «iluminación activa» por medio de la enseñanza o información por otros, y *c*) en el plano de la luz «natural» de los primeros principios racionales.

a) La acción abstractiva como «iluminación». La abstracción, en cuanto actividad de la mente, no es una teoría: es un hecho de experiencia interna. Se da ya de alguna manera, en el plano sensible, como dice Tomás de Aquino: «El sentido capta ya de alguna manera lo universal»¹⁴. Pero sobre todo se requiere y se ejerce en el plano de lo inteligible. Su función consiste, ante todo, en hacer que las formas inteligibles, inmersas en la singularidad de las representaciones sensibles (fantasmas) y que son inteligibles por ello sólo en potencia, se tornen «inteligibles en acto». Se trata, por tanto, de una función activa, actualizante, que, por lo mismo, se atribuye a una facultad activa: el entendimiento activo o agente (νοῦς ποιητικός). Por lo cual, en un texto clásico, Aristóteles, —más que con la acción física de «extraer» una cosa de otra, como indica el nombre de «abstraer»— la compara con la acción actualizadora de la luz o iluminación, en cuanto hace que los colores, visibles en potencia, sean «actualmente visibles»:

«Existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas (νοῦς ποιητικός); éste último es a manera de una disposición habitual, como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto»¹⁵.

Así, pues, el entendimiento activo o agente posee la función iluminadora; es en sí como la luz material para la visión de los objetos coloreados.

premum continet formas intelligibiles magis universales. Et ideo cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine; sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionum rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus enim primus habet cognitionem rerum in principiis universalibus. Medicus autem considerat res maxime in particulari; unde non accipit immediate principia a primo philosopho, sed accipit immediate a naturali, qui habet principia magis contracta quam primus philosophus. Naturalis autem, cuius consideratio est universalior quam medici, potest accipere immediate principia suae considerationis a primo philosopho» (*De verit.* q. 9 a. 1 ad 3m).

¹³ Sin duda, se aplica también en otros planos, como la «iluminación de la fe», luz «oscura» o «noche» (San Juan de la Cruz), a la que responderá en la vida futura el *lumen gloriae* como refuerzo del entendimiento creado para la visión de la Luz eterna: la divina Esencia: cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlib.* VII q. 1 a.1c; *Summ. theol.* I q. 12 a. 5c, etc. Mas por tratarse de conceptos de orden teológico los dejamos ahora aparte.

¹⁴ «[...] sed tamen sensus est quoddammodo etiam ipsius universalis [...]» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 595). Santo Tomás explica a continuación cómo puede entenderse esta afirmación.

¹⁵ Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, οἷον τὸ φῶς (*De anima* III 5: 430 a 14-15).

dos¹⁶. Pero hay que tener en cuenta las diferencias. Va de suyo que nada tiene que ver con la luz material. No requiere un foco generador, o, mejor, ese foco viene de la forma misma del objeto. El entendimiento lo único que hace es desvelar, revelar, descubrir, desnudar la forma. La acción abstractiva es iluminación en cuanto despoja al fantasma de la materia singularizante, opaca (potencial). Y eso es como si lo iluminara.

Cuando se dice «luz del entendimiento agente» o función iluminativa sobre los fantasmas sensibles, que Aristóteles le atribuye, a fin de hacerlos inteligibles, no se ha de entender esa «iluminación» en sentido físico, por supuesto, sino sólo virtualmente, es decir, en cuanto *atiende* o «mira» en ellos la forma inteligible, que se halla en todo ente, por concreto que sea. Todo lo singular responde o pertenece de hecho a una forma específica; incluso aunque no hubiera más que un individuo en dicha especie. La «iluminación» del entendimiento agente no se ha de entender como si dicho entendimiento efectivamente iluminara el fantasma opaco, como la luz material ilumina los objetos de la vista. Sólo puede entenderse *virtualmente*, como cuando una imagen latente u oculta se la hace aparecer; algo así como la acción de los reactivos químicos sobre la placa fotográfica para hacer que aparezca la imagen impresa ya, pero latente, en la placa. O también como la luz violeta hace aparecer ciertas figuras en el papel, escritas con ciertos reactivos químicos, que no aparecen a la luz normal. O como la luz polarizada hace aparecer ciertas figuras, que no se ven con luz normal. O como el rayo láser hace aparecer la figura del holograma, etc. Con todo, no hagamos demasiada fuerza en estos posibles ejemplos, pues también son metafóricos.

La acción del entendimiento agente consistirá, pues, en hacer aparecer la «forma intelectual», latente en el fantasma sensible. Aristóteles admite que el sentido capta el objeto por su «forma», pero sin su «materia»¹⁷. Y ese hacer aparecer la forma no es otra cosa que «revelar» dicha forma a base de despojar al fantasma sensible de ciertas condiciones materiales (que no de todas), o de dejar como en la sombra a dichas condiciones materiales y poner de relieve las notas formales o forma o estructura específica. Esa es la «abstracción» o función activa del entendimiento agente: abstraer, es decir, sacar la forma por iluminación de la misma, dejando a un lado la materia opaca.

Ello aparece ya un poco en ciertas formas del arte denominado «abstracto» en general y de otras similares. (Tengo ante mí un dibujo a pluma, un búho de ojo circular que ve en la oscuridad de la noche, mensajero de Atenea, símbolo clásico, por ello, de la Filosofía. La «forma» dibujada del búho aparece justamente en cuanto contraste entre la luz reflejada del fondo en blanco y las zonas de luz no reflejada, absorbida, de las líneas en tinta china).

¹⁶ Si el entendimiento es o tiene una doble función —activa y pasiva—, o incluso si es o no una doble potencia, como muchos aristotélicos piensan, es cuestión en la que no entramos ahora.

¹⁷ Cfr. *De anima* II 12: 424 a 18-19.

Esto mismo nos sirve para ver la diversa función causal: la función de la luz es como causa agente o activa, mientras que la función del objeto o de su forma es como causa modeladora, formalizadora. Por ello, el conocer depende objetivamente de la causa formal, que es la misma forma del objeto; excepto en el conocimiento práctico, en que la misma forma, la *forma artefacti*, depende también del sujeto.

Otra manera de entender la «iluminación» del entendimiento agente, al modo de una iluminación física, no tiene sentido y conduce a despropósitos y objeciones insuperables: ¿Qué es esa «luz» y como «conoce» el entendimiento agente lo que ha de iluminar? En cambio, si lo entendemos como *iluminación virtual* o para los efectos, el entendimiento agente no necesita conocer previamente lo que ha de «iluminar», como el foco de luz no necesita tampoco tener unos objetos ya iluminados; basta con que torne «visible», esto es, «inteligible» la idea o forma latente; y para ello basta que capte *solamente* esa forma, sin la materia individualizante, seleccionándola; a la manera en que la superficie de los cuerpos filtra y selecciona el color de la luz, mediante un proceso automático de absorción o filtración.

b) *La iluminación en la docencia y en la información.* Es igualmente otro de los casos en que tradicionalmente se utiliza la expresión de «iluminación intelectual». El enseñante ilumina la mente del discípulo, en cuanto introduce en él información (*información* = introducción de formas), o en cuanto le desvela el sentido de los términos y de los operadores o estructuras, o bien, le ayuda para derivar de los principios que ya posee las conclusiones implícitas en ellos¹⁸. Algo así debe ser el entendimiento agente: como un preceptor innato, que capta las leyes de lo real por la experiencia y la interacción en un proceso cíclico de expectativa-experiencia. Por eso decimos que el enseñante *ilumina*. Ahora bien, esa iluminación de la mente, que se da en la enseñanza, puede provenir, según Tomás y la tradición neoplatónica y agustiniana, o bien de otro hombre, de Dios e incluso de los espíritus angélicos. Sin embargo, estos «preceptores» no lo hacen de la misma manera y con igual eficacia.

Dios causa la iluminación del modo más excelente, pues imprimió en el alma humana la luz del entendimiento y sembró en ella los gérmenes de los primeros principios racionales, que son como semillas del conocimiento; de modo semejante a como en los entes naturales imprimió las razones seminales, de las que se derivan evolutivamente todos los demás vivientes. En cambio, un hombre, siendo igual a otro hombre, no puede iluminar a otro en el sentido de ser para él causa del saber creando en él la luz o aumentándola. Mas, por la parte en que nosotros adquirimos la ciencia de lo desconocido a partir de unos principios primarios, un hombre puede iluminar y ser en cierto modo causa de la ciencia en otro. No ciertamente infundiéndole la luz de los principios, sino ayudándole

¹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q. 11: «De magistro».

a derivar o explicitar todos aquellos contenidos que se hallan en los principios como en potencia, de modo oscuro o de forma implícita.

Finalmente, el ángel puede iluminar al hombre, al poseer una inteligencia superior, pero por debajo de la manera divina. Y así, por la parte de la luz misma, aunque no pueda infundirla, como Dios, puede perfeccionarla o reforzarla para «ver» mejor. Y por parte de los principios, no enseñándolos, ni siquiera ayudándole a derivar de ellos las conclusiones, como hace el docente humano, pero sí acomodando sus facultades y formando en su imaginación ciertas representaciones, que le ayuden a la labor de llegar a la verdad¹⁹.

Pero esta «iluminación» no se reduce a la docencia o magisterio en sentido estricto. Se halla también en cualquier información o transmisión de conocimiento en forma locutiva (*loquutio*). Lo cual en nuestro mundo, inundado de informes y noticias por los *mass media*, posee una especial importancia y amplitud, de tal manera que podemos afirmar sin gran desviación que un porcentaje muy elevado (¿80-90 %) de lo que conocemos (de lo que tenemos *noticia*) lo debemos a este tipo de conocimiento por información²⁰.

Tomás advierte que puede darse la locución sin iluminación, cuando alguien percibe el mensaje, pero sin entenderlo. Sin embargo, la iluminación siempre implica locución —sin olvidar que nuestro conocimiento es esencialmente *locución interior*, verbo mental—:

«Nosotros iluminamos a otro cuando le transmitimos un instrumento cognitivo, mediante el cual se refuerza su inteligencia para conocer; y eso se hace mediante la locución [informativa]»²¹.

c) *La eliminación de los principios primeros*. Es otra de las formas en que se aplica la metáfora de la luz al conocimiento intelectual. Esta «luz» de los principios es distinta del entendimiento, y es más bien como algo recibido desde los principios:

«Así, pues, el hombre descubre lo desconocido por dos vías: por la luz del entendimiento y por medio de los principios primarios evidentes en sí, que se comportan respecto de esa luz, que es el entendimiento activo, como las herramientas respecto del artesano»²².

¹⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De verit.* q. 11 a. 3c. Sobre la iluminación divina, véase SAN AGUSTÍN, *Confess.* XII 25: PL 32,840; y TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 84 a. 5c.

²⁰ Sobre este tipo de conocimiento y los criterios para su recepción crítica, cfr. L. VICENTE BURGOA, *Palabras y creencias: Ensayo crítico acerca de la comunicación humana y de las creencias* (Murcia: Secretaría de Publicaciones de la Universidad, 1995); e ID., «Evidencia y credibilidad: Valoración crítica general de la creencia»: *Studium* 30 (1990) 507-531.

²¹ «*Loquutio* igitur proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc quod fit ei praesens quod alias erat sibi absens; sicut apud nos patet dum unus refert alteri aliquid quod ille non vidit, et sic facit ei quodammodo praesentem per loquelan [...] Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquid medium tradimus, quo intellectus eius roboratur ad aliquid cognoscendum: quod per loquonem fit» (*De verit.* q. 9 a. 5c).

²² *Ibid.*, q. 11 a. 3c.

Tal «luz racional» (*rationis lumen*) estaría puesta en nosotros por Dios, siendo como un reflejo de la verdad increada²³.

Ahora bien, la luz de los primeros principios tiene como una doble función: una, como inmanente a los principios, en cuanto es su propia «evidencia» intrínseca, la que deriva de su forma o estructura predicativa, en la que el predicado se dice *per se* y necesariamente del sujeto («est in ratione subiecti», dice Tomás²⁴): Esta estructura «lógica» del juicio primario es la base de su evidencia, de su «luz». La otra función es la de iluminar el campo de la investigación científica, pues a la luz de los principios se derivan las conclusiones. Y ello con requerimiento de una doble «evidencia»: la formal o de conexión lógica entre premisas y conclusiones, y la «real» o de adecuación entre los contenidos (sujeto y predicado de los juicios, en relación con el medio demostrativo).

Es, pues, una luz que ilumina sobre todo el camino en la investigación, ya que mediante ella podemos adquirir el conocimiento científico a partir de los primeros principios racionales. En este sentido se dice que los principios son como instrumentos de la investigación para el entendimiento activo. Así lo entiende Tomás, siguiendo la tradición aristotélica a través de Averroes²⁵.

Se trata ahora de ver en qué sentido es esto «luz» y sobre todo, cuál es su origen o su fundamento; si es el entendimiento o es otra cosa. Pero todavía antes debemos hacer alguna observación pertinente. La luz no es visible en sí, sino en su reflexión sobre el objeto. Por ello, hablar de esto sólo puede hacerse desde un acto de reflexión, mediante el cual captamos esa «luz» en actos de conocimiento directo. De hecho, los principios racionales se refieren de suyo a lo real; son adquiridos a partir de la experiencia. No son simples «principios regulativos del pensamiento», como opina Kant²⁶. Regulan el pensamiento ciertamente, pero en orden a la comprensión de lo real, porque derivan inicialmente de lo real empírico. No son simples «reglas» o «medidas» que nosotros imponemos a las cosas: son «reglas» que derivan de las mismas cosas, como formas o estructuras objetivas. En consecuencia, son principios propios del conocimiento directo del mundo real. Y en ese ejercicio podemos conocer su función iluminadora mediante la reflexión.

²³ Cfr. *ibid.*, q. 11 a 1c.

²⁴ «Quaelibet propositio, cuius praedicatum est in ratione subiecti, est immediata et per se nota, quantum est in se (*In I Post. analyt.*, lect. 5, n. 50).

²⁵ «Cum enim omne quod intelligitur ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum in quantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cuius virtute habet intellectum confortare; sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alienius demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento. Prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator in III *de Anima*; et similiter omnia principia secunda quae continent propria media demonstrationum» (*De verit.* q. 9 a. 1 ad 2um). Cfr. *ibid.* q. 10 a. 13c; *Quodlib. X* a. 7 ad 2um, etc.

²⁶ Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura* A 179ss, 236-237, etc.

3. Sobre el fundamento u origen de la luz de los principios racionales

Pueden presentarse diversas hipótesis, que iremos discutiendo una tras otra.

a) *¿Es el habitus principiorum la misma luz del entendimiento agente?* Una primera hipótesis sería atribuir al entendimiento agente o activo esa luz de los principios racionales, de modo que desde dicho entendimiento se derivaría a los principios y desde ellos al resto de conocimientos. Así parece indicarlo el mismo Tomás de Aquino en más de un texto, entre los que ya hemos citado:

«[...] preexisten en nosotros una especie de gérmenes del saber [*scientiarum semina*], esto es, las concepciones primarias del entendimiento, que de modo inmediato son conocidas por la luz del entendimiento agente mediante las especies abstraídas de los sensibles; ya se trate de concepciones complejas o juicios, como los primeros principios [*dignitates*], ya de concepciones simples [*incomplexa*], como el concepto de ente, de uno y otros semejantes, que el entendimiento capta de modo inmediato. Todos los demás principios se derivan de estos principios universales, como de unas razones seminales»²⁷.

Además, esa luz es un «refuerzo» intelectual; es algo permanente o habitual e innato o *a natura*. Y su función es la de iluminar los principios intelectuales, principalmente. Por tanto, la luz del *habitus principiorum* no es otra cosa que la misma luz del entendimiento agente.

Mas contra esta primera hipótesis militan, al menos, las objeciones siguientes:

- 1) La luz del entendimiento agente es el mismo entendimiento activo, la misma potencia intelectual, en cuanto activa. En cambio el *habitus principiorum* no es una potencia, sino refuerzo de la potencia, en cuanto cognoscitiva.
- 2) Es un hábito o refuerzo del entendimiento, en sentido incoativo, como incoación del proceso racional, que va desde los principios a las conclusiones. Pertenece, pues, al entendimiento «pasivo» o posible; no al agente, ya que el proceso racional es un acto del entendimiento pasivo²⁸.
- 3) Si perteneciera al entendimiento agente, éste estaría en acto respecto tanto de los principios como de lo que de ellos se deriva: veríamos en ellos absolutamente todo, como en el entendimiento divino. El entendimiento agente es *quodammodo omnia*, como dice Aristóteles; pero lo es en potencia, no en acto. Por tanto, no puede pertenecer al entendimiento agente.

²⁷ *De verit.* q. 11 a. 1c.

²⁸ Cfr. L. VICENTE BURGOA, «Estructuras mentales y principios racionales: Sobre el innatismo (incoativo) de los primeros principios según Aristóteles y Tomás de Aquino»: *Sapientia* 55 (2000) 327-344.

4) La luz del entendimiento agente tiene la función de «iluminar» los fantasmas, a fin de captar la forma abstracta, que hace de especie impresa para el entendimiento pasivo. Los principios, en cuanto actos juicios evidentes) suponen ya esa acción abstractiva formal e incluso universal. La luz del entendimiento agente prepara, pues, las especies inteligibles, que constituyen la materia de los principios. Ahora bien, eso es una función anterior a los actos particulares, pero posterior al hábito de los principios, que es, como vimos, innato. Por tanto, la luz de los principios, como hábito, no es lo mismo que la función abstractiva a la que Aristóteles compara con la luz.

5) El *habitus principiorum* no tiene por sujeto inmediato al entendimiento agente, que no es cognoscitivo, sino al entendimiento pasivo²⁹. Por consiguiente, no puede ser en modo alguno la luz del entendimiento agente.

b) ¿Es la «luz» del entendimiento pasivo? Sería otra posible hipótesis. Así parecen entenderlo algunos, como, por ejemplo, Santiago M. Ramírez, el cual distingue un doble *lumen*, según las dos facultades intelectuales que Aristóteles ponía: el entendimiento agente o activo y el posible o pasivo. En consecuencia, «la luz intelectual del *habitus primorum principiorum* es la misma luz natural o la misma facultad perceptiva e inmediatamente judicativa del entendimiento posible»³⁰. Pero contra esto no faltan dificultades:

1) El entendimiento pasivo no es «iluminador», sino receptivo de la iluminación o de los objetos iluminados. Si fuera «iluminador» sería agente, ya que la función de iluminar es siempre activa y propia de una potencia activa.

2) No existe, que sepamos, en la tradición aristotélica la expresión de «luz del entendimiento posible», o por lo menos no es muy frecuente. La «luz intelectual» se entiende siempre como función o disposición del entendimiento activo.

3) La misma argumentación de Ramírez prueba más bien que no es algo del entendimiento posible. En efecto, se cita a Santo Tomás:

«Si aliquid sit in potentia ad alterum ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum»³¹.

Efectivamente, ésta es la razón o criterio para admitir o no hábitos intelectuales, los cuales presuponen cierta «elasticidad» o «plasticidad» de la

²⁹ Como dice Tomás, «Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis possibilis; unde ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa» (*De verit.* q. 16 a. 1 ad 13um). Cfr. *In III De anima*, lect. 10, n. 729.

³⁰ S. M. RAMÍREZ, *De habitibus in communi: In I-II Summ. theol. D. Thomae* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973), p. 304ss.

³¹ *Summ. theol.* I-II q. 49 a. 4c.

facultad, en lugar de la rigidez. Ahora bien, el entendimiento posible se halla en potencia y de *modo determinado* respecto de los primeros principios. De donde se concluye:

«Luego, el entendimiento posible, por su misma naturaleza, y sin la añadidura de otra luz a modo de hábito, se encuentra preparado para percibir estos principios primarios»³².

Pero lo que en realidad se concluye es la superfluidad del hábito de los primeros principios, su no necesidad, mas no su pertenencia al entendimiento pasivo o su identificación con la luz de éste. Por tanto, si se trata de indagar acerca de la naturaleza de la luz intelectual de los primeros principios racionales, esta opinión de Ramírez no parece ni válida en sí misma, ni conforme con las posiciones aristotélicas o tomistas³³.

c) *Nuestra opinión*. Avanzamos nuestra propuesta en la siguiente conclusión: *La luz de los principios proviene inmediatamente de ellos mismos y de modo indirecto o mediato del entendimiento activo*; mientras que el entendimiento pasivo es informado e ilustrado —formalmente— por los principios cuando conoce sus elementos componentes y sobre todo su estructura lógica (su forma).

Ya hemos visto que la metáfora de la *luz* se aplica tanto a la acción del entendimiento activo, en cuanto acción abstractiva y desveladora de la forma, cuanto a los principios mismos, en cuanto se dicen «evidentes por sí mismos». Por tanto, en este tipo de conocimientos, en cuanto aparecen en nuestra reflexión como algo «luminoso» y así se describen en la corriente realista, intervienen normalmente ambos factores: el entendimiento activo y la forma misma o estructura lógica de los principios racionales primarios.

Volviendo a la comparación con la luz material y si quisiéramos llevar la comparación de forma muy ajustada, en paralelismo perfecto, deberíamos decir hoy que el color (*forma coloris*) del objeto material se forma en base al distinto índice de absorción del rayo luminoso, que poseen las superficies de los diversos cuerpos, así como de la energía electromagnética, que es el rayo de luz reflejado. O sea, que la causa del color es, tanto la luz, en cuanto energía activa reflejada, como la calidad o índice de absorción del objeto material reflectante. Sólo que la luz es

³² S. M. RAMÍREZ, *De habitibus in communi*, p. 305.

³³ Aunque parezca sorprendente, en el mismo contexto Ramírez aduce un texto de Tomás de Aquino que, sacado de su contexto, dice justamente lo contrario de lo que él y Aristóteles sostienen acerca del objeto del conocimiento científico, como lo universal y necesario. El texto citado es el siguiente: «De quolibet enim cognito potest homo opinari quod possit aliter se habere, nisi forte de primis principiis per se notis, quod contraria non cadunt sub existimatione; de quibus tamen non est scientia. Sed circa omnia mediata, quorum est demonstratio et scientia, potest aliquis existimare quod possibile sit aliter se habere, et ita potest ea opinari» (*In I Post. analyt.*, lect. 44, n. 402). La rareza del texto nos hizo sospechar del mismo. Y efectivamente, resulta que no es la doctrina de Santo Tomás, sino la exposición de una objeción que presenta Aristóteles en el lugar citado. No se trata tampoco de la distinción entre el hábito de los principios y el de la ciencia, sino entre ésta y la *opinión*, como puede verse por todo el contexto.

causa activa o eficiente del resultado, mientras que el índice de absorción es más bien el factor condicionante o, mejor, modulador del resultado, por lo que pertenece más bien al tipo de causalidad «formal», en cuanto configurante y determinante del resultado, que es el color.

Trasladando esto al plano intelectual, diríamos que lo que actualiza o hace *actu* inteligibles los objetos materiales, captados por los sentidos —los fantasmas sensibles—, es no sólo la «luz» intelectual, sino también la luz misma que proviene de la cualidad del objeto; y más propiamente de la forma de éste, en cuanto todo objeto (o fantasma sensible) posee en sí una estructura o «forma» inteligible, al menos en potencia. (Lo que no es inteligible ni en potencia es lo incognoscible).

Ahora bien, si se trata de un objeto que ya es inteligible en acto, como son los juicios primeros, y es, además, maximamente inteligible —pues es «conforme» o adaptado a la potencia intelectual, ya que todo juicio universal es un acto de dicha potencia—, entonces no requiere ninguna otra iluminación porque tiene luz propia en sí. Y esto es lo que ocurre con los primeros principios: poseen una estructura intelectual, que consiste en la relación necesaria y *per se* del predicado al sujeto: el predicado expresa algo que pertenece *per se* y necesariamente al sujeto. Esta es su forma y esta es su luz propia.

De modo similar a como en los juicios que son conclusiones, la *luz* o evidencia depende de la relación con el término medio objetivo; así, en los principios inmediatos, en que no hay término medio, la evidencia proviene de su propia forma o estructura. El entendimiento no es lo que ilumina, sino lo que ve; no es la *luz*, sino la facultad perceptiva de la *luz*. Por tanto, ambos factores, el entendimiento activo y la forma de los primeros principios, poseen en sí la cualidad de «iluminar» o de ser «como la luz». Y puestos a determinar con alguna mayor precisión el papel o la manera de cada uno de estos factores, decimos que el entendimiento activo es iluminador mediato o remoto, en cuanto es la causa que «revela» la forma (abstracción) a partir de los contenidos de los datos sensibles (fantasmas sensibles). Es causa principal.

Pero los primeros principios no son ya fantasmas sensibles, sino estructuras intelectuales inmediatamente inteligibles en acto, aunque presuponen, como anterior, la acción del entendimiento activo, que revela dicha estructura y en cierto modo la construye: todo juicio es una acción de síntesis o comparación (*collatio*), que va más allá de lo sensible. Y especialmente son acciones los actos de pensar los principios primarios. Por tanto, la luz propia de los principios proviene inmediatamente de su propia forma o estructura intelectual, en cuanto objetos inteligibles. Se compara la acción de los principios como acción instrumental, subordinada al entendimiento activo, que es la causa principal³⁴.

³⁴ Cfr. supra nota 24. Para Tomás, las especies inteligibles poseen en sí ya una capacidad operativa, en cuanto formas: vide *Comp. theol.* I 38; *Summ. c. Gent.* I 46, II 95; et *Summ. theol.* I q. 14 a. 2 ad 2um; etc. En este sentido puede citarse también la doctrina de Egidio Romano: «Actio ergo intelligendi magis egreditur ab eo quod informat intellectum, quam ab intellectu,

Esto explica, por otra parte, que siendo el *habitus principiorum* algo innato (incoativamente), en cuanto pone en marcha la potencia intelectual, sin embargo los principios como tales no son innatos, sino, según Aristóteles, *a posteriori*, o sea adquiridos a partir de la experiencia³⁵. En efecto, los juicios que son esos principios primeros han de formarse a partir de los datos, suministrados por la experiencia, y ello como «materia» de la estructura lógica del juicio³⁶. Ahora bien, tales «materiales», del juicio no son nunca innatos, sino que se obtienen a partir o por medio de la experiencia. Por tanto, la luz del entendimiento agente en los juicios es como remota o supuesta o indirecta³⁷. En sí mismo, el juicio primero es evidente por su propia forma y estructura. Es, pues, inteligible y es luz en sí. El juicio es una estructura del sujeto del intelecto que compone y divide (entendimiento posible). Por tanto, si se habla aquí de «luz», ello será la luz misma del juicio como principio evidente.

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia.



quia actio magis egreditur a forma, quam a materia, et magis ab eo quod habet rationem actus, quam ab eo quod habet rationem potentiae» (*In II Sent.* d. 1 q. 1. a. 2, ed. Venetiis 1581, p. 77, apud M. RAMÍREZ, «La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades»: *Estudios Filosóficos* 6 [1957] 209).

³⁵ Cfr. *Analyt. post.* II 15. Tomás de Aquino resume así el pensamiento aristotélico: «[...] necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 595). Cfr. «[...] impossibile est universalia speculari absque inductione. Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus universalem notitiam» (*In I Post. analyt.*, lect. 30, n. 251). «[...] habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeexistente» (*In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 592).

³⁶ Se entiende, no en el sentido kantiano de «materia totalmente amorfa» o desorganizada, sino de «materia» que posee ya en sí misma «forma», pues, según Aristóteles, no existe materia sin forma alguna.

³⁷ En este sentido creemos que deben entenderse las expresiones de Tomás de Aquino, como la siguiente: «Intellectus possibilis, qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae: et *naturali*, quantum ad ea quae ex naturali lumine intellectus agentis qui est eius regula, statim determinatur, sicut sunt prima principia; et *acquisito*, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt; et *infuso*, quo participat rectitudinem suae regulae in his quae intellectum agentem excedunt» (*In III Sent.* d. 23 q. 1 a. 1c). Señala, pues, como tres *regulae* del entendimiento pasivo: la regla del entendimiento agente, en cuanto al *habitus principiorum*; la regla respecto de las conclusiones, en cuanto al *habitus scientiae*; y la regla superior, mediante el hábito infuso (*habitus fidei*).



