

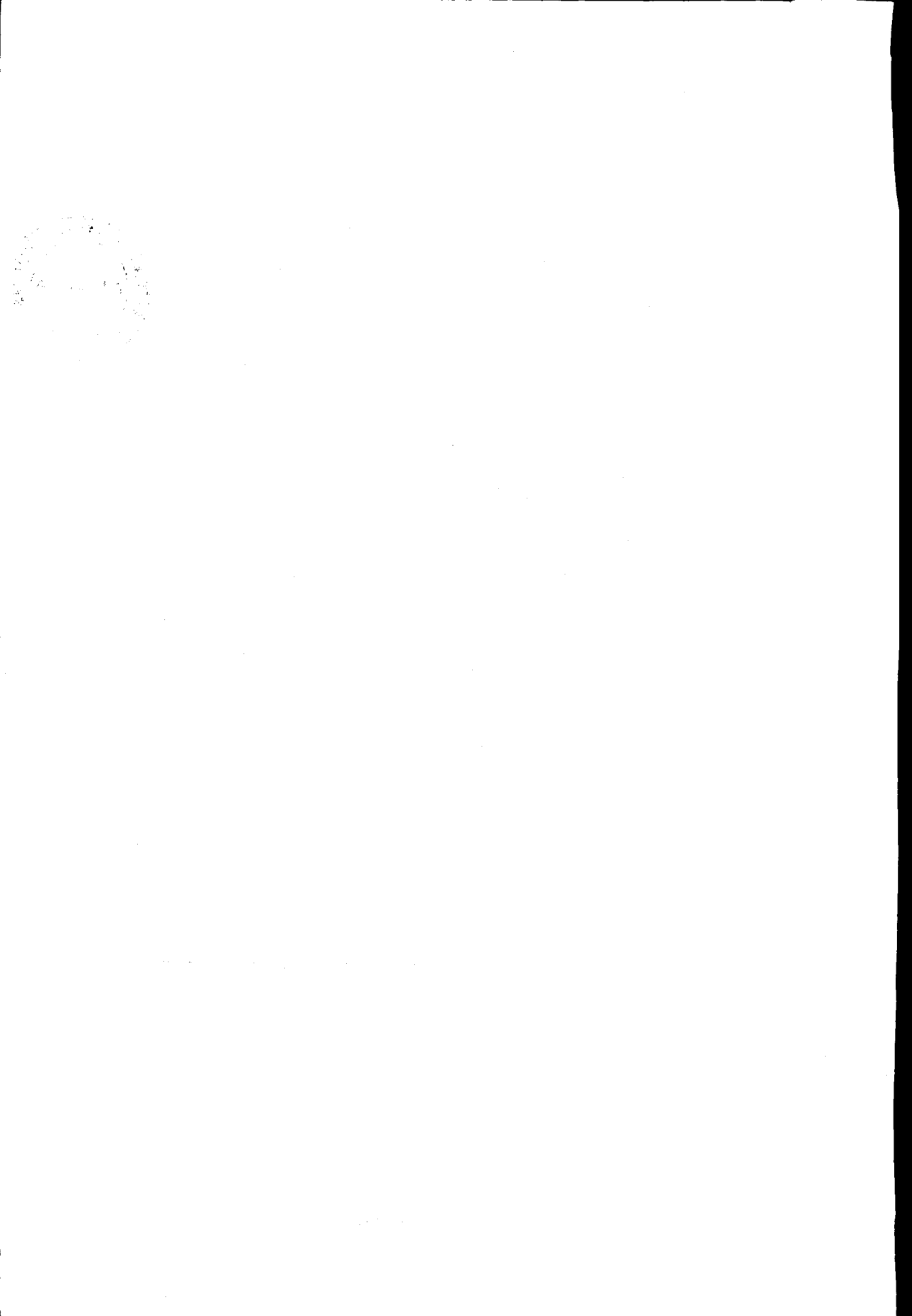
**HOMENAJE A
MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI
EN SUS OCHENTA AÑOS**

Vol. I

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



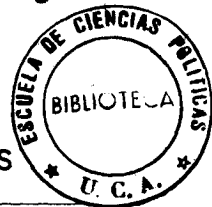
40110000041045



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras



GUILLERMO P. BLANCO:	<i>Presentación</i>	165
ALBERTO CATURELLI:	<i>La estudiosidad y la vida espiritual</i>	167
ABELARDO LOBATO:	<i>El maestro en teología en el proyecto de Santo Tomás</i>	177
JESÚS GARCÍA LÓPEZ:	<i>El concepto de filosofía cristiana</i>	199
DANIEL O. GAMARRA:	<i>Tiempo e inmanencia</i>	213
MARGARITA MAURI ÁLVAREZ:	<i>La prudencia en la actividad práctica</i> ...	233
FEDERICO MIHURA SEEBER:	<i>El problema de la certeza en las ciencias prácticas</i>	239
DARÍO COMPOSTA:	<i>En la búsqueda de una nueva definición del derecho</i>	249
VICTORINO RODRÍGUEZ:	<i>Raíces metafísicas de los derechos humanos</i>	261
JUAN E. BOLZÁN:	<i>Algo más sobre el movimiento local</i>	273
CARMEN BALZER:	<i>Religión y filosofía en Grecia antigua</i> ...	283
CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>Tito Lucrecio Caro y la conciencia de la Creatio ex nihilo</i>	293
IGNACIO E. M. ANDEREGGEN:	<i>Las uniones y las discreciones divinas. Sobre un texto del De divinis nominibus, de Dionisio Areopagita</i>	309
MARIO E. SACCHI:	<i>El fracaso ontológico del yo trascendental</i>	327
FRANCISCO LEOCATA:	<i>El hombre en Husserl</i>	345
RAÚL ECHAURI:	<i>Sobre una nueva confrontación de Heidegger con Santo Tomás</i>	371
INDICE DEL VOLUMEN XLII	381

1987

Año XLII

(Julio-Diciembre)

Nos. 165-166

Director

OCTAVIO N. DERISI

Subdirector

VICENTE O. CILIBERTO

Secretarios de Redacción

GUSTAVO E. PONFERRADA – JUAN R. COURREGES

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1069 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA

PRESENTACION

Quien recorra con atención el extenso curriculum de Mons. Octavio N. Derisi —varios títulos académicos, una decena de premios nacionales e internacionales, la pertenencia a numerosas instituciones académicas, la extensísima y variada carrera docente, más de quinientos títulos entre libros y artículos especializados— no podrá dejar de advertir que el sacerdote iniciado como profesor en el Seminario de La Plata hace ya más de cincuenta años encarnó, desde el comienzo de su ministerio, de manera excepcional, la natural convergencia de la fe en Cristo y su Iglesia, el saber humano filosófico y la comunicación de la verdad en la docencia.

El Seminario de La Plata, los Cursos de Cultura Católica y su obra predilecta, la Universidad Católica Argentina, fueron los lugares en los que se mostró más claramente aquella convergencia; sin que ello invalide la importancia de las demás tareas que supo desplegar como pastor, especialmente en los ámbitos universitarios.

Los comienzos de la tarea intelectual de Derisi estuvieron signados por sus esfuerzos por hacer conocer el pensamiento de Santo Tomás, en lugares en los que prevalecía lo que se conoce como filosofía suarista. En la palabra y en los escritos de Derisi, paulatinamente, se ha ido desplegando desde entonces toda la riqueza y toda la vitalidad del Tomismo. Los alumnos de sus comienzos y todos los que les siguieron —entre los que se cuentan importantes personalidades de distintos sectores de la cultura— han aprendido con él a abismarse en el pensamiento de Santo Tomás y en los estudios de los más eximios representantes de la filosofía tomista: Garrigou-Lagrange, Maritain, Gilson, Fabro...

Todos los sectores de la filosofía de Santo Tomás —lógica, filosofía de la naturaleza, metafísica, ética— han sido estudiados y expuestos por Mons. Derisi para mostrar su profundidad y verdad y, en especial, para aclarar las cuestiones de nuestro tiempo, en severo diálogo con los más diversos pensadores de la modernidad y contemporáneos. De ello testimonian, para mencionar sólo algunos títulos, sus libros Filosofía Moderna y Filosofía Tomista, "La filosofía del espíritu" de B. Croce, Tratado de Existencialismo y Tomismo, El último Heidegger, Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual, Max Scheler. La ética material de los valores. Todo ello junto con la exposición rigurosa de las tesis fundamentales del Tomismo, que se puede hallar en sus Estudios de Metafísica y Gnoseología, en los que sale a luz el ágil dominio de las cuestiones más profundas de la filosofía.

Pero Derisi ha sabido además desplegar todas las virtualidades de la philosophia perennis, cada vez que un tema o una circunstancia histórica han requerido la palabra filosófica, más allá de lo que explícitamente enseñara Santo Tomás. La fidelidad al Doctor Communis Ecclesiae y la atención a las exigencias de la hora se han unido entonces de manera armónica en la palabra de Derisi. Ello se puede advertir, por ejemplo, en sus trabajos Lo eterno y lo

temporal en el arte, La Iglesia y el orden temporal, Filosofía de la cultura y de los valores, Ontología y epistemología de la historia, Para la constitución de un humanismo auténtico.

Un especial ejemplo de la preocupación de Derisi por aclarar los temas que las distintas circunstancias históricas van planteando lo constituyen sus reflexiones sobre la universidad católica, condensadas en su obra Naturaleza y vida de la universidad. La filosofía clásica y el Magisterio de la Iglesia, naturalmente, habían aportado, con principios filosóficos y teológicos y a través de distintos documentos, los elementos para una determinación de la naturaleza y función de la universidad católica en el mundo contemporáneo. Pero el mérito de Derisi consiste en haber sabido penetrar lúcida y profundamente en esos antecedentes, hasta lograr constituir un verdadero cuerpo doctrinal acerca de tan importante cuestión. En su pensamiento queda plenamente reafirmada la primacía de la verdad como objeto de investigación y contemplación para la vida de la universidad, y al mismo tiempo resulta claramente definido y valorado todo el ámbito de los saberes prácticos que, precisamente, iluminados desde la verdad contemplada por la filosofía y la teología, son capaces de configurar concretamente la vida del hombre.

Es importante destacar que esta doctrina acerca de la universidad —y de la universidad no sólo católica— ha sido reconocida y asumida por no pocas instituciones universitarias de distintas partes del mundo, especialmente en Latinoamérica.

Así entonces, el pensamiento de Mons. Derisi recorre todo el arco de la sabiduría cristiana: la fe, la teología, la filosofía, los saberes y disciplinas que pueden ser iluminados desde la Sacra Doctrina y desde la razón caben en la amplia mirada de quien con toda justicia fue el primer rector de la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires y a quien también con toda justicia la Santa Sede honró con la dignidad episcopal.

Hoy, al cumplir sus fructíferos ochenta años, Mons. Derisi es homenajeado con esta publicación extraordinaria de Sapientia, también su revista, y que sabe muy concretamente de sus desvelos, desde que la fundara en 1945. La Universidad Católica Argentina quiere asociarse con quienes aquí, con sus excelentes trabajos, reconocen los méritos de un gran pensador argentino.

MONS. GUILLERMO P. BLANCO
Rector
Universidad Católica Argentina

LA ESTUDIOSIDAD Y LA VIDA ESPIRITUAL

A Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, homenaje
a su ejemplar estudiosidad y caridad cristiana,
en sus fecundos ochenta años de vida.

I

EL ESTUDIO Y EL APETITO DE CONOCER

En el antiguo Convento de San Marco, en Florencia, se expone la bellísima Crucifixión del Beato Angélico. Al pie de la Cruz de la que pende el Señor franqueado por los ladrones, están María, San Juan, los demás Apóstoles; en segunda fila, encabezados por Santo Domingo, santos de rodillas y, en pie, el primero del extremo derecho del observador, Santo Tomás de Aquino. Observado en detalle, fra Angélico ha impreso, en el rostro lleno del Aquinate, una expresión abstraída, con el seño levemente fruncido y los ojos contemplando a Jesucristo, el Divino Maestro. La totalidad del rostro trasunta una indefinida claridad y, sobre el celeste ceniza del hábito, un gran diamante que simboliza la luz con la que iluminó la Iglesia.

En Santo Tomás, toda su naturaleza, curada y elevada por la gracia, *mira* hacia la Verdad crucificada. En la reconcentrada expresión de sus ojos, toda la acción (que era, en él, enseñanza y predicación) es asumida por la visión contemplativa orientada hacia el foco de la Verdad pendiente del Madero. El meditador y el místico, el filósofo y el teólogo, constituyen una unidad inescindible en el acto supremo de la contemplación. Por eso, el conocimiento debe distinguirse de su fin puesto que el movimiento racional del espíritu que procura la verdad, no es propiamente la verdad. Más aun: Así como el apetito sensible es atraído por el bien sensible, análogamente el apetito de conocer es atraído por la verdad, pero bajo la formalidad de bien. Tensión, pues, hacia la verdad (también como bien); por eso, una vez poseída, como decía San Agustín, produce en el alma el gozo de la verdad (*beata vita... est gaudium de veritate*).¹ De ahí que Santo Tomás, al considerar el impulso de la naturaleza humana hacia el conocimiento, inmediatamente comprendiera que es menester una virtud moral que lo regule en orden al fin último, igualmente alejada de la negligencia y de la vana curiosidad. Esta es, por eso, la virtud del pensador y, especialmente, del pensador cristiano que, como tal, *mira* y debe mirar hacia la Verdad vivificante. La estudiosidad no es, pues, una virtud intelectual (como la ciencia) ordenada a la búsqueda y contemplación de la verdad, sino virtud moral que tiene por objeto el apetito de conocer o, si se prefiere, el conocimiento.

En tal caso, se refiere al acto de aplicación vehemente de la mente a algo,² que es el acto propio del estudio. Santo Tomás emplea el término en su

¹ *Conf.*, X, 23,33.

² *S. Th.*, II,II, 166,1.

³ J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, vol. II, p. 456, Gredos, Madrid, 1976.

sentido preciso (*vehementem applicationem mentis ad aliquid*) puesto que el verbo *stúdeo* (del griego *stoudéo*) significa estudiar, esto es, aplicarse a, ocuparse seriamente de, entregarse a, trabajar con empeño; de ahí que, en nuestra lengua sea también diligencia, celo, ardor, tal como lo empleaban los primeros escritores castellanos.³ San Agustín anticipaba, precisamente, que el alma estudiosa sufre el ansia de saber lo que ignora, pero que, en general, preconoce.⁴ Semejante ansia, ardor o “vehemente aplicación” a *algo* no puede hacerse sino mediante el *conocimiento* de ello (de *tal* cosa); pero la primera aplicación se refiere, ante todo, al conocimiento mismo y, por ello, sostiene Santo Tomás, “la estudiosidad se dice propiamente del conocimiento”; es decir, es la materia propia de la estudiosidad y, como tal, se opone a una cierta pasión desordenada por el conocimiento como conocimiento; o lo que es lo mismo, pasión no por la verdad sino por el deleite del mero conocer transformado en fin de sí mismo.

Por consiguiente, así como los deseos y placeres proporcionados por el sentido (que permiten gozar de bienes deleitables en su orden) constituyen el objeto de la templanza,⁵ de análogo modo, el estudio o vehemente aplicación de la mente a algo (ni negligencia ni vana curiosidad que son sus extremos) es regulado por la virtud moral de la estudiosidad la que es, así, parte potencial de la templanza.⁶ Dicho de otro modo, mientras la templanza tiene por objeto moderar el movimiento del apetito por el *placer sensible*, la estudiosidad modera el movimiento del espíritu por el *placer de conocer*. Empleo algo impropriamente el término “placer” de conocer para poner de relieve que el *gozo* de conocer, que se sigue de la posesión de la verdad (sólo me refiero ahora a una verdad participada) deja de ser legítimo cuando, siendo efecto propio de la visión de la verdad, se lo procura *por él mismo*, sin la verdad poseída que es su causa. La estudiosidad, pues, es parte potencial de la templanza; pero también está comprendida bajo la modestia porque el estudioso debe moderar el movimiento del espíritu hacia la propia excelencia (recuérdese que San Agustín decía de sí mismo que era *nada* ante Dios), el mismo deseo de conocer, que puede ser inextinguible, pero no debe ser *mero* deseo de conocer y hasta la misma alegría personal y los gestos exteriores que son signos de la vida interior.⁷ No en vano Santo Tomás recomendó al hermano Juan: “Muéstrate amable con todos”.⁸

Obsérvese que actúa aquí una distinción sutil pero precisa: Mirado bajo la razón de bien, el conocimiento implica un doble bien, sea que nos refiramos al acto mismo *de conocer* o al acto *del apetito*; en el primer caso, porque consiste en la verdad contenida en el juicio, pertenece a las virtudes intelectuales; en el segundo (que es el que nos interesa) pertenece a la estudiosidad pues mira hacia la recta voluntad de aplicar la potencia cognoscitiva a un objeto, es decir, a la verdad objetiva por amor a la verdad y solamente por

⁴ *De Trin.*, X, 1,3 y 2,4.

⁵ *S. Th.*, II.II., 141,4.

⁶ *S. Th.*, II.II., 166,2.

⁷ *S. Th.*, II.II., 160,2.

⁸ *Epistola exhortatoria De modo studendi ad fratrem Ioannem*, 6.

eso.⁹ Por un lado, el apetito de conocer corre el peligro de perseguirse a sí mismo, por así decir, desenfrenado tras el mero gozo de conocer; la estudiosidad lo refrena; por otro lado, mis vacilaciones, mis limitaciones físicas dependientes de mi complexión corporal, mi tendencia al menor esfuerzo, obnubilan el ánimo arrastrándolo hacia la negligencia y el abandono. La estudiosidad supera estos obstáculos y azuza el ánimo. Quienes han pasado su vida entregados al estudio por amor a la Verdad, saben bien, en los dos casos, cuánto dolor y sufrimiento deben padecer y cuánto gozo simultáneo va acompañando esta "vehemente aplicación de la mente" a la verdad. El Beato Angélico, en su retrato del Doctor Común, parecería haber pensado en esta *vehementem applicationem mentis ad aliquid*, trasuntada en el seño severo y el mentón rotundo, en la atención sin concesiones a la distracción, en el fuego de los ojos oscuros, pero todo dulcificado en la totalidad del rostro por la secreta alegría de la luz.

II

LA CURIOSIDAD Y EL DESDEN POR LA VERDAD

La investigación o persecución de la verdad por medio de la aplicación de la mente a lo dado (al *ser*) supone, desde el movimiento inicial, la moderación y disciplina del apetito de conocer para que no se extravíe; es decir, para que el gozo o fruición del mero conocer, o la utilización de lo sabido contra la recta razón, no se vuelva contra la misma naturaleza del espíritu ordenada a la verdad del ser. En tal caso, se trataría del afán de conocer que, vuelto sobre sí mismo, convertiría el apetito de conocer en apetito de sí mismo, en gozo de sí contra-natura desde que sería un apetito de conocer *sin* la verdad. Me animaría a decir que éste ha sido el pecado del inmanentismo moderno que, al condenar al pensamiento a la clausura de sí mismo y a la creciente absolutización del *mero* conocer, ha roto con la verdad; como advertía Mons. Derisi en sus escritos juveniles, "semejante ruptura y separación violenta y *contra naturam* de las facultades humanas respecto a su objeto, condena por anticipado a la filosofía moderna a la esterilidad y contradicción permanente".¹⁰

En el orden moral en el que he colocado el tema, esto supone no sólo el extravío gnoseológico-metafísico, sino la sustitución de la estudiosidad por el mero cuidado a afán de la búsqueda *sin* el amor por la verdad. Precisamente de esta actitud surge el significado de la curiosidad como vicio opuesto a la virtud de la estudiosidad y tal es el sentido que Santo Tomás le confiere: "curiositas, quae a 'cura' dicitur".¹¹ En efecto, dejando de lado algunos significados inocentes del término, *curiosus* proviene de *cura* o cuidado y, a su vez, de *quaerere* que es buscar o afanarse por algo; también es molestia, solicitud, aflicción; en nuestro caso, el apetito de conocer se cuida de sí mismo y, por

⁹ S. Th., II.II., 166,2 ad 2.

¹⁰ *Filosofía moderna y filosofía tomista*, 2ª ed., vol. I, p. 10, C.C.C., Guadalupe, Buenos Aires, 1945.

¹¹ S. Th., II.II., 166,1, dif. 1.

eso, es siempre concomitante con la indiferencia y el desapego, cuando no el menosprecio por la verdad; tal es el sentido preciso del término *desdén*. Pues de eso se trata, ya que la vana curiosidad desdeña la verdad del ser desde que sólo se mira a sí misma. Es, pues, contraria a la dignidad de la verdad (y en el fondo del hombre desde que la verdad intencionalmente se muestra en el hombre); de ahí el desdén, expresión que proviene de *dedignor* (*ari*) como deponente de *dignor* cuyo significado es, precisamente, desdeñar algo como indigno. La curiosidad, por tanto, como enseñaba San Agustín en texto también meditado por el Angélico, es una suerte de sutil y más profunda concupiscencia: "además de la concupiscencia de la carne, que radica en la delectación de todos los sentidos y voluptuosidades... , hay una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia, que radica en el alma a través de los mismos sentidos del cuerpo, y que consiste no en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por la carne. La cual (curiosidad), como radica en el apetito de conocer y los ojos ocupan el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer, es llamada en el lenguaje divino 'concupiscencia de los ojos' ". El claro simbolismo de los ojos pone en evidencia que, así como todo lo que se experimenta por los demás sentidos es denominado "concupiscencia de los ojos", de análogo modo "todos los demás sentidos usurpan por semejanza el oficio de ver... cuando tratan de conocer algo".¹² No existe sólo la concupiscencia de los sentidos, sino también la concupiscencia del espíritu (los ojos del alma) que procura el deleite del mero conocer como immanente a sí mismo. San Agustín no duda en designar este deleite indebido como *morbo cupiditatis*, es decir, como deseo insano.¹³ Y este *morbus* supone, siempre, el desdén por la verdad.

La oposición estudiosidad-curiosidad, vale, por tanto, para todos los grados del conocimiento humano, comenzando por el conocimiento sensible y terminando por el más alto conocimiento metafísico. El conocimiento sensible se ordena al conocimiento intelectual, ya especulativo, ya práctico; por eso, desde el punto de vista moral, no es indiferente el conocer de los sentidos que puede ser vicioso por dos motivos: Porque, per se, no se ordena a algo útil y, como tal debe entenderse ordenado al *bonum* y al fin último; colocaría aquí todos los "saberes" meramente frívolos des-interesados de la verdad y, por tanto des-ordenados; pero, sobre todo, si tal conocer sensible, legítimo en sí mismo, se ordena a un fin nocivo, moralmente malo, como, por ejemplo, mirar a una mujer deseándola.¹⁴ En cambio, cuando el conocer sensible se ordena para mantener y perfeccionar la vida, o lograr mayor perfección del mismo conocimiento intelectual, es virtuoso y cae bajo la virtud de la estudiosidad. De modo que podríamos concluir que todos los saberes, desde el más inviscerado en la materia y en la utilidad inmediata, debe ser regulado por la estudiosidad para que no procure el mero placer de sí mismo y, menos aun, para que no se clausure en la inmanencia de sus propios límites.

Así se explica que Santo Tomás considere que el objeto propio de la curiosidad sea "ea quae ad carnem pertinent, ratione eorum quae ad cogni-

¹² *Conf.*, X, 35,54.

¹³ *Conf.*, X, 35,55; también *De Vera Rel.* 38.

¹⁴ *S. Th.*, II.II., 167,2.

tionem pertinent";¹⁵ es decir, aquellas cosas que son propias de la carne (en el sentido de concupiscencia ya de los sentidos, ya del alma) desde el punto de vista del conocimiento. De donde se sigue, precisamente, que su objeto, como ya dije, no es propiamente el conocimiento sino el *apetito de conocer*, en sí mismo. Mientras el conocimiento de la verdad es siempre bueno, aunque, en concreto y circunstancialmente, pueda derivar en algo malo como podría ser el ensoberbecimiento personal, el apetito de conocer, bueno cuando se ordena a la verdad y sólo a ella, puede ser doblemente malo: Ya sea porque se agrega algo malo al conocer haciendo de éste un fin para sí mismo, lo cual es contrario a su naturaleza, ya sea cuando se "estudia" perversamente para pecar, es decir, en busca de un fin malo, como, por ejemplo, estudiar concienzudamente finanzas para robar mejor.

En el cuerpo del artículo 1º de la cuestión 167 sobre la curiosidad, el análisis alcanza sus últimas consecuencias cuando se enumeran los cuatro motivos por los cuales puede ser vicioso el apetito de conocer: a) Cuando por estudiar temas menos útiles, *descuidamos lo necesario*. Aunque la afirmación hace una referencia a una epístola de San Jerónimo, es evidente que este descuido de lo necesario incluye lo que, hoy, hemos de llamar la frivolidad, típica de nuestra época sofisticada que se ocupa de todo sin comprometerse con nada pues huye, sistemáticamente, de lo único necesario. b) También es vicioso el apetito de conocer cuando uno se esfuerza en aprender de un "maestro" al que no es lícito escuchar, ya se trate de los pseudo-sabios que adivinan el futuro en el orden empírico, no solamente los adivinos de la Edad Media sino ciertos "futurólogos" de hoy; pero, por sobre todo, hemos de huir como de la peste de los pseudo-maestros que, hoy, expanden su "imagen" por el mundo. Casi diría que los medios a los cuales denomino "medios masivos de *incomunicación social*", solamente canalizan el "pensamiento" de pseudo-maestros y sofistas que han envenenado el espíritu de una inmensa cantidad de nuestros contemporáneos. c) Cuando nos esforzamos en conocer la verdad acerca de las creaturas *sin ordenar a Dios este conocimiento*. Es como pretender conocerlo todo *sin* su Causa suprema, sin Aquel que confiere sentido al conocimiento humano. Tal es el pecado esencial del inmanentismo contemporáneo. Un buen ejemplo de esta frivolidad talentosa es ese libro de Paul Sagan sobre el *Cosmos* lleno de sugerencias superficiales y de un ateísmo de fondo ya que nos presenta un cosmos sin Dios (ateísmo cósmico); dígase lo mismo de la ciencia empírica absolutizada en sí misma y de cierta filosofía que pretende considerarlo todo sin hacerse cuestión de nada desde que ha relegado a los entes metafísicos y, sobre todo a Dios, al desván de las imaginaciones donde deben arrojarse tales cosas que se evaden del "principio de verificación" empírica. d) Cuando nos empeñamos en conocer lo que supera nuestra capacidad. Santo Tomás recuerda aquí aquel texto del Eclesiástico (3,22) en el cual se dice: "No busques lo que es sobre tu capacidad, ni escudriñes aquellas cosas que exceden tus fuerzas; sino piensa siempre en lo que te tiene mandado Dios, y no seas curioso de sus muchas obras". Aunque el sentido inmediato de este texto, como lo pone de relieve el P. García Cordero, se dirige probablemente a ciertas especulaciones de la filo-

¹⁵ S. Th., II.II., 166,1, ad 2

sofía griega y, sobre todo, a la gnosis para el conocimiento e iniciación de ciertos misterios,¹⁶ por extensión puede aplicarse —como hace Santo Tomás— a la persecución de todo conocimiento con espíritu de presunción y que, por eso, se aboca desordenadamente a la pretensión de conocer lo que supera la mera capacidad de nuestro espíritu; y aún más: cuando, sin la preparación y formación debidas pretendemos ir (ahora sin seriedad) más allá de nuestras propias posibilidades. En Santo Tomás, tiene también el sentido de un llamado a la más estricta modestia y humildad en el acto mismo del estudio. Quizás por eso, fue éste el último de los consejos que dio al hermano Juan sobre el modo de estudiar: “No investigues las cosas que te exceden”.¹⁷

III

LA ESTUDIOSIDAD Y EL CRECIMIENTO DE LA VIDA INTERIOR

El *quaerere veritatem* agustiniano que concluye su movimiento en el final *gaudium de veritate*, implica la distinción entre el buscar en el tiempo y la Verdad allende el tiempo aunque vaya mostrándose en el tiempo. La moralidad del *buscar*, que equivale a la investigación y al estudio, mira hacia la Verdad bajo su formalidad de bien. En este sentido, la estudiosidad tomista es moderación del apetito de conocer en el tiempo de la vida y mira hacia la posesión y fruición final de la Verdad absoluta. De ahí que, no ya tanto desde el punto de vista especulativo sino práctico-moral, la persecución de la verdad en el tiempo implique exigencias ineludibles y la necesidad de un hábito operativo bueno, una cualidad específica que dirija el apetito de conocer y su gozo propio a la verdad. En cada ser por participación (puesto que todo lo verdadero es verdadero por la participación de la Verdad) puede decirse que la Verdad *se dona* al estudioso; de ahí que el acto del estudio como “vehemente aplicación de la mente a algo” sea, a la vez, entrega cotidiana, en cada acto del apetito de conocer, de la persona total del estudioso. Olvido de sí *en* la verdad e insuficiente fruición del apetito de conocer únicamente saciado en la posesión de la Verdad absoluta. Si bien se mira, la virtud de la estudiosidad impulsa al hombre a reconocer, de modo creciente, que siendo la ciencia divina *creadora* de los entes, la pobre ciencia humana que él adquiere auxiliado por la estudiosidad, sólo es posible porque *previamente* existen los entes por modo de participación. De ahí que la moderación del apetito de conocer sea, primeramente y ante todo, este re-conocimiento del ser como donado y de nuestra ciencia posible como remota y pálida participación de la ciencia divina a la que re-conoce en cada acto finito del estudio y la meditación.

La misma estructura del conocimiento humano lleva implícita la necesidad moral de aquel reconocimiento que es radical humildad de la ciencia humana. Al referirse al carácter intencional del conocimiento, Mons. Derisi no ha dudado en llamarle “maravilla” porque, “cuando conocemos... una realidad que no somos comienza a estar presente conscientemente en nosotros” como distinta

¹⁶ Profesores de Salamanca, *Biblia comentada*, vol. IV, BAC, Madrid, 1967, p. 1098.

¹⁷ *De modo studendi*, 16.

de mí y como trascendente a mí.¹⁸ Precisamente en cada acto de conocer (que responde al apetito de conocer) se produce esta maravilla gozosa y, a la vez, implica la exigencia moral de ordenarla a la verdad y solamente a la verdad. Sólo así es legítimo el gozo o fruición del conocimiento intelectual. Más aún: Cuando el apetito de conocer goza de su objeto, éste, que es siempre el *ser*, en la inteligencia es *palabra* o, como decía San Agustín, *verbo interior*. Esta palabra, de nuevo con Mons. Derisi, es, en el hombre, palabra "dicha", activa, "en cuyo acto acoge el nombre o palabra dicha en las cosas y la de-vela o confiere acto a su verdad". Semejante verbo "escucha y descubre el *nombre* o palabra dicha de los entes y lo pronuncia y expresa".¹⁹ Así comprende que ninguna verdad finita podrá saciar el apetito de conocer y, a la vez, le servirá como de momento temporal en la persecución de la única Verdad en la que el apetito de conocer logrará la fruición plena del mismo conocer. Pero ni siquiera en este Instante el gozo será su fin propio, sino la Verdad subsistente y el gozo solamente el efecto de su posesión.

Ya se ve que la virtud de la estudiosidad supone la contemplación en el tiempo y se mueve hacia la contemplación final absoluta. La acción es siempre intermedia entre la primera y confusa presencia del ser y la contemplación final; precisamente la curiosidad, que es inmanentista, desdeña la Verdad en cuanto hace volver al apetito de conocer sobre sí mismo: Hace de la razón una suerte de impulso de autosuficiencia en la cual, como nuevo Narciso, es la fuente donde se refleja y es el mismo Narciso. La curiosidad inmanentista se autofunda y, precisamente por ello, se queda sin Fundamento, girando sobre sí misma en la misma producción de su objeto; de ahí que la razón inmanentista se haya vuelto *activa* y no sea más contemplativa. La estudiosidad es, pues, radicalmente contemplativa y subordina la acción; la curiosidad es activa y subordina o aniquila la contemplación precisamente porque desdeña la verdad.

La estudiosidad, en virtud de su fin, es instrumento de crecimiento interior y, en cuanto moderación del apetito de conocer, sabe dejar siempre el "espacio" para lo esencial que es el recogimiento para la meditación y la contemplación. Si el estudio, aunque inicialmente fuese rectamente emprendido, tendiera a absolutizarse en sí mismo, sería una forma sutil de activismo por el cual la estudiosidad perecería. No existe la virtud de la estudiosidad sin el crecimiento del recogimiento y la contemplación desde las cuales surge la creación intelectual. Como sabiamente aconsejaba Sertillanges: "no leáis nunca con perjuicio de vuestro recogimiento; leed únicamente, sin considerar los momentos de distracción, lo que tiene relación con el fin perseguido, y leed poco para que no resulten devorados los momentos de meditación".²⁰ Y esto no contradice ni el mucho estudio ni la erudición, siempre que ambos dejen libre el ámbito de la contemplación interior en el cual se dona la verdad y crece, como una planta joven, la creación intelectual que devuelve, a la divina Fuente de todo saber, aquello que le pertenece.

El retrato de Santo Tomás, genialmente creado por fra Angélico y que ha servido de pórtico a esta reflexión, sugiere a la perfección esta reconcentra-

¹⁸ *Vida del espíritu*, Librería Huemul, Buenos Aires, 1979, p. 57.

¹⁹ *La palabra*, Emecé, Buenos Aires, 1978, p. 103.

²⁰ *La vida intelectual*, Santa Catalina, Buenos Aires, 1942, p. 166.

ción meditativa la que expresa, en los ojos negros y la luz ambiente, el "espacio" de la contemplación. Como resume el Padre Spiazzi, recogiendo la exposición de Guillermo de Tocco, "Acción y contemplación eran para él —para Santo Tomás— los dos momentos de un único ritmo de vida. Orar, meditar, enseñar, predicar, escribir o dictar sus obras, eran para él una secuencia de actos de vida a la vez contemplativa y activa que le permitían dedicarse continuamente al *opus Dei*: no sólo al altar y en el coro con los actos de culto, sino en toda ocupación. Lo importante para él era *no perder un solo instante* y no dejarse distraer de la unión con Dios".²¹ De ahí el consejo al hermano Juan, hoy más actual y apremiante que nunca: "Huye, por sobre todo, del vano activismo".²²

IV

"UN POCO DE PAJA"

No perder un solo instante. No dejarse distraer de la habitual unión con Dios. No dejarse atrapar por el activismo, la gran tentación de la curiosidad. Es conmovedor leer y meditar las oraciones de Santo Tomás que tan íntima relación tienen con la virtud de la studiosidad. En la *Oratio ad vitam sapienter instituendam*, comienza diciendo: "Concédeme, oh Dios misericordioso, desear ardientemente, investigar sabiamente, conocer verdaderamente y realizar perfectamente las cosas que te placen a Ti, como alabanza y gloria de tu nombre". La secuencia *investigar-conocer-realizar* suponen la búsqueda primero, el conocimiento (regulado por la studiosidad) y que solamente tiene validez en cuanto se orienta a la contemplación y, por fin, la gloria extrínseca de Dios a la cual se dirige todo estudio, toda búsqueda y toda contemplación. Por eso, esta maravillosa oración pide virtudes que deberían adornar siempre al pensador cristiano y que me permito subrayar en el texto: "Vuélveme, oh Señor y Dios mío, *obediente* sin rebelión, *pobre* sin envilecimiento, *casto* sin corruptela, *paciente* sin murmuración, *humilde* sin fingimiento, *alegre* sin disipación, *maduro* sin pesantez, *ágil* sin ligereza, *temeroso de Ti*, sin desesperación, *veraz* sin doblez; *obrador del bien* sin presunción, capaz de corregir al prójimo sin aspereza, de edificarlo con la palabra y el ejemplo sin hipocresía". Después de implorar un corazón vigilante, noble, recto, firme y libre, da curso no solamente a la inteligencia ávida sino al amor apasionado y clama: "Dadme, oh Señor y Dios mío, un intelecto que te conozca, un amor que te busque, una sabiduría que te encuentre, una conducta que te agrade, una perseverancia que te atienda fielmente, una confianza que al fin te abrace".²³

Pero donde el espíritu de estudio, contemplación y acción de Santo Tomás parece alcanzar su expresión más nítida, es en su bellísima oración para antes del estudio. En ella, luego de invocar a Dios Creador, exclama: "Tú, Señor,

²¹ RAIMONDO SPIAZZI O.P., *San Tommaso d'Aquino*, Idea, Roma, 1974, p. 304; el subrayado es mío.

²² *De modo studendi*, 10.

²³ R. SPIAZZI, *Op. cit.*, pp. 307-308.

que eres llamado fuente verdadera de la luz y de la sabiduría y principio supereminente, dignate infundir en las tinieblas de mi entendimiento un rayo de tu claridad, apartando de mí las dos oscuridades con las que he nacido, a saber, el *pecado* y la *ignorancia*. Tú que haces elocuentes las lenguas de los niños, instruye mi *lengua* y derrama en mis labios la gracia de tu bendición. Dame viveza para *entender*, capacidad para *retener*, facultad y modo para *aprender*; sutileza para *interpretar*, y gracia copiosa para *hablar*. En todas mis obras enseñame a comenzarlas debidamente, dirígeme en la ejecución, y corónalas con un éxito feliz...”.

La búsqueda de la verdad es dolorosa, mezclada de errores y muchas veces vacilante por el reato del pecado y por causa de nuestros pecados actuales; la ignorancia señala, al mismo tiempo, aquel reato, pero también los límites ontológicos del singular que nos imponen el claroscuro de nuestra pobre ciencia. Y ambas instancias exigen el acto propio de la estudiosidad y el olvido progresivo de sí mismo. Por eso, a la obediencia, a la pobreza, a la castidad, a la paciencia, a la humildad, a la alegría de la oración por la vida sabia, deben anteponerse como pilares suyos la capacidad de entender, de retener, de aprender y de hablar. Mientras las tres primeras dependen y se orientan a la contemplación, el hablar mira hacia la acción docente que toma su luz de la contemplación. Lo cual se expresa por medio de la *lengua*, sobre todo cuando ha alcanzado la infancia espiritual (la elocuencia de la lengua de los niños). Santo Tomás sabe que la lengua permite al hombre comunicarse con el prójimo y expresar la alabanza de Dios. Ruega por ella porque también sabe de la ambigüedad de la lengua, sea que por ella bendigamos al Señor y al Padre, sea que por ella maldigamos a los hombres hechos a imagen y semejanza de Dios (Sant. 3,2-12). La lengua, verdadera espada espiritual (Sal. 57,5), cuando es esgrimida por el justo es plata pura (Prov. 10,20) y revela la verdad del Verbo (Phyl. 2,11). También ruega Santo Tomás para que el Divino Maestro derrame en sus labios la gracia de su bendición, porque los labios son la “entrada” de la boca y del corazón. Y él, que es maestro por modo de participación o de ministerio, espera que sus labios confiesen al Dios vivo (Heb. 13,15) y, por ellos, cuando enseña o predica, se ofrezca la verdad; por eso, como el profeta, ruega a Dios la purificación de sus labios (Is. 6,6). Así serán eficaces el entender, el retener, el aprender y el interpretar y sus obras serán debidamente comenzadas, rectamente ejecutadas, coronadas por el único éxito verdadero que es la manifestación de la Verdad del Verbo.

Así, la plenitud de la estudiosidad significa, con aparente paradoja, su incommensurable superación; cuando ha alcanzado el supremo fin, ya en el tiempo de la vida, la misma obra que el pensador cristiano realiza en el tiempo, *es como nada*. Santo Tomás lo sabía muy bien y quizá por eso estaba humanamente preocupado por saber si las especies inteligibles adquiridas en este tiempo (la ciencia que trabajosamente hayamos logrado) se mantendrán en la otra vida. Aunque había sostenido que “el hábito de la ciencia, en cuanto está en el entendimiento, permanece en el alma separada”,²⁴ hubiera querido estar por completo seguro, casi experimentalmente cierto. En 1273, se presentó la

²⁴ S. Th., I, 89, 5.

oportunidad de saciar su interés, cuando fray Romano, su colega en París, se le apareció en persona en Nápoles después de morir. Por permisión divina se presenta a Tomás y éste le dice: "Ya que así place a Dios, en su nombre te pido que respondas a algunas preguntas". La primera fue: "¿Qué será de mí? ¿Gustan a Dios mis obras?" Respuesta: "Tú estás en buen estado y placen a Dios tus obras". Y he aquí la pregunta típica del hombre de pensamiento y de estudio: "¿Y qué de aquella cuestión sobre la que tantas veces hemos discutido? ¿Las ciencias que han sido adquiridas en esta vida, permanecerán en la gloria?" Respuesta: *Fray Tomás yo veo a Dios, nada más me preguntes sobre aquella cuestión.*²⁵ Aquí y ahora, es necesario *seguir estudiando*, seguir buscando. Allí *veremos*.

Santo Tomás se quedó sin respuesta. El apetito de conocer, siempre inextinguible, rectamente ordenado a la suprema Verdad, fracasó en este tiempo. Aquello hacia lo cual apunta la virtud de la studiosidad está infinitamente más allá de sus fuerzas y hasta de su misma existencia de virtud. Pero, por gracia especial de Dios, la respuesta a la pregunta típica de la studiosidad y que él había dirigido a fray Romano, llegó más tarde aunque resultó inexpresable. Después que en el castillo de San Severino, Santo Tomás entrara en éxtasis por largo tiempo, fray Reginaldo le instaba permanentemente a seguir escribiendo las últimas cuestiones de la *Suma*. Y la respuesta era siempre la misma: *No puedo, Reginaldo*.

Tanto insistió y repitió la pregunta: "Maestro, ¿por qué no quieres más escribir?" que obtuvo la respuesta que todos conocemos: "me han sido reveladas tales cosas, y las he visto, que ante ellas todo cuanto he escrito y enseñado me parece algo de ningún valor, un poco de paja".²⁶

En efecto, *un poco de paja*. Nada más. Sin embargo, la respuesta tiene varios sentidos. El apetito de conocer la verdad es, como la ciencia, temporal. En el mismo Santo Tomás, su resultado fue todo cuanto escribió y enseñó que es, para nosotros, un monumento casi inconmensurable, su máxima gloria que lo elevó a la altísima dignidad de Doctor de la Iglesia. Pero, *después* de la visión de la gloria de Dios —porque estoy convencido que en eso consistió su visión— a la luz de Dios, todo aquello que deslumbraba a nuestro hermano Reginaldo, era como nada: Un poco de paja.

ALBERTO CATURELLI

²⁵ R. SPIAZZI, *Op. cit.*, pp. 336-337.

²⁶ R. SPIAZZI, *Op. cit.*, p. 356; para más detalles, GUILLELMUS DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, en *Fontes vitae S. Thomae*, Revue Thomiste, Toulouse, 1911.

EL MAESTRO EN TEOLOGIA EN EL PROYECTO DE SANTO TOMAS

Como homenaje a Monseñor Octavio Nicolás Derisi, maestro consumado en nuestro tiempo, fiel discípulo de Santo Tomás de Aquino, me he propuesto hacer una reflexión tomista en torno al *Maestro en Teología*.

Mueve a ello un triple motivo doctrinal: la escasez de maestros en nuestro tiempo, la conveniencia de mantener el magisterio de Tomás de Aquino, la oportunidad de descubrir el proyecto que él mismo se forjó en torno al *oficio del Maestro en teología*.

No es preciso glosar los dos primeros motivos. El hecho de tener la experiencia de una "sociedad sin padres", a la cual, por vez primera en la historia, se le hace casi imposible nombrar a Dios "Padre", nos hace comprensible el hecho de que nos encontremos también, en el orden cultural, en una sociedad sin maestros. Pero tal situación, de suyo, no se justifica. El pensamiento cristiano no puede resignarse pasivamente a permanecer así. Frente a las pretensiones del Iluminismo, que exalta al hombre hasta el infinito para dejarlo muy pronto en radical desamparo, el pensar cristiano, consciente de que tiene un Maestro, sabe también la necesidad humana de maestros y por ello reiteradamente propone, contra corriente, la conveniencia de adoptar a Tomás como maestro. A partir del Vaticano II, que recoge una larga tradición y recomienda de nuevo el magisterio de Tomás, dos acontecimientos han sacudido las conciencias en el horizonte cultural cristiano en busca de un maestro concreto llamado Tomás de Aquino: el VII Centenario de la muerte de Santo Tomás, y el I Centenario de la gran Encíclica de León XIII, "Aeterni Patris". La conveniencia de tener a Tomás como maestro vuelve a estar vigente.

Creo de mayor interés el motivo tercero: indagar el pensamiento de Tomás en torno al oficio del Maestro en teología.

Para ello tenemos tres pistas convergentes: el "camino real", en el cual nadie se pierde y que tantos en el pasado han seguido con provecho, es decir: el de su obra. Por fortuna nos encontramos ahora en una situación privilegiada, de la cual no ha gozado ninguna de las épocas anteriores, ni han tenido los mejores discípulos del maestro: hoy es accesible, con garantía de autenticidad, toda la obra de Tomás. La comprensión y el juicio cabal tienen garantías de acierto cuando se conoce una obra en su totalidad. La obra de Tomás es magistral en la teología especulativa, como reconoce el Vaticano II, con un testimonio que al decir de Pablo VI no tiene par en la historia.¹ La voz autorizada de la Iglesia recomienda a Tomás como maestro, por su profundo acuerdo con la doctrina revelada, por su fidelidad al magisterio de la Iglesia, por su apertura

¹ Conc. Vat. II. Decreto *Optatam totius*. N. 16; Decreto *Gravissimum Educationis*. N. 10; PABLO VI, *Lumen Ecclesiae*, N. 24, AAS 66 (1974), p. 676.

a toda verdad que procede de la realidad, como recuerda Juan Pablo II.² Tiene todas las condiciones para ser maestro: principios, doctrina y método, en los cuales se forjan los discípulos, los auténticos discípulos quienes, acogiendo la persona del maestro en todo su valor, estiman más aún la acogida profunda de la verdad.³ Por esta vía regia han caminado los buenos discípulos de Tomás de Aquino; lo han reconocido como el Maestro en Teología, *Studiorum Dux*.⁴

Esta pista hacia Tomás, maestro en teología, quedará siempre abierta para todos los que traten de entrar en la teología católica. Es camino y se convierte en horizonte a medida que se avanza por él.

Hay una segunda pista, la que trata de caminar con Tomás, desde su interior, desde el sujeto. Esta pista existencial es de gran interés. Pero no se presta a un recorrido fácil. Tomás, que era todo candor y transparencia, no ha facilitado este camino. No escribió *Confesiones* como Agustín, ni *Diario del alma*, como Juan XXIII. Trató más bien de celar y ocultar sus profundas experiencias de Dios, en las cuales hay una fuente límpida y existencial de su teología. Sólo nos dejó algunos resquicios por donde se puede barruntar la profundidad de ese mundo humano. En pos de las indagaciones tan sugerentes de M. Grabmann,⁵ yo he rastreado las vivencias profundas de Tomás, de las cuales ha surgido la creatividad inigualable de su pensar teologal.⁶

En esta línea podemos recoger dos testimonios de valor incalculable. Son ambos de los primeros años de su magisterio, cuando Tomás vive con una conciencia muy aguda la sublime misión de maestro a que se siente llamado. Son testimonios arrancados de las dos grandes *Summas*.

En el prólogo de la *Summa Theologiae*, Tomás expresa su proyecto de maestro. Corresponde al doctor enseñar, y tiene que hacerlo con todos, con los que se inician y con los que ya han recorrido parte del camino. Tomás se propone ser maestro de los que empiezan, escribir una cierta iniciación a la teología. Evoca las palabras de Pablo a los Corintios: "Como a niños en Cristo, os di a beber leche, no os di comida" (I Cor., 3,1). Abre una escuela de teología para principiantes: "propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere *secundum quod congruit ad eruditionem incipientium*".⁷

El testimonio de la *Summa contra Gentiles* es aún más expresivo. Es como una auténtica confesión del proyecto total de su vida. Tomás ha elegido dedicarse íntegramente al quehacer teologal, al que llama *officium sapientis* y tiene como horizonte la verdad. Confiesa que ha asumido integralmente esta voca-

² JUAN PABLO II, *Allocuzione* all'Angelicum, nella Commemorazione del Centenario dell'Enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, 17, nov. 1979. En el vol. *Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'Enciclica Aeterni Patris*, Roma, 1981, p. 274.

³ Cfr. A. LOBATO, "Diálogo de nuestro tiempo con Tomás de Aquino", en el vol. *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Roma, 1974, pp. 9-23.

⁴ Cfr. S. RAMÍREZ, "S. Thomas, *Studiorum Dux*", *Aquinas*, 3, 1960, pp. 1-17.

⁵ M. GRABMANN, *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg, 1949, pp. 13-21.

⁶ A. LOBATO, "Experiencia religiosa y creatividad en Tomás de Aquino" en *Home-naje a Bueno y Monreal*, Sevilla, 1983.

⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, Prol.

ción, consciente de lo que implica, conocedor de los propios límites, pero lleno de confianza en el auxilio de lo alto. Se siente llamado a exponer la verdad que profesa la fe católica, a refutar los errores contrarios, a ejercer el magisterio de teólogo hablando de Dios. Todo ello lo expresa en una sentencia profunda con palabras de San Hilario, que reflejan adecuadamente su proyecto. Podríamos traducirla así: "Tengo muy clara conciencia de que el principal deber de mi vida es el de entregarme totalmente a Dios, de tal modo que con todo mi ser, con mis obras y palabras yo no hable sino de El".⁸ Era un nuevo modo de expresar la vocación dominicana y llevar a un nuevo campo el consejo de Domingo de no hablar sino con Dios y de Dios a los hombres. Hermosa confesión de quien siente la *vocación teologal* y se dispone a hablar de Dios y a no callar de Dios. Tomás tiene conciencia de que tal es la exigencia de su oficio, "*el oficio del sabio*", que se caracteriza por la búsqueda, comprensión y comunicación de la verdad, la cual coincide con el ser, es el fin del universo, es tarea integral, y sobre todo coincide con quien ha dicho de sí que es la verdad y ha venido al mundo a dar testimonio de ella (Jn., 18,37).

El camino de la verdad, le lleva al ser, como ya decía en otro contexto Parménides, y le aparta del no-ser y del error, el cual es una posibilidad de amenaza para los hombres. La vocación a la verdad y el peligro del error hacen necesarios los maestros.

Nada de tanto valor en la vida humana como la verdad. Quien no vive en la verdad no vive como hombre. Quien no vive y muere por la verdad no alcanza la plenitud de la vida humana. Tomás sintió a fondo esta pasión por la verdad. Por ello tuvo en todo momento el *coraje de la verdad*.⁹

Podríamos rastrear otras confesiones de Tomás y otros testimonios de su vida de teólogo. No son muchos, pero todos ellos tienen esta profundidad de quien se ha compenetrado a fondo con este oficio altísimo y lo vive con la conciencia paulina de que es uno de los oficios y carismas que edifican la iglesia (Ef., 4,11). Tomás sabe de la grandeza y de la exigencia de esta vocación, tiene experiencia de "la consolación de la sabiduría", como decía Boecio, y tiene clara conciencia del rango que este quehacer tiene entre todos los humanos: ninguno es comparable con él: "Inter omnia vero hominum studia, sapientia studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius".¹⁰ Esta pista ya la hemos iniciado en otro lugar.¹¹

Hay una tercera pista para llegar a Tomás Maestro de Teología. Es como una síntesis de las dos anteriores. Por un lado tiene la fuerza de lo existencial y lo autobiográfico. Por otro ofrece toda una concepción de lo que debería ser el teólogo, y eso en una doble dimensión, no sólo en teoría, sino en el mismo ejercicio del filosofar. Se trata de analizar el momento inicial del magisterio de Tomás. En 1256, en uno de los días de aquella primavera, Tomás obtiene la *Licentia docendi*, de parte del Canciller de la Universidad de París, y da comienzo al oficio de su magisterio en teología con los ejercicios requeridos para

⁸ SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, I, 2.

⁹ SANTO TOMÁS, *Quodlibetum XII*, quaestio 14, art. 1.

¹⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, I, 2.

¹¹ A. LOBATO, "Experiencia religiosa y creatividad en Tomás de Aquino", Sevilla, 1983.

ello. Tomás, al cabo de cuatro años de bachiller Sentenciario, en los que ha dado pruebas del valor de su gran ingenio, y ha logrado una fama que se extiende por todos los centros de cultura de la Europa medieval, está llamado a dar comienzo a su magisterio. Es su *principium*. Y se dispone a ejercerlo con toda la capacidad y la entrega de su talento, que se encuentra ya en plenitud, al llegar a los 31 años. Tomás responde a esta llamada y da su primer paso de maestro en unas circunstancias especiales. A través de los ejercicios de este *Principium* podemos rastrear, más allá de las vivencias profundas de Tomás, bien consciente de lo que realiza, el concepto que se ha forjado del oficio del *maestro en teología*.