La necesidad de revalorizar la razón humana

Cuando la reflexión filosófica se hizo cargo de la condición natural de la razón, de su lugar, de su papel y de sus posibilidades funcionales, la reflexión filosófica buscó encarnarse en una forma de vida específica y profundamente humana en vistas de la vocación existencial del hombre. Cuando éste era el panorama, la reflexión filosófica se esforzó en ser el camino recto en la búsqueda de la verdad que da sentido total y último a la vida humana.

Nuestra condición actual es la «crisis de sentido». Porque la fragmentariedad del saber, la baraúnda de datos en que estamos inmersos y la pluralidad de teorías que se disputan la respuesta, crean la duda radical de si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido, que desemboca en un estado de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo¹. Desde aquí se dirige *Fides et ratio* a

«[...] la filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria [...] y comprometerse con re ovado ardor en llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa en la historia»².

Verdad - *Fides et ratio*

Ciertamente en la revelación de la vida divina se ofrece al hombre la ver ad última sobre su propia vida y sobre el destino de la historia, pues, realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado³. Y, ciertamente la fe en la revelación es la vía privilegiada para conocer sus contenidos, pero no exclusiva, por cuanto la revelación no sólo interesa a la fe. Esta es la profunda *novedad* de *Fides et ratio* frente a la actual crisis del sentido. Novedad en la ampliación del

¹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 81. En adelante *FR*.

² *Ibid.*, n. 6.

³ *FR*, n. 12.

horizonte de la razón humana y del saber filosófico, al reclamar el carácter universal del contenido revelado, pues

«[...] la encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar»⁴.

Novedad en que la razón humana y el saber filosófico son impulsados a ir más allá de sí mismos, hacia ese horizonte, donde lo Eterno entra en el tiempo y el Todo se esconde en la parte, pues, sin trascenderse, el misterio de la existencia personal resultaría un enigma insoluble⁵.

La fe y la razón contemplan y se nutren de la revelación porque ésta es expresión de la verdad misma de Dios en quien culmina el deseo natural de verdad⁶ y que la humanidad, a lo largo de los siglos, desde la fe y la razón, ha buscado encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella⁷. Por eso el hombre es *aquel que busca la verdad*⁸ y *aquel que vive de creencias*⁹, en tanto que la búsqueda de la verdad es búsqueda de una persona de quien fiarse¹⁰. Por eso es preciso reconocer que la misma razón humana tiene una capacidad natural de abrirse a un horizonte pleno, sin límites, que es el de la verdad misma y que sólo es posible si esa misma capacidad natural accede al máximo nivel de profundidad en el interrogante y en la respuesta. Caso contrario, la fe que sobreeleva la misma naturaleza racional, no resultaría el momento de elección fundamental de la persona, en que la libertad está presente y es necesaria, pues al alcanzar la verdad decide vivir en ella.

El pensamiento y la cultura contemporáneos manifiestan una aguda desconfianza, por momentos extremadamente crítica, en los grandes recursos cognoscitivos de la razón humana¹¹, la cual, por una parte ha restringido su horizonte, su objeto propio que es la verdad, y, por otra, ha limitado y condicionado su hondura metafísica. Desde aquí el llamado con firmeza de *Fides et ratio* de revalorizar la razón humana, restituyéndole su plena salud que es el uso vigoroso de su natural capacidad. Porque si la verdad que trasciende es un horizonte de cara a lo absoluto, ésta supone una razón con profundidad metafísica¹², estrechar la capacidad racional trae como consecuencia la parcialización de la verdad.

Parcializar la verdad no es desmerecer o restarle interés e importancia a las verdades parciales y a sus respectivos saberes, sino cuando se recurre en forma acrítica a metodologías y teorías que entronizan la res-

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. *FR*, n. 33.

⁷ Cfr. *FR*, n. 1.

⁸ *FR*, n. 28.

⁹ *FR*, n. 31.

¹⁰ *FR*, n. 33.

¹¹ Cfr. *FR*, nn. 5-6.

¹² Cfr. *FR*, nn. 22 y 83.

puesta parcial en el lugar de la metafísica. Por toda la encíclica recorren los riesgos de estos verdaderos «imperialismos», que elevan lo efímero al rango de valor¹³ y que afectan la razón del hombre corriente y del creyente, del filósofo y del teólogo.

Se parcializa la verdad cuando se ofrecen ideas diversas sin conexión que permitan discernir lo verdadero de lo erróneo o inadecuado (*eclecticismo*)¹⁴. Cuando se infravaloran las verdades que el hombre está seguro de alcanzar (*escepticismo, agnosticismo, relativismo*)¹⁵. Cuando se niega el patrimonio universal de verdad (*pluralismo erróneo*)¹⁶. Cuando el ser es relegado a lo fáctico; la investigación científica al progreso tecnológico; la cuestión moral a la emotividad, a lo irracional e imaginario (*cientificismo*)¹⁷. Cuando el mero consenso reemplaza a los principios éticos (*pragmatismo*)¹⁸. Cuando la verdad es sólo adecuación a un determinado período y objetivos históricos (*historicismo*)¹⁹.

Se estrecha la capacidad racional y metafísica de la razón humana a pesar que navegue sin pausa en su propia dialéctica (*idealismo*)²⁰, o cuando se considera a la verdad nociva y alienante para su propia praxis (*humanismo ateo*)²¹. Cuando se la entretiene en las meras expresiones lingüísticas sin descubrir el sustento real del significado en la esencia y el valor (*hermenéutica, análisis del lenguaje*)²².

La parcialización de la verdad y la estrechez de la razón son fruto de una «mentalidad común»: una razón desvalorizada en sus alcances (*racionalismo, ontologismo*)²³, en la que no se puede confiar (*fideísmo, tradicionalismo radical*)²⁴, mucho menos en sus afirmaciones globales y absolutas (*especialización*)²⁵. Esta crisis de confianza, que lo es sobre todo de su alcance metafísico, confluye en el *nihilismo* que se ha alejado del sentido del ser, rechaza todo fundamento, negación que conlleva inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo el hombre es llevado progresivamente a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente²⁶.

¹³ Cfr. FR, n. 6.

¹⁴ Cfr. FR, n. 5.

¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁶ Cfr. FR, n. 69.

¹⁷ Cfr. FR, n. 88.

¹⁸ Cfr. FR, n. 89.

¹⁹ Cfr. FR, n. 87.

²⁰ Cfr. FR, n. 46.

²¹ Cfr. *ibid.*

²² Cfr. FR, n. 84.

²³ Cfr. FR, n. 52.

²⁴ Cfr. *ibid.*

²⁵ Cfr. FR, n. 56.

²⁶ Cfr. FR, n. 90.

Libertad - *Veritatis Splendor*²⁷

Problemática analógica encontramos en *V.S.* respecto de la conciencia moral, que opera el vínculo entre *verdad* y *libertad*, donde se señala que las discusiones teológicas postconciliares han dado lugar a una «*interpretación creativa de la conciencia moral*, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio»²⁸. Esta interpretación, a su vez, se articula críticamente contra lo que esta teoría entiende es la concepción tradicional de la «naturaleza humana y de su importancia para la vida moral», que la conceptúa como una concepción *formal y abstracta*. Nuevamente aquel fenómeno de la parcialización de la verdad y la necesidad de revalorizar los niveles de racionalidad.

1. *Interpretación formal y abstracta*. En ésta la conciencia moral sería una simple aplicación de las normas morales generales en cada caso de la vida de la persona, como una perspectiva general que ayuda en un primer momento a dar una impostación ordenada de la vida personal y social. Sin duda posibilite, se dice, a una justa valoración de la situación, pero por enfatizar la aplicación personal de la ley no acoge la especificidad de los actos concretos. Enfatizaría la aplicación objetiva de la ley y postergaría el compromiso personal de la conciencia moral, resultando una forma «demasiado categórica» que suscita inútiles «conflictos de conciencia». La interpretación «creativa» caracteriza de este modo a la posición tradicional.

2. *Interpretación creativa*. De los tres estadios de «espontaneidad» o «sinceridad» por los que atraviesa la conciencia moral²⁹, esta concepción se ubica en el estadio primitivo e inicial en el que no ha despertado propiamente la dimensión moral de la conciencia. Lo que sucede es que se ha pasado de la esfera psicológica a la constitución de una categoría moral, transfiriendo a ésta el perfil, las posibilidades y los derechos de aquélla³⁰. Se arrastra una relación muy tensa entre libertad y ley, situación de una autonomía tal en que se debilita o niega la dependencia de la libertad de la verdad, al ser exaltado el derecho de la persona de ser respetada en el propio camino de búsqueda de la verdad, como un poder hacer como si fuera lícito todo con tal que le guste, incluso el mal. El conflicto entre libertad y verdad manifiesta la independencia de aquélla respecto de la naturaleza y de la ley, por lo que el criterio es subjetivo e

²⁷ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*. En adelante *VS*.

²⁸ *VS*, n. 54.

²⁹ Siendo, entonces, la conciencia, parte del organismo moral, también la afectará el mismo progreso moral de la persona, de forma tal que podemos hablar de un crecimiento y una maduración en la «espontaneidad» de la conciencia moral, desde la región inferior de la *espontaneidad* (o sinceridad) *moral natural* hasta la región superior de la *espontaneidad* (o sinceridad) *moral virtuosa*. La conciencia en el organismo moral de la persona es la que opera el pasaje entre una y otra, en una línea de rectitud moral y teniendo como medida y norma la espontaneidad moral de la conciencia perfeccionada por la virtud.

³⁰ Cfr. *VS*, n. 70.

individual y así se minimiza o se niega toda obligación de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida³¹.

Por otro lado, como se maximiza el valor de la conciencia y se considera que sus actos son *decisiones* y no juicios, lo que subyace es una concepción de que la naturaleza humana es neutra con referencia al bien, al bien moral o a la obligación, y la cualificación moral de la conducta y de la persona misma quedan en manos de la intención. No de otra forma se entiende que para justificar tales posturas se haya propuesto un doble estatuto de la verdad. Un nivel *doctrinal* que es universal y abstracto, y un nivel *existencial* que es concreto y en el que, en última instancia, se decidiría sobre el bien y el mal. Este nivel quedaría en manos de la conciencia moral «creativa» que, al tomar en cuenta todas las circunstancias de la situación concreta, podría, en forma autónoma, establecer *legítimamente excepciones a la regla*³².

La propuesta de la V.S. es de la conciencia «en» la verdad, vale decir cuando concilia en un mismo acto la resonancia personal que tiene el orden moral en su intimidad, con la verdad sobre el bien y el mal moral que proviene de la luz originaria de la ley natural, lo que ocurre cuando el acto de conciencia desemboca en la responsabilidad. La *conciencia en la verdad* intermedia entre la interpretación *formal* y la interpretación *creativa*, al orientarse hacia el *compromiso responsable* del juicio libre.

Así la conciencia moral manifiesta el «[...] *vínculo de la libertad con la verdad*. Precisamente por esto la conciencia se expresa con actos de “juicio”, que reflejan la verdad sobre el bien, y no como “decisiones” arbitrarias. La madurez y la responsabilidad de estos juicios —y, en definitiva, del hombre, que es su sujeto— se demuestran no con la liberación de la conciencia de la verdad objetiva, en favor de una presunta autonomía de las propias decisiones, sino, al contrario, con una apremiante búsqueda de la verdad y con dejarse guiar por ella en el obrar»³³.

Verdad y libertad - Santo Tomás de Aquino

a) *La fe es algo de la razón*

El creer es conocimiento intelectual que supone libertad y gracia, pues es un «acto del intelecto que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad que es movida por Dios por gracia y así el libre albedrío está ordenado a Dios; por ello el acto de fe puede ser meritorio»³⁴. Sin duda que el acto de fe es imperado por la voluntad («*nullus enim credit nisi volens*»³⁵) y no por una convicción racional, pero es el

³¹ Cfr. VS, n. 34.

³² Cfr. VS, n. 56.

³³ VS, n. 61.

³⁴ *Summ. theol.* II-II q. 2 a. 9c.

³⁵ SAN AGUSTÍN, *In Ioann.*, XXVI, super VI,44: PL 35, 1607.

mismo intelecto el que asiente a la verdad de la fe³⁶. En el acto de fe, el intelecto se determina a creer no fundado en la visión del creyente, sino en la visión de Aquél por el que se cree³⁷. Por su parte, en la filosofía, el trabajo de la razón consiste en «argumentar», es decir, en acercar «razones probatorias», mientras que la teología usa principalmente del «recurso de autoridad», el cual es muy débil en la filosofía y no condice con su fin³⁸. No obstante, la teología, frente al ateo, no puede «probar recurriendo a los artículos de la fe», sino que debe «argumentar disolviendo las razones» de aquél que nada cree³⁹.

Así, la teología y la razón humana se usan no para «probar» la fe como tal (pues suprimiría el mérito a la fe), sino para hacer manifiestos otros elementos implícitos en la doctrina sagrada. Además, la razón natural y la filosofía pueden nutrirse del contenido de la revelación y de la teología:

«Pues, como la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, así la razón natural se subordina a la fe tal como la inclinación natural de la voluntad lo hace con la caridad [...] De ahí que, la doctrina sagrada es usada por los filósofos en aquellos lugares en que la verdad puede ser conocida por la razón natural»⁴⁰.

b) *Metafísica y teología*

Tanto la metafísica como la teología, una en el orden natural otra en el orden sobrenatural, sustentan sus propios principios. Mucho más la teología que al partir de la Sagrada Escritura no tiene una instancia superior. Desde allí, para ambas, diverso será el proceder conforme al carácter total o parcial del oponente. Así, si algo se concede, la metafísica argumenta justificando sus principios; la teología, usando la revelación divina por un argumento de autoridad, opone un artículo de fe contra la negación de otro. Por otra parte, si en tales saberes, o bien se niegan todos los principios o todos los artículos de fe, sólo resta argumentar por la disolución de las razones en contra⁴¹.

Tales posibilidades sapienciales del intelecto humano reconocen una triple dimensión de la verdad: en la cosa, en la mente y en Dios:

³⁶ *Summ. theol.* I q. 111 a. 1 ad 1um.

³⁷ *Ibid.*, q. 12 a. 13 ad 3um.

³⁸ *Ibid.*, q. 1 a. 8 obi. 2a.

³⁹ *Ibid.*, corpus.

⁴⁰ *Ibid.* ad 2um. Por otra parte, el deseo natural de ver a Dios es una clara manifestación de la íntima relación entre el uso natural y sobrenatural de la razón humana. «Quidam possuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur [...] Quod est alienum a fide [...] Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homine naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non potest ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant» (*Ibid.*, q. 12 a. 1c).

⁴¹ *Ibid.*, q. 1 a. 8c.

«La verdad de la cosa es la propiedad esencial de cualquier cosa que le es constante, en cuanto a tal cosa le es natural hacer de sí misma una estimación verdadera y en cuanto imita su razón propia que existe en la mente divina. Pero Dios es su propia esencia. Por lo tanto, sea que hablemos de la verdad de la cosa o de la verdad del intelecto, Dios es su propia esencia»⁴².

De ahí que el conocimiento acerca de Dios que la razón natural puede alcanzar y al que se ordena como a su fin toda consideración filosófica, presupone el conocimiento de muchas otras verdades:

«Por esto, la metafísica, que entre las partes de la filosofía versa sobre las cosas divinas, es la última en aprenderse. En consecuencia, no sin un gran esfuerzo puede alcanzarse el estudio de dichas verdades»⁴³.

c) *La verdad metafísica refiere al ens per se*

En el orden metafísico, primeramente es verdadero el *ens per se*, que existe por sí mismo a modo separado y constante, vale decir la sustancia que subsiste por sí⁴⁴:

«Por ello, ninguna ciencia, que es verdadera ciencia y tiene certeza, considera al ente accidental [*ens per accidens*]. Sólo la sofística comercia y usa para engañar lo que es accidental como si fuese ente en sí. De donde incurre en la falacia del accidente que es muy eficaz para engañar incluso al sabio [...], pues se ocupa de la nada [*non ens*] al ocuparse del ente accidental»⁴⁵.

No sólo queda fuera de la metafísica el ente accidental, sino también el ente lógico que significa lo que es verdadero, en cuanto su consideración principal es sobre el ente en sí subsistente fuera del intelecto que piensa⁴⁶.

Entonces, sólo puede haber ciencia verdadera del ente verdadero, que es el sujeto singular que es susceptible de una predicación universal. Porque el accidente al ser «relativamente ente» y carecer de entidad propia, en cierta forma no es y por allí se introduce la falsedad y el engaño. Pues, si la verdad en su sentido lógico es correspondencia con la entidad real del individuo subsistente y no obstante darse ciencia verdadera del accidente, la falsedad se introduce por considerar universal lo que en realidad es una parte o necesario lo que es contingente:

«La visión intelectual, no puede ser engañosa, porque quien falla no entiende. Empero la visión imaginaria tiene anexada mucha falsedad y de ahí que en el libro IV *Metaphysicorum*, sostiene que aquélla es principio de la falsedad»⁴⁷.

⁴² *Summ.c.Gent.* I 88.

⁴³ *Ibid.*, I 4.

⁴⁴ *In XI Metaph.*, lect. 2, n. 11.

⁴⁵ *Ibid.*, lect. 8, n. 8.

⁴⁶ *Ibid.*, lect. 1, n. 1.

⁴⁷ *De verit.* q. 12 a. 12 sc. 3.

d) *Verdad y bondad*

Hay una íntima conexión entre la verdad del intelecto y la inclinación al bien de la voluntad y en contrapartida, entre falsedad y malicia:

«Algo es verdadero cuando no está mezclado con ninguna falsedad, ni siquiera apariencia de falsedad. De allí que no es propio del intelecto que haya para no asentir. De modo semejante, consideramos que algo es bueno cuando no está mezclado con ninguna maldad, ni respecto de la verdad real ni de la apariencia»⁴⁸.

Por otra parte, la verdad supuesta en el bien de la voluntad, por no ser la verdad primera e inmutable, sino participada en una criatura, puede sufrir alteraciones si se afecta la *adaequatio rei et intellectus*:

«Porque si se quita algo de uno de los iguales pero nada del otro, o si se quitan ambas desigualdades, resulta la desigualdad, lo que es propio de la falsedad como la igualdad de la verdad. De donde, si la cosa es modificada por la verdad existente en el intelecto sin modificarse el intelecto, o viceversa, o ambos se modifican de modo diferente, adviene la falsedad»⁴⁹.

En consecuencia, si bien la verdad de nuestra conducta libre se comprende bajo la verdad de la cosa, la verdad real, sin embargo depende de un juicio práctico cuya verdad se comprende bajo la verdad del intelecto. La verdad o falsedad del juicio práctico, entonces, presupone la rectitud o no de la voluntad, tanto como ésta presupone la verdad de aquél:

«Así, el hombre algunas veces odia alguna verdad, como cuando quiere que no sea verdadero lo que es verdadero. Otras, cuando la verdad que es conocida por el hombre, le impide a él mismo la búsqueda de lo amado. Como cuando no quieren conocer la verdad de la fe para pecar libremente [...] De un tercer modo se tiene odio a la verdad particular, como una repugnancia de que esté en el intelecto de otra persona. Por ejemplo, cuando alguien al querer pecar ocultamente, odia que otro conozca la verdad de su pecado»⁵⁰.

e) *La verdad es compatible con la libertad*

La verdad no sólo no es contraria a nuestra libertad, sino que ausente la verdad, el ejercicio de la libertad se desvaloriza de modo tal que resulta ajeno al dinamismo del hombre como agente racional que es según su propia naturaleza:

«El libre albedrío del hombre y del ángel, por su propia naturaleza, es flexible ante el mal, pues el conocimiento se registra de modo diferente en el

⁴⁸ *Ibid.*, q. 24 a. 1 obi. 18a.

⁴⁹ *Ibid.*, q. 1 a. 7c.

⁵⁰ *Summ. theol.* I-II q. 29 a. 5c.

hombre que en Dios o en los ángeles. Como el hombre tiene el conocimiento en sombras, cuando por el razonamiento toma noticia de la verdad, le asalta la duda y las dificultades para discernir y juzgar, porque los pensamientos del hombre son para nosotros providencias tímidas e inciertas (*Sap.* 9:14)⁵¹.

Entonces, tanto pertenece a la recta razón el uso ordenado de la libertad para lograr una vida virtuosa, como «el abstenerse de una afectividad descontrolada para consagrarse libremente a la contemplación de la verdad»⁵². Pues «la contemplación es una mirada perspicaz y libre sobre lo que se pretende conocer a fondo; la meditación una actitud del alma que busca descubrir la verdad»⁵³.

De esta forma, puede afirmarse que «el pronunciamiento de la verdad no conlleva violencia sobre el que la acoge, sino que cada uno es libre de recibirla o no recibirla si así lo quiere»⁵⁴. Empero, si sólo puede ser *libre* el hombre porque en él la vida se da en la forma de *pertenencia a sí*, al apartarse de la verdad se aparta del ser, no se pertenece y deja de ser su dueño, deja de ser libre. Así la ira, que aplaca la mansedumbre, por su fuerte ímpetu impide que el ánimo del hombre juzgue libremente la verdad, mientras que la mansedumbre hace que el hombre sea dueño de sí»⁵⁵. Y entre la verdad y la libertad la conciencia moral opera el pasaje porque es el lugar de participación en los primeros principios práctico-morales de los que se deriva toda verdad para la conducta libre, y al igual que los primeros principios especulativos son verdades infundidas por Dios en nuestra alma.

Conclusión

Revalorizar la razón exige develar y restaurar en la conciencia personal y en la reflexión de los saberes, los distintos *niveles de racionalidad*. Reivindicar, ante todo, el alcance auténticamente *metafísico* de pasar del fenómeno al fundamento, de trascender lo empírico para llegar a una verdad absoluta, última, aunque de manera imperfecta y analógica⁵⁶. Impulsar la reflexión filosófica, porque el hombre es naturalmente filósofo, a formar parte de la *evangelización de la cultura*, profundizando en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza⁵⁷. Revalorizar la razón es hacer compatible su real autonomía que se asienta a nivel metafísico, con una *libertad y responsabilidad* que puede ir más allá de la prescripción de la ley misma⁵⁸. Es animarla y alentarla para una unión

⁵¹ *De verit.*, q. 24 a. 3c.

⁵² *Summ. theol.* II-II q. 152 a. 2c.

⁵³ *Ibid.*, q. 180 a. 3 ad 1um.

⁵⁴ *Ibid.*, q. 2 a. 9c.

⁵⁵ *Ibid.* q. 157 a. 4c.

⁵⁶ Cfr. *FR*, n. 83.

⁵⁷ Cfr. *FR*, n. 103.

⁵⁸ Cfr. *FR*, nn. 67-68.

especial entre *enseñanza y vida*, en que la reflexión filosófica pueda clarificar la relación entre verdad doctrinal y vida de los creyentes.

Las teorías citadas en *Fides et ratio* y en *Veritatis splendor* para ilustrar la parcialización de la verdad y la estrechez de la razón, no compa-recieron tanto por sí mismas sino por los riesgos que importaban. De igual forma, al revalorizar la razón, la Iglesia no adopta una filosofía propia ni canoniza una porque reconoce que la razón está orientada a la verdad y cuenta con los medios para alcanzarla⁵⁹. Pero sí, tiene una *propuesta*, que la Verdad revelada confiera mayor fuerza a la razón para que pueda trascenderse a sí misma, ir más allá de sí misma⁶⁰. Esta propuesta, si bien se nutre de una visión unitaria y orgánica del saber, apoyada en la Tradición y en los descubrimientos fundamentales del pensamiento moderno y contemporáneo, es una *novedad* que disuelve la fragmentariedad y carencia de sentido, la parcialidad de la verdad y la desconfianza en la razón de la cultura actual.

No ha sido del interés de *Fides et ratio* el tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares, pero aquella propuesta se sustenta en un *modelo y guía* de cómo revalorizar y sanear la razón en beneficio no sólo de la razón, sino de la misma fe:

«La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión, la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón»⁶¹.

Santo Tomás es *modelo del modo correcto de hacer filosofía*, pues no tolera que el Cristianismo se contamine con la filosofía pagana, pero no la rechaza *a priori*, por lo que se convierte en *el precursor del nuevo rumbo de la filosofía y la cultura*⁶². Propone una *asociación amigable entre el saber filosófico y teológico*, recuperando un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe que proveyó a su dignidad, pero distinguiendo muy bien la razón de la fe y conservando los derechos de una y otra⁶³. Muy lejos de cualquier intelectualismo exacerbado, su pensamiento tiene un altísimo valor práctico, pedagógico y vital, por su *pasión por la verdad* que lo impulsó a buscarla donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad. Pero, convencido

⁵⁹ Cfr. *FR*, n. 49.

⁶⁰ «Una verdad escondida a la que la mente debe dirigirse y de la cual no puede prescindir sin destruir el signo mismo que se le propone [...]; como en el horizonte *sacramental* de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio (*FR*, n. 13).

⁶¹ *FR*, n. 78.

⁶² Cfr. *FR*, n. 43.

⁶³ Cfr. *FR*, n. 57.

profundamente de que «toda verdad expresada de cualquier cosa, proviene del Espíritu Santo, en cuanto infunde la luz natural y mueve a la inteligencia a expresar la verdad»⁶⁴, con razón pues, se le puede llamar *apóstol de la verdad*⁶⁵.

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.



⁶⁴ *Summ. theol.* I-II q. 109 a. 9 ad 1um.

⁶⁵ Cfr. *FR*, n. 44.



Democracia antigua y democracia liberal contemporánea

A. La democracia antigua

Una de las cosas que suele llamar la atención de quien aborda las doctrinas políticas de la antigüedad clásica, especialmente las de Platón y Aristóteles, es la poca o ninguna estima que estos pensadores sienten por el régimen democrático de gobierno. Se ha dicho muchas veces que no se puede comparar la democracia antigua con las actuales. Por cierto, el catálogo de sus diferencias es bastante extenso si nos detenemos en el análisis histórico-factual de ambos sistemas. A manera de ejemplo, recordemos solamente seis de esas desigualdades que saltan a la vista:

1. Las democracias actuales, se dice, son *representativas*. La democracia ateniense, en cambio, no lo es. Ella exige una participación *directa* de los ciudadanos en la conducción de todos los asuntos de la ciudad, y esto, según M. Finley, en un doble sentido: cada ciudadano era libre de asistir a la asamblea soberana y no había ni burocracia ni funcionarios¹. Una de las bases para el acceso a un cargo en este sistema de democracia directa, en el cual reinaba la más estricta *igualdad* (ισηγορία), era el *sorteo*. Las *elecciones*, recuerda Finley, al implicar un elemento de deliberación y de selección de los mejores (ἀριστοι), no eran en realidad un procedimiento democrático, sino aristocrático². Sobre la representación política volveré hacia el final.
2. Las democracias actuales reconocen el carácter de *ciudadanos* a la mayoría de sus habitantes, con muy pocas y a veces ninguna exclusión. El usufructo de derechos políticos no reconoce, en principio, ninguna limitación seria. La democracia ateniense en cambio, reserva la ciudadanía para unos pocos.
3. Las democracias contemporáneas se estructuran a la sombra del *Estado*, el cual es la persona jurídica de la comunidad. Es al Estado a quien se atribuye la condición de democrático o no democrático. La democra-

¹ Moses FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne: Précédé de «Tradition de la démocratie grecque» par Pierre Vidal Naquet* (París: Payot, s. d.), p. 67.

² Ver ARISTÓTELES, *Polít.* IV: 1300 b 4-5.

cia ateniense en cambio, no debe vérselas con una institución de este tipo. La Asamblea misma, que es el alma de la democracia, no tiene, diríamos, «personería jurídica», y no es ella, estrictamente hablando, quien es democrática. Democráticos son los ciudadanos, y por democracia se entiende, sí, un régimen constitucional, pero enteramente dependiente de *todos* los ciudadanos y no del Estado. La noción de «Estado» como *persona ficta*, es una creación moderna³.