Hoy estamos en condiciones de poder adentrarnos un poco más en ese *principium*. Por que sólo en el siglo presente han sido descubiertos los textos de sus primeras actuaciones, y sólo hasta hace unos años se ha logrado una hipótesis plausible del desarrollo integral de aquellos primeros ejercicios. El análisis de este *principium* de Tomás de Aquino como *maestro en Teología* en la Universidad de París, en la segunda cátedra del convento de Santiago, tiene toda la fuerza de un *arjé*, y lleva todo el drama de uno de los momentos cumbres en la vida de Santo Tomás. De ordinario su existencia discurre con la calma de los grandes ríos, cuya superficie apenas desvela la corriente que se desliza en lo profundo. Aquí estamos en uno de los momentos en que hay agitación y tumulto en derredor.

Recorrer esta pista exige tres reflexiones complementarias:

la primera nos ofrece el *contexto histórico* en que acontece el *principium*;

la segunda recoge a través de los diversos ejercicios, *la primera lección* aquiniana de su magisterio;

la tercera trata de integrar *los rasgos característicos del maestro en teología* cual se desprenden de este *principium*. Tomás de Aquino al mismo tiempo que ejercía por vez primera el oficio de maestro, expresaba su gran proyecto de lo que debía ser un *maestro en teología*.

Las tres reflexiones ofrecen abundante material de investigación y de doctrina. Debemos atenernos sólo a lo esencial, con un discurso breve y objetivo.

I. EL PRINCIPIUM DE TOMAS

La historia se ha mostrado muy avara para nosotros en los datos referentes a Tomás de Aquino. Se ha podido afirmar que sólo poseemos una fecha cierta en la historia de su vida, la fecha de la muerte. En la Orden dominicana ya acusaba el mismo Maestro Jordán de Sajonia una cierta negligencia histórica. Las primeras generaciones de dominicos tenían más cuidado del ejercicio del propio carisma que de la redacción de documentos para la posteridad. Cuando a principios de este siglo se pensó en escribir una biografía crítica sobre Santo Tomás, tan pedida por todos, Prümmer estimaba con razón que eso no sería posible mientras no se editaran las *Fuentes* y se conocieran los documentos his-

tóricos fehacientes, sobre los cuales sería posible realizar ese proyecto. Y comenzó esa paciente tarea de reunir la documentación histórica.¹²

A los interesados en la biografía de Tomás se añadieron pronto los historiadores de la Universidad de París, como Denifle,¹³ los de la Orden como Mandonnet,¹⁴ investigadores de la cultura cristiana medieval, tan meritorios como Grabmann.¹⁵ Todo el material reunido ha hecho posible las primeras biografías de Tomás con peso y valor histórico, como las de Walz, Ramírez, Weisheipl. J. Berthier ha reunido los documentos de mayor peso en torno a la biografía y la historia de Tomás, "*Doctor Communis*" *Ecclesiae*.^{15 bis} Estamos en la hora de poder hacer luz en torno a los momentos importantes de la vida de Tomás de Aquino.

Sin duda, el logro de la cátedra de Teología en la Universidad de París constituye uno de esos momentos cumbres. Es un momento de relieve. Un grano de arena contiene en cierto modo todo el universo. Un episodio como este del *principium regendi* implica una compleja red de relaciones en las que se refleja la vida de la Universidad en esos momentos, la situación de la Orden, y la marcha de la teología en la vida de la Iglesia. De hecho toman parte directa en ese *principium*, a favor y en contra, alumnos y profesores de la Universidad, el Canciller Aimeric de Veire, religiosos mendicantes de los conventos de Santiago y de Cordeliers, el Maestro de la Orden Humberto de Romans, el tristemente célebre profesor parisiense Guillermo de Saint-Amour y sus colegas que han visto en los franciscanos y dominicos, por su índole y carisma tan pacíficos y entregados, "*los peligros de los últimos tiempos*"; el mismo Papa Alejandro IV, que ha impulsado personalmente la promoción y ha seguido de cerca el curso de los acontecimientos. Es un hecho de primer orden en la vida universitaria, lo es en la Orden dominicana, en la vida cultural del momento y de algún modo en la vida de la Iglesia.

Tomás de Aquino está en el centro de este hecho como protagonista, como autor, actor y centro. Y lo ha vivido con los sentimientos encontrados de temor y temblor, como quien sentía con humildad de sí mismo, pero con valentía y confianza en el auxilio de la gracia, y con la audacia necesaria para luchar contra la violencia académica y las injusticias de que era objeto. Sobre todo lo ha impregnado del sello de su personalidad, que convertía en noble y digno cuanto hacía. No es extraño que este acontecimiento haya pasado muy pronto a la *legenda* y los primeros biógrafos traten de explicarlo con la intervención misteriosa de la gracia.

Por parte de Tomás todo parecía dispuesto para que accediese a la Regencia de su Magisterio en Teología. Había llegado a París cuatro años antes, en 1252, para ser bachiller Sentenciario, al lado del Maestro Elías Brunet de Bergerac. En el ejercicio de sus funciones de bachiller Tomás se mostró a la altu-

¹² D. PRÜMMER, "Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis", *Revue Thomiste*, 1911-1934.

¹³ H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889-1891.

¹⁴ P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de s. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910.

¹⁵ M. GRABMANN, *Thomas von Aquin*, München, 1926.

^{15 bis} J. J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, Romae, 1914.

ra de su oficio. Había explicado y comentado todo el *Liber Sententiarum*, de Pedro Lombardo. En la primavera de 1256 redactaba el texto de su Comentario al libro IV. Ya había escrito algunos tratados sobre diversas cuestiones. En ese momento era el profesor más celebrado en la Universidad, por sus méritos bien probados. Al final de esos cuatro años tenía derecho a ser promovido a la cátedra de Teología y suceder a su maestro.

Había una dificultad por su parte. Conforme a los estatutos publicados en 1215 por Roberto de Courçon, se requería una edad de 35 años para el Magisterio en Teología. Tomás sólo contaba con 31. Era precisa una dispensa.

Pero la verdadera dificultad no estaba en ese requisito legal. Tomás tenía enemigos; en torno a él había una gran oposición universitaria. Había comenzado en el clero como *controversia antimendicante*, en la cual había un frente común contra los dominicos llegados a París ya en 1217, enviados expresamente por Domingo de Guzmán, y los franciscanos. La oposición creció con la entrada en la Universidad y con la obtención de dos cátedras en el convento de Santiago. La obra desafortunada del franciscano Gerardo de San Donnino, *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, sirvió para atizar el descontento y dar comienzo a la lucha frontal, y le siguieron los profesores seculares, buena parte de los alumnos, y hasta seglares incitados a la oposición.

Habría que seguir los incidentes de esta lucha encarnizada que se ha ido incubando en los años anteriores y alcanza su mayor virulencia en 1255 y 1256. Los Dominicos viven esta situación con mucho dolor. El convento de Santiago, sede de paz, de trabajo y observancia en su interior, es objeto de ataques por parte de los estudiantes y profesores seculares. Ha habido protestas académicas contra ellos. Hay violencia física en las calles. Los arqueros del rey San Luis deben proteger el recinto contra los atropellos a que están expuestos día y noche. El Maestro de la Orden Humberto de Romans informa a la Orden de la situación y pide oraciones para que vuelva la paz. El Capítulo de la Orden de 1256, reunido en Pentecostés, ordena que haya plegarias en todos los conventos para que el Señor proteja a los religiosos de París. Ha llegado un momento de máxima amenaza, cuando la Orden advierte que pelagra su propio carisma de predicadores y de maestros de la Universidad.

El Papa Inocencio IV, a instancias de Guillermo de Saint-Amour, había firmado una Bula, *Etsi animarum*, el 21 de noviembre de 1255, por la que retiraba todos los privilegios otorgados con anterioridad a los mendicantes. Los dominicos perderían la segunda cátedra y deberían someterse a las decisiones de los seculares. Dos semanas más tarde Inocencio IV dejaba esta vida, y el 15 de diciembre era elegido Papa Reinaldo de' Conti di Segni, protector de los franciscanos, muy interesado por la vida cultural de la Iglesia en la Universidad de París. Con su elección llegó una nueva hora para los mendicantes. Tardó sólo dos días en anular la Bula de su predecesor. Y ya en abril publicó un gran documento para la Universidad de París, *Quasi lignum vitae*, restituyendo los privilegios y regulando la marcha de la Universidad con justicia. No le basta un documento genérico. El Papa en persona se ocupa de escribir al Canciller sobre Tomás de Aquino. Le pide que le otorgue él la *Licentia* y el acceso al *Magisterio en Teología*. Esa carta aún no ha sido encontrada.

La intervención decidida del Papa fue decisiva para hacer posible el acceso de Tomás al magisterio. El clima exterior no cambió de momento. Pero ya era posible la admisión de Tomás a la segunda cátedra de los dominicos en la Universidad de París, como Maestro Regente. Con la política cultural de Alejandro IV era posible su *Principium*.

De hecho el Canciller Aimeric de Veire, quizá conociendo los deseos del Papa y el nuevo clima en esta cuestión, se adelantó y por el mes de febrero invitó a Tomás a preparar el *Principium* y disponerse para los ejercicios que debía hacer para ser declarado Maestro en Teología por la Universidad.

Este procedimiento comprendía dos partes: la primera tocaba a Tomás, y comenzaba con la obtención de la *Licentia docendi* del Canciller. Eran los ejercicios diversos que estaban prescritos para el acceso al Magisterio. La segunda parte tocaba a la Corporación de Profesores de la Universidad. Tenían que admitirlo en el gremio de Profesores.

Tomás de Aquino conoció la fuerte oposición en los dos momentos. Para los ejercicios del primer paso hubo oposición por parte de Profesores y alumnos incitados a ello. Alejandro IV dirá que obstaculizaron cuanto pudieron, *se nequiter opponendo*.¹⁶ El *Principium* se llevará a cabo en este clima que conoce la hostilidad a la institución, a la persona, al estilo de hacer teología. Por ello, el *principium* no tendrá los actos solemnes en el *aula* de la Universidad, que era en el palacio episcopal, sino en el convento de Santiago. Y la segunda parte, el ser recibido por el claustro de profesores, con todos los derechos y honores que le competen, sólo tendrá lugar un año más tarde, el 15 de agosto de 1257, en plenas vacaciones, por un mandato expreso del Papa, y ante Reginaldo de Mignon, delegado del Arzobispo de París. La intervención del Papa, autoridad suprema de la Universidad, bien tajante, era al mismo tiempo a favor de Tomás y de Buenaventura. Los dos hermanos y amigos llegaban juntos a este segundo grado del Magisterio. Buenaventura había realizado su *principium* ya en el año 1253, pero el claustro rehusaba recibirlo. El Papa ahora interviene en favor de ambos, pero nombra en primer lugar a Tomás: "*quod... specialiter ac nominatim fratres Thomam de Aquino de Ordine Praedicatorum et Buenaventuram de Ordine Minorum doctores theologiae ex tunc quantum in eis esset in societatem scholasticam et ad Universitatem Parisiensem recipere, ex expresse doctores ipsos recipere ut magistros*".¹⁷

Para Tomás este camino de acceso al Magisterio en Teología, por la Universidad de París, la única que tenía reconocimiento en todo el mundo cristiano, duró algo más de un año. Y se llevó a cabo por la decisión legal, doctrinal, y mal que en estas duras circunstancias, de oposición legal doctrinal, y aun de violencia física, Tomás al ponderar todas las circunstancias integrantes de su caso, sintiera cierto temor y meditara largamente cómo realizar su cometido.

¹⁶ Cfr. *Bullarium Ordinis Praedicatorum*, I, p. 366, J. J. BERTHIER, *ibid.*; p. 15.

¹⁷ H. DENIFLE, *Chartularium Univ. Par.* *ibid.*, I, p. 339; J. J. BERTHIER, *ibid.*, p. 15.

El biógrafo Tocco habla de la obediencia que se impuso a Tomás: el Canciller mandó al Prior, para que éste mandase a Tomás, que se dispusiese sin alguna contradicción, a recibir el Magisterio en Teología. Tomás se excusó con humildad "*propter defectum scientiae et aetatis*", pero obedeció con sencillez. Se fue al lugar habitual de la oración, y postrado oró con lágrimas al Señor "*ut ad suscipiendum et exequendum Magisterium scientiam et gratiam dignaretur infundere*". Rezaba el salmo, 11,1: *Salvum me fac Deus*. Y orando, y llorando, quedó dormido. Se le presentó en el sueño un fraile de su Orden, muy reverendo, que le preguntó: ¿por qué oras llorando? *Quia impositum est mihi onus Magisterii, ad quod scientia mea non sufficit: et quid proponam pro meo principio non occurrit*. El anciano lo alentó: *Ecce exauditus es: suscipe onus Magisterii quia Deus tecum est et pro tuo principio nihil aliud proponas nisi hoc: Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra...* Despertó Tomás, se sintió confortado y dio gracias a Dios: ya tenía lo que buscaba, el tema para su *principium*.

Tocco concluye su relato: *Quod verbum non solum thema fuit proponendi principii, sed totius sui sufficientiam studii indicavit*.¹⁸ Aplica a Tomás, de modo eminente lo que él dijo de los doctores: "quia ex his quae de montibus divinae speculationis accepit, totam Ecclesiam, quasi agrum divinis seminibus complutum sapientiae pluviis satiavit".¹⁹

Tomás, invitado al ejercicio de su *principium*, lo preparó y lo realizó en el modo acostumbrado conforme a las posibilidades y a las tradiciones de los religiosos del convento de Santiago. El ejercicio, si nos atenemos a las normas del Ms. de Bologna, encontrado por Denifle, tenía dos partes: se iniciaba solemnemente en las vísperas de un día, con la presentación de algunas cuestiones para discutir entre bachilleres y maestros en presencia del candidato. El presidente anunciaba el día del comienzo en el *aula*, que solía ser al día siguiente, en el salón episcopal de París. Allí el presidente le imponía el birrete de maestro: "Yo te impongo el birrete de maestro. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén". El birrete era el signo de la autoridad. Luego sería la imposición del anillo, como desposorio con la sabiduría. Después de esto el Canciller le daba la *licentia incipiendi*. Y era en ese momento cuando el nuevo maestro tenía su lección inaugural: el *principium*.

Estaba mandado que éste fuera breve, y terminara rápidamente. Había una disputa con algunos argumentos y el nuevo maestro resolvía por vez primera *magisterialiter*. Era usual que el argumento del *principium* fuese la *commendatio S. Scripturae*. Tomás se atuvo a este ceremonial, pero todo ello se desarrolló en el convento de Santiago no en el aula.²⁰

La tradición había conservado la memoria de los argumentos tratados por Tomás en éste su *principium*, pero no quedaba otra cosa conocida sino la alusión al salmo 103,13: *Rigans montes*. En 1912, Francesco Salvatore topó con el

¹⁸ G. DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, edic. D. Prümmer, ibid; 1913-1924, c. XVI, pp. 84-85.

¹⁹ G. DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, ibid., p. 85.

²⁰ J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work*, New York, 1974, pp. 96-102.

texto en un Ms. de Florencia, Ms. G., 4,36, perteneciente al convento de S. María Novella. El Ms. procedía de uno de los discípulos célebres de Tomás de Aquino, Remigio de' Girolami, que fue maestro de Dante.²¹

Salvatore hizo la primera edición de su hallazgo. Creyó que se trataba de dos sermones inéditos de Tomás.²² Los especialistas reconocieron la autenticidad de estos escritos y pronto indagaron que en ellos se contenía el texto del *principium* de Tomás, cuando inició su magisterio.²³ Por fin, podíamos conocer el pensamiento de Tomás en su primer ejercicio como Maestro. La *commendatio S. Scripturae* estaba hecha de modo magistral.

El nuevo Maestro, ya investido, tenía otra actuación solemne ante toda la Universidad. Debía hacerse al cabo de unos ocho días, cuando hubiera un día lectivo, en el cual pudieran participar todos los profesores y alumnos. Era el modo de completar lo que quedaba pendiente en la breve intervención del *principium*. Había que hacerlo al modo de *disputatio*. Y podía ser no sólo una cuestión sino varias. También para este ejercicio el Ms. de Florencia ofrece un texto tomista: una *Commendatio S. Scripturae*. Algunos han pensado que se trata de la lección de Tomás cuando inició sus lecciones en París como *cursor biblicus*. Pero hoy parece acertado que tal ejercicio no lo hizo en París, sino en Colonia con Alberto. Por ello es más probable que el segundo texto encontrado por Salvatore sea el que presentó Tomás en su ejercicio del *dies legibilis*. Pero esto no basta. Hay otra probabilidad de que tengamos el texto de Tomás en esas disputas iniciales de su cátedra de maestro, antes del comienzo del curso siguiente, cuando él hará sus oficios de *legere, disputare y praedicare* porque ya regenta su cátedra en propiedad. El *quodlibeto 7* contiene dos cuestiones al final, que poco tienen que ver con las restantes allí ensambladas. Se trata de los sentidos de la Sagrada Escritura y del precepto del trabajo manual. Hoy todo hace pensar que nos encontramos con el texto tomista de las cuestiones propuestas por Tomás para completar la segunda parte de los ejercicios magisteriales y dar así una respuesta tanto a la cuestión radical de su oficio de maestro, cuanto a la discusión tan encendida en torno a los mendicantes que han llegado a la Universidad de París como maestros.

Estos textos tomistas son como el complemento de su ejercicio en el principio de su magisterio. Y de algún modo debemos tomarlos como formando una unidad de proyecto y de doctrina.²⁴

Todo esto ocurrió en la primavera de 1256, sin que podamos precisar el día exacto. Las fechas hay que situarlas entre el 3 de marzo y el 17 de junio. Dos cartas del Papa al Canciller de la Universidad nos dan el término *a quo y ad quem*. En la primera le pide promueva a Tomás al magisterio y le anuncia una carta expresa para ello. En la segunda le da las gracias por haberlo hecho antes de haber recibido esa carta de recomendación.²⁵

²¹ M. GRABMANN, *Fra Remigio de' Girolami discepolo di S. Tommaso d'Aquino e Maestro di Dante*, "La Scuola Cattolica", 1925, pp. 267-281.

²² F. SALVATORE, *Due sermoni inediti di San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1912.

²³ J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, *ibid.*, p. 373.

²⁴ Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, *ibid.* p. 96 y ss.

²⁵ J. J. BERTHER, *S. Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, *ibid.*, pp. 9-16.

Tomás, con esta serie de ejercicios queda investido Maestro en Teología y trata de ejercer su oficio tal cual lo ha concebido, como situado en un monte elevado, entre la divina sabiduría, que es infinita, y los alumnos que tiene en torno a él, unos incipientes y otros ya maestros. Su *principium* lo dispone para ejercer ese oficio de comunicar la sabiduría recibida. También aquí el *principium*, que tanto ha costado alcanzar, tendrá la fuerza de los eventos originarios, que abren un nuevo camino en la historia. Con este *principium* se iniciaba el magisterio en teología de mayor alcance en toda la historia hasta nuestros días. Como dice Gilson, de tal manera penetra en la vida de la Iglesia, la fuerza de este magisterio, que podemos pensar en la historia de la misma hasta el siglo XIII sin Tomás de Aquino, pero ya no la podemos pensar sin Tomás, en los siglos posteriores. ¡Ha sido un *principium* del que han nacido grandes consecuencias! ²⁶

COMMENDATIO Y DISPUTATIO DEL MAESTRO TOMAS

Una vez que hemos situado en su circunstancia histórica el polémico *principium* de Tomás de Aquino, podemos pasar del contexto al texto que la tradición nos ha conservado y que sólo en este siglo ha vuelto a ser reconocido, después de un largo olvido, como las primicias de su magisterio.

Tenemos ya certeza de poseer el texto inicial, el más celebrado, el primero que ha pronunciado, una vez que el Canciller le ha dado la *Licentia docendi*. Ese texto es el transmitido por Remigio de'Girolami y encontrado en 1912 por Francesco Salvatore en Florencia, luego editado por él mismo, y reconocido como auténtico por todos los especialistas en Tomás de Aquino. ²⁷ Ese texto lleva el título: *Breve Principium Fratris Thomae de Aquino, quando incoepit Parisius ut Magister in theologia: De Commendatione Sacrae Scripturae: "Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra (Ps, 103.13).*

Es muy probable que hayamos identificado ya otros tres textos que son el fruto de estos ejercicios primeros del Magisterio. Uno de ellos está en el mismo Ms. identificado por Salvatore y es también una *Commendatio S. Scripturae*, como *reassumptio* o prolongación del breve *principium* del primer día. El título que lleva es *Principium Fratris Thomae de Aquino. Quando incoepit Parisius. De Commendatione et Partitione S. Scripturae: Hic est Liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum: omnes qui tenent eam pervenient ad vitam (Baruch, 4,1).* El texto del Ms. de Florencia ha sido aceptado por la crítica y reconocido como de Tomás.

La discusión se establece en torno al momento en que Tomás lo presentó. Piensan algunos que este texto pertenece a la primera época de Tomás, cuando ejercía el oficio de *cursor biblicus*. Pero no hay pruebas de que Tomás haya realizado este oficio en París. Más bien lo realizó bajo el magisterio de Alberto.

²⁶ E. GILSON, "Avant propos", en el vol. *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, Studi Tomistici, 1, Roma, 1974, p. 5.

²⁷ F. SALVATORE, *Due sermoni inediti di San Tommaso*, Roma, 1912.

Por otra parte, las lecciones de los *cursores* no tenían ninguna solemnidad. El curso debía atenerse al texto y establecer en él las divisiones sin hacer glosas. Por ello parece más probable que sea un texto presentado por Tomás en el principio de su Magisterio, como complemento de la primera *commendatio*.

Pero estos dos primeros textos aún no son suficientes para comprender todos los ejercicios que Tomás realizó en su acceso al Magisterio. Además de la *Commendatio S. Scripturae*, que se hacía al principio como *lectio brevis* y como *reassumptio*, el nuevo maestro tenía que iniciar otras prácticas de su oficio que incluía tres aspectos: *legere, disputare, praedicare*. En tiempo de Tomás la *quaestio disputata* era el campo de prueba del maestro. En su *principium* de Magisterio se incluía la *disputatio*, sobre un tema propuesto por el candidato, o pedido por los maestros y discípulos que formaban la *universitas magistrorum et scholarium*. Ya hemos insinuado que tampoco estaba claro cuáles fueron los temas que eligió Tomás para su *disputatio*. Los estudios analíticos de Mandonnet, Synave y de Grabmann en torno a las cuestiones *quodlibetales*,²⁸ han llevado a la conclusión, de que las dos *quaestiones* últimas del *Quodlibetum* 7, por un lado no tienen relación con el resto de los temas allí tratados, y por otro son del mismo año 1256, es decir del principio de la actividad de Tomás como Maestro. Dado que la *quaestio VI* trata *de sensibus sacrae Sripturae* y la *quaestio septima*, trata *de opere manuali*, los más avisados han concluido como Weisheipl,²⁹ que estas dos cuestiones situadas como apéndice al *Quodl. 7* hay que tomarlas como textos que formaron parte del ejercicio del *principium* magisterial de Tomás. La *quaestio VI* dice relación inmediata a la anterior *Commendatio S. Scripturae*, y la *quaestio VII* aborda el tema más candente en la Universidad de París en aquellos días. Tomás se ocupará de él diversas veces, en la controversia con Guillermo de Saint-Amour y en otros lugares. Era la cuestión de vida o muerte de la Orden de Predicadores. Por ello era muy oportuno comenzar por poner las cosas en claro. Este es el texto más largo de los cuatro. La decisión *magisterial* con su *Respondeo* está muy pensada, es equilibrada y recoge todos los matices de la controversia. Ahí se da un perfil de la Orden de Predicadores y su razón de ser en la sociedad eclesial.

Al tomar todos estos textos en una consideración global tenemos una cierta prolongación de un modo de concebir el *officium* del Maestro en teología.

Uniendo el texto conocido con certeza a estos tres que son bastante probables, estamos en disposición de poder efectuar una aproximación fiel al pensamiento de Tomás sobre el Maestro en Teología.

Haciendo un rápido recorrido por estos cuatro textos, todos ellos muy ricos de contenido y sugerentes, llenos de alusiones a la circunstancia en que han nacido, aquí tratamos de recoger las aportaciones que revelan la idea de Tomás sobre el oficio del Maestro en Teología. Esto lo hace Tomás de dos modos, uno explícito y otro más implícito. Tomás elabora su teoría sobre el maestro en teología y, al mismo tiempo, la ejerce en concreto y demuestra desde una cues-

²⁸ J. A. DESTREZ, "Les disputes quodlibethiques de saint Thomas d'après la tradition manuscrite", en *Mélanges Thomistes*, 1925, III, p. 66.

²⁹ J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, ibid. pp. 105-106.

tión existencial en qué consiste este servicio a la verdad, oficio sapiencial para bien común en la iglesia.

El análisis de estos textos lo podemos hacer siguiendo el mismo orden en que creemos que Tomás lo ha realizado.

1. *Rigans montes*

Este es el texto más denso y de mayor elaboración personal, en el que Tomás propone su concepto del oficio del Maestro, del teólogo. Consta de un proemio y cuatro apartados bien ensamblados en un proceso lógico que glosa la imagen del salmo 103,13. El punto de partida es un principio de origen neoplatónico, el principio de la participación y de la mediación entre los diversos grados de la realidad, como ley de la providencia divina, que dispone el orden del todo de modo que a través de un medio descendan los dones en una cierta escala, desde el principio a los grados inferiores. Es una ley que se cumple en lo espiritual y en lo corporal. Hay textos de Dionisio y de Agustín que lo corroboran. Y ahí está al alcance de todos, como prueba, la experiencia: vemos que las nubes derraman agua desde el cielo sobre los altos montes, los cuales a su vez dan origen a los ríos, que riegan la tierra y la hacen fecunda. "De un modo semejante, desde las alturas de la divina sabiduría se riegan las mentes de los doctores, que son como los montes, por cuyo ministerio la luz de la sabiduría divina descende hasta las inteligencias de los discípulos".³⁰ El principio y la imagen dan origen a cuatro reflexiones: altura de la doctrina espiritual, dignidad de los doctores, condición de los oyentes, y método de comunicación entre maestro y discípulos.

1.1. La *altura* de la doctrina espiritual o sagrada se hace patente cuando se considera su *origen*, que está en lo alto, o la *sutileza de los asuntos que trata*, porque hay cosas altas de la divina sabiduría a las cuales pueden llegar todos, aunque de modo imperfecto, como el conocimiento de la existencia de Dios que afecta a todos *naturaliter* en frase del Damasceno; otras dimensiones de esa doctrina son más altas, a las que sólo llegan los sabios por su razón; y hay otras dimensiones altísimas que trascienden las fuerzas de la razón humana. A éstas sólo se llega con la ayuda del Espíritu. Este ha inspirado a los doctores sagrados y por eso se dice que la Sabiduría habita en ellos; y finalmente se considera su altura por la *sublimidad*, ya que tiene el fin más alto, la vida eterna.

1.2. La *dignidad* de los doctores, está significada en la imagen de los montes. Porque los montes son elevados, esplendentes, sirven de fortaleza. Así los doctores son eminentes, sobre todo Jesucristo, *Doctor doctorum*. Se deduce de ahí que los doctores o maestros en la Sagrada Teología deben ser *altos* por la eminencia de su vida que lo haga aptos para predicar, *iluminados* para que puedan leer con competencia, *defensores* de la verdad y capaces de vencer el error en las disputas. Tales son los tres oficios que le ha confiado el Señor: *predicar, leer y disputar*: Tit. I, 9.

1.3. La *condición de los oyentes*, figurados en la tierra, implica la *humildad*, que ayuda a la sabiduría, la *firmeza* en el juicio recto, y la *fecundidad* porque

³⁰ SANTO TOMÁS, *Rigans montes*, edic. Spiazzi, *Opuscula Theologica*, 1954, N. 1209.

la doctrina se traduce en obras y en la creatividad de lo nuevo. Tomás pide a los oyentes también tres ejercicios: el de la disciplina, el del juicio acertado, y el de la creatividad para ir más allá de lo recibido.

1.4. El *método de comunicación* de la doctrina espiritual implica *orden, cantidad y cualidad*. El *orden* porque la divina sabiduría no comunica a los doctores todo lo que contiene, ya que no son capaces de ello, ni los doctores transmiten a los discípulos todo lo que ellos ya poseen sino lo que éstos son capaces de asimilar. La *cantidad* le compete a Dios totalmente de modo natural, a los doctores en abundancia, y a los oyentes de modo suficiente. La *cualidad*, por cuanto Dios comunica la sabiduría por virtud propia, los doctores sólo por ministerio. Y éste es su problema. Porque Dios requiere ministros *inocentes, inteligentes, fervientes y obedientes*. ¿Quién reúne todas estas condiciones? Tomás había sentido todo esto en sí mismo. Por eso sintió temor y temblor. Y a pesar de todo, más allá de las fuerzas humanas, está el poder de Dios. Porque si es cierto que nadie, por sí, y desde sí es apto para tan alto ministerio, el hombre humilde puede confiar en que le viene de Dios la suficiencia, y se la debe pedir a Dios. Por todo ello, Tomás concluía, como en una prolongación de lo que había realizado: "Oremos. Cristo nos lo conceda. Amén".

2. *Hic est liber mandatorum Dei*

Esta *lectio* tiene dos partes: una *commendatio* y una *partitio S. Scripturae*. Tomás comienza con una cita agustiniana en que se recuerdan los preceptos de la oratoria: quien habla y es erudito debe hacerlo de tal modo que enseñe, deleite, mueva. Estas tres cosas las hace de modo perfecto la Sagrada Escritura. Por ello en el texto de Baruch elegido se recomienda desde tres aspectos: por su autoridad que mueve, por su verdad que instruye, y por su utilidad que agrada.

La autoridad de la Escritura es eficaz, porque procede de Dios a quien hay que creer, porque es la verdad, tiene plenitud de ciencia, y sus palabras son penetrantes. Tiene eficacia su autoridad porque impone preceptos y mandatos, que dirigen la mente por la fe, informan la voluntad por el amor, inducen a las obras. Es eficaz por la unidad de lo que dice. Todos los que enseñan la Escritura dicen lo mismo, tienen el mismo espíritu, la misma doctrina. Es un libro.

La *verdad* de la Escritura es inmutable, eterna, por el poder del legislador, por su inmutabilidad, por su verdad.

Y es *útil* porque da la gracia, lleva a la justicia, y conduce a la gloria.³¹

La *partitio* que hace Tomás de toda la Sagrada Escritura es ingeniosa. La palabra de Dios es un camino para la vida a la que nos lleva el Señor con mandatos y con ayuda. El mandato es coactivo o monitorio. Por ello la ley abarca los dos testamentos, antiguo y nuevo; el antiguo para los mandatos y el nuevo para la gracia. El antiguo tiene tres clases de preceptos, el del rey, el

³¹ SANTO TOMÁS, *Hic est liber*, ibid. n. 1199-1202.

del heraldo, y el del padre: ley, profetas, hagiógrafos.. Cada una de ellos tiene otras divisiones. El nuevo Testamento que ordena al hombre a la vida eterna por la gracia se divide en tres partes: nos presenta el origen de la gracia, en los evangelios, la virtud de la gracia en las cartas de Pablo, y las obras de ese poder de la gracia en los demás libros.

En esta exposición de Tomás está presente el pensamiento de S. Jerónimo a quien cita más veces, y el del gran dominico Cardenal Hugo de San Caro, que por los años 1240 había logrado la primera edición de las Concordancias bíblicas en el mismo convento en que Tomás iniciaba su magisterio: en Santiago de París.³²

3. *De sensibus sacrae Scripturae*

Esta cuestión es como una prolongación de la anterior. Se trata del modo de comprender la sagrada doctrina, de hacer hermenéutica del texto sagrado, buscando en lo escrito la plena comprensión de sus sentidos. Esta cuestión es capital para Tomás y volverá sobre ella siempre que se ocupe de la teología o de la sagrada doctrina. Después de cinco objeciones contra la pluralidad de sentidos, aduciendo la autoridad de San Jerónimo, Tomás decide magisterialmente la cuestión en breves y definitivas sentencias. La Sagrada Escritura ha sido ordenada divinamente para que por medio de ella se nos manifieste la verdad necesaria para la salvación. Esa manifestación se hace por medio de signos que pueden ser cosas reales o palabras. El autor de las cosas puede acomodarlas para significar algo nuevo con ellas. Por ello en la Escritura la verdad se manifiesta de dos modos: con palabras, y así tenemos el sentido *literal*, y con cosas, en cuanto hay realidades que son figuras de otras, y así tenemos el sentido *espiritual*. El sentido literal es primario, básico. El sentido espiritual se apoya en él, es derivado. Lo que se manifiesta de modo oscuro en un texto, se clarifica en otro. El autor principal de la Escritura es el Espíritu, y es él quien llena de sentidos las palabras de los hombres.

El sentido espiritual se ordena a engendrar la fe o a suscitar las buenas obras. Cuando se ordena a obrar bien se llama moral, o tropológico. Si se ordena a creer rectamente hay que considerar el orden de las cosas que se creen: el AT es figura del nuevo, por ello tiene un sentido *típico o alegórico*: el AT y el NT significan la Iglesia triunfante, y éste es el sentido *anagógico*. Así Tomás ha probado que los sentidos de la escritura son cuatro: *literal o histórico, moral, alegórico y anagógico*. El prólogo de Hugo de San Caro a la Sagrada Escritura desarrollaba un proceso semejante al que sigue este discurso de Tomás.³³

Ninguna otra escritura humana puede tener tales sentidos derivados, sino sólo el sentido literal, porque sólo Dios puede disponer las cosas para que unas se ordenen a otras. Sólo él es creador y realiza el gobierno providente del mundo. En los demás libros hay sentido literal, pero no espiritual.³⁴

³² HUGO DE SAN CARO, *Opera omnia*, Venetiis, 1703, vol. I, prol. *In postillam super Genesim*.

³³ HUGO DE SAN CARO, *Opera*, *ibid.*, "Historia narrat quid factum, allegoria docet quid intelligendum; anagoge, quid appetendum; tropologia, quid faciendum".

³⁴ SANTO TOMÁS, *Quodlibetum VII, quaestio VI: De sensibus S. Scripturae*, art. 1-3.

4. *De opere manuali*

Tomás trata dos cuestiones: si es de precepto el trabajar con las manos, y si de este precepto se pueden excusar los que se ocupan en las obras espirituales. Aquí entra la cuestión de los mendicantes y la de los predicadores. Ambas cuestiones están tratadas con mucha atención y con el estudio minucioso de todos los textos de la Escritura referentes al trabajo manual.

En la primera cuestión sobre el precepto de trabajar con las propias manos, Tomás propone siete razones en contra y cinco argumentos a favor del precepto. En su decisión magisterial va al núcleo de la cuestión y el juicio se obtiene por el fin al que se ordena el trabajo. Este es útil para remedio del ocio, para el dominio del cuerpo, y para buscar el sustento. Los dos primeros motivos no son exclusivos del trabajo con las propias manos. El tercer motivo sí está en la ley, sea positiva, sea natural. En la ley de naturaleza un precepto puede ser para remedio de la especie o para remedio del individuo. Los preceptos que se refieren a la especie no se aplican directamente a cada individuo sino a todos los hombres tomados como un solo hombre. El precepto de trabajar con las manos para lograr el propio sustento parece referirse al individuo y a la especie: por el trabajo se puede remediar la necesidad propia y la ajena. El precepto que se ordena al remedio de una necesidad corporal sólo obliga si hay tal necesidad. El que puede vivir sin comer no estará obligado a trabajar para su propio sustento. El que tiene de donde vivir no está obligado a ganarse el pan. Así lo prueban los textos del apóstol, Ef., 4,28; I Tes., 4,11; II Tes., 3,11.

Se habla del trabajo manual, porque es el trabajo que el hombre ha ejercido primariamente en una cultura agrícola. La mano se llama órgano de los órganos, como la vista se dice el sentido principal. "Y por ello al hablar de operación manual se entiende no sólo lo que el hombre ejercita con las manos, sino con cualquier otro instrumento: y en suma cualquier oficio que hace el hombre, por el cual lícitamente se gana la vida, se comprende bajo el trabajo manual". No es razonable que los maestros artesanos puedan vivir de su trabajo y los maestros de artes liberales no; que puedan hacerlo los abogados y no los que tienen otras ocupaciones y oficios lícitos.

Con estas distinciones, Tomás ha respondido a la grave cuestión del trabajo manual.

Quedaba la segunda: si quienes se entregan a los trabajos espirituales están excusados del trabajo con sus manos. Hay hombres que se entregan al trabajo espiritual: a la oración, a la lección, a la predicación, que son las principales ocupaciones espirituales. Estas obras tienen mayor importancia que las manuales.

Los distinciones anteriores iluminan esta cuestión. Deben trabajar con las manos los que no tienen de dónde vivir. Los que se ocupan de obras espirituales pueden hacerlo sólo para provecho personal o para el bien común. Los que realizan obras espirituales para el bien común lícitamente viven de aquéllos a quienes sirven. Hay cuatro obras espirituales que promueven la utilidad común, y por esto se les deben estipendios a quienes las ejercen: los que se ocupan en los juicios eclesiásticos; quienes están dedicados a la predicación; no

sólo aquellos que tienen autoridad para predicar, sino todos los que la ejercen, ya que el estipendio no se debe a la autoridad sino al trabajador. Y no sólo los que predicán, sino los que cooperan y sirven a los predicadores y, por lo mismo, los que envían a los predicadores al ejercicio de la predicación. También sirven al bien común con una actividad espiritual quienes se ocupan en orar por todo el pueblo. La cuarta categoría de trabajo espiritual que redundan en bien de todos es la explicación de la Sagrada Escritura. Quienes se dedican a ella para instruir a otros, pueden vivir de este trabajo espiritual.

Todos estos grupos de personas están dispensados del precepto de trabajar con sus manos, en razón de su entrega a un servicio que redundan en bien de todos.

Quienes en cambio, se ocupan de cosas espirituales para su propio provecho, pueden vivir sin trabajar con las manos, como los demás, si tienen de dónde, y tienen que ganar su pan si no tienen, o nadie se los da generosamente.

Tomás defiende el carisma de los mendicantes y de los predicadores. Porque ellos se ocupan del bien común de varios modos: orando con la Iglesia, predicando, y también enseñando. No sólo están exentos de ese precepto del trabajo manual, sino que "a veces, los predicadores harían mal, si se dedicaran al trabajo con sus propias manos, siempre que por ello su trabajo les apartara de la predicación. Porque los predicadores no sólo deben tener tiempo libre de ocupaciones para predicar, sino también para estudiar, ya que no tienen la ciencia infusa, como los apóstoles, sino que les viene por el estudio continuo".³⁵

Tal es, en un recorrido muy rápido, el panorama doctrinal, que ofreció Tomás de Aquino, al asumir el oficio del Maestro en Teología. No sólo puso alma y corazón en esta empresa, oró con lágrimas, recurrió a las fuentes, sino que atendió a los dos horizontes de su oficio, al del ideal del maestro, y al del ejercicio concreto en las cuestiones candentes de su tiempo. Al decidir magisterialmente una cuestión está indicando bien claramente en qué debe consistir el quehacer del maestro en teología.

III. EL QUEHACER DEL MAESTRO

A través de las circunstancias históricas y de los ejercicios del *principium* de Tomás de Aquino en el Magisterio, emerge el proyecto que él mismo se forjó del quehacer del Maestro en Teología. Los datos que hemos obtenido y una nueva reflexión sobre algunos pasajes nos dan el perfil del teólogo, el ideal que Tomás ha abrazado para sí mismo y el concepto que tiene de este oficio de tan alta dignidad.

Los dos modos como Tomás presenta esta idea suya sobre el Maestro son complementarios. Lo hace *in actu exercitu*, mientras inicia su actividad con la

³⁵ SANTO TOMÁS, *Quodlibetum VII, q. VII, art. 2 ad 7*: "Praedicatoribus enim non solum necessarium est ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo praedificent, sed etiam in quo studeant: cum non habeant scientiam ex infusione, sicut Apostoli, sed continuo studio". SANTO TOMÁS, *Rigans montes*, ibid. N. 1211.

autoridad que ya tiene el maestro para decidir; y lo hace *in actu signato* en cuanto propone las líneas esenciales para el ejercicio de este oficio espiritual. Tomás trata en estas lecciones tanto del *doctor in sacra Scriptura*, cuanto del *Magister in Theologia*. La imagen de la lluvia cayendo sobre los altos montes, para ser dirigida desde éstos hacia los valles y poder así fecundar la tierra de la cual brotan las plantas y da sustento a animales y a hombres, es al mismo tiempo estructural y dinámica. A Tomás le sirve para ocuparse del ser y del obrar del maestro, del agente y de la acción, del fundamento en que estriba y de las actividades a que lleva este oficio, de las relaciones constitutivas y de las condiciones para poder ejercerlo como conviene. No es necesario seguir todas las pistas abiertas. Para llegar al perfil buscado nos basta recoger en síntesis los tres aspectos esenciales que Tomás presenta del Maestro en Teología: fundamento, mediación, exigencias.

1. *El fundamento: la Escritura*

La Sagrada Escritura es el principio y fundamento de todo el quehacer del Maestro en Teología. En los diversos ejercicios Tomás ha dejado esto bien claro. Su trabajo en el fondo es un comentario a un texto sagrado, trata de ser una recomendación de la Palabra de Dios. Comprende que tal es la misión principal del maestro: la cabal comprensión de esta Palabra, ordenada por disposición divina a la manifestación de la verdad necesaria para la salvación del hombre. La comprensión del texto elegido lo ha hecho a base de encontrar las conexiones con otros lugares construyendo como un tejido de textos que aclaran el sentido y lo despliegan. Tomás afina sus afirmaciones en la palabra escrita y toma de ella la fuerza espiritual para un desarrollo inteligente del problema. El Maestro tiene que proceder de este modo, estar bien arraigado en este fundamento de la Palabra escrita. Es principio de donde parte y es la verdad integral de cuanto puede comprender y transmitir. El maestro en teología necesita conocer a fondo la Escritura, asimilar profundamente el Libro que procede de Dios y por ello tiene la mayor autoridad. En la Escritura se encuentra cuanto el teólogo requiere para ejercer su oficio y tratar de Dios; de la ley, la vida, el mensaje de salvación. De esa palabra brota la autoridad que puede tener su enseñanza.

Tomás insiste en este fundamento del maestro. Este debe comenzar por aceptar este libro: *Hic est liber*. Su autoridad y su peso están al principio de todo el trabajo teológico. Y se acepta porque viene de Dios, a cuya autoridad se ha de creer, porque es infalible.

El problema del Maestro no es sólo partir de este fundamento y llegar a una comprensión global, en la medida de su capacidad, de todas y cada una de las palabras de la Escritura, sino el de tener que develar la verdad que la Escritura encierra misteriosamente. Porque contiene toda verdad, la Verdad. El maestro no hará sino participar de esta verdad, y será maestro en la medida en que entre en comunicación con ella. No sólo encierra la Escritura la verdad adecuada a la inteligencia del maestro, es decir, la verdad de tipo objetivo y objetivable, sino que antes y por encima, en ella está la verdad personal, que no admite objetivación y es misterio insondable. Es la sabiduría.

Tomás siente la pasión por la verdad, sabe que es el destino del hombre, y por ello la verdad divina revelada es fundamento de todo su trabajo. Y lo es de todo maestro en teología. De Dios se conoce algo por naturaleza, en la penetración de la inteligencia en las obras de la naturaleza, pero las verdades altísimas, que trascienden la razón humana, sólo son accesibles al hombre en cuanto Dios las ha comunicado y el Espíritu las devela (I Cor., 2,10). Los "doctores sagrados" manifestaron esas verdades en los libros que escribieron y ahora los Maestros en Teología tienen que tratar de conocerlas y comunicarlas.³⁵ El maestro en teología se apoya en este inquebrantable fundamento de la verdad que le llega desde la Escritura Sagrada. Se le pide ante todo que sea *Doctor in Sacra Pagina*.

2. La mediación

La imagen espléndida, arrancada del salmo, de las aguas que vienen de las nubes a los montes y de éstos a los valles, le sirvió a Tomás para expresar el concepto esencial del oficio del maestro en teología. El Maestro es quien ejerce el magisterio teológico. Y este quehacer se designa como un *ministerio* en el seno de la sociedad cristiana, como una mediación necesaria para el bien común, un quehacer espiritual que redunde en provecho de los demás, ejercido por hombres adecuados. Los montes están entre el alto cielo con sus nubes y los valles con sus tierras fecundas. El agua viene de las nubes, pasa por los montes, y se transmite por todas sus laderas a la tierra que la necesita. Así es el doctor, un medio entre dos extremos. Pero un medio singular, por su condición personal, que sólo entra en comunión con los extremos por el ejercicio de actos y relaciones interpersonales.

En esta comprensión de la mediación ministerial del maestro, Tomás pone dos dimensiones integrantes en la relación: objetivamente se trata de mediar en la comunicación de la verdad, subjetivamente se ordena a hacer posible la mediación entre personas. La relación con la verdad y la correlación con las personas, de suyo no se excluyen; aquí están complicadas, y la una no se da sin la otra. Por ello el ejercicio de los actos del maestro en teología es un ejercicio de comunicación espiritual interpersonal. En consecuencia, al maestro se le pide que sea capaz de establecer el medio más adecuado para que esta comunicación se realice efectivamente entre personas que participen de la misma verdad.

Todo ello es denso de contenido. Tomás ha elaborado para sí y para los demás una síntesis. Ya conocemos lo esencial de la misma y la marcha de su pensamiento en los diversos momentos. Para complemento nos basta una breve exposición que despliegue el contenido de las afirmaciones tomistas.

En primer lugar para Tomás es bien claro que se trata de una *mediación*. La imagen del monte le ha llevado al principio regulador de todo lo ordenado por el Creador: todo desciende del principio y todo asciende al principio a través de una mediación. Es ley de la providencia en la ordenación universal de un mundo complejo y bien regulado. El principio universal se cumple en los diversos órdenes de la realidad. El maestro ejerce la mediación en la comuni-

dad cristiana. Lo que recibe de la sabiduría divina, y conforma su mente, debe compartirlo y comunicarlo a los demás: a los oyentes, que son todos los hombres. El maestro ejerce un servicio para el bien de la comunidad. Esta función mediadora le impone estar en plena comunión con los extremos y utilizar para ello el método apropiado.

La comunicación con *lo alto*, con la fuente de la sabiduría, es radical. Esa conexión tiene el rol fundamental en el maestro. Ya queda insinuado. Y se comprende que sea así, porque todo lo que comunica tiene su principio en lo que él mismo ha recibido desde arriba. Tomás habla de la verdad, de la sabiduría, de la Escritura, del Espíritu, de Jesucristo, verdad que devela de modo más pleno el misterio de Dios,³⁶ de la gracia que viene de lo alto, de la oración que sube hacia arriba, de los diversos modos de entrar en el camino espiritual para recibir el auxilio de Dios. El maestro tiene que reconocer sus límites y abrirse a la plenitud, a la receptividad, a la efusión de los dones. En definitiva su suficiencia procede de Dios (2 Cor., 3,5).

La oración y la lectura son los ejercicios espirituales para entrar en comunión con el fundamento. Al maestro en teología se le pide que trate de unificar los dos aspectos antes mentados, el de la verdad que busca y el de la persona que es la misma verdad. Buscando la verdad topa con la persona. Confiándose a la Persona se le comunica la verdad. Realizar esta fusión de lo objetivo y lo personal es la gran tarea del teólogo. El encuentro se hace en la conversación con Dios. Dios se encuentra revelado de muchos modos, pero sobre todo en Cristo, primer anillo de esta cadena de mediación. Aquí radica el secreto del maestro en teología. Una vez que ha logrado esa profunda conexión con la verdad en sus dos dimensiones, lo demás se le da por añadidura.

El otro extremo lo forman los oyentes, los discípulos, la comunidad cristiana, en la cual se ejerce el oficio de mediación y el ministerio. Tomás ha acentuado la universalidad de este ejercicio de mediación: el maestro comunica lo que recibe, lo que él comprende. Y lo hace en la misma doble dimensión: la objetiva en la cual presenta la verdad, que camina con el ser y por su trascendencia excede cualquier límite; y la interpersonal, la que sirve de lazo entre las personas en una comunidad. Está claro que éstas son sujetos diferentes y cada una se ofrece con sus rasgos bien diferenciados por más que sean miembros de un solo cuerpo social.

Se le confía al maestro el oficio de enseñar. Y debe hacerlo con todos: con los que aún no saben y con los que ya saben algo, con quienes comienzan y con los que avanzan. Al hacerlo no sólo comunica sino que también recibe. Hay un mutuo dar y recibir entre las personas. Hay una escuela de los libros y otra de la vida. Hay una presencia y actuación del Espíritu en cada uno de los fieles con dones diferentes. Por ello se requiere la multiplicidad de servicios y de carismas.³⁷

³⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, I, 1.

³⁷ SANTO TOMÁS, *Quod. VII, De opere manuali*, art. 1.

Los sujetos humanos comunican como personas por relaciones interpersonales, que son esenciales en la comunidad cristiana, y todos juntos se edifican y crecen en la verdad que les viene de lo alto. El Maestro en teología tiene la misión de iluminar, suscitar, ayudar en esta promoción de desarrollo hasta la plenitud o el estado perfecto que es conforme a la virtud.

Tomás pone de relieve la necesidad de la disciplina para comunicar las verdades a los oyentes. Con ella es posible la acogida gradual, la firmeza en las cosas esenciales, y el proceso personal de asimilación y creatividad. Tomás tiene bien presente una teoría de gran raigambre escolar, una clara conciencia de lo que es enseñar y aprender, del quehacer del maestro y del discípulo, de la radicalidad del sujeto y de la función que tienen siempre los signos exteriores.³⁸

El lazo de comunión entre el maestro y los discípulos pide un *método*, un orden en la comunicación espiritual. El método exige la adaptación a la capacidad y a la necesidad de los oyentes, de la comunidad. Implica el ejercicio de la virtud de la prudencia para transmitir lo que se va a recibir. Y lleva consigo la conciencia clara de que se ejerce un ministerio, en el cual el principal maestro es siempre el Espíritu. Por su virtud cada uno de los oyentes puede desarrollar a su modo lo recibido y continuar y aún superar al maestro.

El ejercicio de esta mediación lo realiza el maestro con los tres actos que le competen por su oficio: *leer, disputar, predicar*. Tomás ha encontrado el germen de esta trilogía en la Escritura (Tit., 1,9), y en la tradición escolar. Personalmente ha asumido esta triple actividad magistral como pentagrama de la propia existencia de maestro.

La *lectio* es el ejercicio de mediación entre la verdad revelada en el texto, y la comunicada a los oyentes en la escuela. Al maestro se le encomienda la *lectura* como quehacer escolar. Sólo después de una entrega al estudio personal, a las lecturas como ejercicio continuo, el maestro está habilitado para realizar dignamente la *lectio*.

La *disputatio* es peculiar del maestro, porque es el modo de aclarar las cuestiones oscuras, dudosas, difíciles. La *disputatio* pesa los pros y los contras, y se ordena a hacer posible la solución de los problemas con la victoria de la verdad sobre el error. El maestro tiene que ser capaz de denunciar y confutar el error, que se infiltra de modo constante en la mente humana. Al mismo a quien compete la verdad, compete denunciar y combatir el error.³⁹

Finalmente el ejercicio de la *praedicatio* para bien común, para el anuncio de la palabra de Dios es también quehacer del maestro. La predicación requiere la dedicación de la propia vida. Es preciso ocuparse íntegramente en el estudio y el anuncio de la verdad que salva.⁴⁰

Alternando estos tres ejercicios, el Maestro en teología cumple su misión de ser mediador espiritual y ejerce, en la medida de sus fuerzas y de la gracia recibida, el ministerio que se le ha confiado.

³⁸ SANTO TOMÁS, *Q. Disp. De Veritate*, XI, art. 1-3.

³⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, I, 1.

⁴⁰ SANTO TOMÁS, *De opere manuali*, *ibid.*, art. 2

3. Las exigencias

También Tomás ha tenido en cuenta las condiciones de posibilidad de este oficio y quehacer de maestro. Dado que es un ministerio al servicio de la verdad y del bien común, que tiene su origen en la relación con Dios y con las personas capaces de orientarse libremente hacia Dios y contra Dios, porque lo conocen y lo aman, el Maestro no podrá realizar su misión, que es de proyección y de ejercicio de actividades, si no tiene un modo de ser que lo capacita para ello. El obrar sigue al ser; y tal modo de obrar requiere tal modo de ser. Y en el orden de la acción vale siempre el principio: cuanto más elevado es un ser por su naturaleza, tanto lo que de él procede es más íntimo.⁴¹

Al maestro en teología se le exige que sea *eminente* por su vida humana y cristiana. Esto le hace apto para predicar; que esté *lleno de luz*, para poder iluminar a los demás; y que se encuentre siempre *bien seguro* de la verdad para poder defenderla ante el error y preservar de éste a los discípulos.