4. Las democracias contemporáneas son prácticamente indefinibles. Regímenes que el sentido común distingue como absolutamente antagónicos, reclaman para sí el nombre de *democracias*. Estados Unidos, Cuba y todas las monarquías europeas, se autodefinen como Estados democráticos. Por su parte, la democracia ateniense es uno de los tantos regímenes constitucionales posibles y es perfectamente diferenciable de los demás. Tal vez por esta razón las democracias contemporáneas son definidas después de la obra de J. Schumpeter *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942), como un *método* antes que como un sistema de gobierno con un fin determinado. No es tanto la idea de que el fin de la comunidad política sea la vida buena de los ciudadanos lo que se discute a partir de esta nueva concepción de la democracia (lo cual acarrearía el problema complementario de determinar quién debe enunciar en qué consiste tal vida buena); sino más bien la noción misma de que la comunidad política deba tener un fin⁴. Y como no hay un fin, no hay tampoco una *forma* constitucional específica, llamada *democracia*, claramente distinguible de otras posibles.

5. Se ha dicho también que una disparidad notable entre la democracia ateniense y las democracias contemporáneas, es que la base económica de aquélla es la esclavitud⁵.

6. Por último, la democracia directa ateniense no es posible en un mundo cuya complejidad ha alcanzado dimensiones gigantescas, tanto por la naturaleza de los procesos económicos como de los políticos⁶.

Aquí podemos detener la enumeración de las divergencias históricas concretas. Sin embargo, existe una perspectiva bajo la cual también se puede analizar la democracia. Esa perspectiva es la filosófica. Ahora bien, alguien podría preguntar qué importancia tiene enterarse de lo que

³ Ver Alexandre PASSERIN D'ENTRÈVES, *La notion de l'État* (Paris: Éditions Sirey, 1969).

⁴ Cfr. M. FINLEY, *op. cit.*, p. 50.

⁵ Ver Jorge MARTÍNEZ BARRERA, «Psicología de la libertad política en Aristóteles»: *Analogía Filosófica* 11 (1997) 167-185.

⁶ Sin embargo, no deja de ser verdad, observa Finley, que tanto en el siglo IV a. C. como hoy, las decisiones gubernamentales más importantes son tomadas por dirigentes políticos y no por los técnicos llamados a dar su opinión. Cfr. M. FINLEY, *op. cit.*, p. 62: «Atenas empleó, también ella, expertos financieros, ingenieros, etc., pero la mayor simplicidad de los problemas técnicos atenienses, simplicidad innegable, no implica en sí misma una gran diferencia en el plano político entre las dos situaciones que se comparan (sc. la ateniense y la contemporánea). Los técnicos, en especial en el dominio militar, han ejercido una influencia en todos los tiempos, y en todos los tiempos han tratado de extenderla, pero tanto hoy como antaño las decisiones políticas son tomadas por dirigentes políticos» (Traducción mía).

han dicho los filósofos, si eso poco y nada parece haber afectado nunca ni afectar hoy, a la realidad política cotidiana. Frente a esto debe decirse que esa misma realidad política concreta, es, en el fondo, la puesta en marcha de ciertas ideas, creencias, supuestos u opiniones. La misión del filósofo en este caso, o por lo menos la que parece más urgente, es la de exponer, tan claramente como sea posible, cuáles son esas nociones cuya cristalización forma esa misma realidad. El orden político es un producto humano; y precisamente, no hay nada más humano, nada que defina mejor al hombre, que las obras que él ejecuta para darle cuerpo a una determinada comprensión de la vida⁷.

Así pues, este rodeo tiene como propósito mostrar cómo Platón y Aristóteles han ejercitado la mente filosófica en la develación, el descubrimiento (ἀλήθεια) de las ideas —o de la comprensión de la vida— que sustentaban al régimen democrático.

En primer lugar, entonces, Platón (429-347). Después de él no existe prácticamente en toda la historia de la filosofía, un método tan original de abordaje de las cosas políticas. Se trata, no tanto de describir y evaluar los distintos regímenes políticos en sí mismos, sino de comprenderlos a la luz del tipo de hombres que los constituyen. Para decirlo con las palabras de Jaeger, «el modo como Platón describe las constituciones políticas es una obra maestra de psicología. Es la primera interpretación general de la esencia de las formas políticas de vida, de dentro hacia afuera, que conoce la literatura universal»⁸. Esta es una de las tareas que se propone Platón en la *República*. La pregunta que se trata de responder allí es la siguiente: ¿qué significa ser una buena persona y cómo se la forma? Ahora bien, para un griego, esta pregunta es indisociable de una referencia a la comunidad política porque lo esencialmente humano es la politicidad, la vida en comunión con los demás. De ahí entonces que la pregunta en cuestión solicita naturalmente esta otra: ¿qué es una buena comunidad política y cómo se la obtiene? La primera pregunta, que uno espontáneamente clasificaría como un asunto que debe ser respondido por la filosofía moral, se transforma de manera natural en una pregunta que debe ser respondida por la filosofía política. Y al mismo tiempo, se observa cómo para la mente griega no hay solución de continuidad entre ética y política. En resumen, para saber qué es y cómo se hace una buena persona, hay que saber necesariamente qué es y cómo se hace una buena sociedad⁹.

Y ahora, para volver al asunto de nuestro interés, ¿cuál es el puesto de la democracia en esta óptica platónica? Fiel a su método, Platón esti-

⁷ «A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma» (ARISTÓTELES, *Metafísica* VII: 1032 a 31 - 1032 b 1, ed. Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1987).

⁸ Werner JAEGER, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, reimpr. (México: FCE, 1980), p. 729.

⁹ Ver Sir Ernest BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York: Dover Publications, 1959), p. 82.

ma que la mejor forma de comprender la democracia es acercarse a la psicografía del hombre democrático¹⁰. Y aquí el testimonio del libro VIII de la *República* no puede ser más desolador. Veamos qué es y cómo se obtiene un hombre democrático. Éste ha sido criado desde joven en la ignorancia y con un gusto insaciable por el lucro; no conoce límites para sus placeres y desaparecen los últimos restos de pudor que pudieran existir en su alma. Quiere tratar de igual a igual a su padre, al punto que éste llega a temerle y no se atreve a contradecirle por miedo de coartar su libertad. De adulto, se siente con derecho a expresar las opiniones más peregrinas de cuanto tema se le cruce al paso. Llama rusticidad y avaricia a la moderación y a la prudencia en sus consumos. Llama afeminamiento a la templanza. El hombre democrático, ahora en expresiones del mismo Platón,

«[...] pasa cada uno de sus días satisfaciendo el primer deseo que se le presenta; hoy se embriaga al son de la flauta, mañana sólo bebe agua y ayuna; tan pronto se ejercita en el gimnasio, tan pronto se dedica al reposo sin preocuparse por nada; en ocasiones da la impresión de vivir entregado a la filosofía; a menudo participa en la política y entonces, encaramado en la tribuna dice y hace lo primero que se le pasa por la cabeza; a veces, los hombres de guerra le inspiran envidia, y entonces se hace guerrero; otras veces, los hombres de negocios, y entonces se hace negociante. En suma, no hay orden ni sujeción en su conducta y sigue el caprichoso curso de esta vida que considera agradable, libre y dichosa»¹¹.

Después de esta viva descripción del hombre democrático, puede colegirse sin dificultad cuáles son los caracteres del régimen de gobierno instituido por un hombre que se representa la vida de semejante forma. Las páginas de la *República* en donde se describe la constitución democrática merecen una detención más prolongada, pero ahora debemos contentarnos con algunos párrafos suficientemente ilustrativos. Dice Platón:

«[...] ¿no es el hombre libre en esta clase de ciudad, no se respira en la ciudad libertad de acción y de expresión, y no hay en ella licencia para que cada cual haga lo que quiera?»¹².

¹⁰ El término *psicografía* es empleado por Constantín DESPOTOPOULOS, *La philosophie politique de Platon* (Bruxelles: Ed. OUSIA, 1997), p. 109.

¹¹ PLATÓN, *República*, VIII, 561d, traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farré (Buenos Aires, Eudeba, 1963). Resulta interesante comparar este pasaje con uno de Karl Marx: «[...] en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos» (*La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces [Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1975], p. 34).

¹² *República*, 557b.

«¿Y no te parece exquisita la benevolencia con que se trata a ciertos condenados? ¿O no has visto nunca en este sistema de gobierno a individuos condenados a muerte o al destierro que permanecen, sin embargo, en la ciudad y se pasean por todos lados como si fueran el fantasma errante e invisible de algún héroe, pues nadie parece verlos ni preocuparse por ellos?»¹³.

«Ah, con qué arrogancia se pisotean todos los principios, no importándole a nadie el género de ocupaciones que hayan contribuido a formar a un hombre encargado de la administración de la ciudad y bastando, en cambio, que se diga amigo del pueblo para que la multitud lo celebre y lo colme de honores»¹⁴.

El gran principio que rige la vida del hombre democrático y, por lo tanto, al régimen en el cual se siente más a gusto, es la *libertad*. Éste es el concepto que Platón desvela o descubre como fundamento de la democracia. Pero Platón no es un enemigo de la libertad. Lo que él ataca más bien, es la corrupción democrática de la libertad. Esta patología se manifiesta en la hipertrofia de su expresión jurídica, lo cual se opone al magisterio socrático. Precisamente, una de las tareas esenciales de Sócrates, había sido el hallazgo de los caracteres interiores de la libertad, los cuales debían condicionar su estatuto jurídico-legal. La democracia ateniense sin embargo, está estructurada sobre una idea exclusivamente política de la libertad, sin casi ninguna vinculación con lo que Sócrates entendía debía ser la libertad interior. El hombre libre, desde el plano estrictamente político de la democracia ateniense, es el que no es esclavo. Se trata de un concepto que pertenece a la esfera del derecho político. Pero Sócrates convierte a la libertad en un asunto esencialmente ético y referido a la interioridad personal. Así como el hombre libre de la *πόλις* es el que no es esclavo de otro, el hombre libre en el que piensan Sócrates y Platón, es aquel que no es esclavo de sus propios apetitos. Y para colmo de males, Sócrates, el maestro amado de Platón, es judicialmente asesinado por un régimen democrático, por un régimen que no ha entendido que la libertad política debe ser una consecuencia de la verdadera libertad, antes que una facultad de obrar según cualquier deseo. Se entiende entonces la poca simpatía de Platón por semejante régimen. Lo que se trata entonces de saber para Platón en la pregunta por la buena sociedad, que está articulada, como vimos, con la pregunta por la buena persona, es, no cuánta libertad, sino cuánta virtud somos capaces de alcanzar.

Aristóteles (384-322), si bien no nos ofrece un testimonio tan virulento de la democracia, clasifica a este régimen entre las constituciones pervertidas. Hay un muy conocido pasaje de la *Política* donde puede leerse una desfavorable caracterización de la democracia¹⁵. Ella es la for-

¹³ *Ibid.*, 558a.

¹⁴ *Ibid.*, 558b.

¹⁵ *Polít.* III 8: 1279 b 4-10, edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970).

ma patológica de un régimen legítimo, la *república*. Pero tiene en común con las demás formas corruptas de constitución, es decir, con la tiranía y la oligarquía, el hecho de que es un gobierno parcial que se ejerce, no en beneficio de todos, sino de una parte de los ciudadanos¹⁶.

Hay algunos puntos muy interesantes en el análisis constitucional aristotélico. En primer lugar, si bien la democracia es un gobierno de la mayoría de los pobres en detrimento de los ricos, es un gobierno injusto porque *la justicia no se define por una cuestión de mayorías o minorías*. Es tan injusto que la minoría explote a la mayoría (oligarquía), como que la mayoría lo haga con la minoría (democracia). Lo injusto es la explotación y no cuántos son los explotados y cuántos los explotadores. En segundo lugar, es notable que la razón de injusticia en la democracia esté asociada a factores económicos y no estrictamente morales: la democracia es un gobierno de los *pobres*, dice Aristóteles, ejercido en detrimento de los ricos. Habría entonces una doble corrupción en el régimen democrático. La primera y más evidente es la injusticia de la opresión de un sector de la ciudad sobre otro; la otra, la que permite que los asuntos económicos sean los más importantes, a tal punto que el Estagirita se sirve de ellos para la descripción de este régimen. En tercer lugar, Aristóteles confirma el magisterio platónico en el sentido de llegar a lo público y manifiesto a partir de lo íntimo y oculto, esto es, ensayar la comprensión de lo político a la luz de lo antropológico. Esto último se ve claramente en uno de sus análisis de derecho constitucional comparado, el de la constitución propuesta por el legislador Faleas de Calcedonia. En esa ciudad existía una desigualdad flagrante entre pobres y ricos, y la intención de Faleas era corregirla mediante una reforma impositiva. Pero Aristóteles responde a este bien intencionado propósito lo siguiente:

«Aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no se ganaría nada con ello, porque es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad, y eso no es posible sino gracias a una conveniente educación por medio de las leyes»¹⁷.

Esta observación de Aristóteles nos pone inmediatamente en la senda de uno de los temas fundamentales de su antropología filosófica: la conexión entre ética y política. El Estagirita, adoptando la premisa metodológica general de su maestro, en el sentido de hallar la explicación de lo exterior por lo interior, avanza en un terreno ya preparado por la reflexión platónica. Se trata de saber cuál es el lazo de unión entre ética y política. La respuesta es lapidaria: lo que sirve de sólido puente entre

¹⁶ «Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos» (*Polit.* III 6: 1279 a 17-21).

¹⁷ *Polit.* II 7: 1266 b 28ss.

una y otra es la *ley*, sobre todo la ley constitucional. Debe notarse aquí que esta importantísima doctrina sobre la función ético-política de la ley, es anunciada y desarrollada, no en la *Política*, sino al final de la *Ética Nicomaquea*, como si Aristóteles quisiera decirnos que lo que hoy llamaríamos una filosofía del derecho, debe estar necesariamente precedida por el estudio de la virtud. Solamente *después* de esto, e insisto, solamente después, podrá abordarse el estudio de las constituciones políticas. Podemos aprender varias cosas en esta doctrina. Si el estudio de la ley debe ser precedido por un estudio, no sólo teórico, sino vitalmente *comprometido* de la virtud moral, está claro que la ley, según Aristóteles, tiene un fin moral. La ley es una especie de exponente político de la virtud. En segundo lugar, si la ley tiene esa primordial función ética de transformar a los ciudadanos en buenas personas, es evidente que los encargados de hacerla, es decir, los legisladores, tienen que ser ellos mismos el ejemplo vivo de esa perfección moral. Si esto no es así, ¿qué tipo de leyes puede esperarse? Así, la preeminencia de los legisladores debe fundarse en la satisfacción de un requisito ético superior a cualquier otra prerrogativa. Ahora bien, el régimen democrático, ¿está en condiciones de asegurar esta excelencia moral del legislador? En principio no, pues lo que a la democracia le interesa no es tanto la promoción de la virtud como la de la libertad. Pero de una libertad entendida como facultad de hacer lo que se quiera. Para Aristóteles, la libertad no puede ser nunca un objetivo político último. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, el error está en pensar a la libertad como una *facultad* (δύναμις). La libertad no es ella misma una facultad, sino, antes que nada, la condición de una facultad. Hay una sutil e importante diferencia entre condición y facultad. Así entonces, la libertad es condición de una facultad, la de deliberar y decidir. Pero esa libertad está limitada por el fin al cual está ordenada la facultad, es decir, por la *buena* deliberación y la *buena* decisión. Esta limitación de la libertad es mencionada por Aristóteles también en la *Metafísica*:

«[...] del mismo modo que, en una casa, los hombres libres son los que *menos pueden hacer cualquier cosa*, sino que todas o la mayoría están ordenadas [...], los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar»¹⁸.

Los hombres libres, verdaderamente libres, son entonces los que menos pueden obrar como les plazca. Pero en la democracia, la libertad se entiende como una capacidad de obrar de ese modo, es decir, a la manera como lo hacen los esclavos y los animales. Por eso no sería exagerado concluir que para Aristóteles la democracia es, bajo la apariencia de un gobierno libre, un régimen de esclavos y animales (*ipsissima verba Aristotelis*).

¹⁸ *Metafísica*. XII 10: 1075 a 19-22.

De todas maneras en este asunto, como en muchos otros, el pensamiento de Aristóteles nos ha llegado con algunas fluctuaciones. En efecto, después de considerar a la democracia como un régimen desviado de la república, ella aparece tratada como una constitución legítima. O por lo menos, Aristóteles no deja de ver que los dos regímenes mediante los cuales se rigen en general todas las ciudades griegas son la oligarquía y la democracia. Pero hay distintas clases de democracia (como también de oligarquía). Ahora bien, si se nos permite aplicar las categorías analíticas de Montesquieu, diremos que los regímenes democráticos tienen en común, en cuanto a la *naturaleza* de gobierno, que la soberanía es ejercida por los libres y pobres, dice el Estagirita¹⁹. Y en cuanto al *principio* de esta constitución, es la libertad²⁰. Pero la libertad democrática, observa Aristóteles, es entendida de dos modos. En primer lugar, la libertad, tal como la entienden las democracias, es la posibilidad de vivir como se quiere²¹. La opinión de los demócratas, recogida por Aristóteles, es muy sencilla: si ser esclavo significa vivir como *no* se quiere, ser libre significa vivir como a uno le da la gana²². De aquí vino el deseo «de no ser gobernado, si es posible, por nadie»²³. Ahora bien, la forma política de concretar este deseo de no ser gobernado por nadie, es un sistema gubernamental en el que *todos* deben gobernar por turnos²⁴. Y esta es la segunda característica de la libertad. En este sentido, el hombre democrático advierte que su deseo de vivir como le plazca sólo puede estar garantizado por alguna figura constitucional, pues la anarquía constituiría un serio obstáculo para llevar adelante su propósito:

«Es conveniente, en efecto, depender de otros y no poder hacer todo lo que a uno le apetezca, ya que el poder de hacer lo que se quiere no puede reprimir lo que haya de malo dentro de cada hombre»²⁵.

Hay entonces algo así como un límite puesto por la misma naturaleza al deseo de vivir como se quiere, pasado el cual ya ni siquiera es posible vivir.

También es muy importante, como se señaló más arriba, que el modo de acceder a la mayor parte de las magistraturas sea el *sorteo*, pues cualquier otro procedimiento no será democrático.

Por último, interesa destacar que para el Estagirita, así como hay muchas clases de democracia, también es posible clasificarlas en mejores o peores. El criterio de clasificación empleado es el tipo de pueblo («δῆμος») que las constituye. Y en este sentido, el mejor pueblo es el cam-

¹⁹ *Polít.* VI 4: 1290 b 17-20.

²⁰ *Ibid.*, 8: 1294a 11.

²¹ *Ibid.*, VIII 2: 1317 b 12.

²² *Ibid.*, b 10-13.

²³ *Ibid.*, b 15.

²⁴ *Ibid.*, b 2.

²⁵ *Ibid.*, 4: 1318 b 38 - 1319 a 1.

pesino»²⁶. Resultan llamativas las razones por las que Aristóteles aprecia a los campesinos. Éste es un δῆμος conveniente para la democracia porque, al

«[...] no tener mucha fortuna, suelen estar ocupados y, por consiguiente, no pueden asistir con mucha frecuencia a la asamblea; como no tienen las cosas necesarias pasan el tiempo en sus trabajos y no codician lo ajeno, y prefieren trabajar mejor que dedicarse a las actividades cívicas y al gobierno, siempre que las magistraturas no estén bien remuneradas, porque la mayoría apetece más el lucro que el honor»²⁷.

Más o menos al mismo nivel se encuentran las democracias cuyo δῆμος está constituido por los pastores y quienes viven de su ganado. Este pueblo es muy útil para la guerra porque por su género de vida es fuerte para resistir la intemperie y las incomodidades²⁸. Muy por debajo de estos pueblos están los demás, es decir, los que se ocupan de trabajos que sólo pueden realizarse en la ciudad: fabricantes, comerciantes y jornaleros. Esta clase de hombre

«[...] suele frecuentar la plaza del mercado y la ciudad y acude fácilmente a la asamblea, mientras que los labradores están diseminados por el campo, y ni se encuentran ni sienten en el mismo grado la necesidad de esta reunión»²⁹.

Con esto se evidencia que para Aristóteles resulta muy perjudicial para cualquier constitución, pero especialmente para las democracias, las frecuentes reuniones de la asamblea soberana. Por último, cabe inventariar rápidamente algunas de las causas principales por las que esta constitución termina corrompiéndose. Una de ellas es «la influencia que tienen la soberbia y el deseo de lucro de los gobernantes»³⁰. En realidad,

«[...] el pueblo no lleva tan a mal el estar alejado del gobierno (por el contrario, incluso se alegra de que se lo deje en libertad para dedicarse a sus asuntos) como la idea de que los magistrados están robando a la comunidad, porque entonces se resienten de las dos cosas: de no participar de los honores y del lucro»³¹.

Otro factor de corrupción de este régimen es la costumbre de extender tanto como sea posible la ciudadanía y convertir en ciudadanos al mayor número posible. Y éste es el modo de proceder de los demagogos³².

²⁶ *Ibid.*, 4: 1318 b 9.

²⁷ *Ibid.*, b 12ss.

²⁸ *Ibid.*, 1319 a 20-24.

²⁹ *Ibid.*, 28-32.

³⁰ *Ibid.*, VII 3: 1302 b 1-2.

³¹ *Ibid.*, 8: 1308 b 34-38.

³² *Ibid.*, VIII 4: 1319 b 1-12.

Hasta aquí, muy sucintamente, lo relativo a la democracia antigua, o mejor dicho, a la *idea* que anima a este régimen.

B. La democracia liberal contemporánea

El análisis de las democracias contemporáneas se presenta al mismo tiempo como un poco más complicado según un sentido, y más sencillo según otro. Es más problemático porque en la actualidad, prácticamente todos los regímenes políticos se autodefinen como democráticos. Esto presenta la dificultad de que es muy difícil identificar *una* democracia en particular que pudiera servirnos de caso de estudio, pues tendríamos que justificar primero qué criterios nos llevan a elegir tal o cual democracia y no otra. Y al mismo tiempo el asunto es más sencillo porque el mundo, en virtud del prodigioso desarrollo de las comunicaciones, tiene cada vez más cosas en común. Las teorías que han intentado poner a la luz la idea básica que anima a las democracias contemporáneas, aun cuando sean formuladas desde muy variadas perspectivas axiológicas, no han dejado de señalar la existencia de una novedad respecto de las democracias antiguas. Se trata de una conjunción entre democracia y liberalismo que ha sido llamada, como es fácil inferir, *demoliberalismo*. No podemos entrar ahora en un análisis del liberalismo³³, pero no hay duda de que los filósofos políticos contemporáneos coinciden en la existencia del demoliberalismo.

Éste no es una figura constitucional, como pudo serlo la democracia clásica, o una doctrina económica con aspiraciones políticas, sino que, de suyo, conforma toda una cosmovisión y un estilo de vida. Su relevancia extraordinaria y su fuerza, se explican por su natural aspiración al ecumenismo y por su pretensión de exclusividad.

Francis Fukuyama, si no uno de los más importantes teóricos del demoliberalismo, por lo menos uno de los más escuchados por los políticos, sostiene que el instrumento epistemológico de la cosmovisión demoliberal es la ciencia natural moderna, en tanto ella está orientada por un propósito de dominio de la naturaleza. La ciencia natural moderna y su hija dilecta, la tecnociencia, aseguran

«[...] una creciente homogeneización de todas las sociedades humanas, independientemente de sus orígenes históricos o de su herencia cultural. Todos

³³ A partir de las críticas que más frecuentemente se le hacen, es posible hacerse una idea del liberalismo. En ese sentido, escribe Vittorio Possenti: «Las críticas que más usualmente se le hacen [al liberalismo] pueden resumirse así: 1) concepción individualístico-atomista de la sociedad; 2) idea tendencialmente negativa de la libertad (*libertad de*); 3) tendencia general a separar los ámbitos de la vida social; 4) tendencia a neutralizar la plaza pública respecto a las cuestiones últimas, recludas en el ámbito de lo privado; 5) despolitización o reducción de lo político a lo administrativo; 6) escaso interés por el problema pedagógico de la formación del ciudadano» (V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio: Lineamenti di filosofia della società* [Perugia: Marietti, 1992], pp. 402-403).

los países que se modernizan económicamente han de parecerse cada vez más unos a otros: han de unificarse nacionalmente en un Estado centralizado, han de urbanizarse, sustituyendo las formas tradicionales de organización social, como la tribu, la secta y la familia, por formas económicas racionales, basadas en la función y en la eficiencia, y han de proporcionar educación universal a sus ciudadanos. Estas sociedades se han visto ligadas cada vez más unas con otras, a través de los mercados globales y por la extensión de una cultura universal de consumidores»³⁴.

De estas afirmaciones de Fukuyama se desprende también que la exigencia intrínseca de universalización del modo industrial de producción, tiene como correlato político la universalización de la forma política demoliberal. Existe hoy la suposición, avalada por los hechos, de que los países más desarrollados del mundo son también los que han alcanzado una cierta perfección en el funcionamiento del sistema democrático. Sin embargo, tal vez sería exagerado reactivar aquí las categorías marxistas, en el sentido de presumir que existiría una simbiosis de estructura y superestructura entre el modo industrial de producción y la organización demoliberal o burguesa del Estado. Tal como vuelve a observar Fukuyama,

«[...] no hay razón económicamente necesaria de que la industrialización avanzada deba producir la libertad política [...] Hay muchos ejemplos históricos y contemporáneos de capitalismo tecnológicamente avanzado que coexiste con el autoritarismo político, desde el Japón de los Meiji y la Alemania de Bismarck hasta Tailandia y Singapur hoy en día. En muchos casos, los estados autoritarios son capaces de producir tasas de crecimiento económico inalcanzables en sociedades democráticas»³⁵.

A estos ejemplos de buena vecindad entre autoritarismo político y liberalismo económico, podemos añadir los de la España franquista, el Chile de Pinochet y la Argentina de Videla. Ahora bien, esos procesos de autoridad política fuerte que parecen coexistir sin dificultad con el liberalismo económico, en realidad están apoyados en la persona de un líder más que en la de un sistema político determinado. Desaparecido el líder, la tendencia política internacional ha sido hacia la instauración efectiva de un régimen no autoritario. El modo industrial de fabricación que conforma nuestro actual tecnocosmos es, en el fondo, más compatible con una forma política no autoritaria, o por lo menos, más hostil a cualquier forma de liderazgo político unipersonal acentuado. Esto podría explicarse, en cierto modo, porque la gran empresa capitalista, cuya gerencia es antidemocrática y de fuerte estructura piramidal, tolera cada vez menos la ingerencia de una supervisión externa tal como la que podría ejercer el Estado. En este sentido, un Estado como el democrático,

³⁴ Francis FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías (Barcelona: Planeta, 1992), p. 15.

³⁵ *Ibid.*, p. 16.

en el cual el principio es la libertad (entendida, obviamente, como la entendía la Atenas a la que se referían Platón y Aristóteles), configura una ecología política mucho menos hostil con los propósitos de la gran empresa capitalista que un Estado cuyo principio sea el florecimiento ético de sus ciudadanos.

De cualquier forma que sea, la democracia liberal es considerada hoy como el ideal político más serio, más realista y más viable por las naciones que conforman el Grupo de los 7 (Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Francia, Italia, Alemania y Japón), por las naciones más importantes de Iberoamérica, por los llamados «tigres asiáticos» y, en general, por todos los países que aspiran a no perder el tren de la historia. Incluso, puertas afuera al menos, la República Popular China responde a los imperativos de la globalización como la más experta de las naciones capitalistas³⁶.

Los gobiernos actúan convencidos de la tesis de F. Fukuyama: «No es posible mejorar el ideal de la democracia liberal»³⁷. Se trata verdaderamente del fin de las ideologías, en el sentido de que ya no parece posible que aparezcan nuevas formas de pensamiento ideológico. La democracia liberal es un punto histórico final; más allá espera la nada histórica. Ahora bien, se esté o no de acuerdo con estas tesis de Fukuyama, no se puede negar que el ideal de la democracia liberal marca *de hecho* en las tendencias políticas internacionales, el fin de la historia. No se trata obviamente de un fin cronológico entendido como cesación de acontecimientos, sino de un fin teleológico como punto de supuesta perfección, es decir, como la llegada a una forma de organización sociopolítica que satisfaría los anhelos más profundos de la humanidad, y al cual habría estado orientada la historia desde siempre. En la toma de conciencia de esto se juega, según Fukuyama, el éxito o el fracaso de todas las naciones de la tierra. Sostiene también Fukuyama que «la democracia liberal es la única aspiración política coherente que abarca las diferentes culturas y regiones del planeta»³⁸. Las acciones de gobierno que no apunten a la conformación de una democracia liberal, sencillamente, no gozan de la menor credibilidad.

Puede comprobarse, además, que la predicción marxista del marchitamiento del Estado de alguna manera está teniendo lugar, incluso en un

³⁶ Aun cuando Francis Fukuyama sostiene que «las experiencias de la Unión Soviética, China y otros países socialistas indican que si bien las economías altamente centralizadas se bastan para alcanzar el nivel de industrialización presente en la Europa de la década de 1950, resultan espantosamente inadecuadas para crear las que se ha llamado economías complejas postindustriales, en las cuales la información y la innovación tecnológica tienen un papel mucho más amplio» (*Op. cit.*, pp. 15-16), es cierto sin embargo que esos países, especialmente la República Popular China, tienen una vigorosa presencia industrial en los mercados internacionales.

³⁷ *Op. cit.*, p. 11.

³⁸ *Op. cit.*, p. 14.

modo «políticamente correcto» en tanto no se necesita ya de ninguna revolución ni violencia³⁹.

Otro autor contemporáneo, aun cuando rechaza enérgicamente la teoría historicista, sobre todo en su versión marxista⁴⁰, también sostiene que la instauración de la democracia liberal equivale casi a la conquista del paraíso en esta vida. Escribe Karl Popper:

«Al fin de cuentas, en Occidente, estamos en el cielo, no en el séptimo, por supuesto, sino apenas en el primero. Nuestro paraíso es muy perfectible; ya no debemos desacreditar ni calumniar más nuestro mundo, que es, de lejos, el mejor que haya existido, sobre todo en Europa. La verdad es que estamos dispuestos a las reformas por venir, y en los Estados Unidos, más que en cualquier otra parte»⁴¹.

Y en otro pasaje:

«Muy felizmente, la verdad es fácilmente verificable. Y la verdad es que nosotros, en Occidente, vivimos en el mejor de los mundos que hayan existido jamás. No podemos permitir que esta verdad sea silenciada»⁴².

Ahora bien, más allá de esta entusiasta bienvenida mundial al demoliberalismo, explícita o solapada, tal vez sea oportuno examinar cuatro de sus implicancias menos favorables.

1) En primer lugar, aludiré a uno de los anhelos más típicos de la cosmovisión demoliberal: el de la educación universal, la que sólo es posible en una economía de prosperidad. Ahora bien, respecto de esto puede citarse una observación muy interesante de Leo Strauss. Este autor afirma que una economía de prosperidad, capaz de garantizar la educación para todos, exige, efectivamente, un modo industrial y masivo de

³⁹ Escribe Hannah Arendt: «Lo que tradicionalmente llamamos estado y gobierno da paso aquí a la pura administración, situación que Marx predijo acertadamente como el "debilitamiento del Estado", si bien se equivocó en suponer que sólo una revolución podría realizarlo» (H. ARENDT, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales e introducción de Manuel Cruz [Barcelona: Paidós, 1993], p. 55).

⁴² «El historicismo es un error de un cabo al otro. El historicista ve a la historia como una especie de curso de agua, como un río que fluye, y se cree capaz de prever por dónde pasará el agua. El historicista cree que es muy inteligente; él ve el agua que fluye e imagina que puede predecir el futuro. Esta actitud es, en el plano moral, totalmente equivocada [...] El momento presente es aquél en el cual termina la historia, y no somos en absoluto capaces de ver el porvenir pensando que podemos predecirlo gracias a la corriente. Y tampoco podemos decir: yo siempre supe que el río pasaría por allí [...] [El historicismo] es, sencillamente, una estupidez, porque es una tentativa por prever la historia futura, mientras que la característica de la historia, es que ella nos pone siempre frente a una revolución imprevisible, como por ejemplo la de la electrónica» (KARL POPPER, *La leçon de ce siècle: Entretien avec Giancarlo Bosetti suivi de deux essais de Karl Popper sur la liberté et l'État démocratique* [París: Anatolia, 1993], pp. 82-86. Mi traducción).

⁴¹ «Liberté et responsabilité intellectuelle», en KARL POPPER, *op. cit.*, p. 144.

⁴² «Observations sur la théorie et la pratique de l'État démocratique», *ibid.*, p. 124 (los editores informan que una versión en español de este ensayo fue publicada por el diario *La Nación* de Buenos Aires en septiembre de 1990).

producción de bienes y servicios. Pero esto sólo es factible gracias a un desarrollo tecnológico considerable. Ahora bien, a su vez, este desarrollo tecnológico solamente puede darse cuando la técnica consume su proceso de emancipación de todo control moral y político, con lo cual se cierra un círculo cuya peligrosidad no necesita discutirse⁴³. Naturalmente, sería absurdo pretender que un proyecto de educación universal sea malo. El problema es que, necesariamente, los objetivos pedagógicos dependerán cada vez más de las demandas de aquellos que aportan los recursos financieros necesarios para llevarlos a término. En una palabra, la excelencia educativa tiende a quedar subordinada a las exigencias de los grandes financiadores de la educación. Por eso cabe interrogarse muy seriamente qué es lo que pretende universalizar la educación universal, defendida por Estados a los que les cuesta desmentir su condición de portavoces de las grandes corporaciones. «Lo que es bueno para los Estados Unidos es bueno para la General Motors y viceversa», es la célebre frase del presidente W. Wilson⁴⁴. Los esquemas educativos van conformándose entonces, paulatinamente, en proveedores de «recursos humanos» para las empresas. Y éstas a su vez ocupan un lugar de privilegio en la conformación de los espacios políticos actuales. Esto explicaría de algún modo el fenómeno contemporáneo de la *apatía* política. La tesis de Finley es que «lejos de ser una condición sana y necesaria de la democracia⁴⁵, la apatía es una respuesta de repliegue sobre sí por parte de los diferentes grupos de interés, provocada por la desigualdad de acceso al nivel de aquellos que toman las decisiones»⁴⁶.

2) Un segundo núcleo problemático del Estado contemporáneo demoliberal, es que la reasignación de sus funciones (la «Reforma del Estado»), implica también la sustitución del espacio público por el *mercado*. La acción de gobierno (en el sentido de una praxis prudencial suprema) sufre, bajo presión del mercado, una sutil metamorfosis en *administra-*

⁴³ «En general ha prevalecido la idea de que la democracia debe transformarse en un gobierno de los que están educados, y este fin será obtenido mediante la educación universal. Pero la educación universal presupone que la economía de escasez cede su lugar a una economía de plenitud. Y la economía de plenitud presupone la emancipación de la tecnología del control moral y político [...] La diferencia entre los clásicos y nosotros respecto de la democracia consiste exclusivamente en una diferente estimación de las virtudes de la tecnología. Pero no estamos autorizados a decir que el punto de vista clásico haya sido refutado. Su profecía implícita de que la emancipación de la tecnología y de las artes del control moral y político conduciría al desastre o a la deshumanización del hombre, todavía no ha sido refutada» (Leo STRAUSS, *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*. Edited with an Introduction by H. Giddin [Indianapolis & New York: Pegasus], p. 36. Mi traducción).

⁴⁴ Citado por M. FINLEY, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁵ En efecto, hay quien sostiene que la apatía es un remedio con el que cuenta la democracia contra los extremismos y fundamentalismos, tesis que no es compartida por Finley. Para W. H. MORRIS JONES, «In Defence of Apathy»: *Political Studies* 2 (1954), cit. por M. FINLEY, *op. cit.*, p. 49, la apatía política es un signo de comprensión y de tolerancia de la diversidad humana, y tiene un efecto benéfico sobre el ambiente de la vida política porque «es un contrapeso más o menos eficaz para los fanáticos que constituyen el verdadero peligro que amenaza a la democracia liberal».

⁴⁶ M. FINLEY, *op. cit.*, p. 128.

ción pública, cuyo modo de ejercicio gubernamental es la *burocracia*. Por supuesto, la burocracia no puede ser entendida como una simple inflación de papeles administrativos; ése es sólo su perfil más fastidioso. Gracias a la entrada en escena del sustento informático, la burocracia ha hallado por fin la solución al problema de la eficiencia, como puede comprobarse sin ninguna dificultad en los países llamados *desarrollados*. Y si en vez de llamar *informatización* a los procedimientos que solucionan la dificultad de la ineficiencia administrativa, los llamamos con su nombre original de *cibernetización*, estaremos mucho más cerca de comprender lo que la administración del Estado contemporáneo significa. La burocracia se muestra entonces como un gobierno impersonal de procedimientos, sustentado en la eficacia cibernética. No es casual que el auge de la hoy llamada «ética procedural», en cualquiera de sus versiones, sea coetánea con la reformulación de la acción de gobierno como administración pública. Así entonces, la democracia liberal tiende de suyo al establecimiento de una forma de gobierno burocrático, que sin la menor dificultad, podría ser agregada a las clásicas taxonomías políticas, con la diferencia de su vocación ecuménico-exclusivista, como se dijo más arriba.

La burocracia sustituye con procedimientos estandarizados a la praxis política prudencial. Esto solamente es posible cuando pueden suprimirse las molestias ocasionadas por la irrupción de acciones cabalmente humanas, y por lo tanto novedosas. El tipo de acciones que presuntamente permitiría un tratamiento científico exacto son, precisamente, las acciones más previsibles entre todas las acciones humanas, es decir, las económicas. Sin embargo, éstas, por ser también humanas, no son totalmente previsibles. Hay ejemplos patéticos en la historia de la economía contemporánea que lo muestran: la crisis de 1930, la crisis de los precios del petróleo de los '70 y, más cerca, el llamado «efecto tequila» que sacudió las economías de varios países iberoamericanos, la crisis de las bolsas asiáticas y últimamente la crisis bursátil de uno de los países más previsibles: Japón. Se trata ciertamente de situaciones imprevisibles. Sin embargo, si la economía ha de ser una ciencia, ella no puede asentar su rango epistemológico en estas situaciones excepcionales que escapan a «lo que sucede la mayor parte del tiempo», para emplear términos aristotélicos⁴⁷. Así entonces, aquellas dos cosas y sólo esas dos que para los clásicos conformaban el espacio público, es decir, la *palabra* (λέξις) y la *acción* (πρᾶξις), ceden su lugar en el Estado contemporáneo a lo antipolítico por esencia: el procedimiento administrativo de la burocracia, posibilitado a su vez por la reducción del ciudadano a la condición de consumidor.

El gobierno burocrático se muestra públicamente en el vocabulario empleado por todas las instancias de la esfera estatal, completamente a-

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 3: 1094 b 19-22, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981).

jeno al de la vida cotidiana o al que los amigos emplean para comunicarse entre sí. El Estado y todos sus apéndices se dirigen a sus miembros en un lenguaje muy específico que no podemos analizar ahora, pero cuyos rasgos más notorios son la uniformidad estilística, la impersonalidad, la desconfianza y la sospecha. Puede notarse fácilmente la diferencia con la perspectiva clásica. Para ésta, uno de los fines principales del Estado es la instauración de la amistad cívica fundada en el amor mancomunado de la perfección. Ahora bien el uso de un lenguaje, por parte del Estado y de todos sus departamentos, donde lo que menos se deja traslucir es el sentimiento de pertenencia a una misión ética y espiritual común, indica claramente que la amistad cívica es un asunto de absoluta irrelevancia. La inflación de procedimientos burocráticos es también una confesión implícita de que el Estado considera a todo ciudadano como alguien en quien no es posible confiar.

El modelo gubernamental burocrático es perfectamente coherente: como se trata de gobernar acciones que por su naturaleza humana son imprevisibles, nada mejor que intentar amoldarlas a una previsibilidad que permita una mejor gobernabilidad. Y a su vez, la manera más factible de asegurar esa previsibilidad, consiste en despojar a los hombres de su carácter de ciudadanos para revestirlos de una pseudodignidad de consumidores, la cual permite un mejor análisis científico de comportamientos posibles. La reducción a esta categoría implica una pérdida sustancial de la libertad (esta vez, de la libertad interior), en tanto las únicas acciones que importan en el mercado de consumidores están ligadas fundamentalmente a aspiraciones derivadas de los aspectos biológico-materiales de la vida. De hecho, buena parte del vocabulario técnico de la economía, está tomado de la biología: crecimiento, desarrollo, etc.⁴⁸. Por eso es sumamente discutible que la economía, ciencia del mantenimiento biológico de la vida, pueda ser una ciencia práctica situada al mismo nivel que la política.

La científicidad de esta última es un asunto muy discutido en el pensamiento clásico, justamente por los irresolubles inconvenientes con que tropieza el tratamiento epistemológico de las acciones humanas que no están ligadas al metabolismo biológico, es decir, a las necesidades cotidianas⁴⁹. A nadie escapa que el pensamiento clásico ha debido resignar un grado importante de exactitud científica en la filosofía de las cosas humanas, es decir, en la moral y en la política⁵⁰.

Aristóteles sostenía en la *Política* que el asunto del mantenimiento de la vida biológica es patrimonio de un saber llamado *economía*. Ahora

⁴⁸ Escribe Hannah Arendt: «Vivimos ya en una una sociedad donde la riqueza se calcula en términos de ganancias y gastos, que no son más que modificaciones del doble metabolismo del cuerpo humano» (*Op. cit.*, p. 133).

⁴⁹ Santo Tomás, a su manera, también vio este problema. Ese tipo de acciones no son propiamente «humanas», sino más bien «del hombre», dice el Aquinate en un muy conocido pasaje del *Tratado de la beatitud* de la *Suma teológica* (I-II q. 1 a. 1c.).

⁵⁰ Pero a esto puede replicarse que la exactitud no es, para los antiguos, el criterio más importante en la jerarquización de las ciencias.

bien, la etimología de este término ha hecho pensar que el Estagirita habría reducido los temas económicos al ámbito restringido del hogar, y que en principio esto no sería de incumbencia política. Esta exégesis se apoya en parte en el hecho de que las economías antiguas eran mucho menos complejas que las de un mundo industrializado y globalizado. Sin embargo, esta es una interpretación apresurada, porque la economía ocupa un importante lugar en la reflexión política aristotélica, como lo prueba el simple hecho de que se refiera a ella ya desde el primer libro de la *Política*. Y esto sin contar los innumerables casos en que los asuntos económicos son la materia principal en varios de sus análisis constitucionales⁵¹. En realidad, lo que el Estagirita dice es que, por más inevitable proyección política que la economía tenga, ella es una ciencia que, al ocuparse de lo que él llama las «necesidades cotidianas», es enteramente distinta de la política, la cual es un saber de otro tipo de necesidades. No se trata, como supone Hannah Arendt, de que no pueda hablarse de «economía política» en el pensamiento antiguo, porque, según ella, eso supondría una contradicción en los términos. Por el contrario, en el pensamiento clásico hay mucha economía política. De lo que se trata, en todo caso, es que la relación entre lo económico y lo político es de una naturaleza diferente a como ella se da en la praxis política contemporánea. De todos modos, resulta muy claro que el ejercicio pleno de las acciones políticas necesita el apoyo de las acciones no políticas, esto es, económicas. Existe, en el pensamiento clásico, una subordinación finalística entre ambos tipos de acciones, subordinación que se desprende de la existente entre las distintas comunidades que la razón práctica va configurando en su dinamismo teleológico. Pero cuando lo económico lleva la delantera, puede hablarse de una «domesticación» de la política, en el sentido de que ella privilegia las necesidades cotidianas. Conviene recordar aquí que en el conocido pasaje del libro III de la *Política* (cap. 8) relativo a las constituciones desviadas, el criterio de desviación es, precisamente, lo económico. Pero el concepto de «ciudadano», indefectiblemente remite a la idea de «ciudad», la cual no es una simple alianza comercial ni bélica, sino un conjunto de hombres libres que se han congregado para la búsqueda en común de una perfección que es, en última instancia, espiritual⁵².

Sea como sea, el espacio público ha sido sustituido hoy por el mercado, y esto se comprueba por el hecho de que el éxito o el fracaso de una política gubernamental son casi íntegramente ponderados con estadísticas económicas. Los argumentos políticos preelectorales que no hagan una muy específica referencia a la posibilidad de mejorar la capacidad de consumo de los electores, están condenados al fracaso.

⁵¹ Por citar un solo ejemplo, vemos que su análisis de las constituciones desviadas se funda en consideraciones de índole económica: cfr. *Polít.* III 8.

⁵² Ver ARISTÓTELES, *Polít.* III 9: 1280 a 31 - 1281 a 4.

3) A este panorama gris, se agrega un tercer rasgo en el cual no podemos detenernos ahora: el de la disolución del estatuto de virtud moral de la justicia en una cuestión exclusivamente jurídico-judicial⁵³.

4) En cuarto lugar, la gradual sustitución del espacio público por el mercado, ha tenido además como una de sus consecuencias más indeseables, el hecho de que cada hombre no considere ya más a su trabajo como *un modo de vida* que, incluso, como en el caso de los oficios, podía transmitirse de generación en generación. Por el contrario, el trabajo, esa actividad en la que de alguna manera está el hombre entero, ha sido transformado en *medio de vida*. El trabajo es pensado ahora más como un instrumento de ganar dinero que como una instancia de florecimiento humano. Esto, según los sugerentes análisis de Hannah Arendt, implica la aparición de una nueva categoría social prácticamente desconocida antes de la revolución industrial: la de los empleados (*jobholders*)⁵⁴. Para tener una sociedad de trabajadores, afirma esta autora, no es necesario que sus miembros sean todos obreros; sólo basta que se considere a cualquier actividad humana como fundamentalmente un medio de vida. Se da así una importancia público-política, desconocida en la antigüedad, al hecho de que los hombres dependen unos de otros para asegurarse la vida biológica⁵⁵. El Estado demoliberal es como un cuerpo absolutamente transparente, que muestra a la luz pública procesos metabólicos cuya privacidad y ocultación ha sido dispuesta por la naturaleza. En otros términos, la frontera entre lo público y lo privado es también la que separa nítidamente lo específicamente humano de lo que el hombre tiene en común con los demás vivientes, según la conocida tesis aristotélica. El ámbito de la *πόλις* es el de las necesidades no cotidianas. Aunque será preciso volver al final sobre esta perspectiva doméstica excesivamente biológica de la que no parece salir el Estagirita.

El mundo se ha convertido entonces en un mundo de empleados, y esa palabra tiene una resonancia innegablemente utilitaria que resume con gran precisión el carácter instrumental del trabajo contemporáneo. La instrumentalización del trabajo trae de suyo, potencialmente, una enorme movilidad laboral: no hay ningún inconveniente en que los trabajadores sean reubicados, como piezas de un gigantesco tablero, en

⁵³ Me he ocupado de eso en «Sobre el derecho y la justicia, en *Razón y praxis*, ed. Alfonso García Marqués y Joaquín García Huidobro (Valparaíso: EDEVAL, 1994), pp. 337-373.

⁵⁴ Dice Hannah Arendt: «[...] hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden. Cualquier cosa que hacemos, se supone que la hacemos "para ganarnos la vida". Tal es el veredicto de la sociedad, y el número de personas capaz de desafiar esta creencia ha disminuido rápidamente» (*Op. cit.*, p. 136).

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 56-57: «[...] en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron enseguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida [...] La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público».

funciones tan diversas como lo exija el mantenimiento de la eficacia empresarial. Esta situación afecta incluso a los altos cuadros dirigentes.

Ahora bien, lo grave de esto, aquello que obstaculiza el sentimiento beneficioso de una cierta raigambre laboral, es que la dinámica de la economía global exige un desarrollo cada vez mayor de los procesos de robotización industrial. Y esta sociedad de trabajadores en que se ha convertido el espacio público, tiende así a crear desocupación. Es una sociedad de trabajadores que cada vez encuentran menos trabajo. La ecuación parece insoluble: la industrialización por la cual apuestan todas las naciones de la tierra, será tanto más eficaz cuanto más consiga robotizarse, es decir, cuanto más prescindida de manos humanas. Pero, «si la automatización se repandiera, ¿qué se puede hacer con esta masa de trabajadores, en adelante sin trabajo, condenados a consumir sin producir, y, sobre todo, qué tipo de hombre crearía semejante estado de cosas?»⁵⁶.

Jeremy Rifkin, en su muy documentada obra *El fin del trabajo: Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, cita un pasaje de John Maynard Keynes: «Nos afecta una nueva enfermedad de la que algunos lectores puede que aún no hayan oído su nombre, pero de la que oirán hablar mucho en el futuro inmediato —se denomina “desempleo tecnológico”. Esto significa desempleo debido al descubrimiento según el cual se economiza el uso de la mano de obra excediendo el ritmo al que podamos encontrar nuevos usos alternativos para toda esa mano de obra»⁵⁷.

Para Rifkin, «es un tanto ingenuo pensar que un gran número de trabajadores especializados o sin especializar [...] podrán ser reeducados como físicos, expertos en ordenadores, técnicos de muy alto nivel, biólogos moleculares, consultores de empresa, abogados, contables y similares. En principio, la diferencia en lo referente a niveles educativos entre los que requieren un empleo y el tipo de puestos de trabajo de alta tecnología que se ofrece es tan amplia que ningún programa educativo podría tener como objetivo la adecuada actualización de las prestaciones educativas de los trabajadores como para llegar a adaptarlos a las limitadas oportunidades de empleo existentes»⁵⁸.

Y como él mismo observa en varios pasajes, el problema ya no es la explotación de los trabajadores, sino su irrelevancia creciente en el proceso productivo.

⁵⁶ Maurice WEYEMBERGH, «L'âge moderne et le monde moderne», en AA.VV. *Hannah Arendt et la modernité*, coordination scientifique A.-M. Roviello et M. Weyembergh (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1992), p. 165.

⁵⁷ John Maynard KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, reimpresso en ID., *Essays in Persuasion* (New York: The Macmillan Company, 1931), p. 47, apud Jeremy RIFKIN, *El fin del trabajo: Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, trad. de Guillermo Sánchez (Buenos Aires: Paidós, 1996), p. 47.

⁵⁸ J. RIFKIN, *op. cit.*, p. 60.

5) Finalmente, y en estrecha conexión con lo anterior, me referiré a un tema que no ha sido explícitamente abordado por Aristóteles respecto de la democracia: el de la *representación política*.

El Estagirita, en una de sus tantas concesiones tácitas a Platón, había dicho que debido al crecimiento de las ciudades, tal vez ya no se podía pensar en otra forma de gobierno distinta a la democrática. Quizá sea ésta la causa de la particular atención que dedica a este régimen en el libro VI de la *Política*, especialmente en cuanto hace a un par de problemas: el del modo de acceso a las magistraturas y el de la alternancia en el ejercicio de las mismas. Respecto del primero, el filósofo dedica un extenso y complicado análisis en el capítulo 15 de ese libro. Resulta interesante, como dije más arriba, su observación de que el acceso a la magistratura por vía de elección es un procedimiento aristocrático (1300 b 4-5), mientras que la democracia debe designar a sus magistrados, sino a todos, por lo menos a una parte importante de ellos, por vía del sorteo. Pero merece una atención especial en este libro VI de la *Política* el asunto de la alternancia en el poder. En efecto, uno de los problemas más serios planteados por la democracia, especialmente la que cronológicamente ha aparecido en último término, es la extensión indiscriminada de la ciudadanía:

«Por haberse hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en un principio y disponer de ingresos en abundancia, escribe el Estagirita, todos tienen parte en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la multitud, y participan en él y en la administración»⁵⁹.

El problema político que plantea la democracia ha de ser resuelto, según Aristóteles, revisando los mecanismos de acceso a las magistraturas. Ahora bien, el Estagirita es perfectamente consciente de que este régimen nace debido al crecimiento demográfico de la ciudad. Sin embargo, en vez de pensar en algún sistema de *representación* política, opta por concentrarse en los modos de acceso a los cargos públicos y de alternancia en ellos. ¿No hubiera sido más apropiado pensar en algún sistema representativo, en vez de abordar complejos análisis de participación de *todos* en la función pública? ¿Por qué, en suma, Aristóteles no habla de la representación política?

Naturalmente, todo cuanto se diga al respecto no podrá pasar de la pura conjetura. A pesar de ello, me arriesgaré con una hipótesis que no me parece tan insensata, especialmente porque atenderá cuidadosamente a la noción de qué cosa es, en definitiva, la praxis política para el Filósofo.

Existen dos verbos griegos, intraducibles al español y tal vez a todas las lenguas modernas occidentales, que aluden directamente a la actividad política y que el Estagirita emplea en su vocabulario. Se trata de πο-

⁵⁹ *Polít.* 1293 a 1ss.

λιτεύειν y ἀγορεύειν. No es casual que estos dos verbos se hayan perdido al mismo tiempo que desaparece la ciudad antigua. Πολιτεύειν y ἀγορεύειν significan lo esencial de la actividad política, el tipo de acción más perfecta que un ciudadano puede llevar a cabo en el espacio político. Cuando el ciudadano «hace» política o cuando habla en la asamblea (la palabra es inseparable de la acción), de alguna manera muestra públicamente quién es él, y al mostrar el quién y no el qué, se presenta ante los demás como alguien irremplazable, en un momento y en un tiempo histórico irrepitibles. La participación directa en los asuntos más importantes de la ciudad, esto es, en las funciones deliberativas o judiciales, es la ocasión única de poner en práctica lo esencial de la propia persona, si es cierto que el hombre es un viviente naturalmente político. Πολιτεύειν y ἀγορεύειν son las acciones y las palabras mediante las cuales esa naturaleza puede alcanzar la cima de lo humanamente concebible, y ésa es tal vez la razón de Aristóteles para no despreciar completamente la democracia. En efecto, esta constitución es la única que, debidamente corregida en algunos asuntos importantes, ofrece la posibilidad de una participación *mayoritaria* en la excelencia de aquellas dos acciones. Es bueno que algunos hombres puedan alcanzar la ἀρετή específica del πολιτεύειν y el ἀγορεύειν, y que éstos sean los verdaderos ciudadanos, pero mucho mejor sería que *todos* los habitantes de la ciudad la alcanzaran, incluso los pueblos bárbaros (ἔθνοι)⁶⁰. Cuando el ciudadano «hace» política, pone en acto ante sus conciudadanos sus mejores facultades, las que han sido objeto de un cuidadoso entrenamiento en la virtud. Cuando el ciudadano «hace» política, abre ante los demás nuevas posibilidades del espacio público-político, lo renueva, lo vivifica con el único alimento que este espacio admite, esto es, el de la εὐπραξία, la acción virtuosa, y el de las bellas palabras. Así pues, dada la especial calidad de la acción política, se comprende que resulte disparatado pensar que semejante acción pueda delegarse en un tercero, en un representante. Puede designarse un representante para una acción específica y puntual, con un comienzo y un fin muy determinados, como por ejemplo la compra o venta de alguna propiedad, la ejecución de un testamento o de algún acto de acuerdo a instrucciones previas⁶¹. Pero no puede delegarse en un tercero la capacidad misma de vivir políticamente, es decir, de vivir según aquello que

⁶⁰ *Ethic. Nicom.* 1094 b 7-10: «[...] aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo (ἔθνοι) y para ciudades (πόλῃσι)». «Ἔθνος, c'est le peuple barbare, pol-lis, la cité grecque», señala el comentario *ad locum* de Gauthier-Jolif.