Tomás va aún más allá en las exigencias en este quehacer ministerial. Piensa que el maestro, por exigencia de su oficio, tiene que reunir estas condiciones: ser *inocente, inteligente, ferviente y obediente*. Todas estas cualidades las requiere el ministerio de la verdad que se le confía en esa misteriosa mediación y lazo entre los extremos. El mismo ha tenido conciencia clara de que estas exigencias van más allá de las posibilidades humanas normales. Por eso advierte que sólo Dios hace posible al hombre concreto que entra en este oficio, llamado más que por su propio deseo, una respuesta adecuada a estas exigencias. Dios ayuda con su gracia y sus dones. Por su parte, el Maestro *tiene que esperar* en ese auxilio de Dios, tiene que pedirlo en la oración.⁴²

No en vano Tomás, consciente de las exigencias de este oficio, antes de aceptarlo, se creía imprevisto para él, y oraba a Dios con lágrimas.

Tal fue el proyecto de Tomás sobre el Maestro en Teología, en los días en que vivió profundamente su propia aventura de llegar al Magisterio. El modo como lo realizó prueba que esta idea estaba muy arraigada en él, y por su entrega total a este quehacer logró en la vida real una superación de este primer ideal del Maestro.

La expresión plástica de estos conceptos, y su aplicación a Tomás ha quedado realizada de un modo insuperable en el cuadro de exaltación de Tomás que el pintor Francesco Traini realizó para la Iglesia de Santa Catalina en Pisa.

⁴¹ SANTO TOMÁS, *Summa contra Gentes*, IV, 11.

⁴² SANTO TOMÁS, *Rigans montes*, *ibid.*, N. 1215: "Sed ad haec quis tam idoneus? (2 Cor, 11, 16; Requirit enim Deus: ministros innocentes, Psal. 100,6: Ambulans in via immaculata, hic mihi ministravit; intelligentes; Prov, 14,35: Acceptus est regi minister intelligens; ferventes, Ps., 103,4: Qui facis angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem; item oboedientes, Ps., 102,21: Ministri eius qui faciunt voluntatem eius. Sed quamvis per se ex seipso, non sit sufficiens and tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare, 2 Cor., 3,5: Non quod sufficientes simul cogitare aliquid ex nobis, sed sufficientia nostra a Deo est. Debet autem petere a Deo, Jac., 1,5: Si quis indiget sapientia postulet a Deo qui dat omnibus affluenter et non improperat et dabitur ei Oremus. Nobis Christus concedat. Amen".

En ese cuadro Tomás está en el centro, sentado como en su cátedra, que es una imagen circular del orbe entero. En sus manos tiene un libro abierto en posición vertical, vuelto hacia el espectador, situado encima de otros libros abiertos en posición horizontal sobre sus rodillas. Su actitud es serena y pensativa. Encima de él, en un cielo alto y estrellado, también sentado en un trono está Jesucristo, rodeado de ángeles. De su boca divina salen rayos que se dirigen y llegan primero a los profetas y apóstoles situados por debajo de él y encima de Tomás, en un horizonte entre el cielo y el mundo. De ellos vienen rayos a la mente de Tomás. A su cabeza se dirigen otros rayos de luz desde los libros de filósofos puestos en pie a su lado y en un grado inferior como si estuvieran a su servicio. Y de los libros abiertos de Tomás otros rayos descienden a los variados personajes de la comunidad cristiana que se encuentran en grupos en la parte inferior del cuadro. Ellos representan la comunidad cultural humana.

Todo el cuadro está concebido en torno a Tomás Maestro, como mediador entre la sabiduría divina y los hombres, en el ejercicio de una comunicación luminosa de la verdad y de las personas. Todo tiene su principio y su fuente de luz en Cristo, y todo se centra, descendiendo y ascendiendo en Tomás. Tomás personifica para Traini la imagen ideal del Maestro en Teología. Las ideas tomistas sobre el Maestro en Teología, condensadas en sus ejercicios del *Principium* han logrado una cabal figuración plástica en este cuadro.

ABELARDO LOBATO

Universidad de Santo Tomás
Roma

EL CONCEPTO DE FILOSOFIA CRISTIANA

1. Planteamiento de la cuestión

A propósito de la aclaración y delimitación del concepto de *filosofía cristiana*, lo primero que conviene decir es que dicha cuestión no la puede resolver cumplidamente la filosofía, sino que compete, más bien, a la ciencia de la fe, que es la teología sagrada.

En efecto, la luz de la fe (que es una luz divina) es inmensamente superior a la luz de la filosofía (que es una luz humana). Por lo mismo, aquélla contiene a ésta y la rebasa y puede juzgar sobre ella, mientras que la filosofía no contiene a la fe, ni puede por consiguiente juzgarla. De lo que se sigue que, ya se establezca la cuestión en el orden fáctico o histórico, ya se establezca en el orden esencial u objetivo, quien tiene que resolverla es la teología, bien en su dimensión histórica, es decir, la historia de la teología, como disciplina formalmente teológica, bien en su dimensión sistemática. Esta observación de principio me parece fundamental para el asunto de que se trata.

No ignoro que, en contra de esta tesis, puede aducirse la objeción de que la filosofía no es una ciencia humana como las demás, y que por ello no se restringe a un determinado sector de nuestra experiencia, sino que abarca la experiencia total del hombre, incluyendo la sobrenatural, y en su doble vertiente existencial y esencial. Pero esta objeción no invalida la tesis propugnada. Si se dice que la filosofía debe hacerse cargo de los aspectos existenciales de nuestra experiencia y no sólo de los esenciales, por lo que no deben escapar a ella las relaciones de hecho que históricamente se han dado entre filosofía y fe cristiana, se puede responder que, aunque la filosofía pudiera hacerse cargo de esas relaciones en todo su valor y profundidad (cosa, al menos dudosa), lo que no se podría hacer es cambiar el carácter de tales relaciones, y así, si se trata de relaciones de hecho y accidentales, no podrá convertirlas en relaciones de derecho y esenciales. Mas esto, con ser bastante, no es lo decisivo, puesto que no es verdad que la filosofía pueda hacerse cargo de la totalidad de la experiencia humana, incluida la sobrenatural en tanto que se da en nosotros. La filosofía podrá hacerse cargo de la fe y de la teología en lo que tienen de actividades puramente humanas, pero nada más, con lo cual se le escapa lo más esencial de ellas, que es su dimensión sobrenatural. Podrá hacerse cargo de la materia de esas actividades, pero no de su forma; de su cuerpo, pero no de su alma.

Ahora bien, dando por supuesto que se trata de un problema teológico, se puede preguntar si las relaciones entre filosofía y fe cristiana son puramente fácticas y contingentes, o son esenciales o necesarias. Que se han dado de hecho relaciones muy íntimas entre la filosofía y la fe, nadie puede dudarlo, y es mérito de E. Gilson el haberlo puesto de relieve con datos abundantes e

incontrovertibles. Pero después de registrar esas relaciones mediante la historia de la teología (que es la disciplina competente en esta materia), todavía queda por resolver el problema de las relaciones esenciales. ¿Se dan tales relaciones esenciales? O dicho de otro modo: en la expresión "filosofía cristiana", ¿es formal o esencial el apelativo de "cristiana"?

Para contestar a esta pregunta vamos a seguir de cerca la exposición que hace del asunto Santiago Ramírez, en su obra, *De ipsa philosophia in universum* (Madrid, 1970), concretamente en la última parte, en la que se trata de las propiedades de la filosofía en relación con la fe divina y la sagrada teología (págs. 768-854). Ramírez mantiene una postura original y poco conocida, y la ilustra además históricamente con numerosas citas de los distintos autores que han abordado este asunto desde posiciones varias y diversas.

2. Supuestos de los que hay que partir

Instalados, pues, en el ámbito de la teología, y puestos a la tarea de contestar con rigor a la cuestión planteada, se ha de partir de los siguientes supuestos:

Primero. Suponemos el hecho de la revelación divina sobrenatural, y consiguientemente la existencia de verdades que constituyen los contenidos propios de esa revelación y que son conocidas y aceptadas por el hombre mediante la virtud teologal de la fe.

Segundo. Suponemos también que esas verdaderas reveladas son de dos tipos: unas intrínsecamente sobrenaturales, que exceden a las fuerzas cognitivas naturales de todo entendimiento creado y creable; otras intrínsecamente naturales, que no exceden a las fuerzas cognitivas naturales del entendimiento creado, ni siquiera del humano. El que estas últimas verdades hayan sido también reveladas se explica porque "la verdad acerca de Dios obtenida por la razón natural sólo podría ser alcanzada por pocos hombres y después de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores".¹

De estos dos tipos de verdades reveladas, las primeras son sobrenaturales en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo, mientras que las segundas son naturales en cuanto a la sustancia y sobrenaturales en cuanto al modo.

Tercero. Suponemos, en tercer lugar, que la fe divina y la teología sagrada que en ella se apoya son esencialmente distintas de la filosofía. Esta distinción es clara cuando los objetos (o las verdades) sobre que versan la fe y la teología, por un lado, y la filosofía por otro, son esencialmente distintos, es decir, en aquéllas sobrenaturales y en ésta naturales. Pero incluso se mantiene esa distinción cuando los objetos o las verdades consideradas son en ambos casos naturales, es decir, accesibles a la luz natural de la razón, pues en la fe y en la teología esas verdades se conocen de otra manera y con otro tipo de certe-

¹ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 1.

za que en la filosofía. Santo Tomás escribe a este respecto: "Las diversas razones de cognoscibilidad engendran ciencias diversas (...). Por eso nada se opone a que de aquellas verdades de las que tratan las disciplinas filosóficas en tanto que son cognoscibles por la luz natural de la razón, trate también otra ciencia en tanto que se conocen por la luz de la revelación divina. De aquí que la teología sagrada difiera esencialmente de aquella otra teología que es parte de la filosofía".²

Cuarto. Suponemos finalmente que la fe divina y la teología sagrada son esencialmente superiores a la filosofía. Esta superioridad se basa en la distinta luz de aquéllas y ésta. Allí se trata de una luz divina y aquí de una luz humana. La fe y la teología superan a la filosofía como Dios supera a la criatura, o como el entendimiento divino supera al humano.

3. *Propiedades de la filosofía en relación con la fe y la teología*

Dados y concedidos los anteriores supuestos, resulta fácil establecer las propiedades de la filosofía en comparación con la fe y la teología. Estas propiedades son cuatro: primera, su perfecta *autonomía*, segunda, su *armonía* con la fe y la teología, tercera, su *subordinación* a las mismas y cuarta, su carácter de *cristiana*. Veámoslas por separado.

a) *Perfecta autonomía*

Lo que expresa esta autonomía es la autosuficiencia de la filosofía dentro de su propio ámbito. Esta autosuficiencia se da en una ciencia cuando tiene un objeto propio, unos principios propios y un modo propio de extraer sus propias conclusiones a partir de sus propios principios. Por lo que hace a la filosofía, el objeto propio son todas aquellas verdades que son de suyo accesibles a la razón humana, los principios propios son los primeros principios de la razón natural, y el modo propio de proceder es el discurso racional o los encadenamientos lógicos de esa misma razón natural. Luego la filosofía es autónoma dentro de su ámbito.

Por lo demás, si dentro de la misma filosofía, las diversas partes de ella gozan de autonomía dentro de sus propias esferas, cuánto más la filosofía en su conjunto gozará de autonomía respecto de la fe y de la teología, puesto que la distancia entre ellas es mayor.

Hay que recordar también que el orden sobrenatural no destruye ni anula el orden natural: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona. Por eso, la autonomía de la filosofía dentro de su esfera y por respecto a la fe y la teología es sólo un caso particular de las relaciones existentes entre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia.

² *Ibid.*, I, q. 1, a. 1, ad 2.

b) *Armonía con la fe y la teología*

La autonomía de la filosofía respecto de la fe y de la teología entraña, como hemos dicho, una distinción esencial entre aquella y éstas, pero no una separación o divorcio, ni mucho menos una oposición. Por el contrario, junto a aquella distinción, hay que afirmar un cierto acuerdo o armonía. Y la causa es que la fe está sobre la razón, pero no contra ella, y que las dos tienen en definitiva un mismo objeto: la verdad, y una fuente u origen supremo asimismo unitario: Dios. Como dice el Concilio Vaticano I: "Aunque la fe está sobre la razón, nunca puede darse, sin embargo, disensión entre ellas, pues el mismo Dios, que revela los misterios e infunde la fe, da también al hombre la luz de la razón. Pero Dios no puede negarse a sí mismo, ni la verdad puede contradecir a la verdad" (Denz., nº 1798).

c) *Subordinación respecto de la fe y la teología*

Comencemos por decir que la subordinación puede entenderse de dos maneras: una absoluta o esencial y otra relativa o accidental. La subordinación esencial, que mejor es llamarla subalternación, anula cualquier verdadera autonomía, pero no así la subordinación accidental. Esta última es ciertamente compatible con la autonomía, según veremos más adelante.

Digamos ahora que en este punto unos se han equivocado por exceso y otros, por defecto. Por exceso, los racionalistas y semirracionalistas, que no admiten subordinación alguna de la filosofía a la fe. Por defecto, en cambio, los fideístas, que vienen a defender a la postre una subordinación esencial.

En el fondo, la tesis de los racionalistas consiste en rechazar verdades superiores a las naturales y una luz superior a la luz de la razón humana.

Antonio Günther, en efecto, enseña que "los dogmas de la religión cristiana y todas aquellas verdades que suelen llamarse misterios, pueden ser entendidos y demostrados por la razón, y por ello los límites de la ciencia y de la filosofía son los mismos que los de la fe y la teología".³

Por lo tanto, es preciso reclamar una autonomía absoluta, una independencia y libertad completas de la razón respecto de la fe y de la teología, pues "al hombre, como dotado de libertad de espíritu, compete el derecho de investigar libérrimamente todas las cosas que han sido reveladas de modo natural o de modo sobrenatural".⁴

Y de la misma opinión es Jacobo Frohschammer, para quien "la filosofía, si se tiene de ella una recta noción, puede no sólo percibir y entender aquellos dogmas cristianos que son comunes a la razón natural y a la fe, sino también aquellos otros que la religión cristiana y la fe proponen de un modo principal y propio, como el mismo fin sobrenatural del hombre y el sacratísimo

³ Votum Jos. Kleutgen, de *Operibus Günther*; citado por Ramírez, p. 777.

⁴ L. ORBAN, *Theologia gūntheriana et Concilium Vaticanum*, Romae, 1949, cap. 8, t. II, pp. 148, 153; citado por Ramírez, p. 777.

misterio de la Encarnación. Todo esto pertenece al dominio de la razón y de la filosofía, las cuales pueden también llegar a esas verdades por sus propios principios y medios".⁵

No es, pues, que se niegue la revelación sobrenatural, pero se asegura que ella tiene que ser juzgada por la luz natural de la razón, y que no hay en nosotros otra luz superior a ésta. Se trata, por tanto, de una inflación o exageración del poder de la razón humana.

Y si los racionalistas pecan por exceso al negar toda verdadera subordinación de la razón a la fe, los fideístas, en cambio, pecan por defecto, al defender una subordinación esencial.

En realidad, los fideístas rebajan o anulan el poder de la razón natural. Si no es con la ayuda de la fe, la razón humana no puede conocer con certeza ninguna verdad natural, especialmente en el orden metafísico y moral. Como es lógico, en esta postura hay grados, pero es esencial a ella que se niegue el poder de la razón humana para demostrar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma, los motivos de credibilidad y, en general, las verdades metafísicas.

Así, por ejemplo, Daniel Huet escribe que "cuando, a partir de la intuición de una de nuestras ideas, la mente profiere un juicio acerca de la cosa exterior de la que proviene dicha idea, no puede la mente saber de manera firmísima y clarísima si ese juicio está de acuerdo con la cosa exterior, acuerdo en el que consiste la verdad y, por ello, aunque la mente perciba la verdad, no sabe que la percibe, ni puede tener por cierto que la percibe, y así, propiamente hablando, no conoce la verdad".⁶ Pero añade que "Dios ha socorrido por su bondad esta debilidad de la razón humana, concediéndonos el inestimable don de la fe, por el cual se confirma y corrobora a la razón titubeante, y se corrige el vicio de la duda en el conocimiento de las cosas".⁷ De este modo la fe es en realidad "el único camino seguro, recto y no engañoso para conseguir la verdad".⁸

Opiniones parecidas sustentan, en el siglo XIX, pensadores como Luis de Bonald, Felicite Rob. de Lamennais, Luis E. Bautain y Agustín Bonetty.

Ya en nuestros días, J. Maritain adopta una postura semejante a propósito de la filosofía moral "adecuadamente tomada", es decir, adaptada a la condición existencial de la naturaleza humana que ha de dirigir y regular. Porque de hecho, viene a decir Maritain, el hombre no se encuentra en estado de naturaleza pura e íntegra, sino de naturaleza caída y reparada por Cristo Redentor, después de la primera elevación sobrenatural y la destinación a la bienaventuranza sobrenatural, que consiste en la visión de Dios cara a cara. Por con-

⁵ Pío XI, *Epístola Gravvissimas inter*, DENZ, 1669; citado por Ramírez, p. 778.

⁶ *De imbecillitate mentis humanae*, París, 1738, cap. I; citado por Ramírez, p. 781.

⁷ *Ibid.*

⁸ Citado por Ramírez, p. 781.

siguiente, para que la filosofía moral, que es ciencia práctica, dirija verdaderamente y regule de modo realmente práctico las acciones humanas hacia su fin último verdadero y real, es completamente necesario que conozca de modo explícito y admita la existencia de aquel fin sobrenatural, juntamente con la real condición existencial del hombre, es decir, en estado de naturaleza caída y reparada.

Pero estas tres verdades fundamentales (elevación a un orden sobrenatural, pecado original y redención) no puede el hombre conocerlas con certeza sino mediante la fe. El filósofo, sin embargo, no las toma inmediatamente de la fe —pues de lo contrario habría una confusión de la filosofía y de la teología moral—, sino en tanto que elaboradas y explicitadas por la sagrada teología. Y como en los asuntos morales el fin tiene razón de principio, así como también las condiciones reales y existenciales del hombre al que hay que dirigir, síguese necesariamente que la filosofía moral, para ser una ciencia perfecta, adecuada y verdadera en la presente condición de la humanidad, debe pedir y tomar sus principios de la teología sagrada y, por consiguiente, debe subalternarse a ella pura y simplemente.

Escribe Maritain: “De hecho, en razón de los acontecimientos propiamente capitales para el género humano y para la naturaleza humana, que son la creación del hombre en estado de gracia adámica, la caída y la redención, las verdades teológicas son indispensables para la plena constitución de la ética, el objeto moral no es adecuadamente conocido más que a la luz de estas verdades (...). Digo que las luces teológicas son necesarias para la constitución de una verdadera sabiduría de las costumbres, pero que la filosofía puede aprovecharse de esas luces a condición de subalternarse a la teología. De tal suerte que el dominio del obrar humano, el universo del hombre, de su libertad, de su conducta y de su cultura, se relacionan a dos saberes, a dos sabidurías —la teología moral y debajo de ella la filosofía moral adecuadamente tomada, es decir, subalternada a la teología—, cada una de las cuales adopta un punto de vista diferente (...). La filosofía moral adecuadamente tomada está subalternada a la teología en el sentido de que para conocer adecuadamente su objeto (los actos humanos) ella debe necesariamente completar o perfeccionar los principios de la razón natural, que son sus principios propios, por las verdades teológicas, que se resuelven finalmente, por intermedio de la fe, en la evidencia sobrenatural”.⁹

Y en sus líneas fundamentales coinciden con J. Maritain, E. Gilson, J. Marquart y G. Journet.

Resumiendo todas estas posturas, podemos decir que los racionalistas de tal manera exaltan el poder de la razón y de la filosofía que anulan o destruyen a la fe y a la teología. En cambio, los fideístas de tal manera deprimen la capacidad de la razón y de la filosofía que no dejan otro camino para alcanzar la verdad que el de la fe y la teología.

⁹ *Science et Sagesse*, París, 1935, pp. 188-189; citado por Ramírez, pp. 184-185.

Por su parte, los semirracionalistas y los semifideístas lo que hacen, cada uno por su lado, es confundir o mezclar la razón y la fe, la filosofía y la teología, confusión y mezcla que redundan en detrimento de ambos saberes.

Pero todo ello va en contra de lo establecido anteriormente sobre la autonomía de la filosofía dentro de su esfera y sobre la armonía de la filosofía respecto de la fe y de la teología.

Es, pues, necesario admitir una mera pero verdadera subordinación de la filosofía respecto de la fe y de la teología, sin caer en la exageración que supone la subalternación.

En efecto, la fe y la teología sagrada exceden a la filosofía en su conjunto mucho más que la suprema parte de la filosofía, a saber, la metafísica, excede a las otras partes. Pero estas otras partes de la filosofía se subordinan verdaderamente a la metafísica. Luego "a fortiori" la filosofía en su conjunto se subordinará a la fe y a la teología sagrada, pues la naturaleza misma de las cosas pide que lo inferior se subordine a lo superior.

Pero, como dijimos más atrás, la subordinación puede ser: directa, esencial o *per se*; e indirecta, accidental o *per accidens*. Veamos ahora lo que esto comporta.

Una ciencia está esencialmente subordinada a otra cuando es parte, bien subjetiva, bien integral, de esta otra; o cuando recibe de la ciencia superior, no sólo los principios comunes, sino también los principios propios, que es lo que sucede en realidad con las ciencias subalternadas.

En cambio, una ciencia está accidentalmente subordinada a otra, cuando la inferior tiene sus propios principios y su propio método, pero recibe de la superior la defensa de sus principios contra los que los impugnan o los niegan, como sucede con las otras partes de la filosofía con respecto a la metafísica y la lógica. En efecto, la filosofía natural y la ética tienen sus propios principios, evidentes de suyo, y sus propios métodos; pero si alguien niega los principios de esas ciencias o trata de impugnarlos, no son ellas mismas las que las defienden, sino una ciencia superior, la metafísica. Y de la misma manera, si alguien niega la validez de las demostraciones que esas ciencias llevan a cabo, porque impugna en general la validez del raciocinio humano, no son dichas ciencias las que defienden esa validez general, sino que ésta es una tarea que asume la lógica.

Pues bien, la subordinación de la razón y de la filosofía respecto de la fe y de la teología, no puede ser esencial y directa. Porque la filosofía tiene sus propios objetos, sus propios principios y su propio método, esencialmente distintos de los objetos propios, de los propios principios y del propio método de la teología. De donde la filosofía no puede ser una parte integral o subjetiva de la teología, ni puede estar subalternada a ella en sentido estricto.

Pero ha de haber alguna subordinación, es decir, la accidental o indirecta. ¿En qué consiste?

Porque es común la afirmación de que dicha subordinación es meramente negativa, una pura denominación extrínseca nacida de que la filosofía no se oponga o no contraríe las verdades de la fe o las verdaderas conclusiones teológicas. Pero esto no es así. No basta la subordinación puramente negativa (un no desacuerdo, una no desarmonía), sino que se requiere también una subordinación positiva (un positivo acuerdo y armonía), aunque sólo sea porque lo negativo presupone a lo positivo y se funda en ello.

Entendiéndolo así es como llegamos a la última de las propiedades de la filosofía en relación con la fe y la teología, a saber, su carácter de *cristiana*. Como éste es el núcleo central de nuestro tema, vamos a demorarnos en él.

4. *La filosofía cristiana*

La cuestión de la filosofía cristiana ha sido objeto de famosas controversias a partir, sobre todo, del año 1931, fecha de una reunión de la Sociedad Francesa de Filosofía.

Los nombres más representativos de esas controversias son: Emilio Brehier y León Brunschvicg, de una parte, y Esteban Gilson y Jacobo Maritain, por otra. Veamos sus distintas posturas.

La expresión "filosofía cristiana", dice Brehier, puede tener uno de estos dos sentidos: o que sea una filosofía enteramente conforme con la fe cristiana y aprobada por el Magisterio de la Iglesia, y entonces es absorbida por la doctrina de la fe y deja de ser filosofía, o quiere significar que la religión y la fe cristianas han excitado el trabajo propiamente filosófico de la razón natural en la investigación y en el hallazgo de una nueva concepción del mundo, y esto de hecho nunca ha ocurrido. En consecuencia: "No hay una filosofía cristiana".

Por su parte, Brunschvicg dice que como la verdad no puede ser sino una y la misma para todos, no se debe añadir el adjetivo cristiana a la verdad de la filosofía. El adjetivo cristiana niega el sustantivo filosofía, porque la revelación cristiana, según se supone, proporciona una verdad indudable y ya conseguida y, por lo tanto, excluye radicalmente la inquietud y la búsqueda de la verdad, que pertenecen a la esencia de la auténtica filosofía.

Sin compartir esta opinión, se asemejan a ella las mantenidas por otros autores que, admitiendo la fórmula de "filosofía cristiana", de tal manera disminuyen su sentido que lo reducen a una mera denominación extrínseca. Para que la filosofía sea cristiana basta con que no admita nada que sea directamente contrario a la fe cristiana. De este modo, dicha fe cristiana puede considerarse como una norma puramente negativa. Esta es la postura adoptada por el Cardenal Mercier, M. de Wulf y F. Van Steenberghe.

¹⁰ *Logique*, p. 36; citado por Ramírez, p. 826.

¹¹ *La philosophie chrétienne*, París, 1933, t. II, p. 137; citado por Ramírez, p. 826.

El Cardenal Mercier escribe: "La doctrina revelada no es para el filósofo y para el sabio un motivo de adhesión, una fuente directa de conocimiento, sino una salvaguardia, una norma negativa".¹⁰

Y Van Steenberghen añade: "Yo no comprendo cómo una investigación permanece puramente racional, estando totalmente dirigida, orientada por la fe".¹¹ Y en otro sitio: "La influencia del cristianismo, estimulante para el filósofo cristiano, le ayuda a elaborar una filosofía más auténtica, más adecuada, más verdadera, pero no una filosofía cristiana".¹²

Estos autores admiten que la fe cristiana constituye una norma negativa para la filosofía, y esto ya es algo. Pero no parece bastante.