⁶¹ «En la palabra *representar*, en sentido jurídico, el prefijo *re* parece significar: hacer que una cosa o una persona esté presente en donde debe estarlo y se espera que lo esté. En el sentido ordinario, *hacer las veces de...*, este prefijo parece más bien expresar la idea de una segunda presencia, de una repetición imperfecta de la presencia primitiva y real [...]» (J. LACHELIER, «Representación», en A. LALANDE, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* [Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1967]).

permite la expresión de lo más humano en el hombre⁶². La representación es en el fondo un procedimiento jurídico excepcional, cuyo empleo ha de ser cuidadosamente acotado en un campo de acción muy específico. Ahora bien, la democracia, al extender indiscriminadamente la ciudadanía, busca la participación concreta de *todos* los ciudadanos en las acciones políticas; éstas tienen un alcance infinitamente más vasto que la restringida esfera de los actos delegables en un representante. Y la clave para alcanzar esa participación extendida está en el ajuste de los mecanismos de alternancia en las magistraturas y de distribución de las mismas entre ciudadanos virtuosos, no en la representación. Hablar aristotélicamente de una constitución política «representativa» es un sinsentido. El *πολίτης* aristotélico no es un «representante», no es un *mandatario*, sino un hombre virtuoso que actúa y habla en su propio nombre y que asume como propios los actos y palabras, no de sus supuestos representados o de la multitud, sino de sí mismo en función del beneficio común.

Desde una perspectiva aristotélica, la representación política no es una respuesta válida a las exigencias de la megalópolis porque la praxis política es inalienable, independientemente del tamaño de la ciudad. La representación tiene sentido solamente cuando el espacio público-político, que es un espacio práctico, conformado por acciones humanas, ya no existe. Como es imposible designar un representante para que actúe políticamente, la única posibilidad de la representación depende de que ella se ejerza en un espacio donde la praxis genuina no es importante. El comienzo histórico del concepto de representación puede situarse así en el comienzo de las teorías contractualistas y del Estado-nación⁶³. Pero para Aristóteles, la *κοινία πολιτική*, la comunidad política, nace justamente cuando las comunidades advierten que los hombres no se han asociado solamente para *vivir*, sino para *vivir bien*⁶⁴. Ésa es la diferencia específica entre la *πόλις* y la biocenosis. El *vivir* solamente, aun cuando de por sí tiene cierta dulzura natural⁶⁵, es común con los animales. En

⁶² Así como el fin de la política es algo «superficial» (cfr. *Ethic. Nicom.*: 1095 b 24), la vida contemplativa no es específicamente humana. Ella es común con los dioses (*Ibid.*, 1177 a 12ss).

⁶³ «El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos [sc. a los hombres] de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que, por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a sí mismos y vivir en el contento), es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre, o asamblea de hombres, que represente su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad común, y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio [...]» (Thomas HOBBS, *Leviathan*, cap. XVII, edición preparada por C. Moya y A. Escotado [Madrid: Editora Nacional, 1979], p. 267. Itálicas mías). Ver el estimulante libro de M. L. LUKAC DE STIER, *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* (Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina. Instituto para la Integración del Saber, 1999).

⁶⁴ Cfr. *Polit.*: 1280 a 31-32.

⁶⁵ Cfr. *Polit.*: 1278 b 27-30.

cambio para el primero de los contractualistas modernos, Hobbes, la primera y la segunda ley natural, que constituyen el fundamento mismo del contrato social, están articuladas en torno de la conservación de la vida biológica. La inversión de las categorías aristotélicas no puede ser más completa. Este punto de vista fue radicalizado aún más por Locke y con esto estamos en posesión de la teoría política específica del Estado-nación. Así entonces, no parece casual que el reemplazo del espacio público-político por el mercado haya coincidido históricamente con la aparición del Estado-nación, con las teorías contractualistas y con la noción de representación⁶⁶.

Cuando se produce esta sustitución del espacio público-político por el mercado, la *eupraxia* es reemplazada por la emancipación de la actividad humana de *trabajo*, de modo que nuestras comunidades contemporáneas son esencialmente comunidades de trabajadores, tal como lo ha señalado Hannah Arendt en *La condición humana* (1958). La ciudadanía moderna está, de hecho, estrechamente asociada con el trabajo, es decir, con aquella actividad que precisamente Aristóteles rechaza como condición de acceso a la ciudadanía porque está ligada, no a la libertad, sino a la necesidad⁶⁷. Y justamente, el espacio político se distingue de las comunidades infrapolíticas en que no está regido por la necesidad. Ésta es también el reino de la violencia, es decir, de ese reino donde la palabra y la persuasión, ligadas a su vez a la deliberación y a la amistad cívica, no tienen lugar.

La emancipación de la actividad de trabajo ha sido entonces fundamental en la redefinición moderna de la ciudadanía, una redefinición que segrega del espacio público-político a la *εὐπραξία* y a la novedad con que ella renueva el mundo común, para reemplazarla por comportamientos más o menos pronosticables. La acción humana, con toda su carga de imprevisibilidad e irrepitibilidad, cede así su lugar a la rutina de los comportamientos.

Así pues, si bien la ciudadanía aristotélica puede ser acusada de discriminatoria y elitista, y de hacer lugar a ciudadanos de segunda clase, el ciudadano contemporáneo, que se hace representar para que otro actúe por él en un espacio dudosamente político, corre el riesgo de no ser más que un consumidor o un usuario, ignorante de aquellas acciones por las

⁶⁶ Ver sin embargo la opinión de J.-J. Rousseau respecto de la representación política: «Sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'État est déjà près de sa ruine [...] À force de paresse et d'argent, ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie, et des représentants pour la vendre [...] L'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États, les conquêtes, l'abus du gouvernement, ont fait imaginer la voie des députés ou représentants du peuple dans les assemblées de la nation» (*Du contrat social* III 15 éd. de Jean Roussel, Classiques Garnier).

⁶⁷ No me refiero aquí al trabajo en sí mismo como una dimensión antropológica, en la cual lo humano puede alcanzar una de sus más sublimes expresiones, tal como bien lo entendió el movimiento monástico. Aludo más bien a la *emancipación* de esta actividad, y en ese sentido hago más las estimulantes reflexiones de Arendt sobre este asunto.

cuales valdría la pena ser un ciudadano en el sentido principal del término.

Conclusión

Este rápido análisis del espacio público demoliberal contemporáneo, ha querido insistir sobre algunos de sus aspectos más desventajosos. Pero a pesar de todo, esto no autoriza la entrada en escena de un pesimismo a ultranza cuyo punto final es, casi siempre, el cinismo. Semejante actitud solamente estaría justificada en tanto se supusiera, no solamente la existencia de una ley histórica inexorable, sino también que es dado al hombre conocer la dinámica de dicha ley. Del hecho de que la historia sea, en definitiva, una construcción humana, no se sigue necesariamente que también tengamos el privilegio de conocer con anticipación su desenvolvimiento. La gran paradoja está en que la misma construcción humana de la historia, debe contar, sin embargo, con una cuota de imprevisibilidad que en *cualquier momento y en cualquier lugar* puede desmentir los pronósticos más moderados, no sólo políticos, sino incluso, económicos. Por eso, hay dos creencias un tanto inmaduras que conviene expurgar de cualquier ideario político. Una de ellas es la certeza de un destino de grandeza, la cual, de algún modo, genera su contraria: la presunción apocalíptica de la ruina. En realidad, no consta que estemos predestinados a nada, y justamente por eso resulta irresponsable conjeturar el advenimiento espontáneo de una de esas dos supuestas predestinaciones. Es verdad que la consecución de un modo político de convivencia es el fin natural de todas las posibilidades humanas de asociación. Pero también es cierto que tal acabamiento finalístico no está garantizado en ninguna de sus etapas evolutivas; el orden político es un asunto de acciones humanas libres y no de comparecencia histórica automática de la grandeza o la ruina. La instancia política de la vida humana está *encomendada* y no *garantizada* por la naturaleza. Y la naturaleza en cuestión aquí es la humana, cuyo modo más genuino de expresión es la *πρᾶξις*, la acción. Ahora bien, el poder innovador que cada acción humana contiene potencialmente como su núcleo acerado, es también la condición de posibilidad de un cambio radical de cualquier estado de cosas. La praxis no está encadenada ni a la fuerza del destino ni a la de las supuestas leyes históricas, sino sólo a la fuerza de la voluntad, que es, por esencia, libre.

Para que esto no quede como una abstracta formulación de deseos, ahora, en el final, podría mostrarse una posible línea concreta de acción alrededor de la cual podría estructurarse toda una terapia política. Se trata de una idea explorada por Hannah Arendt y consiste en esto: como en realidad lo que siempre ha salvado al mundo son las *acciones nuevas*, es preciso, en primer lugar, custodiar la condición de posibilidad de esas acciones nuevas. Y lo primero es entonces darle a la *natalidad* la impor-

tancia política que realmente merece. La natalidad es para Arendt, incluso, la categoría política más importante porque ella es la raíz profunda de un nuevo comienzo⁶⁸:

«El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción [...] Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo [...] Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: “Os ha nacido hoy un Salvador”»⁶⁹.

Ahora bien, como la forma humana de venir al mundo y de comenzar a formar parte de él exige la intervención irremplazable del amor familiar, una política que verdaderamente se interese por un cambio en la calidad de vida de los ciudadanos, debe considerar la felicidad y el bienestar de la comunidad doméstica como el primer bien político que debe ser tutelado.

En este punto es preciso remontar cierta estrechez de miras de la filosofía política clásica respecto de la comunidad doméstica. A pesar de los análisis que Aristóteles le consagra en el libro I de la *Política*, flota la sensación, hasta ahora no desmentida por ningún especialista, de que en el fondo la οἰκία es una comunidad ontológica y funcionalmente subordinada a la πόλις, en tanto su fin es el de satisfacer las necesidades cotidianas. El Estagirita no parece muy dispuesto a conceder una importancia temático-sistemática decisiva a la οἰκία como agente principal en la educación del carácter, es decir, en la formación de los buenos sentimientos, las emociones y, sobre todo, en la educación del apetito inteligente, i. e., en lo que hoy llamamos *voluntad*, la cual es nada menos que la sede de la virtud de *justicia*. Si la pedagogía ética, que tiene en la ley su instrumento más perfecto, es una cuestión de formación de hábitos, no es preciso insistir sobre la importancia de esa formación cuando el alma, en su infancia, conserva todavía el calor reciente del origen y es perfectamente maleable, dispuesta a acoger la configuración virtuosa, que es su derecho más vital. Los estudios aristotélicos de la comunidad doméstica, sin embargo, están efectuados casi excluyentemente a la luz

⁶⁸ La categoría de natalidad, señala André Engrén (*La pensée politique de Hannah Arendt* [París: PUF, 1984], p. 51), es realmente original como objeto de reflexión filosófica. Los filósofos, desde Platón en el *Fedón* hasta Heidegger en *Ser y Tiempo*, han pensado más bien en la muerte. La filosofía ha sido concebida, incluso, como una *meditatio mortis*, casi nunca como una reflexión sobre el comienzo de la vida. Las excepciones más conocidas son, siempre según Engrén, las de Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire* (París: Aubier, 1963), p. 407ss), y M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Ibi: Gallimard, 1945), p. 410ss.

⁶⁹ Hannah ARENDT, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales (Barcelona: Paidós, 1993), p. 266.

de la instancia política. Por otra parte, si bien en el pensamiento cristiano asistimos a un creciente interés por la familia, no es menos cierto que la tradición cristiana tampoco parece haber dedicado, por lo menos hasta hace poco, una atención temática privilegiada a la institución familiar. Sería muy extenso ocuparse de esto ahora, pero no puede dejar de mencionarse esta situación por lo menos curiosa del pensamiento cristiano: uno de sus temas predilectos, y por cierto novedosos respecto de la antigüedad, es el del Amor. El Amor es la relación más perfecta concebible entre Dios y los hombres. A su vez, la expresión más vívida y más ontológicamente vital de ese Amor participado, tiene en la familia su contexto supremo. Una prueba *per opposita* de esto es que no hay dolor comparable ni más psicológicamente asolador que la fractura de ese Amor en el seno de la familia, ya sea por la pérdida de un hijo, tal como está magníficamente expresado en *La piedad* de Miguel Ángel, o bien en la fractura del Amor entre los esposos. En una palabra si los embates contra la institución familiar tienen un efecto tan biográficamente profundo, la comunidad doméstica tiene entonces, claramente, una función mucho más importante que la de satisfacer las necesidades cotidianas. Esta función ha sido reivindicada por el cristianismo, pero no tanto por la tradición, según se desprendería de sus textos filosóficos más importantes (sería difícil hallar algo sistemático sobre la familia en los escritos de San Alberto Magno o de Santo Tomás, por ejemplo), cuanto por la doctrina eclesiástica reciente. En esta última parece haber una mayor conciencia de que la familia es el contexto donde el Amor tiene su manifestación más palmaria. Este hecho puede constituir un punto de partida epistemológica y filosóficamente legítimo para una investigación acerca de la felicidad humana, y no tiene por qué caer en los riesgos de un emotivismo ético.

De ahí entonces que una legislación que no tome en cuenta la venida al mundo de nuevos hombres, que sea indiferente a la estabilidad de la institución doméstica, que se desinterese por la existencia y subsistencia de las familias, que permita la formación de bolsones familiares de pobreza doméstica pudiendo evitarlo, es una legislación abyecta y, además, políticamente suicidaria. Es preciso, por eso, revertir legislativamente la errónea suposición de que los problemas económicos, sociales y políticos, tienen como única solución la dimensión macroscópica o puramente estructural.

Si es verdad, como dice Fukuyama, que todos los países que se modernizan económicamente tienden a substituir las formas tradicionales de convivencia, en particular la familia, por otras formas de organización que garanticen una mayor eficacia de los procesos productivos, urge entonces revisar cuidadosamente cómo habrán de adoptarse tales procesos de modernización económica. Si la irrupción de un mundo gobernado por los intereses empresarios implica, según entiende Fukuyama, el reemplazo de la institución familiar por otras formas de organización financieramente más eficientes y funcionales, deberá entonces

privilegiarse la discusión acerca de la *viabilidad ética* de tales procesos de modernización económica, con un especial énfasis en la respuesta a la pregunta: ¿de qué manera la adhesión a un estilo de producción y distribución económica promueve la felicidad y la integridad moral de la comunidad doméstica?

Tenemos, para terminar, el siguiente *status quaestionis*: en el pensamiento clásico, la comunidad doméstica merece un importante lugar sistemático en la reflexión sobre los asuntos políticos. Pero su sentido queda totalmente asimilado por la teleología política. En el pensamiento cristiano, por su parte, el fuerte reposicionamiento axiológico de los asuntos políticos, ha liberado a la sociedad familiar de su dependencia finalística exclusiva de la comunidad política. Sin embargo, a pesar de esto, no hay, hasta muy recientemente por lo menos, una reflexión sistemática que resalte la importancia de la familia como matriz política. De ahí entonces la necesidad de combinar lo mejor de estas dos tradiciones, la griega y la cristiana, en una reflexión acerca de una forma de organización política que, sin agotar el sentido definitivo de la existencia en lo político, comprenda que la consecución del fin último, que no es político, sólo es asequible *modo politico*. Y que en esa ascesis política, la comunidad familiar es la raíz primera de amor donde abrevan las participaciones de compasión, justicia y amistad, a falta de las cuales ninguna comunidad merece llamarse política. Cuando esto se comprenda en todo su alcance, podrán reexaminarse los requerimientos de la convivencia democrática bajo una nueva luz.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.





NOTAS Y COMENTARIOS

Fernando Inciarte (1929-2000)

Hace algunas décadas, con ocasión de una grave enfermedad de Fernando Inciarte¹, su maestro, Bernhard Lakebrink, comentó: «Si muere Inciarte, habrá muerto una de las personas que más filosofía sabe en el mundo». Pero no sólo sobrevivió, sino que el filósofo hispano-alemán siguió durante largo tiempo estudiando, investigando y enseñando en la Universidad de Münster. Lo primero que llama la atención en Inciarte, como decía Lakebrink, es precisamente la amplitud de sus conocimientos y preocupaciones filosóficas. Se trata de un autor conocido e importante en el campo de la filosofía antigua, particularmente en lo que se refiere a Aristóteles. Pero también tiene importantes contribuciones en filosofía medieval, con estudios sobre Tomás de Aquino, Duns Scotus y Ockham. Tampoco fue ajeno a Kant y al idealismo alemán. Y en la filosofía del siglo XX se ocupó de autores tan disímiles como Husserl, Heidegger, la sociología de Luhmann, el liberalismo de Rawls y la filosofía analítica, materia por la cual fue conocido en el mundo de habla hispana, gracias a la publicación de un conjunto de trabajos titulados *El reto del positivismo lógico*. En los últimos diez años de su vida se interesó por los posmodernos, y por la interpretación psicoanalítica de Hegel (Zizek). Sin embargo, no sólo escribió y enseñó sobre autores de épocas y corrientes muy distintas. Puede decirse que no hubo campo de la filosofía sobre el que no hubiese escrito o al menos enseñado. Par-

¹ Nació el 30 de mayo de 1929 en Madrid. Estudió filosofía en la Universidad de Madrid (1946-1950) y en el Angelicum (1950-1952), donde presentó una tesis doctoral sobre el concepto de existencia en la Escuela de Lovaina (1952). Posteriormente se trasladó a Colonia (1955-1956); allí escribió otra tesis, que defendió en 1956 (*Reflexionbestimmungen im dialektischen Denken*). Desde 1963 ejerció diversas tareas docentes en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, donde se habilitó en 1968 (su trabajo de habilitación fue publicado tiempo después: *Forma formarum* [Freiburg & München: Karl Alber, 1970]). Fue decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo (1972-1973). Desde 1975 fue profesor ordinario en la Universidad de Münster. Murió en Pamplona el 9 de junio de 2000.

ticipó activamente en el movimiento de rehabilitación germana de la filosofía práctica²; dictó innumerables cursos sobre metafísica³, antropología⁴ y teología natural; no fue ajeno a las preocupaciones teológicas⁵, a los problemas que plantea la filosofía de la lógica y a las cuestiones éticas y políticas⁶, sobre las que escribió diversos textos en los últimos años⁷. Sólo le faltaba ocuparse de la estética, pero en los últimos diez años de su vida casi no hizo otra cosa con más intensidad⁸. Aunque lo habitual es que los académicos, con el correr de los años, vayan quedándose reducidos a algunos temas y áreas que son la ocupación de su vida, el caso de Inciarte es precisamente el contrario. Con la edad su

² Cfr. «Theorie der Praxis als praktische Theorie», en P. ENGELHARDT (Ed.), *Zur Theorie der Praxis* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1970), pp. 456-4; «Theoretische und praktische Wahrheit», en M. RIEDEL (Ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Freiburg i. Br.: Rombach, 1973), Band II, pp. 155-170; «Praktische Wahrheit», en V. GERBARDT & N. HEROLD (Eds.), *Wahrheit und Begründung* (Würzburg: Königshausen-Neumann, 1985), pp. 45-69; *Discovery and Verification of Practical Truth* (en prensa); «Practical Truth», en AA. VV., *Persona, veritas e morale: Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma: Città Nuova Editrice, 1986), como también los textos inéditos sobre «Praktische Wahrheit» y «Praktische Vernunft», correspondientes a cursos dictados en la Universidad de Münster en 1985 y 1986.

³ Entre otras contribuciones: *Eindeutigkeit und Variation: Die Wahrung der Phänomene und das Problem des Reduktionismus* (Freiburg & München: Karl Alber, 1973); «Analogía y verdad», en A. GARCÍA MARQUÉS & J. GARCÍA-HUIDOBRO (Eds.), *Razón y praxis* (Valparaíso: Edeval, 1994), pp. 85-112; «Die philosophische Querelle des anciens und des modernes»: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992) 329-351; «Die Einheit der aristotelischen Metaphysik»: *Ibid.* 101 (1994) 1-21; «Ser veritativo y ser existencial»: *Anuario Filosófico* 8 (1980); «Intencionalidad: Sobre inmanencia y trascendencia en el conocimiento», en R. ALVIRA (Ed.), *El Hombre: Immanencia y trascendencia* (Pamplona, Eunsa, 1991), vol. I; «El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás» en *Veritas et sapientia* (Ibi: id., 1975).

⁴ Cfr. «Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de de voluntad», en *Razón y libertad* (Madrid: Rialp, 1990); «Freiheit», en P. GEACH, F. INCIARTE & R. SPAEMANN, *Persönliche Verantwortung* (Köln: Adamas-Verlag, 1982); «Kontingenz und Willensfreiheit: Zum Begriff der Menschenwürde»: *Neue Hefte für Philosophie* 24/25 (1985); «La identidad del sujeto individual según Aristóteles»: *Anuario Filosófico* 26 (1993).

⁵ Cfr. «Cristianismo y democracia: Teología política y soberanía popular», en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo: VIII Simposio Internacional de Teología* (Pamplona: Eunsa, 1987); «La importancia de la unión predicado-sujeto en la doctrina trinitaria de Tomás de Aquino»: *Scripta Theologica* 12 (1980).

⁶ Cfr. «Peccata ignota: On Moral Objectivism and Moral Subjectivism», en *Humanae Vitae: 20 anni dopo: Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma: Edizione Ares, 1988); «Derecho natural o derecho racional: Treinta tesis y una propuesta»: *Revista Chilena de Derecho* 19 (1992); «Naturrecht oder Vernunftethik?»: *Rechtstheorie* 3 (1987); «Zwischen Natur und Vernunftrecht»: *Ibid.* (1992).

⁷ Cfr. «Reflexiones sobre el republicanismo»: *Thémata* 10 (1992); «Republicanism and sociedad burguesa»: *Nuestro Tiempo* 423 (1989); «Sociedad civil entre republicanismo y liberalismo», en R. ALVIRA, N. GRIMALDI & M. HERRERO (Eds.), *Sociedad civil: La democracia y su destino* (Pamplona, Eunsa, 1999) pp. 83-101; «Bien común y mal común»: *Anuario Filosófico* 27 (1994) 939-948; «Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles»: *Atlántida* 47 (1970); y «Utopía y realismo en la configuración de la sociedad: Límites de la ilustración»: *Nuestro Tiempo* (1978); «El tabú del 92»: *Ibid.* 420 (1989).

⁸ Cfr. «Sobre la fugacidad: Anaxágoras y Aristóteles, Quevedo y Rilke»: *Anuario Filosófico* 26 (1994); «Espacio, tiempo y arte»: *Thémata* 22 (1999) 151-161; «Arte y republicanismo», en E. BANÚS y A. LLANO (Eds.), *Razón práctica y multiculturalismo* (Pamplona: Newbook Ediciones, 1999), pp. 421-432.

mente se volvió cada vez más dúctil y amplia, tanto que aquél que no conociera sus preocupaciones fundamentales bien podría tener la impresión de que caía en una cierta dispersión.

No es este el momento de resumir las tesis centrales de su filosofía, pero si cabe destacar su talante filosófico. Resulta claramente reflejado en una anécdota que le gustaba contar. En la guerra franco-prusiana, un soldado renano que estaba en la trinchera, en un momento en que se reanudaba el combate, se levantó y gritó, en su dialecto: «¡No disparen! ¿No ven que hay gente?». Esa quería ser su actitud al tratar de la filosofía analítica en comparación con la escolástica, pero también era típico de su proceder en todas las discusiones filosóficas. Por eso odiaba todo lo que pudiera sonar a sectarismo o espíritu de partido. Una vez estaba dictando un seminario sobre el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate*. En ese momento le interesaba tan sólo destacar algunos problemas lógicos que presentaba el texto. No quería, por tanto, entrar al fondo de la discusión teológica. Un alumno lo interrumpía constantemente, para forzarle que se pronunciara sobre las cuestiones teológicas que estaban implicadas. Inciarte nunca rehuyó la teología, pero era muy celoso a la hora de respetar las distintas metodologías, y allí donde se hacía lógica no le parecía bien comenzar a hacer otra cosa: habría sido un engaño para los participantes, que estaban convocados para otra cosa. El joven insistía con impertinencia, tanto que el profesor se levantó muy molesto y, mientras se dirigía a la puerta, le dijo en voz alta que, si persistía en esa actitud, se iba a ver forzado a expulsarlo del seminario. Sería la segunda vez en su vida en que haría algo semejante. De pronto, se volvió hacia los asistentes, sonrió y dijo: «La primera vez fue con un alumno al que luego le dirigí la tesis doctoral. Ayer acabo de aprobarla con *Summa cum laude*». Y se sentó tranquilamente, para seguir comentando el texto.

La cantidad de tesis doctorales que dirigió es enorme. No creo que se deba a que fuese lo que habitualmente se considera como un gran director de tesis. De hecho dejaba a los tesisistas una libertad que a mi me parecía rayana en la despreocupación. Sin embargo, la razón por la que lo buscaban era, me parece, doble. La primera consiste en que estar cerca de él era un agrado. Era la antítesis de los doctorales profesores que abundan en las universidades alemanas. Gustaba de la discusión y tenía una especial simpatía por aquéllos que rebatían sus ideas. Quizá esa libertad que a mi me parecía excesiva se debía al deseo de no imponerse, de no interferir con su autoridad el libre discurso de las ideas de sus doctorandos. La corrección, en cambio, bien podía ser severa, porque no juzgaba la coherencia de las ideas del trabajo con las suyas propias, sino la solidez de los argumentos. La segunda razón por la que era buscado tenía más que ver con la política académica: Inciarte no pedía nada a cambio de lo que daba. En ningún caso se producía con sus alumnos una relación de dependencia. Si alguien estaba en dificultades con su *Doktorvater* o había elegido un área o tema que causaba la molestia de

los académicos de una facultad, sabía que en Múnster iba a encontrar a un profesor dispuesto a acogerlo, si lo que estaba haciendo era de calidad. Cuando había que luchar, Inciarte luchaba, como por ejemplo, para lograr sacar adelante la tesis de un destacado filósofo ruso que hacía cosas muy importantes pero poco convencionales, o para lograr la habilitación de alguien que trabajaba muy bien pero no despertaba las simpatías de los que tenían que evaluarlo. Con frecuencia, en esas tesis doctorales los autores recogían más ideas de Inciarte que las que efectivamente citaban. «¡Esa idea es mía!», protestaba mientras reía. Era natural: muchos hallazgos de su genio filosófico no estaban publicados y pasaban directamente de su cabeza a la tesis del doctorando, sin la mediación de una cita o un reconocimiento.

En una oportunidad, durante una comida, le tocó sentarse junto a Ernst Bloch. Se entretuvieron en una conversación muy animada, a pesar de que difícilmente se podría encontrar dos personas de ideas más distintas. Al despedirse, Bloch le dijo: «Sr. Inciarte, ha sido un agrado haber podido conversar con usted. Debo confesarle que usted es el primer español ante el cual no he sentido un terror instintivo». La verdad es que la hispanidad de Inciarte estaba templada por una larga permanencia en Alemania, país al que quería como su patria. Mejor dicho, era su patria, ya que había adquirido esa nacionalidad. Esta actitud era comprensible: desde 1952 toda su formación filosófica y los mejores esfuerzos de su vida habían tenido a Alemania como escenario. Durante años sólo escribió en alemán, por lo que en el medio hispanoparlante era casi un desconocido. A pesar de eso, no le fue fácil abrirse camino en el mundo académico germano, pero no por ser español, sino por razones de las que prefiero no hablar, que nada tienen que ver con la etnia ni con la academia. En todo caso, nunca pude advertir una palabra de rencor, al contrario: se consideraba un afortunado por haber tardado más tiempo que otros en acceder a un trabajo estable y luego a una cátedra en la universidad, ya que eso le había permitido prepararse mucho mejor, sin tener las obligaciones del oficio académico. A los no alemanes que iban a estudiar con él a Múnster los animaba a conocer a fondo la cultura, historia y mentalidad germanas. Entre las pocas cosas que lo hacían enojar —ya mencioné una, el sectarismo— estaba la actitud de los latinos que juzgaban desde su mentalidad y categorías el modo de ser alemán. Tres consejos me dio cuando llegué a Múnster en 1988, y una advertencia: leer diariamente el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*; ver cada día las noticias en televisión; y visitar los museos de pintura. La advertencia me la había hecho antes: no hablaríamos en castellano. Como se ve, se trata de consejos que a primera vista nada tienen que ver con la filosofía. Aunque, en realidad sí, y mucho, pues iban destinados a lograr una apertura de mente que es imprescindible para filosofar.

Con todo, en los últimos años se produjo un reencuentro con sus raíces españolas: comenzó a escribir en castellano y a reflexionar inten-

samente sobre España. Poco antes de morir había terminado la primera versión de un librito titulado *Breve teoría de la España moderna*, que será publicado dentro de poco. En realidad es un libro de filosofía, en el que a primera vista casi no se habla de España. Pero en el fondo sí. Esto es una constante de la filosofía de Inciarte, particularmente en los últimos quince años de su vida: cuando escribía sobre algo estaba hablando de eso y de varias cosas más. Tampoco es casual que los temas de este período final de su vida hayan tenido en gran parte conexión con la política y la estética. Esta era la única disciplina que no había cultivado, y que al final tuvo gran importancia para él; fue como el modo de cerrar toda su reflexión filosófica, como si hubiese descubierto que la relación del artista con la obra de arte y de ésta con el mundo era muy semejante a lo que ocurría en su propio caso. También hubo algunos cambios, por decirlo así, en su estilo filosófico. Hasta finales de los ochenta sus artículos eran estrictamente académicos: estudios sobre autores a propósito de determinados temas. Parecía que ocultaba su propio pensamiento, y hacía ver a sus alumnos la necesidad de no apartarse de los textos. A quienes le reprochaban ese academicismo, les mostraba que también en la interpretación de los textos estaban en juego cosas importantes. Se ve que, entre otras cosas, quería que los jóvenes sólo comenzaran a filosofar una vez que hubiesen tenido el entrenamiento necesario. Otra cosa probablemente hubiese sido arrogancia, pretender que se puede prescindir de lo que otros han hecho. Hacia fines de los ochenta, en cambio, sin abandonar los trabajos académicos, empezó a escribir con mucha mayor soltura. Su estilo se hizo paradójico y no exento de humor. Me atrevería a decir que este fenómeno se acentuó por su contacto con los posmodernos, por los que sentía mucha simpatía, aunque probablemente se habría producido de todos modos, pues es la consecuencia de largos años de diálogo con distintos autores y de la necesidad de mostrar lo que se ha pensado. El saber, además, que padecía un cáncer lo movió a escribir mucho, como quien es consciente de que no le queda mucho tiempo. Con todo, no alteró su tendencia a ocultar su pensamiento e incluso a desconcertar al lector. Algunos de sus inéditos están escritos de una manera tal, que el lector formado en la filosofía tradicional se siente molesto e inseguro. Le parece estar frente a un escéptico. Y es verdad, Inciarte se definía como escéptico, pero no con un escepticismo negativo, como el clásico, que duda de la verdad, sino con un escepticismo positivo, del que piensa que todo es posible. Este escepticismo positivo era para él la vía de recuperar la metafísica. Es decir, sus adversarios, por llamarlos de alguna manera, eran tanto quienes cultivaban la metafísica como si Hume, Kant y otros no hubiesen existido, como aquéllos que habían caído en el escepticismo negativo y en el relativismo.

Durante años estuvo trabajando en una obra titulada *Metafísica tras el fin de la metafísica*. Tras diversas versiones la abandonó, diciendo que había sido un fracaso. Si lo fue o no, habría que verlo en su mo-

mento. Después estuvo escribiendo una obra muy amplia, redactada con un estilo posmoderno y fragmentario, de la cual también alcanzó a escribir varias versiones: *Catalanes*, la llamó. Esa obra le gustaba. Tiene la peculiaridad de que difícilmente haya un lector que disponga de todas las claves para entenderla, por varias razones. De una parte, está llena de alusiones personales, de modo que al lector que no lo haya conocido a él y que no conozca el contexto en que vivió, se le escapan muchas cosas importantes. Sin embargo, si tiene cultura filosófica verá que se trata, al mismo tiempo, de una conversación con la entera historia de la filosofía. Pero eso tampoco es suficiente, pues también están allí la literatura, la teología y el arte de occidente. Las lecturas posibles de este texto se multiplican, y muchas ideas quedan apenas esbozadas o conscientemente interrumpidas ¿Qué pretendía hacer con esto, además de exasperar al lector racionalista? No se puede decir con certeza, pues de eso se trata. De lo contrario se estaría refutando. Sin embargo, algunas cosas son seguras. En la filosofía pasa como en la vida o en el arte: no cabe dar una mirada que abarque al mismo tiempo la totalidad. Estrictamente hablando, no es posible mirar *sub specie aeternitatis*. Tampoco existe una metafísica, sino muchas. Y cada una tiene ventajas e inconvenientes. ¿Significa esto que todas las metafísicas dan lo mismo? No. Recordemos que no estamos frente a un escéptico negativo, sino positivo. Algunas pagan costos demasiado elevados por adquisiciones menores. Pero no hay metafísica alguna que tenga todas las ventajas y ninguno de los inconvenientes. Para mostrar esto (entre otras cosas) escribió una obra que nadie, quizá ni él mismo, puede abarcar en su totalidad. Una obra inclasificable, pues es, a la vez, biografía, un tratado de metafísica, una filosofía de la historia y una reflexión sobre el arte contemporáneo. Una vez entró al *Landesmuseum*, en Münster. Había allí una instalación de un artista ruso, titulada «Las moscas». Eran varias salas, donde había todo lo imaginable sobre la vida, la anatomía y la figura de esos insectos. Un trabajo infinito, realizado con gran prolijidad. Muchas de las cosas que había hecho el autor eran apenas visibles para los visitantes, pues exigirían no sólo disponer de un tiempo que hoy en día nadie tiene, sino también remover la instalación misma, destruyéndola. El mundo de las moscas se abría a los hombres, pero también se mostraba como inabarcable. Lo que veía uno no coincidía exactamente con lo que descubría otro, y sin embargo eso no afectaba su carácter verdadero. Inciarte experimentó una auténtica conmoción: se había encontrado con una obra de arte que trataba de hacer y expresar lo mismo que él venía intentando. En todo caso, su estilo, aun en los trabajos más académicos, va siempre acompañado de una determinada incertidumbre: *Doctor Incertus*, lo llamaban sus amigos. Un filósofo hacia ver que, con Inciarte, le pasaba lo siguiente: cuando leía un texto suyo no sabía exactamente hacia dónde iba; luego lo dejaba a un lado y seguía trabajando; y cuanto terminaba su investigación, y llegaba a un destino, se daba

cuenta de que Inciarte ya estaba instalado allí desde mucho tiempo atrás.

Recibió influencias de muy distinto tipo, pero particularmente de la literatura: además de los clásicos alemanes, gustaba de leer a Borges, Joyce, C. S. Lewis. En suma, uno tenía la impresión de que había leído todo y retenía todo en su cabeza. Durante años leyó casi diariamente a Newman, al menos unos minutos, y cuando la enfermedad lo agotaba, escuchaba la BBC. En los últimos años escribió mucho en inglés. Hay un libro suyo en este idioma a la espera de encontrar un editor. También redactaba unos *Fingerübungen* («ejercicios de dedos»), como llamaba a unos textos normalmente breves, a veces epigramáticos, llenos de humor, en donde recogía observaciones, comentarios y ocurrencias. Como se dijo, desde hacía mucho tiempo tenía cáncer. Sabía que estaba más o menos detenido, pero no curado. La cercanía de la muerte coincidió con su máxima actividad filosófica, particularmente después de su jubilación. Hablaba de la muerte con gran naturalidad: «Esto lo publicarás después que me muera»; «Esto podríamos intentar editarlo antes», era el tipo de comentarios que hacía hace unos meses, época en la que tuve la fortuna de estar trabajando muy cerca suyo. Esta vez hablaba en castellano, y estaba más vivo que nunca. Periódicamente iba a Pamplona a tratarse médicamente. Pedía que le pusieran un cartel de «prohibidas las visitas» y se encerraba a trabajar en su habitación en la clínica universitaria. Sólo algunos se saltaban el letrero. Y eran bienvenidos. La recompensa eran largas conversaciones. Era parte del juego: sólo podían entrar los que sabían que las normas requieren de *epikeia*. Aprovechó su última estancia en Navarra para dictar un seminario. En una sesión se sintió mal y partió a la clínica. Y si Inciarte tenía cáncer y había sido tratado por años contra el cáncer, no podía morir de lo que todos esperaban. No habría calzado con su estilo. Su mal final fue del corazón. Una conversación filosófica con el Prof. Alejandro Llano, los últimos sacramentos, sabiendo que seguramente iban a ser los últimos, y luego la muerte. De acuerdo con una de sus siempre buenas máximas: detestar las despedidas.

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO

Universidad de Los Andes, Santiago, Chile.

Hacia una filosofía cristiana del diálogo¹

1. Introducción

Quienes, como el autor de este artículo, se han formado en el tomismo —creo que pocos podrían decir «directamente en Santo Tomás»²— no sienten «empatía» por las diversas filosofías del diálogo tan importantes en el siglo XX. Paradójicamente, no hay un buen diálogo entre los diversos tomismos y las diversas filosofías del diálogo. Pero ello es comprensible. Nombremos algunos de los filósofos «dialógicos» más destacados. Una línea muy conocida podría ser la línea Habermas-Apel³. Más allá del neokantismo, la habitual interpretación de estos autores como colocando al consenso antes que la misma verdad dificulta obviamente las cosas. Yo pienso que no es ésta la clave del pensamiento de estos autores y que si lo es, no es lo relevante de ellos, pero mi opinión es irrelevante para lo que estamos tratando.

Otro caso es Popper. Lo habitualmente interpretado de él es que una especie de relativismo conjeturalista es la base para la importancia que da al diálogo y a la crítica. Me alegro no estar absolutamente solo en pensar lo contrario, sino en muy buena compañía⁴; pero, nuevamente, lo importante aquí es comprender que, dado lo difundido de la otra interpretación, el diálogo con Popper no sea sencillo.

Otro caso es la estructura dialógica de la pre-comprensión en Gadamer⁵. A pesar de que sus aportes en este ámbito lo han convertido en todo un clásico al respecto⁶, sin embargo, su obvia conexión con Heidegger y el tema del círculo hermenéutico retrotrae la discusión sobre Gadamer a la polémica del sentido de la obra heideggeriana y su compatibilidad o no con el sentido del *esse* en Santo Tomás, polémica ante

¹ Este ensayo fue escrito en julio de 2000. El autor agradece los comentarios de Jaime Nubiola. Los errores, desde luego, son sólo míos.

² Un caso sería J. Pieper. Ver al respecto A. LOBATO, «Josef Pieper y el humanismo tomista»: *Espíritu* 48 (1999) 253-245. Agradecemos a Jaime Nubiola esta referencia.

³ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1987), tt. I y II; K. O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Buenos Aires: Paidós, 1995). Ver también J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», y K. O. APEL, «Husserl, Tarski o Peirce?: Por una teoría semiótico-transcendental de la verdad como consenso», ambos en J. A. NICOLA y M. J. FRÁPOLI (Eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* (Madrid: Tecnos, 1997).

⁴ Ver M. ARTIGAS, *Lógica y ética en Karl Popper* (Pamplona: Eunsa, 1998).

⁵ Ver su clásico *Verdad y método* I (Salamanca: Sígueme, 1991).

⁶ Hay que tener en cuenta que, por ejemplo, Gadamer es el único autor no proveniente de una tradición filosófico-teológico cristiana citado en el importante documento *Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado* de la Comisión Teológica Internacional: *L'Os-servatore Romano* n. 13 del 31/3/2000.

la cual, esta vez, los diversos tomismos no han sido para nada indiferentes. En la Argentina ha surgido una escuela tomista pro-heideggeriana muy interesante, aunque sus intereses van más bien por el lado metafísico y no tanto por el hermenéutico⁷. Volviendo a Gadamer, es su énfasis en lo histórico, en nuestra opinión, lo que los diversos tomismos temen y/o no saben cómo incorporar a un pensamiento «perenne». Tal vez la clave es que la metafísica del ente finito de Tomás es el punto de partida de interpretación de lo singular y temporal, pero no puedo siquiera introducirme ahora en ese tema.

Muy relacionado con el punto anterior está la filosofía de E. Husserl, cuyo tratamiento de la esencia, de la intersubjetividad y de la empatía⁸ —no por casualidad Edith Stein hace su tesis sobre este último tema⁹— ofrecen caminos para una filosofía del diálogo, pero esos caminos fueron casi inexplorados por la interminable polémica sobre el supuesto idealismo de su filosofía.

La filosofía del lenguaje contemporánea ofrece también pautas interesantes para el tema del diálogo, sobre todo la filosofía del lenguaje ordinario a nivel pragmático que se da a partir del segundo Wittgenstein¹⁰. Pero, otra vez, tampoco en este caso hay diálogo. Conocemos una fundamental excepción, pero eso en el caso de que estos autores quieran ser ubicados dentro de alguna de las vertientes del tomismo¹¹. Yo creo que son «muy» tomistas, pero en un sentido del término muy especial y muy positivo.

Finalmente, están por supuesto Buber y Levinas, a quienes ahora algunos miran con algo más de simpatía desde que Juan Pablo II los elogió tan enfáticamente¹². Pero, por supuesto, ello no convierte a esta cuestión en una cuestión de magisterio y, por otra parte, la lejanía de estos autores con respecto a la tan importante metafísica de Santo Tomás les produce a los tomistas una actitud, si se quiere, de lejanía proporcional.

Por supuesto, cada una de los autores que hemos citado puede ser reinterpretado para mostrar que están más cerca del tomismo de lo que

⁷ Ver R. ECHAURI, «Heidegger y el *esse* tomista»: *Cuadernos de Filosofía* 11 (1971) 207-214; ID., *Esencia y existencia* (Rosario: Cudes, 1991); ID., *Heidegger y la metafísica tomista* (Buenos Aires: Eudeba, 1971); S. FILIPPI, «Heidegger y la noción tomista de verdad»: *Anuario Filosófico* 22 (1989) 135-158; H. D. MANDRIONI, *La vocación del hombre*, 2a. ed. (Ibi: Guadalupe, 1981); ID., *Introducción a la filosofía* (Ibi: Kapeluz, 1964); N. DI BIASE, «Ser, hombre y espacio en Heidegger»: *Studium* (Ibi) 2 (1999) 83-108; R. E. RUIS PESCE, «Nostalgia y abandono: Velando y develando la verdad en Martin Heidegger»: *Ibid.* 3 (2000) 43-86.

⁸ Ver al respecto E. HUSSERL, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. trad. de C. Moreno y J. San Martín (Madrid: Alianza Editorial, 1994).

⁹ Cfr. E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía* (México: Universidad Iberoamericana, 1995).

¹⁰ Ver J. SEARLE, *Actos del habla* (Madrid: Cátedra, 1990); y V. MUÑOZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la filosofía del lenguaje* (Barcelona: Anthopos, 1989).

¹¹ Ver J. NUBIOLA & F. CONESA, *Filosofía del lenguaje* (Barcelona: Herder, 1999).

¹² En su libro *Cruzando el umbral de la esperanza* (Barcelona: Plaza y Janés, 1994), cap. 5.

se puede pensar, o, al menos, que el eje central de su pensamiento no es tan hostil como se supone. Pero no es ese el objetivo de este artículo. El objetivo de este pequeño artículo es mostrar que en la filosofía cristiana fundamental, basada en Tomás, hay elementos para elaborar una filosofía del diálogo, elementos que, a su vez, pueden ser usados posteriormente para «dialogar» con las corrientes nombradas. Indirectamente, esos elementos pueden ser modestos aportes para el vasto tema del ecumenismo y del diálogo interreligioso e intercultural.

2. *La verdad*

La verdad lógica se basa en la verdad ontológica, en el *verum*. Ninguna novedad. Sólo debemos recordar que la verdad lógica es una verdad enunciada por un sujeto cognoscente. Ahora bien, ese sujeto cognoscente, al mismo tiempo que capta el sentido de la proposición verdadera, capta la verdad de la proposición¹³. Para eso, tiene que estar convencido de que la proposición es verdadera. Y ese convencimiento no puede ser logrado por la fuerza física, y eso debido a la naturaleza misma de la verdad y la naturaleza misma de la inteligencia. Si la persona no ve la verdad, es lamentable, pero no la ve¹⁴. El temor servil no será nunca el fundamento de que la vea.

La verdad no puede, pues, imponerse por la fuerza física. Tampoco por la fuerza lingüística, esto es, recursos lingüísticos emocionales, persuasivos o que prometan premios o castigos externos a la naturaleza humana, porque todo eso es engañar, y la persona que busca sinceramente la verdad reaccionará contra el engaño cuando lo vea. La persona tiene, pues, el deber de no imponer por la fuerza la verdad, de donde surge el derecho a la ausencia de coacción sobre la conciencia. Que esto haya sido dicho por el Vaticano II en materia religiosa tiene una importancia que destacaremos después¹⁵.

3. *El derecho a la interpelación*

De lo anterior se desprende que cada vez que tratamos de explicar y enseñar la verdad, por más certeza que tengamos sobre ella, el otro tiene derecho a interpelarnos, dado que no debemos (es contrario a la ley natural) imponer nuestra verdad por medio de coacción física ni ningún tipo de engaño (la mentira no es medio para la verdad). O sea que de la verdad y certeza de que la verdad no debe ser impuesta por la fuerza surge el derecho del otro a su libertad de conciencia. Ese derecho tiene, como dijimos, un derecho implícito a la interpelación, esto es, a pre-

¹³ Ver SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 9c, cit. por A. LLANO, *Metafísica y lenguaje* (Pamplona: Eunsa, 1984).

¹⁴ Ver J. J. SANGUINETI, *Ciencia y modernidad* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988).

¹⁵ Ver VATICANO II, *Dignitatis humanae*, n. 2.

guntarnos «por qué» decimos lo que decimos, dado que no debemos imponerlo por la fuerza. Por lo tanto, la estructura misma de la enseñanza de la verdad tiene una estructura dialógica: el que emite un mensaje verdadero emite la primera parte de un diálogo implícito, que se hace explícito cuando la otra persona pregunta sobre lo que alguien dice. Por supuesto que puede haber preguntas que surjan de una mala rebeldía —porque hay rebeldías sanas¹⁶—, pero ese es un *per accidens* moral extrínseco a la estructura misma de la verdad, que debe proponerse, no imponerse.

4. *El camino hacia el diálogo y el diálogo como camino humano a la verdad*

Por ende, toda verdad propuesta es un camino hacia un diálogo implícito. Y ese diálogo es, a su vez, el camino humano hacia la verdad. Obsérvese que dije camino, no fundamento. El fundamento de la verdad lógica es el *verum*. Pero el modo humano para que un ser humano vea la verdad es el diálogo, porque sólo contestándole y aclarándole la pregunta que formula podemos conducirlo a la luz de la verdad. Por supuesto, todo esto es así en caso de que el ser humano esté cumpliendo con el deber de buscar la verdad¹⁷, concomitante al deber de proponer, no imponer y dejarse interpelar¹⁸. Nuevamente, si alguien no está buscando la verdad es un *per accidens* moral cuyo juicio queda sólo reservado a Dios¹⁹.

5. *El estar abierto a la crítica del otro*

De lo anterior se desprende que estar abierto a la crítica del otro no es fruto de dudar de lo que uno dice, sino de reconocer en el otro su condición de persona, que sólo puede ver la verdad mediante argumentos y evidencias que dejan de lado toda coacción. Por ende, que el otro tenga un momento de distancia crítica de lo que estamos diciendo, para que medite, pregunte y pida aclaraciones sobre la verdad que se le propone, no es un peligro para esa verdad, sino al contrario, es su garantía de «adquisición» madura, conforme a la naturaleza de la persona. Sólo quien tiene el derecho de decir «aún no» a una verdad que honestamente aún no ve puede decir luego «ahora sí»²⁰, pasando verdaderamente de

¹⁶ Esto es, la rebeldía del que busca honestamente la verdad, y no se la deja imponer por premios, castigos, engaños o argumentos meramente persuasivos. Ése es el buen alumno.

¹⁷ *Ibid.*, nota 14.

¹⁸ Este espíritu dialógico estaba implicado en la *disputatio* medieval; al respecto, ver J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno* (Madrid: Rialp, 1973), parte II, cap. VII.

¹⁹ VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 14.

²⁰ Ver L. J. ZANOTTI, «El cuestionamiento de las instituciones escolares», conferencia pronunciada en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (1974), en *Luis Jorge Zanotti: Su obra fundamental* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Educativas, 1993), t. I, p. 124.

la potencia al acto de conocer la verdad, y no, en cambio, repitiendo cosas que no entiende por premios o castigos, cosa totalmente indigna de la condición humana.

6. *La autoridad*²¹

De lo anterior se desprende que la estructura dialógica del aprendizaje de la verdad lleva a una concepción de autoridad donde esta última es una cualidad que en potencia tiene cualquiera que tenga esa actitud dialógica, pero que pasa al acto en relación a otro cuando ese otro reconoce que lo estamos tratando dignamente. Conceder autoridad a alguien es otorgarle el privilegio de ser escuchado, de ser interpelado, como aquél que así, dialógicamente, me va a conducir a la verdad. Pero el que busca honestamente la verdad no concedería tal privilegio a quien no está dispuesto a dejarse preguntar.

7. *Enseñar la verdad no es monologar a una masa*

Se debe desconfiar moralmente, por ende, de cualquiera que esté en condición de hablar sin tener la posibilidad de ser interpelado de algún modo²². El temor al castigo grupal por inmadurez; los deseos de premios o privilegios que no sean la misma verdad, o una absoluta emocionalidad sin ningún momento de distanciamiento crítico, son los orígenes de grandes tiranos que comenzaron «sencillamente» hablando y terminaron ordenando cruentas guerras. De eso estamos hablando, desde luego, y no del Papa dando un sermón en San Pedro. Y por eso Jesús era quien podía hablar a miles de personas propiamente, porque hablaba a todos y a cada uno, interpelaba él los corazones y se dejaba preguntar²³.

8. *Dialogar es aprender juntos*

Pero cuando un ser humano pronuncia una proposición verdadera, la verdad de su proposición no expresa la totalidad y el misterio de toda la realidad²⁴. Las esencias tienen aspectos múltiples, históricamente dados, que son conocidos paso a paso, nunca totalmente ni de una sola vez como si fuéramos Dios. Esa limitación del conocimiento humano implica un proceso progresivo en el conocimiento de la realidad, donde

²¹ L. J. ZANOTTI, «Carta a un joven estudiante», *Ibid.*, p. 263.

²² «Una conversación auténtica exige que el hablante se atreva a correr un riesgo» (O. F. BOLLNOW, «Educación del hombre para la conversación», en *Educación: Colección Semestral de Aportaciones Alemanas Recientes en las Ciencias Pedagógicas* 1 [1970] 13; bastardillas en el original). Agradecemos a Jaime Nubiola esta referencia.

²³ *Dignitatis humanae*, n. 11.

²⁴ Ver J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, cit.

el diálogo es fundamental, dado que hay personas con vocaciones diversas para diversos aspectos de lo real. La mayor parte de los malentendidos se dan por no distinguir lo complementario de lo contradictorio.

9. *Todos son nuestros iguales*

Alguien podría decir que se dialoga con iguales, con pares, con colegas, pero no con el que está en el error: a ese se le enseña, se le catequiza, pero no se dialoga con él. Eso es comprensible, pero en ese caso no se está captando lo que es el diálogo. Aunque el otro esté en algún error, si está buscando honestamente la verdad su pregunta puede implicar:

- que el que propone la verdad no la ha explicado bien;
- que el que pregunta está viendo un aspecto de lo real que nosotros no hemos visto;
- que, en el caso de que se proponga un mensaje religioso cuyo contenido consideramos absolutamente verdadero y que además está completado, el que pregunta honestamente hace dos cosas:

- 1) muestra, otra vez, una insuficiencia por parte de quien trata de explicar, y no por parte del mensaje;

- 2) muestra un aspecto del mensaje que ya estaba en quienes lo proponen, pero que había sido olvidado por parte de esos mismos que lo proponen. El Espíritu sopla donde quiere y cuando quiere, y por ende siempre vamos a ver partes del cristianismo mismo en personas que no pertenecen visiblemente a la Iglesia diciendo cosas que los cristianos habían olvidado. Allí el diálogo funciona como un recordatorio de Dios a nuestras conciencias y como una lección de humildad del mismo Dios hacia nosotros.

En todos los casos señalados, el diálogo implica un progreso para al menos los dos que dialogan. Por eso «el otro» es siempre un igual, porque es persona. Aún cuando se cuente con la gracia de un mensaje revelado, el otro, por su condición de persona, puede mostrar en quien predica una insuficiencia o un olvido en su explicación.

10. *Las condiciones del diálogo en Pablo VI*

No en vano Pablo VI habló del diálogo interreligioso, colocando cuatro condiciones: claridad, afabilidad, confianza, prudencia pedagógica. No era que desconfiase del mensaje cristiano en sí, sino que pensaba en la condición humana de quien lo emitía. Y no me estoy refiriendo necesariamente al pecado: quien emite el mensaje puede estar iluminado por la gracia, pero quien lo recibe también y no sabemos cuándo. Y por eso pudo concluir:

«En el diálogo se descubre cuán diversos son los caminos que conducen a la luz de la fe y cómo es posible hacerlos converger al mismo fin. Aún siendo

divergentes, pueden llegar a ser complementarios empujando nuestro razonamiento fuera de los senderos comunes y obligándolo a profundizar sus investigaciones y a renovar sus expresiones. La dialéctica de este ejercicio de pensamiento y de paciencia nos hará descubrir elementos de verdad aún en opiniones ajenas, nos obligará a expresar con más lealtad nuestra enseñanza y nos dará mérito por el trabajo de haberlo expuesto a las objeciones y a la lenta asimilación de los otros. Nos hará más sabios, nos hará maestros»²⁵.

Y una conclusión adicional es: si esto es así para el diálogo interreligioso, donde lo sobrenatural está en juego, cómo no va a ser del mismo modo para «todo lo demás», donde la falibilidad de lo humano está en juego?

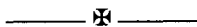
11. Conclusión

Cuando la Virgen recibió el anuncio del ángel, no dijo inmediatamente que sí. Preguntó. La respuesta no fue científica ni filosófica, fue religiosa, y después de esa respuesta la Virgen dijo «sí». Esto tiene profundas implicaciones para el diálogo razón/fe y para una filosofía cristiana del diálogo.

No es que la Virgen colocó a la razón como una condición de posibilidad previa para la fe. Ella ya estaba abierta a la fe. Y la fe sobrenatural es sobrenatural pero no contra-natural. Por ende es también una fe humana, razonable, que «demandó» consiguientemente que el mensaje no fuera *absurdo*. Y, al contrario de lo que muchos humanos hacen frente a muchas preguntas, el ángel no se enojó ni consideró inapropiada la pregunta de la Virgen. Sencillamente, continuó el mensaje, donde los pasos dialógicos fueron límpidos. Cuando el mensaje fue entendido en un contexto de armonía razón/fe, gracia mediante, el «sí» pasó de la potencia al acto.

El ángel estaba enviado por Dios; el ángel dialogó; se dejó interpe- lar; se dejó preguntar. Y cada uno de nosotros, que habitualmente no es ningún ángel enviado, ¿por qué no?

GABRIEL J. ZANOTTI



²⁵ En su encíclica *Ecclesiam suam* (1964), (Buenos Aires: Paulinas, 1969).