En contraste con ellos se encuentran Maritain y Gilson. Para Maritain, como vimos, la filosofía, al menos la filosofía moral, tiene una dependencia esencial respecto de la sagrada teología, a la que debe subalternarse —y por tanto también a la fe—, para que sea una verdadera ciencia y esté adaptada a su propio objeto en la presente condición de la naturaleza humana. La ética, pues, debe ser, no sólo positivamente, sino esencial y formalmente cristiana. "Lo esencial en todo caso, escribe, es que ella (la filosofía moral) se halle también en una dependencia *formal* respecto de la teología sagrada".¹³

Por su parte, Gilson defiende que el espíritu de toda filosofía cristiana es teológico. Pero el espíritu es lo que hay de más formal en la filosofía. Luego parece que, según él, la filosofía de los Padres y de los escolásticos es esencial y formalmente cristiana, no sólo en la parte moral, sino en todas sus partes.

Una sentencia parecida, aunque propuesta bajo otro aspecto, es la que sostiene M. Blondel. La filosofía, para él, descubre su propia imperfección y radical insuficiencia en el orden vital o práctico, y por ello pide y exige naturalmente un complemento y plena satisfacción que ella sola no puede darse. Esta insuficiencia natural sólo se remedia con la fe cristiana. De aquí que la filosofía reclame de suyo a la revelación cristiana, y se complete íntima y esencialmente con ella. Por tanto la filosofía es íntima y esencialmente cristiana y católica.

Todas estas posturas parecen insuficientes por varias razones.

Consideremos, en primer lugar, las de aquellos que exageran el papel de la fe cristiana en filosofía. Contra ellos hay que decir que la filosofía, ni de hecho ni de derecho, es esencialmente cristiana.

No de hecho. Si la filosofía en cuanto tal fuese formal y específicamente cristiana, no podría darse más filosofía que la cristiana, porque nada puede darse fuera de su propia esencia. Consta, sin embargo, que ha existido de

¹² "L'avenir du Thomisme", en *Revue philosophique de Louvain*, 54, (1956), p. 217; citado por Ramírez, p. 826.

¹³ *La philosophie chrétienne*, t. II, p. 164; citado por Ramírez, p. 827.

hecho una filosofía no cristiana, a saber, la griega y la romana antes del cristianismo y la musulmana fuera del mismo, por no decir nada de la filosofía posterior de aquellos que ignoran o no admiten la revelación cristiana.

Tampoco de derecho. La filosofía en cuanto tal debe ser la misma en todas partes y para todos. Pero esto sería imposible si hubiera de ser esencialmente cristiana, porque no todos los filósofos admiten la religión cristiana.

A esto se añade —lo que es de la mayor importancia— que si la filosofía cristiana fuera entendida así, se confundiría realmente con la sagrada teología. Esta, en efecto, es esencial y específicamente cristiana, porque sus principios propios son las verdades divinamente reveladas y recibidas por la fe sobrenatural, y porque bajo la luz de esta fe busca una cierta inteligencia de los misterios sobrenaturales. Y esto de tal suerte que si los citados principios fuesen aceptados de alguna otra manera, por ejemplo, por pura fe humana o sencillamente por el propio juicio, como sucede con los herejes, ya no habría allí la verdadera teología, sino el cadáver o el puro simulacro de ella, aunque se admitieran materialmente algunas conclusiones teológicas verdaderas. Y es que cambiado el motivo de la ciencia teológica —la autoridad de Dios revelante— pierde ésta su verdadero espíritu y deja de ser teología. Lo cual, dicho sea de pasada, no resultaría injusto afirmarlo de bastantes sedicentes teólogos de la actualidad.

Digo, pues, que si la filosofía fuera esencial y específicamente cristiana, quedaría *eo ipso* convertida en teología sagrada, pues a todo aquello a que conviene una definición, conviene también lo definido por ella.

Por consiguiente, en la fórmula “filosofía cristiana”, el adjetivo o el predicado “cristiana” no puede ser formal o esencial. Porque lo esencialmente cristiano en la línea del conocimiento, o es la fe divina, o lo deducido de la fe de manera necesaria e intrínseca. Y entonces la susodicha fórmula tendría este sentido: filosofía de la fe teologal o extraída de la fe, o sea, filosofía divinamente creída. Lo que es una contradicción *in adiecto*, puesto que la filosofía, en cuanto ciencia, versa sobre lo intrínsecamente evidente (con evidencia inmediata o mediata), mientras que la fe divina versa de suyo sobre lo intrínsecamente inevidente. Santo Tomás escribe a este respecto: “no es posible que una misma cosa, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, sea sabida y creída, porque lo sabido es visto, y lo creído no visto”.¹⁴

El P. Iriarte, haciéndose cargo de esta verdad fundamental, en un artículo sobre el “Carácter científico de la filosofía cristiana”¹⁵ y respondiendo a Brehier que había dicho que la fórmula “filosofía cristiana” carecía de sentido lo mismo que las fórmulas “mecánica cristiana” o “matemática cristiana”, afirma: “tal objeción olvida que nadie ha hablado de filosofía “formaliter” cristiana. De antemano, *expressis verbis*, se la ha excluido siempre”.

¹⁴ *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 5, ad. 4.

¹⁵ *Razón y Fe*, 142 (1950); pp. 117-132, citado por Ramírez, p. 831.

¹⁶ Carta a G. Rabeau, en *La philosophie, chrétienne*, p. 164; citado por Ramírez, p. 831.

Pero esto no es verdad. Porque J. Maritain había escrito: "que la filosofía moral puede hallarse en una dependencia material respecto de la teología y de los hechos concernientes al orden sobrenatural, yo no lo niego, pero lo esencial es en todo caso que se encuentra también en una dependencia formal".¹⁶ Esta dependencia formal respecto de la sagrada teología y, en consecuencia, respecto de la fe cristiana, trae necesariamente consigo que la filosofía moral adecuadamente tomada sea formalmente cristiana.

Mas, por otro lado, tampoco se puede aceptar la tesis de Brehier, Brunschvicg y otros, que niegan de plano la existencia de la filosofía cristiana. Dicha filosofía cristiana ha existido de hecho y sigue existiendo, como es el caso de la filosofía de los Padres de la Iglesia y de los Doctores escolásticos. Todos ellos, aunque principalmente fueron teólogos, también fueron filósofos de manera presupositiva y consecutiva, de suerte que la filosofía iniciada por los filósofos paganos fue por ellos no sólo corregida de muchos errores, sino también desarrollada y perfeccionada. Por ejemplo, con las doctrinas de la unicidad y trascendencia de Dios y de su providencia, del origen del mundo por creación de Dios a partir de la nada, de la espiritualidad y de la inmortalidad personal del alma después de la muerte, de la radical diversidad entre Dios y el mundo, de la distinción del alma respecto de sus potencias y operaciones, etcétera.

Por eso, los que se resisten a admitir la existencia de una verdadera filosofía cristiana, deben necesariamente afirmar una de estas dos cosas: o que las susodichas doctrinas no son filosóficas, es decir, no son investigables ni cognoscibles con la luz y el esfuerzo de la razón natural humana, o que ellas no fueron de hecho introducidas en la filosofía por los mencionados Padres de la Iglesia y los Doctores escolásticos, todo lo cual es completamente falso, como se demuestra, tanto por la razón, como por la historia.

Además, la fe enseña, por ejemplo, la existencia de la creación del mundo por Dios y la supervivencia del alma racional después de su separación del cuerpo, pero no determina la naturaleza íntima de la creación del mundo o de la inmortalidad del alma, sino que deja a la razón humana que ella lo investigue. De donde la fe, no sólo no extingue o excluye el espíritu filosófico de la razón natural, como dicen los racionalistas, sino que más bien lo excita y lo aumenta.

5. *Solución al problema de la filosofía cristiana*

Quedamos, pues, que la fórmula "filosofía cristiana" debe tener un sentido real y verdadero. Pero como el apelativo de "cristiana" no puede ser formal o esencial, según hemos visto, no queda sino que sea accidental en sentido estricto, o sea, el correspondiente al quinto predicable: algo que se une contingentemente a una esencia, y que puede afectarla o no afectarla, sin que varíe la susodicha esencia.

Por eso, la esencia de la filosofía permanece la misma, tanto si es cristiana como si no. Y si un filósofo cristiano cae en herejía o en infidelidad, no pierde

por ello su filosofía, como pierde realmente su teología un teólogo herético. En una palabra, la apelación de cristiana se atribuye a la filosofía no sustancialmente, sino cualitativamente y como una cualidad contingente.

Sin embargo, la apelación de cristiana tampoco puede ser meramente extrínseca o negativa —una pura denominación extrínseca—, como dicen Mercier, de Wulf, Sentroul, Van Steenberghen, y algunos otros tomistas como Mandonnet. Esto no es bastante para que la filosofía pueda decirse real y verdaderamente cristiana, porque así como no es suficiente el que alguien no se oponga o no contradiga a la fe católica para que pueda decirse realmente católico, tampoco basta con que la filosofía no contradiga a la doctrina cristiana para que pueda decirse con verdad cristiana.

Indudablemente la mera negación y la pura denominación extrínseca no son más que meros entes de razón. Pero la filosofía cristiana en cuanto cristiana no es un mero ente de razón.

Luego es necesario decir que el apelativo de cristiana afecta positiva y realmente a la filosofía, aunque sólo de modo accidental, esto es, como una cualidad contingente, al igual que en la realidad expresada por la fórmula “hombre músico”, el apelativo “músico” afecta realmente a “hombre”, pero sólo de modo accidental y contingente.

Es más, la filosofía, una vez promulgado el Evangelio y dada la vocación de todos los hombres al Reino de Cristo, debe ser real y positivamente cristiana en su propio orden de conocimiento y no de manera puramente negativa. Pues, como escribe Santo Tomás: “dado que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, es conveniente que la razón se ponga al servicio de la fe, como la inclinación natural de la voluntad rinda obsequio a la caridad”.¹⁷

De este modo, la fe recibida en el entendimiento del filósofo no destruye la filosofía de éste, sino que más bien la salvaguarda, la perfecciona y la eleva. Porque la fuerza cognoscitiva de la razón natural no disminuye al sobrevenir la fe, sino que más bien se aumenta y se perfecciona con la cercanía de esa nueva luz sobrenatural. El hábito de la fe divina no sólo potencia a nuestro entendimiento para que conozca los misterios sobrenaturales —para lo cual no bastan sus solas fuerzas naturales—, sino que incluso lo vuelve más capaz y robusto para conocer e investigar muchas verdades fundamentales que de suyo son naturalmente cognoscibles.

Por lo demás, la fe instruye a la filosofía acerca de su limitación e imperfección, para que no se exalte en demasía, como acontece en los racionalistas, quienes piensan que pueden conocer completamente todas las cosas con sus propias fuerzas. Se dan, en efecto, más allá y por encima de la razón natural, misterios intrínsecamente sobrenaturales, que exceden las fuerzas cognoscitivas naturales de cualquier entendimiento creado y creable. Y en cuanto a las mismas verdades acerca de Dios que no exceden de suyo a la luz natural de

¹⁷ *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

nuestra razón, también enseña la fe al filósofo las muchas imperfecciones a que está sometido en la presente condición del género humano, por el *vulnus* de la ignorancia, que debilita y oscurece nuestra razón.

Por otra parte, en cambio, también la fe conforta a la razón contra el pesimismo de los fideístas y de los agnósticos, enseñándole que ella (la razón), por su propia fuerza nativa, puede conocer bastantes verdades, de modo seguro e indudable, como son los primeros principios (el de contradicción, el de identidad, el de causalidad, el de finalidad) y también la existencia de Dios, como causa primera y fin último de todas las cosas, así como la espiritualidad, la inmortalidad y la libertad de nuestra alma. Todo lo cual constituye una gran ayuda para filosofar rectamente, como lo demuestra la misma historia de la filosofía.

Además, la especulación teológica, al tratar de penetrar en los misterios sobrenaturales con la ayuda de las analogías tomadas de las cosas naturalmente conocidas, excita y agudiza de un modo admirable la obra de la razón filosófica. Pues uno de los miembros de esa proporción o analogía, el que mira a las cosas naturalmente cognoscibles, apenas suele ser considerado por los filósofos, o al menos no tan aguda y profundamente como cuando trabajan bajo el impulso de la teología. Este impulso, pues, redundará en una mayor profundidad filosófica y en una más penetrante investigación de las cosas naturales.

Por poner algunos ejemplos, pensemos en las investigaciones filosóficas acerca del verbo mental, o del amor, o de la naturaleza y la persona, o de la esencia y el ser, o de la mutación y sus clases. Tales investigaciones no hubiesen llegado de hecho a tan alto grado de perfección entre los escolásticos, si no les hubieran dado ocasión e impulso para ello los misterios de la Trinidad, la Encarnación y la transustanciación.

Por eso no parece acertado lo que escribe F. Van Steenberghe: que para el filósofo “no resulta favorable la vecindad con la teología, en primer lugar por el peligro —muy real— de confundir los métodos, y en segundo lugar, porque el filósofo corre el riesgo de creerse ligado a algunas doctrinas teológicas que, sin embargo, no guardan una relación esencial con los datos ciertos de la revelación”.¹⁸

Cuando se es verdadero filósofo y verdadero teólogo ese doble peligro señalado por Van Steenberghe no es más que imaginario. Y en realidad, al alejarse y separarse la filosofía de la teología se priva aquélla de la ayuda que ésta puede prestarle, e incluso se expone al peligro, no sólo de contradecir a estas o a aquellas conclusiones teológicas, sino a la misma fe.

Si no se trata de confundir la filosofía con la teología, sino simplemente de que se ayuden y armonicen entre sí, resultan muy verdaderas estas palabras de Fray Luis de Granada: “Porque cuando se casa la fe con la razón y la

¹⁸ “L’avenir du Thomisme”, en *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), p. 217; citado por Ramírez, p. 842.

razón con la fe, contestando la una con la otra, cáusase en el ánimo un nobilísimo conocimiento de Dios, que es firme, cierto y evidente, donde la fe nos esfuerza con su firmeza y la razón nos alegra con su claridad. La fe enseña a Dios encubierto con el velo de su grandeza, mas la razón clara quita un poco de ese velo para que se vea su hermosura. La fe nos enseña lo que debemos creer, y la razón hace que con alegría lo creamos. Estas dos lumbreras juntas deshacen todas las nieblas, serenán las conciencias, quietan los entendimientos, quitan las dudas, remontan los nublados, allanan los caminos y hácnos abrazar dulcemente esta soberana verdad".¹⁹

JESÚS GARCÍA LÓPEZ
Universidad de Murcia (España)

¹⁹ Introducción al Símbolo de la Fe, I P., cap. 3; citado por Ramírez, p. 845.

TIEMPO E INMANENCIA

A. EL SER TEMPORAL

1. Consideraciones preliminares

En el orden natural de los entes, el grado menor de entidad le corresponde a aquellos cuya sustancia y operación se sitúa en el tiempo, es decir, los seres que tienen un *esse transmutabile*, o entes corruptibles, a los que les corresponde un grado propio del durar: a saber, la duración temporal. En todas las criaturas materiales hay, en cierto sentido, algún tipo de contrariedad entre sus elementos constitutivos, la cual se resuelve en la composición de acto y potencia. Así como el elemento positivo es el acto, o la perfección, o la consistencia; el contrario no es la simple negación lógica del anterior, sino la potencia real que limita y determina al acto a ser acto definido. Y es a través de esta contrariedad y complementariedad metafísica de acto-potencia como se explica la realidad del movimiento. De la misma manera, pues, que los entes no son su ser, sino que lo poseen de un modo limitado, tampoco consisten en su pura duración que se da de modo sucesivo. Por esto, aunque algún ente tuviese una duración ilimitada, es decir, sin principio ni fin y, a su vez, fuera finito, no sería eterno respecto al modo de durar, porque seguiría durando siempre según un antes y un después, sucesión fundada en el movimiento que surge como acción finita.

En los entes se pueden distinguir diversos grados de participación en el ser, bajo la forma de perfecciones diversas; pues no todas las cosas participan del mismo modo en la perfección de ser, o con la misma intensidad, sino según la determinación que proviene de la propia esencia (*potentia essendi*) que al recibir el *esse* lo limita, contrayéndolo a un modo determinado de ser. El acto de ser que posee cada ente es, por tanto, limitado a coartado por una potencia receptiva. De este modo, el grado de actualidad propio de cada ente es proporcionado a su perfección, fundada y constituida por tal acto; y, así, la sustancia material se presenta sujeta a generación y corrupción: la duración del ser material es, pues, temporal a causa de la inestabilidad del propio ser; y la razón metafísica de esta falta de estabilidad radica en la estructura misma del ser material, el cual, compuesto en el orden de la esencia, puede no poseer una forma subsistente. Sin embargo, si la forma es subsistente pero compuesta con la materia, el ente estará estructurado por un principio inmutable —el que lo hace subsistente— y estará sujeto a un inamisible movimiento que nace de su condición finita que es, en el fondo, la raíz última de todo movimiento empírico. El ente subsistente y a la vez material, la generación y la corrupción tienen lugar por lo que el ente tiene de material y no por lo que tiene de subsistente, es decir, la explicación de estos cambios radicales es diversa que en un ente sólo material. La cuestión, por tanto, de saber si un ser es corruptible o no, se reconduce a preguntar si, dada la estructura de un ente, hay en él alguna interna contrariedad, o un principio entitativamente inestable.

Ahora bien, la forma es la causa por la que algo tiene el ser en acto, y cuando la esencia es simple —subsistente—, el ente tiene una permanencia y estabilidad sustancial: *stans per essentiam suam*.¹ Cuando, por el contrario, la esencia está sujeta a la potencialidad, de modo que la forma no es subsistente, tal ente será inestable en el orden sustancial y, por tanto, su existencia será precaria, es decir, está sujeta a corrupción. Estos son los entes que comprometen de modo negativo su permanencia en el ser y que sufrirán alguna transmutación, sea accidental, sea sustancial: son entes propiamente temporales en cuanto a su modo de existir. El cambio o movimiento revela, así, una deficiencia en la perfección: “ciertas cosas reciben la acción de la Causa Primera, con una recepción temporal, es decir, aquellas cosas cuyo ser se subordina al movimiento y, por consiguiente, su duración se continúa según la sucesión del antes y del después”.² El devenir sucesivo del ser finito o creado es manifestativo de la limitación del ser, y como tal se sitúa bajo la condición de contingencia propia de toda criatura, con una configuración propia —aunque no exclusiva—: la temporal.

Con todo, el acto de ser en los entes finitos es, de alguna manera, algo quiescente, puesto que “todo ser en sí considerado es indivisible, porque nada tiene mezclado, y cuando la cosa permanece su ser sustancial no varía, aunque varíen los accidentes”.³ Además, si hay alguna permanencia, el acto formal posee un modo de ser simultáneo que consiste en su determinación esencial; mientras que, por el contrario, el movimiento propiamente no es, sino que transcurre: “su esencia consiste en la sucesión”.⁴ Por esto, “aunque algún existente tenga movimiento, sin embargo, *motus est praeter esse rei*”,⁵ y, a la vez, “el ser es algo fijo y quieto en las cosas”,⁶ por lo que, en sentido estricto, no es medido *per se* por el tiempo, ya que el *esse* es una participación del Ser, o de la plenitud de la Perfección Subsistente, de modo estable y, así, reclama para sí el derecho de la continuidad entitativa en el presente del *es*.

Y si la sustancia no admite ninguna variación de grado, no varía tampoco en el tiempo, si éste se une al movimiento de modo necesario. Dice Aristóteles en un texto conocido: “una sustancia particular, hombre, no puede ser más o menos hombre, ni en otro tiempo, ni otro hombre. Un hombre no puede ser más hombre que otro, así como lo blanco puede ser más o menos blanco que otro objeto blanco (...). Una sustancia no es más o menos lo que es; un hombre no es más hombre, en un momento dado, que antes. En una palabra, nada de lo que es una sustancia puede ser más o menos lo que es”.⁷ Así, aunque el mundo existe en el tiempo, éste no mide estrictamente la sustancia de las cosas sino sólo bajo la razón general de finitud y del movimiento que de éste deriva.⁸ Este hecho manifiesta que en el tiempo hay algo atemporal que, de alguna manera, no se somete a una duración medible según el antes y el des-

¹ TOMÁS DE AQUINO, *In lib. de causis*, prop. 26.

² *Ibidem*, prop. 24.

³ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1, 4.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De tempore*, c. III.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* (C. G.), III, 65, *adhuc*.

⁶ C. G., I, 20, *et ad hoc*.

⁷ ARISTÓTELES, *Categorías*, 3 b 33 - 4 a 9.

⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma theologiae* (S. Th.), I, q. 46, a. 3.

pués. Las condiciones de inteligibilidad de la historia están dadas, así, por dos constantes: la temporalidad que se extiende hasta donde la materialidad alcanza, y la inmutabilidad entitativa del *esse* participado. De todos modos, la paradoja de la historia consiste precisamente en el despliegue del movimiento de lo inmóvil, en cuanto este último es, a la vez, finito. La esencia de un mismo individuo no varía con el transcurso del tiempo: "idem numero est homo et puer et adultus".⁹ Y "para que algo sea *idem numero* se requiere la identidad de los principios esenciales. De donde si cualquiera de los principios esenciales variara en un mismo individuo, sería necesario que variara también la identidad. Sin embargo, es esencial a cualquier individuo lo que pertenece a su misma razón, como a cualquier cosa material son esenciales la materia y la forma; de donde si los accidentes varían y cambian, si permanecen los principios esenciales del individuo, el mismo individuo permanece el mismo".¹⁰ Pero una condición general de la inteligibilidad de lo real en cuanto tal es la permanencia e identidad en la posesión activa de la esencia en el orden natural,¹¹ sin esa identidad la historia se haría ininteligible.

2. El ser en el tiempo

Los entes materiales, tomando en consideración su núcleo esencial, están sujetos al tiempo en cuanto tienen algo transmutable y corruptible además de aquellos principios esenciales. "Las cosas, como un hombre o una piedra, dice Santo Tomás, son medidas por el tiempo según su ser o según su duración, en cuanto tienen un ser transmutable. En cambio, según aquello que son, no son medidas por el tiempo, sino que más bien les corresponde el *nunc* del tiempo"¹² La esencia de las cosas *se da* de un modo simultáneo, mientras que la duración de su ser "se extiende según la sucesión temporal".¹³ porque "las cosas móviles, respecto a aquello que son, como el hombre y la piedra, no son medidas por el tiempo: su esencia es en cualquier *nunc* del tiempo; no tiene un antes y un después, o una sucesión. De donde a estos entes corresponde el *nunc* del tiempo y no el tiempo (en cuanto sucesión). Sin embargo, son medidos por el tiempo en cuanto a su ser y a su sucesión o duración, ya que su duración no es *tota simul*".¹⁴

Ahora bien, para los entes, ser en el tiempo significa existir según una duración —en la que el ser del ente no consiste—, y así se relaciona con el tiempo según medida.¹⁵ Por tanto, son en el tiempo los entes que tienen el *esse transmutabile*, lo que equivale a decir que el "*esse rerum corruptibilium* (...)" es medido por el tiempo"¹⁶; el tiempo mide la *permanentia essendi* del ente corruptible, en cuanto mide sus cambios, pues el *esse* del ente móvil es el mismo, esté en reposo o en movimiento. Pero desde el punto de vista del movi-

⁹ C. G., IV, 81, *quod etiam quarto*.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum*, XI, q. 6, a. 1.

¹¹ LAKEBRINK, B., "El concepto tomista de acto de ser", en *Veritas et Sapientia*, EUNSA, Pamplona, 1975, p. 81.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *In IV Phys.*, lect. 20.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *In II de caelo*, lect. 1.

¹⁴ *De tempore*, c. III.

¹⁵ Cfr. *In IV Phys.*, lect. 20.

¹⁶ S. Th., I, q. 10, a. 4, ad 3.

miento, el tiempo mide lo que dura un ente en el ser. La inserción del ente finito en el mundo posee, por tanto, características que muestran la doble dimensión de su ser: la temporalidad de su movimiento y el reposo de su ser.

Así, son en el tiempo, *secundum se*, aquellas cosas cuya razón implica sucesión o algo perteneciente a la sucesión, como el movimiento. Pero, por otro lado, *per aliud et quasi per accidens*, hay cosas cuya naturaleza no implica sucesión alguna, aunque sin embargo están indisolublemente unidas a algo sucesivo.¹⁷ En este último sentido, la inmovilidad de la sustancia material también pertenece al dominio del tiempo, porque las formas, que son invariables, sin un más ni un menos, en cuanto la *forma est simplici et invaviabili essentia consistens*,¹⁸ pueden situarse *per accidens* en el tiempo: "las formas son invariables, porque no pueden ser sujeto de variación; y, sin embargo, están sujetas a variación en cuanto el sujeto varía en virtud de ellas. De donde es evidente que, según lo que son, así varían, pues no se dicen entes como siendo sujeto de ser, sino que por ellas algo es".¹⁹

El ser material, considerado desde su esencia, no comporta una real sucesión en el tiempo en el que es. Sin embargo, es "en cierto modo medido según la duración del tiempo",²⁰ puesto que el inicio y el término de su existencia están sujetos a su fluir; así, la duración permanente de su sustancia puede manifestarse a través del sucederse de los cambios de los cuales ella es sujeto. En este sentido, el ser del hombre es en el tiempo, *per aliud et quasi per accidens*, puesto que "el ser del hombre no implica por su naturaleza sucesión, ya que no es movimiento sino término del movimiento o mutación, es decir, término de su generación; pero porque el ser hombre está sujeto a causas variables, así, el ser del hombre es en el tiempo".²¹ Por tanto, están en el tiempo, en cuanto medidas por él, "las sustancias temporales cuyo ser sustancial subyace a la variación. De donde, según su sustancia se dice que son medidas por el tiempo (...), puesto que su ser sustancial varía por la generación y la corrupción".²² A partir de la definición boeciana de eternidad, el tiempo puede considerarse como la medida de la duración imperfecta y sucesiva de la vida terminable de un ente. Lo cual nos indica que "sólo es medido por el tiempo lo que tiene un principio y un fin en el tiempo".²³

En este sentido, el hombre vive en el tiempo, pero a la vez, está sobre él, puesto que los entes que en algún aspecto son siempre, bajo ese aspecto no se sujetan al tiempo. Y el hombre, por la espiritualidad de su alma, aunque sometido a la oscilación que media entre la vida y la muerte, no está totalmente inmerso en el tiempo físico. Estas consideraciones sitúan el alcance de "la concepción heideggeriana de la historicidad del ser humano como existir para el futuro o para el fin (*sein zum Ende*), ser para la nada o para la muerte

¹⁷ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 2.

¹⁸ *S. Th.*, I, q. 9, a. 2.

¹⁹ *Ibidem*, ad 3.

²⁰ *S. Th.*, I-II, q. 42, a. 6.

²¹ *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 2.

²² *In lib. de causis*, prop. 29.

²³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma theologiae* (*S. Th.*), I, q. 46, a. 3.

(*sein zum Tode*)".²⁴ Para el hombre, la muerte es uno de los extremos de su existencia temporal, en la que tal existencia termina; de donde "sólo un existente que se pone en su tiempo, en el instante, en relación esencial al porvenir, y libre para la muerte, asume sobre sí la posibilidad de la propia pérdida: es un ser auténtico en el tiempo".²⁵ En otras palabras, la temporalidad del hombre o su historia, no se termina con un mero terminar fáctico: la historicidad, a la que su propia esencia en cuanto tal no se sujeta, es un ámbito del sujeto todo, en la medida en que tal historicidad no agota las dimensiones esenciales del hombre aunque posibilite su perfección operativa. Es decir, al hombre, por parte de su forma, le es más natural la incorrupción que a los entes puramente materiales. Pero, puesto que esta forma anima una materia compuesta de contrarios, el hombre es naturalmente corruptible según la naturaleza de la materia organizada que es del hombre mismo, pero no según la naturaleza de la forma.²⁶ Por su naturaleza espiritual, el hombre está *supra tempus*, por lo que se coloca por encima del universo corporal y, por esto, trasciende —en una dimensión— la temporalidad del mundo y de los seres corruptibles: se trata de una situación en la que un ser material es ahistórico, y en la que un ser espiritual es histórico. Por este mismo motivo, el hombre vive el *nunc* existencial como realización práctica y como momento intemporal a la vez; lo instantáneo del presente revela trascendencia —a causa de su instantaneidad—; e historia —porque todo presente, relacionado con un *durante*, señala amplitud temporal—.

3. El instante y la continuidad del tiempo

Tal "como el punto se relaciona con la línea, así el *nunc* con el tiempo".²⁷ Aunque se trata de una comparación y no de una igualación de proporciones, el ejemplo sirve para reflejar, de algún modo, la naturaleza del instante. "Imaginemos —sigue Tomás de Aquino— con los geómetras que por el movimiento del punto se hace la línea; igualmente es preciso que haya algo idéntico en el tiempo como lo hay en el movimiento. Si el movimiento del punto hace la línea, el mismo punto que es transportado, es por el que conocemos el movimiento, y el antes y el después en él".²⁸ Sin embargo, "por las matemáticas no se puede concluir algo de manera eficaz sobre el movimiento",²⁹ y, por tanto, tampoco del tiempo que es su medida; la razón está en que "los objetos matemáticos no se mueven".³⁰ Así, al describir el tiempo con una imagen espacial, se salta desde el orden estático de la imagen al orden dinámico y real y sucesivo del movimiento mismo. De todos modos, sí se puede afirmar que en el instante se hallan reunidos dos aspectos: por una parte unifica el tiempo, pues lo hace continuo; y, por otra, lo divide por referencia a un antes y un después a partir de su propio *nunc*. "Durante todo el transcurso del tiempo, el instante es uno y el mismo, según la sustancia, pero diferente según el *esse* y la *ratio*".³¹ Según el *esse*, en cuanto se considera en sucesos distintos del tiempo: y ésta es la

²⁴ BORDONI, M., "Senso metafisico della durata temporale", *Aquinas*, 1 (1964), 36.
Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, § 51.

²⁵ FABRO, C., *Introduzione all'esistenzialismo*, Astra, Milano, 1943, p. 85.

²⁶ Cfr. S. Th., I-II, q. 85, a. 6.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *De instantibus*, c. II.

²⁸ *In IV Phys.*, lect. 18.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 17, ad 17.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In III Metaph.*, lect. 4.

razón por la que hay una correspondencia entre el instante y el tiempo con el móvil y su movimiento. Así, el movimiento es uno por la unidad del móvil, pues aquello que se mueve permanece uno y el mismo durante todo el movimiento. Si sucediera que fuese distinto el móvil que comienza el movimiento y el que lo continúa, se tendrían dos movimientos distintos. El móvil garantiza al movimiento su unidad de trayectoria, que es su continuidad.³² Trasladando esta proporción al tiempo, el instante asegura la continuidad del tiempo mismo, dándole unidad.

El instante, por tanto, como unidad del número de aquello que se mueve, significa que no es la unidad del sujeto estable y estático, sino la de un ente en sucesión. Así, ninguna sucesión temporal es inteligible sin la unificación del instante, y tampoco el instante puede ser concebido sino como unidad de una sucesión, pues como tal unidad representa el elemento actual de la sucesión que se efectúa, a la vez que se presenta como la unidad de medida con la que se puede conocer el tiempo del móvil.³³

4. *El instante como elemento potencial del tiempo*

Respecto a la función divisoria del instante, Tomás de Aquino afirma que "aquello que distingue las partes del tiempo entre sí es el instante (*nunc*), que es principio de una (futuro) y el fin de otra (pasado)".³⁴ Por referencia a esta división, el instante media el pasado y el futuro, pues al carecer de partes, es asimismo indivisible: "no se compone de antes y después".³⁵ El presente, como instante, aparece como una realidad fugaz y esencialmente transitoria, que constituye, en su indivisible unidad, el término del pasado y el inicio del futuro, aunque lo propio del instante no es tanto ser inicio o fin, sino ahora.

Ahora bien, "el tiempo y el instante no son medida intrínseca de los movimientos particulares, como la línea y el punto lo son del cuerpo; sólo son medida extrínseca, como es extrínseco el lugar respecto a los cuerpos".³⁶ Si un mismo punto puede ser considerado en la línea como el que divide las partes y el que las une, no generando con ello duplicidad alguna, esto no es posible en el orden dinámico, pues la función divisora del instante no puede ejercerse en acto; en tal caso se tendrían, de alguna manera, dos *nunc* separados por una suerte de tiempo intermedio. Por ello, el instante considerado como límite de las diversas partes del tiempo, no existe más que en potencia, porque la duración del movimiento podría pararse en él, no avanzando más del límite que constituye: el tiempo se haría eternidad pues dejaría de ser sucesivo. Por eso no se puede aislar abstractivamente el instante y, en la abstracción, considerarlo real, pues su realidad es el presente no abstracto y actual. "El mismo instante, en cuanto responde al móvil que va cambiando, discierne el antes y el después en el tiempo, y con su flujo produce el tiempo, como el punto la línea".³⁷

³¹ *De tempore*, c. I.

³² Cfr. *In IV Phys.*, lect. 18.

³³ Cfr. BORDONI, M., "Tempo, quantità, anima", *Aquinas*, 3 (1961), p. 309 y ss.

³⁴ *De instantibus*, c. III.

³⁵ *Quodlibetum*, VII, q. 4, a. 2, ad 3.

³⁶ *Ś. Th.*, III, q. 75, a. 7, ad 1.

³⁷ *In IV Phys.*, lect. 18.

La función unificadora del instante se manifiesta en correspondencia con el móvil y el movimiento, mientras que la comparación entre el punto y la línea corresponde más al instante como límite y divisor del tiempo. A partir del alcance de las nociones de acto y de potencia, es posible este desarrollo —esquemáticamente esbozado— del instante. El que sea elemento potencial indica su inseparabilidad del tiempo mismo, pues es el presente del instante lo que constituye el tiempo: la potencialidad, por tanto, existe por referencia al antes y al después en cuanto que ni antes ni después son reales, sino que junto al instante se enlazan como tres instancias temporales cuya unidad está dada en el movimiento del móvil, sujeto de tales instancias. Sin embargo, el movimiento del móvil es sólo presente, y el antes y el después son referencias a la duración previa, como presente acaecido, y como duración futura, como posibilidad real de permanencia en el ser.

Cuando Hegel, en un significativo pasaje de la *Phänomenologie des Geistes*, afirma la realidad del instante hace también una referencia al ser; sin embargo, la coincidencia de algunas afirmaciones respecto a alguna que hemos hecho, es —por así decir— material y no formal. Aunque el texto es extenso vale la pena presentarlo en su totalidad. “Se presenta el instante; este instante. El instante ya ha cesado de ser por el hecho mismo de haberse presentado; el instante que es, es distinto del que es presentado, y nosotros vemos que el instante consiste precisamente en no ser más, en el momento mismo en que es. El instante como se presenta a nosotros es pasado, y ahí está su verdad; él no tiene la verdad del ser. Sin embargo, al menos tiene esto de verdadero, que ha pasado. Pero lo que ha pasado no es, y es el ser lo que interesa. Vemos así en esta presentación sólo un movimiento que tiene la siguiente forma: 1) presente el instante; éste es afirmado como la verdad; pero lo presente como pasado o como anulado; niego por tanto la primera verdad, y 2) afirmo como segunda verdad que éste es pasado y anulado; 3) pero lo que es pasado no es; anulo por tanto la anulación, es decir, la segunda verdad; niego así la negación y vuelvo a la primera afirmación, es decir: el instante es”.³⁸ Es evidente que Hegel no considera al instante como elemento potencial del tiempo, según se ha expuesto anteriormente. Porque, en efecto, aunque el instante como actualidad es la realidad del presente o el tiempo como tal no es pasado, que fue tiempo, ni futuro, que lo será. Sin embargo, como afirma Hegel, si es el ser lo que interesa, juntamente con la afirmación del instante como ser, está supuesta la identidad del ser como tiempo. Respecto a lo visto anteriormente, la tesis hegeliana está sostenida por nociones básicas bien diversas, porque si bien el ser es acto —afirmación sobre la cual hemos mantenido el análisis precedente—, no es, sin embargo, actualidad temporal, como, en último término, afirma Hegel. Sobre estas ideas volveremos más adelante. Baste tener presente, de momento, que “esta doctrina (hegeliana) no es más que la continuidad de la identidad y de la contradicción, o bien el análisis de la identidad que implica contradicción”.³⁹

³⁸ HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes; Sämtliche Werke*, Bd. 2, pp. 88-89; F. Frommann Verlag, Stuttgart, 1964.

³⁹ BORDONI, M., “Tempo, quantità, anima”, 315.

B. TIEMPO, VIDA E INMANENCIA

1. Historia y duración

Si Dios es “el principio universal del ser”,⁴⁰ todo ente aunque tenga una duración infinita, es limitado porque es causado. Además, si esta duración infinita se diera, puesto que sería *in successione*, también sería, bajo cierto aspecto, finita,⁴¹ ya que la mayor duración no implica necesariamente una mayor perfección en el ser, pues “el ser no tiene extensión cuantitativa”.⁴² “El ser mismo de alguna cosa en sí considerado —afirma Tomás de Aquino— no es *cuanto*, pues no tiene partés, sino que es todo a la vez (...)”.⁴³ Sin embargo, una perfección mayor en el ser implica un grado de duración diverso, pues “la virtud de ser pertenece no sólo a la potencia pasiva, que es la potencia de la materia, sino que más bien pertenece a la potencia de la forma, porque cada cosa es por la forma. De donde, tanto y mientras una cosa tiene el ser cuanto sea la virtud de su forma”.⁴⁴ El hombre, a causa de su alma espiritual, se sitúa así entre la duración temporal y la eterna: está en los confines de la materialidad y de la espiritualidad; su duración, por tanto, se puede relacionar con el movimiento o puede considerarse como interior a su alma. De aquí nacen dos posibles tratamientos de la duración: como historia y como eternidad, es decir, como temporalidad y como quietud; el texto de Hegel citado en el párrafo anterior es, en cierta medida, una visión unitaria de estas dos perspectivas. Pero la historia como desarrollo del ser en el tiempo no se confunde con el ser —aunque se despliegue en la historia—. Si, en cambio, se propone tal identificación, la duración como ocurre “en el pensamiento de Bergson, adquiere un valor muy especial. El ser radical que él designa no tiene verdadera estabilidad; no hay sujeto que no cambie; la duración implica así un dinamismo creador, que hace que se renueve incesantemente hasta el fondo de sí misma”.⁴⁵

Según Hegel, el ser del mundo es determinación progresiva y anulación de la finitud en cuanto es ser considerado como conciencia que se desarrolla dialécticamente; el ser no permanece nunca en situación de estabilidad, sino que se halla siempre en la necesidad del movimiento incesantemente progresivo. Con él se asiste a la “resolución del ser en el tiempo —en el tiempo humano: la historia—, lo cual lleva consigo que la ciencia no sea ya conocimiento de los entes y sus causas, sino conocimiento histórico; y como el ser es para Hegel la misma conciencia humana, resulta al final que ser y saber se identifican en el sistema de la historia universal, en la evolución de la conciencia a través de los pueblos y culturas”.⁴⁶

Afirmar tal resolución del ser en el tiempo, supone probar que el ser es, en efecto, temporalidad y, a la vez, indeterminación inicial —el inicio afecta

⁴⁰ G. C. I, 43, *haec autem ratio*.

⁴¹ C. G., II, 38, *quod etiam*.

⁴² C. G., I, 20, *ad hoc autem*.

⁴³ *In I de caelo*, lect. 6.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ GARDEIL, H. D., *Cosmología*, Tradición, México, 1973, p. 88.

⁴⁶ SANGUINETTI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 95.

como condición la naturaleza del ser—, de modo que sólo aquel ser que desde el inicio ha sido entendido como pura indeterminación mediada por el no ser, da lugar al devenir como resultado e historia. Y es lo que propone Hegel en el comienzo de la *Ciencia de la Lógica*;⁴⁷ pero si el ser —esto es lo chocante a contrario de la postura hegeliana— es entendido como algo esencialmente diverso e infinitamente más rico que la pura indeterminación lógica de un concepto, el fundamento de la realidad —el ser como acto— no queda originalmente perturbado por la necesaria mutabilidad histórica.

Para que algo pertenezca a la historia ha de ser en el tiempo; el hombre existe en el tiempo y vive su historia, pero está ligado al tiempo y a la historia tanto por su corporeidad como por el modo propio de durar de su forma, el alma espiritual, que hace que trascienda la dimensión temporal. El alma humana, sustancia espiritual pero incompleta, se compone con el cuerpo y está sujeta a cambios accidentales: se inserta en el cuerpo actualizándolo y, de alguna manera, vive en él; mas su esencia como tal, es decir, como sustancia espiritual, no muta.

Ahora bien, en la historia humana se pueden distinguir al menos tres aspectos fundamentales: la temporalidad, la libertad y el fin. Y desde estos elementos, la historia podría describirse como el orden sucesivo de actos libres —personales— en orden a un fin. Así, la historia no es un proceso natural, pues la libertad trasciende el tiempo, aunque el hombre está, desde otro punto de vista, inserto en el tiempo mismo. Y aunque los actos del libre albedrío no son temporales a no ser *per accidens*,⁴⁸ no se puede perder de vista que la espiritualidad del hombre, porque está presente en todas sus operaciones, se cruza con el tiempo en la interioridad del hombre mismo. De esta manera,⁴⁹ si la espiritualidad lleva a avizorar la eternidad, el hombre puede alcanzar tal eternidad desde el tiempo o, lo que es lo mismo, puede realizar su plan de creatura en la historia sin que ésta se identifique absolutamente con su fin. Así, esa realización del espíritu en el tiempo, tal como ve Hegel el problema, exagera pero no ignora esa condición primaria del obrar libre, es decir, el obrar en la historia, temporalmente. Sin embargo, la dialéctica cumplida absolutamente no podrá no ser historia, es decir, temporalidad y movimiento, no sólo como espacio del obrar libre, sino más bien como fin y estructura de la misma posibilidad operativa.

Ya en la historia el alma espiritual capacita al hombre para trascender la historia, sustrayéndose a la deficiencia de ser, que pone de manifiesto el movimiento, en la aprehensión del alma. Y es aquí donde se une el instante como *nunc* y el tiempo como duración sucesiva, es decir, lo temporal y lo eterno; el tiempo es, así, una eternidad incoada. “Muerte y vida muestran precisamente que la historia, lugar que puede aparecer como la realidad más real, es, en las cosas más importantes de la existencia, sombra, ilusión y ocultamiento. (La

⁴⁷ HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik; Sämtliche Werke*, Bd. 4, p. 31; F. Frommann Verlag, Stuttgart, 1965.

⁴⁸ Cfr. *In II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, ad 1.

⁴⁹ Cfr. GARCÍA DE HARO, R. - CELAYA, I., *La moral cristiana, Rialp*, Madrid, 1975, p. 149.

historia humana no sólo no agota el sentido del tiempo del hombre, sino que es en su esencia sólo una forma derivada de la temporalidad). La tradición occidental intuyó esta verdad, y la entendieron también las tradiciones en las que la potencia disolvente de la Historia no ha afectado aún a la substancia del espíritu. Así, por ejemplo, en el *Parménides*, de Platón, el Uno entra en el tiempo sin ser a su vez temporalidad. El misterio de la III hipótesis del *Parménides* es cómo el Uno pueda dividir el pasado y el futuro, en el presente, sin devenir a su vez un presente cualquiera, sujeto a transcurrir en lo ya transcurrido y a abrirse a un futuro que aún debe transcurrir. Si el Uno entra en el tiempo, entra para disolver el tiempo como barrera insuperable, no para destruir la misma apariencia. Esta, como tal, puede muy bien continuar subsistiendo, lo que se disuelve es sólo la definitividad y la exclusividad de la temporalidad. La misma mente, al pensar el Uno, rompe el envoltorio de la apariencia del tiempo".⁵⁰

2. *Lo vivido en el tiempo*

La tensión entre lo temporal empírico y la espiritualidad que trasciende el tiempo, marcan en el hombre dos dimensiones que, sin ser absolutamente opuestas o desligadas entre sí, se deben definir como dos modos diversos de inserción del hombre en el mundo temporal. Si la corporeidad hace al hombre estar en el tiempo con una duración semejante a cualquier tiempo natural, es, sin embargo, la misma corporeidad la que se evade, por ser corporeidad humana, juntamente con el alma del tiempo empíricamente considerado, y constituye la categoría de tiempo vivido. La diferencia entre vivir en el tiempo y poseer un tiempo vivido manifiesta una dimensión no espacial, que está más allá del tiempo como medida física: se trata de una relación entre el mundo y el hombre, en el tiempo, pero en la interioridad del hombre, donde lo temporal es, a la vez, intemporalidad del alma. Dicho en otros términos, la intemporalidad del alma hace vivido al tiempo, aunque sin abandono de la temporalidad sucesiva de lo corpóreo. "La vida terrestre del hombre está constituida para la oposición entre el tiempo y su contrario, el contenido espiritual. El elemento temporal de lo vivido está habitado por una fuerza trascendente. (...) Esta estructura bipolar de la temporalidad humana explica la paradoja de que los contenidos de lo vivido pueden permanecer presentes aunque desaparezca el mundo terrestre".⁵¹

En efecto, la realidad del instante como puro presente es un momento de identidad que se continúa en el alma como contenido vivido pero no estrictamente temporal. Aunque, por otra parte, se puede decir que todo el hombre —cuerpo y alma— es temporal. Pero la relación del hombre con la creación, en una dimensión temporal, tiene al menos dos resultados: la historia, es decir, la actuación libre del hombre en el mundo, y un ápice de eternidad en la relación intencional del hombre con el mismo mundo; pero mundo y tiempo vivido,

⁵⁰ BOSIO, F., "La 'morte di Dio' nella filosofia hegeliana della religione", *Il Pensiero*, 15 (1970), 90-91.

⁵¹ BOHM, S., *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Cerf, Paris, 1984, p. 151.

esto es, interiorizado y visto bajo su aspecto de finitud. En un texto elocuente afirma San Agustín: "tus años no van ni vienen; pero los nuestros van y vienen para que todos vengan. Tus años están todos presentes, porque permanecen, y los que van no excluyen a los que vienen, porque no transcurren; los nuestros, en cambio, serán cuando ninguno será".⁵² Agustín señala claramente la diferencia entre los años de Dios, su eternidad, y los del hombre, la temporalidad, como detenimiento o presente continuo y sucesión, respectivamente. Pero la comprobación de una y otra duración no es simplemente un dato; en efecto, "hodiernus tuus aeternitas", pero "omnia tempora fecisti",⁵³ es decir, el tiempo creado coincide con la eternidad al menos en el ahora del instante que aflora en la relación intencional del hombre con lo esencial de las cosas. Es más, lo que hace inteligible la duración no es la no fijación o sucesión continua de los entes, sino lo que en ellos hay de permanente en cuanto al ser: los seres temporales no son significativamente neutros o unívocos respecto al entendimiento de la duración, sino que, más bien, la temporalidad es para el hombre una síntesis del ser del ente finito y la manera en cómo tal ente aparece al hombre.

De esta manera, se puede ver que la relación interioridad-exterioridad fundada en la relación hombre-movimiento, implica una doble percepción del tiempo: la estrictamente empírica —que se podría reconducir a la experiencia del propio transcurrir—, y el momento teórico que un ser temporal y a-temporal descubre como estricto momento interior. De algún modo es el problema no solucionado por Bergson: "Bergson leyó la historia de la filosofía a la luz del bergsonianismo. Y con gran exactitud, escribió la historia de la filosofía tomando del bergsonianismo la definición misma de la filosofía: el último capítulo de *L'Evolution créatrice* es la descripción dramática de un conflicto permanente entre las exigencias de un ser que es duración y las exigencias de una inteligencia que huye del ser pensándolo".⁵⁴ La oposición entre duración, entendida como movimiento, y percepción sin movimiento, aunque acomodada al tiempo y movimiento, como dice la tesis bergsoniana, supone una estructura isomórfica entre duración y percepción. Sin embargo, la interioridad no temporal es la interioridad de un ser que existe en el tiempo; de donde tal interioridad no consiste en un absoluto desligarse del tiempo, sino en una nueva configuración de la duración a través del objeto.

Con el ejemplo de la métrica de sílabas, Agustín comenta: entre una sílaba breve y una larga, la diferencia se puede establecer porque "ambas sonaron (al oído), volaron y pasaron; ya no son; yo mido y respondo con seguridad, en tanto que se puede uno fiar del ejercicio del sentido y, así, una sílaba es simple y otra doble en un espacio de tiempo, evidentemente".⁵⁵ Pero este ejercicio temporal de la medida tiene una resolución interior sin la cual la medida misma, esto es, la experiencia histórica, no sería posible: "Y no puedo hacerlo (el medir), sino porque ellas (las sílabas) han pasado y se han acabado. Y

⁵² S. AGUSTIN, *Confesiones*, XI, XIII, 16.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ GOUHIER, H., *Le bergsonisme et l'histoire de la philosophie (position de questions)*, Actes du VI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, P.U.F., Paris, 1952, p. 386.

⁵⁵ *Confesiones*, XI, XXVII, 35.

no son ellas mismas, que ya no son, sino algo en mi memoria lo que mido, porque permanece fijo".⁵⁶ Así, las experiencias de Bergson y su intento de describir la percepción en consonancia con la misma movilidad del tiempo, de algún modo, en Agustín están invertidas: la movilidad que funda la medida temporal, es inmovilidad interior al sujeto: la experiencia exterior se convierte en experiencia interior, el tiempo físico se transforma en tiempo vivido. Ahora bien, "los diferentes elementos de la estructura temporal están siempre presentes en el mundo según un mismo ritmo. Su modo de presencia o de desaparición esclarece el ser intemporal y viceversa".⁵⁷

De este modo, lo vivido, como experiencia interior, tiene cierta independencia del movimiento empírico y se contrapone al tiempo exterior. Por esta razón, tales modos de presencia en el mundo temporal no son vividos en cuanto su estructura sucesiva les pertenece como medida de su propio movimiento: lo propio del ser temporal es transcurrir; aunque es *afectado* por el instante, que se revela como un *es* presente también en la interioridad de la percepción o en el objeto vivido.

Si el instante es un momento de eternidad no es, sin embargo, constitutivo de la eternidad. Un objeto puede manifestar un momento trascendente a su condición finita en cuanto es trascendido como apariencia, es decir, como temporalidad fugaz, porque la criatura es "particeps aeternitatis tuae", y "mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo facta est, inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum".⁵⁸ El hombre, como criatura, está presente en el mundo como ser temporal y tiene un lugar específico en el orden natural; sin embargo, su ser no es pura exterioridad o, en otras palabras, se debe considerar la distinción entre hombre exterior y hombre interior —sin que esta distinción anule la unidad sustancial del hombre mismo, porque, en efecto, no se trata de naturalezas diversas, sino de relaciones diversas—; tal distinción abre la posibilidad de la justificación del objeto, sujeto al tiempo, que el hombre percibe en su interioridad, pero por la situación de la criatura —incluido el hombre— como ser temporal y *particeps aeternitatis*, la dimensión intemporal se define como cierta plenitud realizada. Plenitud no entendida al modo hegeliano de realización absoluta de la idea en su propio movimiento (*Wendunspunkt der Bewegung des Begriffes*),⁵⁹ sino como aprehensión esencial del ser en un espacio temporal, la cual, desde el sujeto, constituye un acto espiritual exento de tiempo y, desde el objeto, es manifestación de su esencia finita y dependiente. Por esto, en cierto sentido, todo conocimiento evade lo que Bossuet denuncia: "esa curiosidad (de saber) se extiende a los siglos pasados, aun a los más lejanos, y es de allí de donde nos viene la insaciable avidez de saber la historia. Pero si eso es así —como se nota en la mayor parte de los curiosos—, es decir, si se trata de llenar la imaginación de objetos vanos ¿qué

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ BOHM, S., *La temporalité*. . . , p. 157.

⁵⁸ *Confesiones*, XII, IX, 9.