Discriminación e incriminación de la discriminación

Es difícil establecer por qué en ciertas etapas de la historia el pensamiento y el lenguaje de los hombres se vuelve repentinamente retorcido. Más fácil, en cambio, resulta comprobar que tales pensamiento y lenguaje suelen entronizarse colectivamente gracias al auge de las formidables maquinarias de concientización, o, como también se las denomina, de lavado de cerebros. Estas maquinarias procuran imponer las ideologías de sus propietarios a un mercado enorme de clientes, entre quienes se cuentan muchos prestos a suscribir cuantas opiniones llenen el vacío de sus espíritus y satisfagan su deseo de saber sin abocarse a averiguar por sí mismos lo que las cosas son, o sea, ateniéndose tan sólo al cómodo expediente de asimilar sin ningún discernimiento aquello que otros dicen. Es, ciertamente, el trámite más apto para lograr que los humanos piensen, hablen y obren según los dictámenes de unos pocos que piensan por ellos. De este modo, cuando en una sociedad se piensa, se habla y se obra de acuerdo a un programa de esta factura, se logra con celeridad y bastante eficacia que un número crecido de hombres se entreguen a vivir conforme a la moda imperante. Basta un ejemplo para certificarlo: hoy se ha impuesto la prohibición absoluta de discriminar; tanto, que el discriminador ha pasado a ser reputado como un delincuente. Pero, ¿que es la discriminación?

La palabra española *discriminación* deriva del sustantivo latino *discriminatio*. Este vocablo se halla emparentado con la *παράδιαστολή* de los griegos, una voz que indicaba un procedimiento retórico que otrora se empleaba para aludir al contraste, la confrontación y la discrepancia de opiniones, según nos informan los filólogos¹. Por su parte, el verbo latino *discrimino* envía a la acción de distinguir, diferenciar, separar o dividir. De esta manera, en un sentido amplio la *discriminatio* supone, ante todo, una pluralidad de cosas —las que fueren—, entre las cuales se introduce una suerte de escisión, apartamiento, distancia o segregación de unas y otras². No obstante, el nombre latino y español *discriminación*

¹ Cfr. H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*. A New Edition Revised and Augmented Throughout by H. Stuart Jones with the Assistance of R. McKenzie et alii, 9th ed., 5th rpt. (Oxford: Clarendon Press, 1961), s. v. *παράδιαστολή*, p. 1308b; y CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, rpt. (Ibi: id., 1969), s. v. *Discriminatio*, p. 589b. Sin embargo, la información filológica acerca de la función retórica de la *παράδιαστολή* no a llegado a nosotros desde ninguna fuente griega, sino gracias a las reminiscencias de autores latinos; e. gr. Rutilio Rufo, Quintiliano y San Isidoro de Sevilla, tal como lo indican los repertorios lexicográficos citados en esta misma nota.

² Cfr. CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, s. vv. *Discrimen*, *Discriminalis*, *Discriminatum*, *Discriminator*, *Discriminatrix* y *Discriminocius*, p. 589bc.

men, sin haber perdido las raíces que lo vinculan a *discriminatio* y *discriminación*, arrastra también una cadencia significativa particular, pues en ocasiones quiere decir *peligro inminente*, mas en nuestro tiempo raramente se recurre al uso de aquel sustantivo³.

Es necesario preguntarse, entonces, por qué el hombre discrimina. Discrimina, en primer lugar, porque vive en un mundo donde la multiplicidad de las cosas le permite distinguirlas entre sí y estipular sus diferencias y semejanzas. Si tal multiplicidad no existiera, no habría modo de distinguir ni, por tanto, de discriminar nada, ya que, si todo fuese uno, esto uno no podría ser distinguido de ninguna otra cosa. En homenaje a la coherencia, entonces, los filósofos monistas, con los eleatas a la cabeza, habrían rechazado de plano toda posibilidad de discriminar, pues la multiplicidad invita a discriminar. Yo no soy aquel otro hombre, el hidrógeno no es oxígeno, Júpiter no es Saturno, Roma no es Atenas, la ciencia no es ignorancia, el amigo no es enemigo, el bien no es el mal, etc. Por eso el hombre necesariamente discrimina; de lo contrario, ni siquiera podría entender. El mismo principio de no contradicción —el principio supremo de la vida intelectual que preside todo el despliegue de nuestra inteligencia— consiste en una discriminación formal del ser y del no ser, de lo que es y de lo que no es.

Analogía mediante, también los animales irracionales discriminan. Para alimentarse, el caballo discrimina entre la avena y la piedra; para descansar, el león discrimina entre la frescura obtenible a la sombra de un árbol y la exposición a los rayos calcinantes del Sol; para aplacar su sed, el lobo discrimina entre el agua y el polvo de la tierra. Por ende, la discriminación no surge solamente de la mayor atracción de algunas cosas en relación con otras menos atractivas, sino incluso de la necesidad de distinguirlas entre sí para evitar confusiones que a veces pueden redundar en algo nocivo e incluso en tragedias, por más que los animales irracionales carezcan de potencias superiores a sus sentidos que les permitan percibir las razones intrínsecas que diferencian esencialmente las cosas cognoscibles. Cualquier animal moriría si, en lugar de comer alimentos sanos, ingiriera veneno por no poder discriminar perfectamente —es decir, a través de un acto intelectual— entre éste y aquéllos.

Volviendo a los hombres, éstos tampoco pueden gozar de paz y concordia si no discriminan la dilección mutua de las malicias del odio y de la riña. Es evidente, pues, que los entes humanos ejercen constante y forzosamente la discriminación en este universo de la multiplicidad. La propia vida de la creatura racional sería imposible sin su ejercicio. Tanto es así, que la discriminación signa todos los pasos que damos en nuestra vida mundana. En el bautismo se impone a un niño un nombre propio como resultado de un acto discriminatorio que desecha todos los demás nombres. Cuando alguien se apresta a elegir una profesión y

³ Cfr. CH. T. LEWIS & CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, s. v. *Discrimen*, p. 589b.

escoge, por ejemplo, la ingeniería, discrimina expresamente este arte de todos los restantes oficios. Un hombre que decide contraer matrimonio necesita discriminar, pues debe escoger a una única mujer entre todas las otras. La elección de las autoridades de una república obliga a los electores a discriminar entre los candidatos a las magistraturas. Lo mismo sucede cuando un cónclave se reúne para elegir un papa, acto que tiene lugar a través del ejercicio de un acto discriminatorio entre quienes, a juicio del colegio de los cardenales, son más dignos de acceder al sumo pontificado de la Iglesia. Los jefes de los elencos gubernativos no tienen más remedio que discriminar cuando se trata de designar a sus ministros. El suicida discrimina de un modo dramático: conservar la vida o renunciar a ella. Una persona compra zapatos discriminando éstos de aquellos otros. Al planear una operación en el campo de batalla, una vez analizada la vulnerabilidad del ejército oponente, el general discrimina los flancos por donde parece más conveniente atacar a sus contrincantes. Ante un cuadro morbosos que puede ser tratado con distintos medicamentos, el médico recomienda al enfermo la aplicación de uno en concreto desechando discriminatoriamente los demás. Etc. Estas consideraciones no encierran ningún secreto para nadie porque traslucen una serie de evidencias asequibles a través de la experiencia ordinaria y de la sensatez.

No obstante, menospreciando la razonabilidad de lo expuesto, en nuestros días presenciamos un escarnecimiento insólito de la discriminación hasta el grado de haberse incentivado su condena *in genere* a título de una auténtica injuria. Para ello, por lo pronto, el significado de la discriminación es reducido arbitrariamente a una única instancia en la medida en que se lo circunscribe a la mera selección deliberada de hombres o agrupamientos humanos, o sea, dejando a un lado el resto de su vasta extensión analógica. El motivo detonante de esta novedosa denotación de la discriminación se encuentra ligado al subjetivismo radical que a lo largo de toda la Edad Moderna viene impregnando la médula de las teorías acerca de los derechos del hombre; un subjetivismo subsidiario, a su vez, de una visión de la libertad según la cual ésta consistiría, sin más, en la expansión veleidosa de los apetitos humanos.

Sabemos que la discriminación ejercida por los hombres es tan vieja como la misma humanidad. Las Sagradas Escrituras narran que la caída de nuestros primeros padres sobrevino al ejercicio de un acto discriminatorio: comer o no comer los frutos del árbol prohibido, mas, habiendo discriminado, Adán y Eva comieron de él (cfr. *Gen 3:6*). La historia posterior de los hombres estuvo marcada por la permanente elección discriminatoria entre la salvación y la perdición. No por acaso la vida humana individual y social nunca escapa a las disyunciones discriminatorias. En efecto, el mismo principio del orden moral comporta una discriminación ineludible: obrar el bien y evitar el mal; no obrar el mal ni omitir el obrar bien. En las almas de todos los hombres ha sido infundido este primer principio práctico que rige universalmente sus ac-

ciones inclinándoles naturalmente al bien. Tal la misión de un hábito operativo natural que muy pocos conocen: la sindéresis. Como enseñó Santo Tomás de Aquino, la sindéresis implica de suyo la discriminación del bien y del mal⁴. El orden moral, por ende, se funda y se sostiene invariablemente en una genuina discriminación.

Sin embargo, la discriminación impugnada en los días que corren no se ampara en estas cláusulas éticas elementales. Las corrientes antidiscriminatorias en boga no pretenden impedir que algunos hombres sean víctimas de segregaciones injustas, como ocurriría, por ejemplo, si no todos fuesen igualmente medidos por el mismo patrón de las leyes. Nadie duda que se discrimina con manifiesta injusticia si se premia diversamente a ciudadanos que poseen los mismos méritos, si no se aplica el mismo castigo a las personas que han cometido el mismo delito, o si la sociedad, sin razones justas, impide que algunos puedan ejercer ciertos actos permitidos a otros. A despecho del engaño de muchos, no anida en ello el núcleo de los reclamos de las mencionadas corrientes antidiscriminatorias. Sus demandas no se sustentan en la justicia o injusticia de lo que se permite o se prohíbe a algunos hombres; se asienta más bien en la invocación del supuesto derecho subjetivo a obrar ilícitamente pretendiendo que los actos de quienes así proceden sean puestos en un mismo pie de igualdad con los actos lícitos de quienes obran rectamente. Este reclamo involucra asimismo la solicitud de que, en nombre de aquel supuesto derecho subjetivo, a quien obra ilícitamente se le reconozca la misma posición en la sociedad que ésta reconoce a quienes obran lícitamente, o que, cuando menos, no lesionan el bien común ni el orden público. Pero, ¿cómo obtener este reconocimiento? Sencillamente, mediante el aprovechamiento de dos simples expedientes: uno, eliminando de la legislación toda distinción o diferencia discriminatoria entre el obrar recto y el no recto, entre el obrar lícito y el ilícito —en suma, entre el bien y el mal—; el otro, consagrando jurídicamente la libertad como el tan declamado derecho subjetivo de obrar como a cada uno le venga en ganas.

La inmoralidad de este planteo ya ha sido implantada en los catálogos de normas positivas y de sentencias judiciales de las sociedades políticas, al mismo tiempo que es promovido con insistencia por instituciones que amonestan a observarlo a rajatabla bajo amenazas y extorsiones de todo tipo. Aferrado a esta inmoralidad, eso que se tiene por derecho se acaba transformando tanto en una estulticia cuanto en una i-

⁴ «Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quandam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in VI *Ethic*. Vnde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Vnde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 12c). Cfr. ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* Z 2: 1139 a 21-31.

niquidad, lo cual nada tiene de extraño en la atmósfera reinante en una civilización gravemente enferma, como bien lo apreciaba Charles Dickens en un pasaje de su obra más renombrada: «“If the law supposes that”, said Mr. Bumble [...], “the law is a ass —a idiot”»⁵.

Curiosamente, el furor antidiscriminatorio instalado en nuestras comunidades encierra una burda *contradictio in terminis*, pues ridículamente busca liquidar toda discriminación apelando a una discriminación formal, ya que sus voceros discriminan entre los discriminados y los indiscriminados y entre las leyes discriminatorias y las indiscriminatorias. Más todavía, dado que rechaza toda discriminación, la mentalidad antidiscriminatoria se ve compelida a discriminar entre la discriminación y la indiscriminación. Pero lo triste de todo esto reside en que la aversión reciente a la discriminación lleva a repudiar la discriminación esencial y perentoria entre el bien y el mal, de donde no puede disimular su ambición de destruir el mismo principio del orden moral, que descansa en la máxima discriminatoria *bonum faciendum, malum vitandum*, según se dijo renglones arriba. De ahí la proclama estafalaria propalada por una turba que marchaba por las calles abogando *discriminatim* por la supresión de toda discriminación: «¡Cárcel para los discriminadores!». Estos revoltosos, quienes decían recusar toda discriminación, discriminaban a los discriminadores y a los enemigos de la discriminación y pedían discriminatoriamente castigos para sus discriminados, i. e., los hombres que discriminan. En suma, la logomaquia antidiscriminatoria hoy en pleno auge no puede disimular sus raíces cabalmente sofisticas.

En otras épocas existía el consuelo de percibir que los propugnadores de esta clase de futilidades, aunque de un modo infructuoso, blandían una que otra argumentación para explicar en qué fundaban sus petitorios, por más que sus argumentos generalmente no excedieran el nivel del pobre *diletantismo* exhibido por los intelectualoides que abarrotan la cultura *à la mode*. Hoy, en cambio, en consonancia con su irracionalidad postmoderna, las tendencias antidiscriminatorias han desistido de esgrimir argumentos porque sus partidarios juzgan discriminatoriamente que el razonamiento filosófico no es un buen compañero de ruta para alcanzar sus propósitos antidiscriminatorios. Para ello, por tanto, se valen de golpes bajos de espaldas a toda argumentación filosófica: denuncias sensacionalistas de discriminaciones, alabanzas estruendosas a los discriminados —normalmente, individuos que discriminan a los demás en relación con ellos mismos—, campañas periodísticas sistemáticas, asedio a los funcionarios públicos, amedrentamiento y difamación de los contrincantes, incorporación de artistas y figuras populares a su causa, condicionamiento del crédito internacional, presiones

⁵ CH. DICKENS, *Oliver Twist*, ch. 51, en *The Oxford Dictionary of Quotations*, 2nd ed., 6th rpt. (London-New York & Toronto: Oxford University Press, 1966), p. 178a.

por parte de las organizaciones no gubernamentales, persecuciones judiciales instigadas por asociaciones de defensa de los derechos humanos, etc. En el fondo, lo que les importa es dominar a cualquier precio el panorama social y político a favor de la ideología antidiscriminatoria que pretende igualar el obrar bien y el obrar ilícito.

Ciertamente, es motivo de alarma el que ni los filósofos ni los teólogos se muestren interesados en salir al cruce de la actual inmoralidad antidiscriminatoria, sobre todo cuando la tradición de la ética y de la moral cristiana se halla suficientemente anoticiada de la existencia de un vicio y de un pecado, de inveterada presencia en la historia humana, cuyo estudio teológico y filosófico ha puesto de manifiesto en qué consiste la malicia de la discriminación injusta y la bondad de la discriminación justa y necesaria, esto es, la acepción de personas, que es el pecado opuesto a la justicia distributiva. El Nuevo Testamento designa a este pecado con el nombre de *προσωποληψία*⁶. Pero quien esto escribe debe confesar que ni en la vida cotidiana, ni en las aulas, ni en ninguna otra parte nunca ha oído hablar de la acepción de personas, a pesar de tratarse de un pecado que nadie ha dejado de experimentar, que se lo detecta a diario y que, según parece, apenas muy pocos hombres no lo cometen. De ahí que la mejor vía para poner coto a las necedades que acerca de la discriminación se divulgan por doquier consista en penetrarse del discurso de la notable cuestión *De acceptione personarum* que Santo Tomás de Aquino ha incluido en la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae*⁷.

Ahora bien, las corrientes antidiscriminatorias no se contentan con litigar contra la discriminación. La lucha contra toda discriminación las condujo no sólo a aborrecerla, sino también a incriminarla. La discriminación debería ser y de hecho es punida. Por ejemplo, si despidiera a un profesor enfascado en una apología de la homosexualidad, el director de una escuela se expone a ser querellado y condenado por un tribunal que, para zanjar el entredicho, se verá conminado a discriminar. Así, los jueces encargados de aplicar las leyes antidiscriminatorias discriminarán al director de la escuela segregándole del ámbito de las personas honestas y, por si ello fuese poco, le convertirán en un reo acreedor de discriminación por haber ejercido un acto discriminatorio, con lo cual la administración de justicia se transforma en una parodia consecuente con la sofistería que pulula en las mentes conquistadas por la ideología antidiscriminatoria.

⁶ Cfr. *Rom* 2:11; *Col* 3:25; *Iac* 2:1. Vide H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, s. v. προσωποληψία, p. 1533a.

⁷ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 63 per totam. Vide etiam *In Epist. ad Rom.*, cap. 2, lect. 2; *In Epist. ad Gal.*, cap. 2, lect. 2; *Quodlib.* IV q. 8 a. 4; *Quodlib.* VI q. 5 a. 3; *Quodlib.* VIII q. 4 a. 1, et *Quodlib.* X q. 6 a. 1. Al respecto, consúltense H. M. HÄRING O. P., «De acceptione personarum»: *Angelicum* 19 (1942) 119-138; e I. TAROCCHI O. F. M., «Accettazione di persona», en *Enciclopedia cattolica* (Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1948), vol. I, col. 187-188.

En efecto, además de una farsa, el ímpetu antidiscriminatorio hodierno encubre un peculiar ensañamiento incriminatorio. A la postre, es una declaración de guerra contra la convivencia pacífica y ordenada. Pero es oportuno recordar que, si no se discrimina el bien del mal, el orden del desorden y la paz verdadera de la paz falsa, las sociedades se encaminan a su disolución y la vida humana en este mundo se convierte en una travesía inaguantable y desesperada. Conviene discriminar, entonces, si es conveniente o inconveniente discriminar.

MARIO ENRIQUE SACCHI





BIBLIOGRAFÍA

Pierre FONTAN, *Sagesse du fini: Épure métaphysique*. Préface par Aimé Forest. Présentation par Yves Floucat. Croire et Savoir 26 (Paris: Pierre Téqui Éditeur, 1998). 272 páginas. ISBN 2-7403-0528-1.

Con algunas pocas modificaciones, el presente volumen reúne varios artículos y un opúsculo de Pierre Fontan (1914-1994), antiguo decano de la Facultad de Filosofía del Instituto Católico de Toulouse, publicados por el autor entre 1952 y 1969. Fontan ha sido un distinguido filósofo cuya obra, fuera de los círculos académicos tolosanos, hasta ahora no ha gozado de la estima que justamente merece. Su trabajo más conocido es la tesis doctoral *L'intention réaliste* (Paris: Beauchesne, 1963), en su momento celebrada por la crítica bibliográfica como una importante contribución a la metafísica.

La primera parte del libro reproduce el opúsculo *Adhésion et dépassement* (pp. 37-127). La versión original de esta obra breve (Paris & Louvain: B. Nauwelaerts & Desclée De Brouwer, 1952) sirvió para colocar el nombre de Fontan entre los jóvenes pensadores que a comienzos de la segunda mitad del siglo XX se sumaron a la firme tendencia de la filosofía católica francesa que abogaba por una defensa enérgica del realismo metafísico. Ciertamente, la inteligencia esta expresión —*realismo metafísico*— no deja de encerrar diversas dificultades, pero se debe admitir que la ulterior producción filosófica de Fontán ha dado cuenta con amplitud y razones precisas de sus alcances exactos. El opúsculo aquí reeditado contiene sintéticamente una suerte de programa filosófico observado circunspectamente por nuestro autor a lo largo de toda su carrera literaria posterior. La adhesión del espíritu humano al ser y a la verdad es un movimiento que despusa de su inclinación raigal al Absoluto, el cual no se cumple plenamente en ninguna intuición terrena de la perfección suprema de lo que es y del bien por antonomasia. El camino del hombre al Absoluto tiene un origen humilde marcado por la finitud de sus fuerzas cognoscitivas y apetitivas. Registra múltiples y constantes tropiezos a través de una marcha progresivamente ascendente, mas no necesariamente exitosa, pues la experiencia atestigua que las flaquezas y las claudicaciones no son ajenas al desenvolvimiento de la empresa humana lanzada a recorrer aquel camino. Sin embargo, la naturaleza del espíritu y los auxilios sobrenaturales permiten a la creatura racional enderezarse al Absoluto ejerciendo de un modo virtuoso los actos que fecundan en la conquista de la verdad finita, si bien ello exige la permanente supera-

ción de innumerables obstáculos que dilatan el acceso a la más sublime infinidad, que es el fin de todos nuestros desvelos. Existe en el alma humana, pues, una vocación de *dépassement*, que significa adelantamiento y prospección, pero siempre a título de un desbordamiento de las trabas y barreras que en este mundo obstruyen la consumación de las más caras aspiraciones de nuestra naturaleza. Por lo demás, ésta no puede arribar a la felicidad suma sin la adhesión fiel al ímpetu religioso que bulle en ella. La finitud es la etapa previa a la obtención de la infinidad; sin embargo, aunque el conocimiento del ser en su más pura infinidad no es propio de nuestra actual condición de cognoscentes finitos, tampoco podemos aspirar a conocer en tal grado de perfección como no sea empezando por aprehenderlo en las manifestaciones finitas bajo las cuales se lo capta en este destierro. De la misma manera, remontar el mal es un imperativo inexcusable. De ahí la necesidad de percibir su impronta y aun de convencerse de la imposibilidad de su triunfo frente a la eminencia superlativa del ser, sobre todo en cuanto que éste, en su identidad substancial con la esencia de Dios, implica la eternidad de una perfección absoluta que ninguna tentativa nihilista consigue refutar.

La segunda parte del libro —«Être et acte» (pp. 129-199)— nos pone en contacto con la mejor versación de Fontan acerca de sus inquietudes metafísicas. El envío del autor a la noción de ser no está exento de complicaciones, pues anuncia que empleará la voz *être* «en el sentido original que posee en la metafísica; no en su aplicación a Dios» (p. 136). El problema radica en que el «sentido original» del ser no puede ser desvinculado del hecho de tratarse de la misma quiddidad de Dios. Al respecto, Fontan insiste en todo momento en la alusión al ser como «l'actualisation d'une essence». En ello se puede entrever una cadencia bastante próxima a los intereses ontológicos de Suárez y de su escuela, pues el ser, en rigor, no es tanto el acto de una esencia, sino el *actus entis in quantum huiusmodi*, toda vez que la esencia no oficia como mero coprincipio actualizado de una cosa que es, sino en tanto ésta se constituya al modo de un sujeto donde su quiddidad permanece indefectiblemente como el componente potencial del ente en acto. Desde este punto de vista, la concepción del *esse et actus essentiae* posee una limitación explícita en la medida en que de ningún modo la actualización de la naturaleza del ente involucra la remoción de la potencia propia de su quiddidad, es decir, en la medida que tal actualización no puede entenderse como si se convirtiera, sin más, en una «esencia que es», pues aquello que es, a la postre, es el ente; no su esencia.

La tercera y última parte —«Approches du fini» (pp. 201-268)— es un digno colofón de las preocupaciones filosóficas de Fontan ordenadas a reconocimiento de la finitud en su genuina consistencia intrínseca, pero, al mismo tiempo, llamadas a ser excedidas por la vocación humana de acceder al Absoluto infinito, por más que éste, de suyo, sea inabordable por las magras fuerzas de nuestra naturaleza librada a sus propios impulsos. La conciencia de la fragilidad del hombre en torno «de son extrême difficulté, ou de son improbabilité de fait, coïncide, sans inattention, avec la saisie métaphysique du précaire, celle qui nous défend avec la même rigueur de clore le fini sur lui-même et de prétendre à une idée directe et propre de l'Infini» (p. 268). Resulta gratificante hallar en la obra de un filósofo de la estatura de Fontan esta confesión de saludable antiontologismo.

Auguramos que la publicación de este libro gracias al esmero de su discípulo Yves Floucat favorezca la pronta valorización de los finos aportes de Fontan a la filosofía de nuestra época.

Mario Enrique Sacchi



Robert A. GAHL (Ed.), *Etica e politica nella società del duemila* (Roma: Armando Editore, 1998). 176 páginas. ISBN 88-7144-803-0.

Robert Gahl, natural de Estados Unidos, es profesor de ética en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma. El libro de cuya edición se encarga recoge las exposiciones y discusiones de las Jornadas celebradas en dicha universidad a comienzos de 1997. La pregunta que los expositores se plantearon fue cómo lograr una sociedad integrada a partir de culturas y concepciones del mundo diversas. En efecto, el multiculturalismo, con razón, es un tema recurrente en los ambientes filosóficos europeos.

En la introducción al libro el editor presenta el seminario partiendo de categorías definidas por Michael Walzer y Alasdair MacIntyre. La conciliación de las visiones morales particulares parece ser una utopía. En este libro se trata de pensar justamente en la posibilidad de superar el conflicto entre los principios universales de la justicia y los intereses personales. En algo están todos los ponentes de acuerdo. Se debe repensar la noción moderna del estado nacional, para arribar a una forma que permita promover la autodeterminación moral de los ciudadanos.

El sociólogo de la Universidad de Bologna Pierpaolo Donati propone una teoría relacional para explicar las acciones sociales. Luego de constatar la crisis del estado social, signo del fin de un proyecto epocal, surge la necesidad de expandir el espacio de las comunidades intermedias. Entre estas últimas tiene particular importancia la familia. Se trata de facilitar el nacimiento de una sociedad civil que surge del tomarse en serio las relaciones sociales. Necesitamos, afirma finalmente, una concepción supra-funcional, relacional, del bien común.

El profesor de la Universidad de Padua Antonio da Re presenta un panorama de las propuestas ético político actuales confrontando la teoría de la justicia de Rawls con el comunitarismo de Charles Taylor. La justicia prima sobre el bien o, a la inversa, el bien sobre la justicia. Sugiere ir más allá de un universalismo abstracto o un contextualismo, superando el modelo liberal mediante una concepción rica del bien.

El filósofo francés Henri Hude pertenece al Instituto Juan Pablo II para el Matrimonio y la Familia. Ensayo una relación entre la búsqueda del bien y un libre mercado sofisticado. Nos habla en concreto de un mercado «sensibilizado» frente a lo moral, de modo que perciba lo poco valioso como un déficit, y a la inversa. Propone alcanzar «un capitalismo estructuralmente moral que haga posible una reglamentación moral automática y libertaria» (p. 76).

Robert P. George es Profesor en la Universidad de Princeton. Vuelve sobre Rawls para criticar con solidez la posición adoptada en su libro más reciente —*Political Liberalism*—. Gabriel Chalmeta, de la Universidad de la Santa Cruz, sugiere la posibilidad de un diálogo que parte de algunos principios axiomáticos universales y conduce a una armonía de bienes siempre dinámica. Finalmente, el sacerdote norteamericano Richard Neuhaus sostiene la necesidad de informar el debate público con la virtud y los valores propios de la fe cristiana.

El volumen se cierra con las actas de los debates posteriores a las sesiones. La actualidad del tema es notoria. El tratamiento, interdisciplinar y con diversos enfoques, hace que el libro en cuestión constituya un valioso aporte para el estudio de los problemas de la sociedad multicultural.

Ricardo F. Crespo



Monserrat HERRERO LÓPEZ, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt* (Pamplona: Eunsa, 1997).

Afirmar que «un pensador es asistemático» es un recurso muy utilizado y frecuentemente oculta cuestiones poco confesables para quien lo emplea. Téngase en cuenta, como primera consideración, que la presunción de sistematicidad siempre corre en beneficio del aludido, y a la vez, en contra de quien la niega, en razón de ser el primero una unidad indivisible —lo que se llama comúnmente *persona*— y el otro, alguien que posee una perspectiva externa a la concepción y lógica íntima de dicha obra.

La acusación de asistematicidad (excepto conocidas excepciones, la afirmación en cuestión siempre tiene este sentido) puede, en primer lugar, encubrir o disimular un conocimiento insuficiente de la obra del pensador, o bien la existencia de las dificultades objetivas o subjetivas para comprender su sentido unitario. El conocimiento insuficiente puede serlo de la misma obra del autor o de las circunstancias vitales en las que fue concebida. Es por lo genetal más fácil predicar la fragmentariedad *irreductible* a sistema, que esforzarse por dar una constitución coherente y articulable a los desarrollos progresivos de alguien que ha trabajado varias décadas en cuestiones que han llamado sucesivamente su atención. Muchas veces debe recurrirse, a modo de imprescindible falsilla, a la vida vivida del autor. Pero también, por la facilidad con la que se olvida la máxima aristotélica de *amicus Plato sed magis amica veritas*, dicha afirmación puede servir para evitar o atenuar crínicas meritoriamente más contundentes contra el *corpus* del pensador estudiado, como por ejemplo, la existencia de desarrollos francamente contradictorios o incoherentes. Estas prácticas de *politesse* corporativa mal entendida son más frecuentes de lo que se piensa.

Dicho esto, también debe señalarse que hay autores más o menos dóciles a ser comprendidos en un sistema. Carl Schmitt (1888-1985) es uno de los rebeldes. Filósofo del derecho, constitucionalista, pensador político y estudioso de la guerra, poseedor de una obra extremadamente compleja, lle-

na de matices y desarrollos en múltiples direcciones, testigo y/o protagonista directo de los principales acontecimientos del siglo XX, dueño de una personalidad multifacética y polarizante que no dejó indiferente a nadie que tuvo oportunidad de tratarlo, Schmitt parece volver del exilio intelectual al que fue condenado luego de la Segunda Guerra Mundial. Seguramente, su obra habría servido de revulsivo de la ciencia de su época, si no hubiera sido intencionadamente silenciada. Su camino ha sido largo y ha debido vencer no pocos prejuicios basados en la ignorancia, difamaciones e interpretaciones apresuradas en general. Recientemente, un nutrido grupo de investigadores provenientes de un espectro de tradiciones intelectuales que va desde el marxismo y la posmodernidad hasta la filosofía clásica, ha encontrado en la obra de Schmitt iluminaciones y contrastes enriquecedores. Sin embargo, los intentos de sistematización son escasísimos y la mayoría de los abordajes practicados hasta el momento son parciales y puntuales.

Montserrat Herrero López ha hecho frente al desafío. La autora se ha propuesto dar sistema a la obra de Schmitt, superando tales esfuerzos fraccionales y resaltando las armonías y continuidades, las fructificaciones estacionales de una nisma rama. Y lo hace empleando un recurso que resulta extraordinariamente efectivo, de concepción muy sencilla pero al que es imposible a ribar sin un profundo conocimiento y comprensión de la obra completa del autor. En este estudio, Schmitt es calificado de pensador *vitalista*: su obra adquiere coherencia lógica en sus últimos escritos. Aunque es posible que muy pocos pensadores puedan escapar a tal condición (toda vez que, en primer lugar, los intereses sucesivos tienen una clara motivación biográfica, en segundo lugar nadie es capaz de diseñar con anterioridad absoluta su propio campo de estudio y prever sus inclinaciones futuras o los desarrollos ulteriores a las que estas lleven, y finalmente, la capacidad de síntesis arriba tardíamente, en el otoño de la vida) la observación es muy pertinente.

Así, luego de trazar un necesario perfil biográfico, conciso y bien periodizado, la autora, advertida del carácter del pensador estudiado, altera el orden cronológico que siguen los desarrollos schmittianos y comienza por el análisis de una de sus últimas obras sustanciales: *El nomos de la tierra*. Aquí, el autor alcanza el pináculo de su tenaz reflexión sobre la naturaleza lo político y del orden jurídico. El feliz hallazgo de Schmitt está en el antiguo concepto de *nomos*, que reúne en un vocablo las acepciones de orden, medida y disposición humana del espacio. Tal concepto opera como un poderoso reflector sobre las zonas más oscuras o menos advertidas de sus desarrollos anteriores y posteriores, y también funge de planografía de un edificio intelectual erigido durante cuarenta años. Pero la planografía deviene cartografía cuando el filósofo y jurista alemán muestra al pleno su condición de pensador espacialista. Al advertir la esencial espacialidad del hombre, Carl Schmitt conecta con el realismo propio de la reflexión política de la antigüedad clásica.

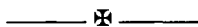
El concepto de *nomos* y sus diversos modos (expresados en sugestivos vocablos alemanes llenos de matices y concomitancias: *nehmen* o tomar la tierra, *teilen* o dividir y distribuir, *weiden* o cuidar y producir) sirven a Herrero para vertebrar sus ideas jurídicas —fuertemente marcadas por la concepción del orden del derecho como derivación de un orden concreto—, su reflexión sobre lo político, centrada en la celeberrima distinción *amigo-e-*

nemigo y que permanece como intento inigualado de la modernidad por dar una respuesta propia a la especificidad de lo político, y finalmente el esfuerzo ambicioso, casi desmedido, de definir objeto y método de una *teología política* posible.

En dicho despliegue, la autora retorna a la sucesión histórica aproximada (ya que no puede hablarse en Schmitt de períodos temáticos cerrados, sino más bien, apelando a uno de sus conceptos esenciales, a un desplazamiento del *centro de interés*). La inicial preocupación por el derecho lo lleva a preguntarse por los fundamentos del orden jurídico, encontrándose así en medio de una inquisición sobre lo político y, sucesivamente, en una investigación sobre los aspectos más profundos de esta materia, desembocando así en una perspectiva desde la que se contemplan los reflejos y reverberaciones propias de lo trascendente. Este esfuerzo de sistematización permite a Herrero señalar con autoridad y precisión las contradicciones y los elementos inasimilables del *corpus* schmittiano. Es el caso de algunos desarrollos sobre lo político y sobre todo, ciertas conclusiones a las que le lleva su excursión por la teología.

Puede afirmarse que *El nomos y lo político* constituye un instrumento de gran valor para conocer la estructura de la obra de Carl Schmitt, tanto en cuanto introducción a sus escritos como en cuanto recapitulación crítica y sintética de los mismos. Además, es una excelente vía para asomarse al pensamiento de un hombre que, instalado en la modernidad, asume una descarada postura crítica ante ella y vislumbra a la vez los sobrios y nítidos perfiles de la tradición clásica de reflexión sobre lo político.

Héctor Ghiretti



Antonio MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad* (Madrid: Rialp, 1995).

El Profesor Antonio Millán-Puelles ofrece en esta obra análisis precisos y esenciales sobre la libertad humana, los cuales pueden resultar muy provechosos para orientar la investigación propiamente especulativa sobre este tema. En la primera parte efectúa un análisis semántico, distinguiendo rigurosamente las acepciones del término *libertad* en el lenguaje filosófico y fuera de él. Desarrolla, además, lo que podríamos llamar el orden de la libertad, compleja realidad unitaria en la que se descubren diversas dimensiones, unas innatas y otras adquiridas. La libertad fundamental y la libertad psicológica son innatas; la libertad moral y la libertad política son adquiridas.

En la segunda parte, cuyo título es «La libertad innata y la dignidad esencial del ser humano» el autor analiza esta libertad fundamental y la libertad psicológica. Puesto que ambas radican en la naturaleza racional del hombre, aquí se encuentra su fundamento, dignidad y valor.

La libertad es una propiedad de la inteligencia y de la voluntad, potencias operativas espirituales, accidentes propios o consecutivos de la esencia física de la persona; no de la esencia metafísica. Esta fundamental distinción

permite captar que, siendo la libertad innata, no es la raíz de las otras perfecciones que el hombre posee ni define primordialmente el ser del hombre. En este contexto valora la clásica definición boeciana del hombre, adoptada por Santo Tomás de Aquino —*rationalis naturae individua substantia*— y hace objeciones precisas a la sustitución de ésta por la moderna *animal liberum*, que Kant tomó de Rousseau.

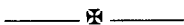
En la tercera parte, cuyo título es «La libertad adquirida y la dignidad humana conquistada», se analizan las libertades que el hombre va dándose o alcanzando él mismo, individualmente o en comunidad, como tarea ética. En todos los casos, las libertades innatas son condiciones de posibilidad para el ejercicio de las libertades adquiridas.

En este trabajo se descubre para la investigación y también para la praxis pedagógica, una motivadora confluencia de las fuentes clásicas del realismo, especialmente Aristóteles y Santo Tomás de Aquino y los más eminentes filósofos. Cabe destacar los minuciosos análisis de textos fundamentales de Kant, Hegel, Heidegger y Nietzsche, entre otros. Los autores y los textos escogidos revelan criterios que favorecen la búsqueda de lo esencial de la libertad y su valor en relación con la dignidad de la persona humana.

El autor explicita también las relaciones entre Dios y la libertad humana, en el contexto de la metafísica tomista de la participación y no como momento de la conciencia ni tampoco como momento del Absoluto.

En cuanto al valor del libre albedrío humano y su relación con la vida ética del hombre, he aquí lo que Millán-Puelles expresa en la p. 173: «[...] no tiene el valor más alto entre todos los que el hombre puede poseer, porque por encima del valor de esta forma de libertad está el valor de la libertad que se consigue con las virtudes morales».

Ángela G. de Bertolacci



Mercedes PALET, *La familia, educadora del ser humano* (Barcelona: Balmes, 2000), 228 páginas.

Nacida en Tarrasa y formada filosófica y espiritualmente en la escuela tomista de Barcelona por Francisco Canals Vidal, que hace una excelente presentación al libro (pp. 11-13), Mercedes Palet reside actualmente en Silenen (Suiza). Es licenciada en filosofía y ciencias de la educación, sección psicología, de la Universidad de Barcelona. El año pasado ha sido elegida como secretaria de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (S.I.T.A.), sección Suiza. La obra que aquí reseñamos es sólo una parte de su tesis doctoral en filosofía (de 800 páginas) defendida con gran suceso en febrero del año 2000, bajo la guía del profesor José María Alsina Roca.

El libro elabora en modo inteligente y profundo una psicología del desarrollo y una teoría de las etapas de la educación que se funda fiel y originalmente en el pensamiento de Santo Tomás. Afirma la autora que la «profundidad del conocimiento de la psicología del ser humano del Aquinate se anticipa a muchos de los postulados de la psicología moderna y la

superan poniendo de relieve sus aciertos y corrigiendo, suave pero con mano firme, sus errores. Muy especialmente en las cuestiones que Santo Tomás de Aquino agrupa en la *Secunda Secundae* de su *Suma de teología* se manifiesta una originalidad psicológica que penetra hasta el último particular del comportamiento humano y brinda al psicólogo instrumentos de comprensión y de terapia válidos y eficaces» (pp. 21-22).

Esto no quita que durante todo el libro se dé un diálogo con la psicología contemporánea, en particular con dos líneas que se han ocupado especialmente del desarrollo infantil: 1) «la investigación que, influenciada por la contribución filosófica de Kant, orienta su búsqueda de acuerdo con los postulados piagetianos recogidos y renovados por Lawrence Kohlberg y su escuela» (p. 17); y 2) el psicoanálisis. En su introducción, afirma Canals que «las objeciones a modo de *videtur quod* son las más de las veces tomadas de Sigmund Freud, y [...] las respuestas precisas y satisfactorias, los *respondeo dicendum*, son muy auténtica y originalmente surgidas del contacto vivo y profundo con la obra del Doctor Angélico» (p. 12). Y la autora misma subraya que «en el presente volumen se refleja, en general, un diálogo sorprendente e inesperado entre Santo Tomás de Aquino y los principios de psicología elaborados por Sigmund Freud» (p. 21).

Es imposible resumir todas las riquezas que en este libro tanto el filósofo, como el psicólogo y el pedagogo pueden encontrar. Aquí hacemos un rápido vistazo, para dar una idea al lector. La obra se divide en seis capítulos, a la vez de denso contenido filosófico y de enorme utilidad práctica.

En el primero de ellos, llamado «Cuestiones preliminares» (pp. 23-55), se presentan los presupuestos filosóficos. Se exponen los temas de la naturaleza del niño, la necesidad de la educación, el tema del hábito, el papel fundamental del amor, y se presenta a la familia como «lugar original de la educación».

En el segundo, se presenta también la idea que inspira todo el libro: como dice Santo Tomás, y corroboran suficientemente los estudios de la psicología contemporánea, la familia es como un «útero espiritual». «El Doctor Angélico afirma que “el hijo, en realidad, es naturalmente algo del padre”. La causa de esta pertenencia del hijo al padre es, según el Aquinate, doble: “en primer lugar, porque en un primer momento, mientras está en el útero de la madre, no se distingue corporalmente de los padres. Después, una vez que ha salido del útero materno, antes del uso de razón, está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual”. Carl Gustav Jung hace una propuesta muy similar cuando asegura que “del mismo modo en que el cuerpo del niño, durante la vida embrionaria, es una parte del cuerpo de la madre, así también su espíritu es durante muchos años una parte de la atmósfera espiritual de los padres”» (p. 73).

Esto no implica un amor egoísta, sino una forma especialísima de amor de amistad, por la que el hijo es amado como uno mismo, considerando su bien como el propio. Si los padres no buscan ellos mismos la propia felicidad y perfección, a través de la virtud, tampoco lograrán que el hijo crezca armónicamente, desarrollando las virtudes (p. 79). Por su parte, el niño experimenta que su bien depende del bien de un todo que lo supera, «es decir, que su propio ser y existir es fruto inseparable de la unión que forman sus padres, unión sin la cual su propia existencia carece de origen y sentido; por

esta razón el niño se ordena naturalmente al bien del todo y se vive altamente turbado cuando el bien desaparece o no ha hecho acto de presencia» (p. 83).

En este mismo capítulo, se comienza ya a entrar en el tema de las etapas del desarrollo, a las que corresponden distintas etapas de la educación. Luego de exponer con pericia distintas clasificaciones de las etapas evolutivas desarrolladas por la psicología evolutiva contemporánea, Mercedes Palet hace su propia división, siguiendo la inspiración de Santo Tomás: «Santo Tomás indica que aunque en el crecimiento del hombre se pueden distinguir muchos grados, “presenta determinados períodos muy bien definidos caracterizados por las distintas actividades y aficiones hacia las que es impulsado el hombre a medida que va creciendo” [Aristóteles, *Política* VII 17, (1331 b 35-40)]. Así, existe la edad infantil, antes de llegar al uso de razón. Viene después un segundo estado, que corresponde al momento en que comienza a hablar y razonar. Luego un tercer estado, el de la pubertad, cuando el hombre es apto para engendrar. Y así, desde este momento hasta que logra su desarrollo completo» (*Summa Theologiae*, II-II q. 24 a. 9c) (p. 63).

Así, en los capítulos que se siguen, la autora se ocupa de analizar las distintas etapas fundamentales del desarrollo y los períodos educativos, en un diálogo crítico y fructífero con las distintas escuelas de psicología del desarrollo. La primera, va desde el nacimiento a los dos años de vida, y la llama «el despertar de la vida» (pp. 95-132). Aquí desarrolla el tema de la unión particular entre la madre y el niño, ya desde la vida intrauterina. Según la autora, siguiendo a Gustav Siewerth, «[...]» “el contenido más primitivo de los sentidos será, en una trascendencia esencial, un acto de amor protector y cálido”, será un acto de amor que el niño conservará en el fondo de su corazón y que constituirá su *memoria inicial de la vida*» (pp. 98-99). Entre otras cosas, la autora critica aquí la postura de quienes ven en el niño sólo un «ser de sentidos», destacando su carácter personal, e ilumina desde una perspectiva profunda muchos aspectos de la vida psíquica infantil, como la capacidad de observación, y sus actos fundamentales (aprobación, esperanza expectante, confianza, etc.).

«La primera edad del habituamiento» (pp. 133-174), de los dos a los siete años de vida, es la segunda etapa distinguida por Mercedes Palet. Este es el momento fundamental de la crianza en casa, y el niño es particularmente apto para la adquisición de hábitos, para la ordenación afectiva. Es muy importante aquí el ejemplo de los padres como causa ejemplar del de los hijos. La autora señala que, según Aristóteles (*Política* VII 17), es conveniente que los juegos y relatos con que se el niño se entretiene, lo preparen y habituen para las tareas reales que deberá desempeñar en su vida futura (pp. 133-134). Esta etapa es considerada por la autora, además, como el inicio de la memoria y de la conciencia. «Cuando el niño empieza a hablar y a razonar, empieza también a tomar conciencia de sí mismo, de su Yo y, con ello, la memoria, entendida como “la facultad de sentirse a sí mismo” [Bofill], inicia también su actividad caracterizada por la posesión de una función existencial” (p. 157).

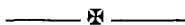
La siguiente etapa, de los siete años a la pubertad, es «la primera edad del razonamiento» (pp. 175-215). Aquí el niño puede reflexionar acerca de sí mismo y deliberar sobre la finalidad de su acción. La autora pone espe-

cialmente énfasis en la educación de la conciencia y de la voluntad, con muchas indicaciones útiles. Lamentamos aquí haber tenido que limitarnos a estas someras ilustraciones, que no hacen justicia a la densidad y profundidad del contenido de los capítulos.

La autora promete dedicar otro libro al tema de la pubertad, que por su complejidad y amplitud merece un estudio específico (p. 21). Un último capítulo (pp. 216-228) pone de relieve la actualidad psicológica de Santo Tomás, tratando el tema de la «tristeza en la juventud», es decir, del vicio de la acidia, que en modo preocupante se halla extendido en la cultura contemporánea, en particular entre los jóvenes.

La obra nos parece una contribución sin precedentes, tanto a la tradición tomista como a la práctica de la psicología y de la pedagogía, y viene a llenar un enorme vacío bibliográfico que respecto a estos temas aqueja tanto al tomismo cuanto a la cultura católica en general. Auguramos que el resto de la tesis, también muy interesante, llegue pronto a la imprenta.

Martín Federico Echavarría



John M. SHAW, *Perfective Action: Metaphysics of the Good and Moral Species in Aquinas* (Nairobi: Paulines Publications Africa, 1998). 200 páginas.

Juan Miguel Shaw es un sacerdote argentino, doctor en filosofía, que desarrolla su labor pastoral en Nairobi, Kenia. Es Profesor de Filosofía en el seminario de la diócesis en que reside. El libro que reseñamos es la publicación de la tesis doctoral defendida en la Universidad della Santa Croce, Roma. Consiste en un tratado de moral que pone especial énfasis en las relaciones entre ética, antropología y metafísica en Santo Tomás de Aquino. Aunque disciplinas e instancias distintas, las mismas se articulan como momentos que no se pueden separar. En palabras de Juan Pablo II citadas por el mismo autor, «se requiere que la reflexión ética esté fundada y enraizada aún más profundamente en una verdadera antropología y ésta, finalmente, en la metafísica de la Creación que está en el centro de todo el pensamiento cristiano. La crisis de la ética es la prueba más evidente de la crisis de la antropología, una crisis, por su parte, debida al rechazo de un pensamiento auténticamente metafísico. Separar estos tres momentos —el ético, el antropológico y el metafísico— es un muy grave error. La historia de la cultura contemporánea lo ha demostrado trágicamente» (p. 10). Por eso, el trabajo de Juan Miguel Shaw intenta ofrecer una interpretación actualizada de los fundamentos metafísicos de la ética de Santo Tomás de Aquino.

El autor demuestra un profundo conocimiento de los textos tomasianos de todo el *Corpus thomisticum* que va ofreciendo oportunamente. Por otra parte, está al día en cuanto a los pensadores y comentaristas contemporáneos cuyo pensamiento va intercalando: Alasdair MacIntyre, Dario Composta, Ralph McInerny, Germain Grisez, William May, Giuseppe Abbà, Joseph Boyle, John Finnis, Carlo Caffarra, Robert Gahl, Russell Hittinger,

Robert Spaemann, entre otros. En la controversia entre Grisez-Boyle-Finnis y McInerney-Veatch-Hittinger, se muestra partidario de los últimos. Señala también el carácter reduccionista de la visión de la acción humana en la filosofía angloamericana moderna y va apuntando los fallos de los adherentes a la ética teleológica. El eudaimonismo aristotélico es debidamente diferenciado de la doctrina tomista. En fin, el trabajo de Shaw es rico en debates y aportes a la discusión actual.

El libro sigue la secuencia de su propósito. Comienza presentando los conceptos metafísicos pertinentes; continúa con el análisis de la acción moral; finalmente aparecen los conceptos éticos clásicos: la doctrina de las inclinaciones naturales, la ley, la recta razón y la virtud. El análisis filosófico de la noción de bien en sus instancias substancial, operativa y moral, es el hilo de toda la discusión.

El autor había comenzado el libro presentando el desafío planteado por A. MacIntyre: «a menos que pueda ser recuperada la tradición aristotélica, la posición de Nietzsche tendría una terrible plausibilidad». Lo concluye afirmando que la moral tomista, por su consistencia, su continuidad con la metafísica del ser y su comprensibilidad, es la respuesta al desafío de MacIntyre. Por eso la actual explosión de interés y trabajo académico —muy marcado en el ámbito filosófico angloamericano— sobre la metafísica y moral de Tomás es una razón cierta de esperanza.

Ricardo F. Crespo



Paul C. VITZ, *Psychology as Religion: The cult of Self-Worship*, segunda edición (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994). 173 páginas.

Paul Vitz es profesor de psicología en la New York University, y practica desde hace muchos años la psicoterapia. Habiéndose graduado (1957-62) y doctorado (1964-65) por la Stanford University, y con una mentalidad agnóstica, se interesó inicialmente en las teorías de la personalidad y la motivación. Posteriormente, a causa de la confusión y contradicción que había encontrado en estas teorías, su atención se dirigió a la psicología experimental, especialmente en el estudio de la percepción, cognición y estética. Se convirtió al cristianismo (protestante) hacia 1972, lo que lo llevó a retornar a sus preocupaciones por la psicología práctica, en particular por la psicoterapia. Una profundización en su vida espiritual e intelectual, lo movió, en 1979, a entrar en la Iglesia Católica. Desde ese momento, hasta el día de hoy, sus esfuerzos se han concentrado en la elaboración y difusión de lo que él llama una «psicología cristiana», e incluso «católica». Desde el punto de vista práctico, desde hace un tiempo se halla empeñado, junto con el Institute of Psychological Sciences, de Virginia, en el que es también profesor, en la fundación de una Red Internacional de Psicólogos, en orden a la posterior organización de una Asociación Internacional de Psicólogos Católicos. Es también profesor en el Instituto Juan Pablo II, sección Washington.

Entre sus obras, junto con la que aquí presentamos, podemos nombrar *Sigmund Freud's Christian Unconscious* (New York 1988), estudio muy serio y documentado, de gran originalidad, en el que muestra la relación ambivalente de Freud con el cristianismo, y el papel fundamental que el mismo ha desempeñado en la constitución de su personalidad y en la elaboración del psicoanálisis mismo. Relacionado con el tema de ese libro, se halla la idea de la centralidad del pecado original en la constitución de las neurosis, entrevista por el mismo Freud, aunque malinterpretada, y la idea de que Cristo es el Anti-Edipo, y la verdadera solución al drama de una personalidad mal constituida. Su libro más reciente es *Faith of the Fatherless* (1999), en el que, invirtiendo la tesis freudiana y a través de ejemplos de vidas de personas célebres, muestra cómo no sólo la vida religiosa no es el resultado de una mala relación con el padre, sino también cómo muchos ateos y agnósticos, entre los que se cuenta el mismo Freud, han tenido un vínculo conflictivo con sus propio progenitor. Algunas de sus obras pueden ser descargadas de su sitio Internet (www.paulvitz.com).

El libro que estamos reseñando ha sido el primero escrito por nuestro autor, en 1977, es decir, cuando todavía era protestante. En esta segunda edición, la obra ha sido prácticamente reescrita, agregándose incluso dos nuevos capítulos, teniendo en cuenta su experiencia de católico y los cambios que se han producido en los casi 20 años transcurridos desde la primera edición. A pesar de su brevedad, el contenido de esta obra es difícilmente resumible en pocos párrafos. Nos contentaremos aquí con señalar las líneas esenciales, dejando al lector interesado la profundización de su contenido.

Lo que Vitz intenta en este libro es hacer una presentación y crítica de la así llamada «psicología humanista», de gran éxito en los Estados Unidos desde hace muchos años, y de otras corrientes psicológicas a este movimiento emparentadas, que se centran a tal punto en el «yo» (*self*), que lo divinizan, transformando la práctica de la psicoterapia en el instrumento de una religiosidad egocéntrica intramundana. Entre los teóricos principales de esta corriente psicológica, el autor cuenta a Carl Jung, Erich Fromm, Carl Rogers, Abraham Maslow y Rollo May. Luego de una presentación de estos autores («The Major Theorists», pp. 1-14), el psicólogo americano se concentra en la exposición sus contenidos fundamentales, que fueron rápidamente vulgarizados en publicaciones fácilmente accesibles, que se pueden encontrar en cualquier librería. Desarrolla así los temas de la autoestima (*self-esteem*), los encuentros de grupos, la autoayuda y los grupos de autoayuda, etc. («Self-Theory for Everybody», pp. 15-31).

En los dos capítulos siguientes, Paul Vitz expone las críticas a este movimiento provenientes de dos fuentes distintas: la ciencia («Selfism as Bad Science», pp. 32-46) y la filosofía («From a Philosophical Point of View», pp. 47-56). Dentro del primer grupo se cuentan las objeciones de 1) psiquiatras y psicoanalistas; 2) biólogos y etólogos; 3) psicólogos experimentales. Desde el punto de vista filosófico, el autor se ocupa de la crítica del existencialismo, pues por lo que se refiere a los teóricos estadounidenses de la personalidad, el fundamento teórico es pobre o nulo.

A continuación, Vitz se aboca a la demostración de las nocivas consecuencias que la aplicación de esta psicología ha tenido en diversos ámbitos de la cultura: en la familia, con su individualismo (pp. 57-67), en la escuela,

con el relativismo de los valores (pp. 68-83) y en la sociedad en general, refiriéndose en particular a la sociedad del éxito y del consumo (pp. 84-94). En un capítulo nuevo, respecto de la primera edición, el autor se ocupa de la *New Age*, y de sus fundamentos psicológicos (pp. 111-125).

Finalmente, desde el capítulo 8 en adelante, Vitz se concentra principalmente en su crítica de esta corriente desde el punto de vista cristiano. Primero, manifiesta los antecedentes históricos de la ideas que la sostienen (pp. 95-110). Después (pp. 126-141), hace su propia evaluación, contrastando los principios de esta psicología «selfista», a la que considera idolátrica, con los del cristianismo, y en particular en el tema del amor, que para los cristianos tiene su centro en el mandamiento del amor a Dios, y no en el yo, cuyo amor es natural (p. 132). Otro punto de confrontación es el concepto de creatividad: mientras para los «selfistas», la propia personalidad es autocreativa, para el cristiano se trata de desarrollar los talentos que Dios mismo ha dado, en su servicio y el de los demás, fundados en la creación divina, que es modelo eterno de belleza y sabiduría (pp. 138-139). Por último, «a final profound conflict between Christianity and selfism centers around the meaning of suffering» (p. 139). Mientras que para el cristiano «in the imitation of Christ, such suffering can serve as the experience out of which a higher spiritual life is attained», en cambio, «selfist philosophy trivializes life by claiming that suffering (and, by implication, even death) is without intrinsic meaning» (p. 139). El autor termina el libro en modo optimista, invitando a aprovechar la caída del «heroísmo moderno», como una oportunidad para un nuevo futuro para el cristianismo.

En balance, el libro nos parece útil y equilibrado, e invitamos a leerlo, y las otras obras de este autor, así como también a traducirlas al castellano. En particular, y más allá de las discrepancias que puedan existir en la evaluación de puntos particulares de la psicología, la actitud y la postura fundamentales de Paul Vitz parecen acertadas, a juicio de quien escribe estas líneas, y además valientes, en un ámbito cultural en el que los cristianos aún no nos hemos hecho sentir suficientemente.

Martín Federico Echavarría





Esta edición
se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos EDIGRAF S.A.
Delgado 834, Buenos Aires,
en el mes de julio de **2001**