⁵⁹ Cfr. AEBI, M., *Critique de la construction marxiste et hégélienne de l'histoire*, Actes du VIe Congrès, p. 285.

hay de más inútil que detenerse tanto en aquello que ya no es?⁶⁰ En efecto, ni el intento hegeliano, ni la postura descrita por Bossuet parecen la respuesta más adecuada al esclarecimiento de la temporalidad vivida o histórica, en cuanto el tiempo origina, por así decir, la historia a través del hombre; ya que la temporalidad —como temporalidad vivida— es un pliegue del alma que traduce en extensión histórica la tensión propia del espíritu, es decir, su dinamismo interior de entendimiento y libertad. Por eso, “entre le temps proprement dit e la negation de toute durée, il y a place pour une catégorie intermédiaire où la complexité des actes spirituels aurait encore un sens”,⁶¹ es decir, la temporalidad interior que no se resuelve ni en tiempo físico, ni es la negación de toda duración; sino, por el contrario, es el tiempo espiritual patente en el *durante* del ente y en el tiempo propio de la percepción en cuanto tal: en este sentido, la historia no es ni pura crónica ni desarrollo inmanente del espíritu. Y desde este punto de vista, la opinión de Hegel sobre el juicio de la historia —como juez de lo individual y personal, *Weltgeschichte ist Weltgericht*— supone la inversión de la interioridad temporal, es decir, no es el tiempo interior al hombre, y así éste es su protagonista y su portador, sino que el hombre es interior a la historia como tiempo general y consistente.

La visión creacionista según la que se pueden comprender los textos más arriba citados de San Agustín, manifiesta el equilibrio —difícil pero real— entre tiempo-hombre-eternidad: la realidad temporal creada está signada por aquella otra increada y eterna, de tal modo que la realidad finita se orienta hacia la no temporalidad; y el hombre ocupa un sitio particular y propio dentro del orden creado: la trascendencia le es manifiesta en el tiempo, pues es el ser de la creación capaz de encontrar esta trascendencia; así, el conjunto y la tensión de la realidad temporal hacia su propio fin encuentra un punto de inserción en la trascendencia a través del hombre: “*inspeximus etiam, propter quorum figurationem ista vel tali ordine fieri vel tali ordine scribi voluisti, et vidimus, quia bona sunt singula et omnia bona valde, in verbo tuo, in unico tuo caelum et terram, caput et corpus ecclesiae, in praedestinatione ante omnia tempora sine mane et vespera*”.⁶²

3. Una discusión hegeliana

“En efecto, pocos años después de la muerte de Kant (...), Hegel pudo resolver el «problema» de la Verdad, que la Filosofía ha planteado de hecho a los hombres en el momento mismo en que ella fue descubierta por ellos; es decir, el problema cuya solución agota (al menos «en principio») todo el contenido de la Filosofía, porque, una vez resuelto, ésta deja de ser Filosofía, para convertirse en Saber o en Sabiduría”.⁶³

⁶⁰ BOSSUET, J.-B., *Traité de la concupiscence*, chap. VIII.

⁶¹ TROUILLARD, J., *Histoire et vérité selon Plotin*, Actes du VI^e Congrès, p. 269.

⁶² Confesiones, XIII, XXXIV, 49.

⁶³ KOJEVE, A., *Le concept et le temps*, Deucalion, 40 (1955), 18. En la traducción de los textos de este autor hemos mantenido los subrayados, palabras entre comillas, palabras con mayúsculas, etc., tal como aparece en el texto francés.

El análisis de los motivos, no del todo explícitos o suficientemente desarrollados aquí por Kojève, nos ponen, sin embargo, de modo suficiente en condiciones para valorar la relación tiempo-concepto en Hegel, según la interpretación de este autor. Es, en realidad, el mismo Kojève el que propone la tesis explícitamente: la *resolución* del problema de la verdad (evito la discusión que el autor entabla en las páginas precedentes con Kant) consiste en "inaugurer l'ère de la Sagesse en *identifiant* le Concept et le Temps".⁶⁴ La filosofía hasta Hegel había intentado en vano —sigue la tesis del autor— poner en relación el Ser y el Mundo: Parménides ha sido el primero en despertar del sueño del mundo, es decir, el primero que trascendió la apariencia mediante la identificación del Ser con el Concepto. Desde un punto de vista hegeliano es posible hacer esta lectura, por lo demás conocida, del *Poema* de Parménides: el ser como aquello que no cambia, que es permanente y perfecto, que todo lo llena, y que es acabado en sí mismo; a la vez, si el Ser tiene esas características, debe pensarse como lo idéntico, donde el antes y el después pierden su sentido habitual de referencia temporal. En el Ser no hay estrictamente tiempo, como no lo hay en la idea. Si al Ser (Concepto) se le adscribe un antes y un después, se debe introducir la suposición básica de que, si es lo mismo ser y pensar —tal como reza el *Poema*—, el pensar es movimiento según el cual el tiempo se hace presente en el ente; sin embargo, la presencia del tiempo en el Ser o es identidad o es adventicia; aunque, si ocurre esto último, Kojève retrocedería, de alguna manera, a la posición kantiana que ha criticado. En efecto, junto con lo adventicio habría que considerar que lo que adviene es otro respecto a lo que ya hay; y esto es, por su parte, una nueva multiplicación del principio: lo *otro que el ser* no tiene sentido si el ser es *lo uno que es*; en este caso la puerta quedaría nuevamente abierta para Heráclito. Sin embargo, la identidad absoluta del Ser o, lo que es igual, la evasión del Ser del terreno de lo otro, marca la diferencia entre el acercamiento a la verdad y la instalación sapiencial. Es decir, lo que Kojève llama filosofía es una amistad no satisfecha por la identidad o por el mantenimiento de la alteridad, mientras que la Sabiduría es la unidad del saber que se funda en la unidad del Ser. Ahora bien, si se pensara que la Sabiduría es una filosofía de la identidad, todavía se estaría en la puertas del saber absoluto, concretamente en Spinoza. Es cierto, dice nuestro autor, que es a través del filósofo panteísta que Hegel «redescubre» la identidad (*identité redécouvert*), pero, a la vez, la identidad es identidad del ser como mundo, es decir, la visión espinocista se muestra determinante respecto a este otro aspecto: el panteísmo de Spinoza es, al mismo tiempo que identidad, diversificación modal, o introducción de la variedad en el seno de la identidad.

⁶⁴ *Ibidem*.

De alguna manera, se vuelve a plantear así la identidad como problema no resuelto: el Ser idéntico es, a la vez, diverso en cuanto es mundo. Y se puede ver aquí el sentido de la tesis central planteada por Kojève: "sin embargo, su «teoría» (de Hegel) sobre el Ser le reveló o le hizo *ver*, es decir, le demostró no la *Eternidad* de la Identidad sin Diferencia y, por tanto, sin extensión (...), sino el *Tiempo* en el cual dura el Espacio (...)"⁶⁵

Lo que Hegel está planteando es la identidad de tiempo y ser, como veíamos, no en un sentido en que el tiempo es la exterioridad del ser, sino precisamente al contrario, a saber, que el tiempo es interior al ser, y es allí en el ser, donde el tiempo se efectúa como identidad. Por esto, la insistencia de Kojève en reafirmar la identidad de Concepto y Tiempo, como la dimensión propia del Absoluto lógico, pues se trata de un absoluto en movimiento: "(...) la *identidad* del Tiempo y del Concepto se realiza y aparece, o se «revela», en tanto que *Discurso* (Logos) uni-total o «circular», es decir, en tanto que conjunto «coherente» o *uno* en sí mismo, de todos los discursos que constituyen el contenido humano de la Historia universal, que es la presencia real-integral del Espíritu en el Mundo".⁶⁶ Tal vez el punto central de este intérprete de Hegel, y de Hegel mismo, se centra sobre el movimiento esencial. Si la negatividad es la diferencia activa de la historia, la concreción sucesiva como realización de la plenitud del Espíritu, se inscribe en el ámbito de la esencia pensada.

Del ser indeterminado como punto de partida absoluto, la construcción del saber absoluto y, con él, la realización de la historia en todo su conjunto, se alcanza como temporalidad esencial o como sucesión de esencias presentes. En este sentido, el tiempo y la sucesión tienen el carácter de suposiciones estructurales de la historia: el antes y el después del tiempo tienen sentido por mutua relación a la esencia objetiva con la dificultad de que tal esencia es lógicamente activa, o Logos absoluto, es decir, se la pueda definir en su vinculación a la totalidad. Si la identificación de Tiempo y Concepto no se refiere a ningún momento empírico y, a la vez, los reúne a todos, la identidad se resuelve en la adscripción del Tiempo a la sucesión esencial en un plano de absoluta idealidad; el Tiempo es, así, la objetividad de la esencia afectada por la localización entre un antes y un después, indicadores del movimiento lógico. Porque, en efecto, no basta "postular una estructura reflexiva para comprender la identidad; con ello su valor originario no es advertido. La reiteración reflexiva de la esencia deja inédita la actividad. La esencia pensada no llega a eliminar la articulación temporal".⁶⁷

⁶⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ POLO, L., *El Ser, I*, EUNSA, Pamplona, 1966, p. 189.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 190, n. 1.

De este modo, la íntima imposibilidad hegeliana de conjugar Tiempo y Concepto, nace de la inclusión de uno y otro en la esencia pensada como sucesión y objeto, respectivamente. Así, no hay verdadera advertencia de la identidad, sino el intento no conseguido de hacer del Tiempo el lugar del fluir de la esencia. Pero la esencia que fluye sólo se pone en movimiento por el pensar, y de ningún modo es, entonces, historia. "En esta dirección, aparece claro también lo que ha tenido que hacer Hegel para que la contradicción dialéctica fuese posible: ha tenido que limitar la importancia del movimiento, admitiendo que el tema por investigar venía indicado por la esencia pensada".⁶⁸ Por esta causa, no es del todo inconsecuente con el pensamiento hegeliano la siguiente afirmación de Kojève: "se trata entonces todavía del Hombre, si se quiere; pero del Hombre muerto o, si se prefiere, del Hombre transformado en Dios. Ciertamente, un «Dios» que se constituyó en el Tiempo o en tanto que Tiempo a partir del Hombre, no es verdaderamente Dios. Pero el Hombre que se convirtió en «Dios» no es tampoco verdaderamente un Hombre".⁶⁹ La muerte adquiere un sentido de positividad dado por la negación dialéctica o, si se quiere, por la anulación de lo individual respecto al desarrollo del Absoluto; de aquí que la Sabiduría coincide con la muerte: "saber absoluto hegeliano y aceptación consciente de la muerte, entendida como aniquilamiento completo y definitivo, no son sino una cosa".⁷⁰

4. La integración del tiempo

Si el resultado del análisis anterior, bien que somero, plantea una exigencia de identidad de tiempo y concepto, por otra parte, según el texto de la *Fenomenología del espíritu*⁷¹ que hemos visto anteriormente, se plantea un desajuste entre tiempo y ser. En efecto, la conclusión del pasaje de Hegel es la afirmación del instante, pero "lo que ha pasado no es, y es el ser lo que interesa"; por esto si la realidad del instante es la evidencia del pasado —"el instante como se presenta a nosotros es pasado, y ahí está su verdad; él no tiene la verdad del ser"—, de alguna manera lo propio del tiempo como presente y totalidad no es la actualidad, entendida como la vigencia exhaustiva del momento como acto, porque precisamente esto es lo que se niega al afirmar la realidad del instante. "El tiempo no es un acto, sino la posibilidad variable. Tampoco se trata de un ponerse puntual que deja de ser sin pausa, sino del

⁶⁹ KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947, p. 381. Cfr. especialmente el capítulo: *L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel*. Una visión también existencialista, pero crítica respecto a Kojève: HYPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de J. Hyppolite (1931-1968)*, P.U.F., París, 1971.

⁷⁰ KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 538.

⁷¹ Cfr. nota 38.

prolongarse variando".⁷² Por eso la tesis de Kojève de identificación absoluta de tiempo y ser, o tiempo y absoluto, se sitúa en el *más allá* del tiempo mismo como acaecimiento o, en otros términos, no tiene en cuenta la alienación del Absoluto. Ahora bien, sin esta alienación no hay construcción del todo en cuanto la concreción del universal no es un punto de partida dado, sino conquistado: "por eso, la manifestación o epifanía divina se da en un retorno que constituye el Todo (...)".⁷³

Pero, ¿es posible el saber absoluto sin el recurso a la muerte?, o ¿es ese saber un punto terminal respecto a un proceso temporal, es decir, que el saber lo es en la ausencia del tiempo porque se ha identificado con el concepto o con la realización final de la historia? Si no se quiere admitir —si Hegel no lo admite— que el saber absoluto está vinculado necesariamente a un futuro empírico, la noción de tiempo debe proponerse como algo no vinculado a una instancia histórica futura: es decir, en cada momento de reconstrucción del Todo debe aparecer «algo» de ese Todo como conquista de alguna manera definitiva. Los supuestos de esta última afirmación están dados fundamentalmente con la siguiente distinción: "se distingue el tiempo de la alienación de otro en que es posible encerrarse para no perder la culminación contemplativa";⁷⁴ el proceso dialéctico, la actividad del desarrollo y la concreción de la totalidad de la Idea, constituyen una dirección anterior a cualquier momento —que no es interrupción— de contemplación. Esta anterioridad es, fundamentalmente, solución de la alienación, pero la dirección inversa es contemplación entendida no como el futuro dado, porque tal concepto implicaría una coincidencia de saber y Absoluto sin relación al tiempo: sería tiempo acabado; sino contemplación consistente en el introducirse "como memoria en el proceso acontecido y conservado en el presente de la eternidad del concepto puro".⁷⁵

Pero tal contemplación dentro del devenir necesita del tiempo. Pues "el ser puro no es la alienación. En la vuelta desde la alienación el ser no es la inmediación. La inmediación es el elemento: el ser puro es elemento racional. La negación pura es el elemento en la vuelta. Esta nueva acepción del elemento es el tiempo".⁷⁶ De este modo, si hay una correspondencia entre tiempo y concepto, o de saber absoluto y tiempo, hay también una superación o un adelanto respecto a la tesis sostenida por Kojève sobre la plenitud como muerte. Si bien "en la historia la contemplación es precedida por el proceso creativo, que es calvario, autoconciencia desgraciada, inquietud y violencia, ataque

⁷² POLO, L., *Hegel y el post-hegelianismo*, Univ. de Piura, Piura, 1985, p. 218.

⁷³ *Ibidem*, p. 193.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 214.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 199.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 211.

a toda fijeza limitada, hasta el término absoluto”, sin embargo, “el tiempo sirve para hacer compatibles la inquietud y la calma, para colocar, dice Hegel, la rosa de la razón en la cruz del presente. El tiempo anuda al hombre con el Absoluto en su recíproca insuficiencia, y resuelve a esta última en una mutua pertenencia interior”.⁷⁷

Aparecen así señales de confluencia, si no en los fundamentos teóricos últimos, sí en ciertas intuiciones elementales de Hegel respecto al mantenimiento del ser como presente, o respecto a cierta difusión de la plenitud en el tiempo: tema que desde una perspectiva diversa habíamos presentado en las primeras páginas. No se trata, por cierto, de un acercamiento metafísico en cuanto éste consiste en un consenso sobre el ser como acto; la ‘actualidad’ hegeliana no es estrictamente el acto que le corresponde al ser. Es más: el proyecto de superación de la alienación implica un paso no necesario en una metafísica del ser; aunque, por otra parte, tal proyecto se configura en la capacidad plástica del tiempo como anulación de la rigidez esencial, es decir, no hay en Hegel una afirmación de la trascendencia sino de la circularidad incesante del tiempo que en cada momento ofrece la posibilidad de retorno desde la alienación para constituirse en contemplación sin ulterioridad: “el instante como se presenta a nosotros es pasado, y ahí está su verdad; él no tiene la verdad del ser”.⁷⁸ El pasado es, en su recuperación temporal, el presente contemplado, pero como solo pasado hace del hombre el lugar de la pasión de lo finito e inacabado. Por esto; así como en Tomás de Aquino se puede asistir a una consideración del instante como apertura y acto; y en Agustín se puede valorar el tiempo vivido como participación de la eternidad; en Hegel, la condición de superación de la finitud consiste en el mantenimiento del tiempo porque el Absoluto como resultado tiene una condición de posibilidad temporal: “el tiempo no es un acto, sino la posibilidad variable. Tampoco se trata de un ponerse puntual que deja de ser sin pausa, sino el prolongarse variando. El ser inmediato de la lógica es en el hombre la negatividad indeterminada, elemental”.⁷⁹ En definitiva, sin la recurrencia a la noción de acto, también la eternidad será temporal, pero con una temporalidad diversa a la del tiempo mismo de tal modo que intentar una identificación de tiempo y eternidad, consistiría en proponer un tiempo abstracto que —desde otro punto de vista— es una muestra de la limitación de la filosofía hegeliana como sistema, pues no puede aceptar sin contradicción un modo de durar infinitamente intenso y no sucesivo, y una participación temporal de la intensidad del Ser cuya duración es sin proceso.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 216.

⁷⁸ Cfr. nota 38.

⁷⁹ POLC, L., *Hegel y el ...*, p. 218.

5. Consideraciones finales

En la descripción del tiempo hecho en las primeras páginas, en las que nos hemos centrado prevalentemente en una perspectiva metafísica, hemos propuesto algunas tesis sobre las relaciones entre el ser y el tiempo, y sobre la significación del ser temporal; el segundo paso, aunque en conexión estrecha con lo anterior, fue poner de relieve el problema del tiempo como tiempo vivido, donde ha quedado perfilado un sentido de la inmanencia del tiempo; el tercer punto ha consistido en la revisión de algunos momentos de la visión hegeliana del tiempo, con algunos despuntes críticos. La línea seguida ha sido fundamentalmente descriptiva, como tres acordes sucesivos que pueden dar pie al desarrollo melódico del tema: hemos querido fijar sobre todo líneas de desarrollo o grupos temáticos. De modo conclusivo sintetizamos algunos puntos, que han estado supuestos, y que pueden dar una visión más unitaria de estas páginas.

1. La duración temporal ocurre estrictamente en el ente material; en el sujeto espiritual el tiempo no tiene un lugar propio, es decir, la duración del sujeto espiritual no es temporal.

2. El movimiento del ente material revela tres momentos analíticos que se sostienen entre sí: antes, instante y después. Son categorías mutuamente relativas, de modo que si alguna falta, las demás o se suponen en función de un ente posible, o existen como memoria.

3. El tiempo es medida, y la medida acto subjetivo. El fundamento del tiempo es la duración y su verificación es la comparación de lo sucesivo con la inmovilidad del patrón de medida.

4. La experiencia humana del tiempo tiene dos articulaciones:

- a) exterior: estrictamente corresponde a la experiencia del mundo extra-mental y, específicamente, de su movimiento;
- b) interior: es la constitución de la experiencia en cuanto tal. La percepción y el tiempo vivido son dimensiones no físicas del tiempo; más aún, es a partir de la dimensión interior del tiempo de donde nace la consideración de una particular atemporalidad del sujeto, como momento sintético de percepción y trascendencia.

5. El concepto de instante se adscribe al presente y a la vigencia subjetiva del tiempo vivido: es, en cierto modo, la participación del ser manifestada temporalmente, de modo finito.

6. La percepción del tiempo y la experiencia interior no se consuma de modo trascendental en una relación de sujeto meta-empírico y tiempo general,

como lugar fenoménico o de lo individual. Por esta razón la gnoseología no puede resolver la experiencia temporal en puras relaciones objetivas de esencias.

7. La identificación hegeliana de tiempo y concepto se plantea como identidad discursiva del absoluto; las condiciones para la descripción básica del problema son: a) el punto de partida de la filosofía es incondicionado en cuanto objeto; b) la negatividad es operatividad condicionante; c) los momentos empíricos se reconducen a la sucesión lógica de la idea; d) la idea en movimiento es integración progresiva del absoluto; e) la sabiduría es la historia cumplida de la idea.

8. El movimiento del absoluto es movimiento absoluto de orden noético o pensamiento reiterativo.

9. Todo movimiento requiere una última justificación trascendente; la autojustificación de la acción es la admisión de la consistencia del tiempo como proceso primario e inmanente al ser como mundo.

DANIEL O. GAMARRA
*Centro Accademico Romano della Santa
Croce
Roma*

LA PRUDENCIA EN LA ACTIVIDAD PRACTICA

"El hombre lleva a cabo su obra mediante la prudencia y la virtud moral".¹ La importancia de la prudencia en la actividad práctica del hombre queda reflejada en esta cita de la *Ética a Nicómaco*, puesto que la prudencia, de la mano de la virtud moral, configura la vida moral del ser humano. La obra, el *ergon* del hombre es el total desarrollo de su ser partiendo de las potencialidades que su mismo ser expresa. Al margen de tareas parciales que supongan el perfeccionamiento de un ámbito particular de la vida humana, en la *obra* principal se encuentra empeñado todo su ser racional. Esta perfección a la que el hombre está llamado no puede realizarse más que por la prudencia, supuesta la virtud moral, precisamente porque es, tal como la define Aristóteles, "la disposición racional verdadera y práctica con respecto a lo que es bueno para el hombre".²

La prudencia conduce al bien deliberando acerca de la forma más conveniente de alcanzarlo. La posesión de cada bien parcial como fin relativo y la del bien total como fin último, conducen al hombre a su perfección, y con ella a la felicidad.

El hombre prudente conoce, y porque conoce sabe cómo obrar, aplicando a la operación particular su conocimiento. Conoce lo que es bueno y conveniente para él y actúa en consecuencia; la operación principal del hombre prudente es la buena deliberación por la que se propone como objeto el mayor bien práctico para su desarrollo perfectivo.

En el entendimiento práctico se encuentran los fines connaturales al hombre de los que posee conocimiento por el hábito natural de la *sindéresis*. La prudencia, virtud intelectual adquirida,³ halla en el entendimiento práctico su sujeto, y su materia propia es aquello que se ordena al fin, los medios que presuponen un fin al que se orientan, y una operación en la que se concretan; por eso la prudencia es "*recta ratio agibilium*", hace la razón recta respecto a lo "oerable", y en cuanto se aplica a la deliberación, "la prudencia tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar".⁴ La prudencia que aquí consideramos es aquella que tiene por objeto el bien del hombre, no un bien particular como la salud, o el bien del hombre en cuanto miembro de la familia o estado, sino el bien del hombre como hombre; es la prudencia "*simpliciter*" que se ordena al bien total propio.

¹ *Ética a Nicómaco*, VI, 12, 1144a 6-7.

² *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b 20-21.

³ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Libros Sententiarum*, III, d. XXXIII, q. 2, a. 4, Sol. IV.

⁴ *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141b 8-9.

La operación es el fin de la razón práctica, y a ella se aplica la prudencia, concedora de los principios universales de la razón y de la naturaleza singular de la operación: "Tampoco versa (la prudencia) exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer lo particular, porque es práctica, y la acción tiene que ver con lo particular".⁵ Sin ser para el hombre lo más elevado, la prudencia le permite obrar en medio de lo contingente.

Los medios que conducen al fin, toman de éste su razón de ser, por eso, la virtud que perfecciona la razón relacionada con los medios supone la inclinación del apetito al fin, la del apetito superior que es natural, y la del apetito inferior nacida del asentimiento a la razón.⁶ Para adquirir la virtud de la prudencia es necesaria la buena disposición del hombre respecto a los fines —principios del obrar— y esta disposición se alcanza únicamente por la rectitud de la voluntad: la prudencia tiene por sujeto el entendimiento práctico en orden a la voluntad recta. Las virtudes morales hacen posible la recta estimación de los fines de la vida humana, fines en los que se apoya como principios de su obrar, por eso no es posible la prudencia sin las virtudes morales.

El conocimiento universal de los principios del obrar que posee la prudencia es insuficiente cuando se trata de juzgar un caso particular, pues del solo conocimiento no se deriva, como creía Sócrates,⁷ la recta aceptación del principio moral. El hombre está rectamente dispuesto respecto a los principios universales de su obrar por el entendimiento natural de los principios o por alguna ciencia práctica, pero se requiere la rectificación del apetito a fin de que éste sea acorde con los movimientos de la razón y sea posible el juicio sobre el caso particular a partir del principio universal. De lo contrario, el movimiento del apetito puede turbar la clarividencia del principio universal de tal forma que altere el juicio de la razón, pareciendo bueno el objeto del deseo aunque sea contrario al juicio universal de la razón.

Para armonizar el conjunto que rige la vida moral del hombre es necesaria la recta disposición en orden a los principios universales por el entendimiento natural o hábito de la ciencia, y la recta disposición en orden a los principios particulares del obrar —que son los fines— por medio de algunos hábitos que le hagan connatural el acto de juzgar rectamente sobre el fin, y en esto consiste la virtud moral. Porque el fin aparece a cada uno tal cual sea él,⁸ es necesario llegar a ser de tal forma que se estime rectamente el fin que es, en sí, recto.

No hay prudencia sin apetito recto, pero tampoco existe apetito recto sin prudencia.

En la materia a la que se aplica la prudencia hallamos la razón que diferencia entre sí las virtudes intelectuales. Estas —sabiduría, ciencia y enten-

⁵ *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141b 14-15.

⁶ *Sriptum Super Libros Sententiarum*, III, d. XXXIII, q. 2, a. 4, Sol. IV.

⁷ *Ética a Nicómaco*, VIII, 2, 1145b 23 ss.

⁸ *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1114a 32.

dimiento— versan sobre lo que no puede ser de otra manera que como es, es decir, sobre lo necesario. La prudencia, en cambio, tiene por materia lo contingente, aquello que está en la mano del agente obrar o no obrar.

Formalmente, la prudencia se separa de las virtudes morales en razón de la potencia en la que se encuentra, intelectual en su caso, y apetitiva en la de las virtudes morales. La particularidad de la prudencia le confiere el calificativo de virtud especial⁹ intelectual, y en cierto modo moral: "(...) es esencialmente intelectual ya que es un hábito del conocimiento y perfecciona a la razón; pero es moral con relación a la materia en cuanto dirige a las virtudes morales, por ser recta razón de lo ovable...".¹⁰

Los fines de las virtudes morales preexisten en la razón natural o *sindéresis*, y la prudencia aplica los principios universales a las conclusiones particulares de la operación. De esta forma la "*praestitutio finis*" precede a la prudencia como el "*intellectus principiorum*" a la ciencia; la *sindéresis* mueve a la prudencia que, a su vez, mueve a las virtudes morales. La forma en que la prudencia dirige a las virtudes morales es eligiendo los medios y marcando en cada una de ellas el fin que le es propio, a saber, alcanzar el término medio en sus materias respectivas, determinado por la recta razón de la prudencia.

Sin la prudencia no pueden darse, pues, las virtudes morales en vista de que éstas consisten en la elección, que es de lo que al fin se encamina, materia propia de la prudencia. Esta depende de las virtudes morales tanto como éstas de la prudencia sin que con esta afirmación se caiga en un círculo vicioso. El apetito es recto doblemente, en cuanto al fin, y con relación a los medios. La rectitud del fin es determinada por la naturaleza, y es de esta rectitud que hablamos al decir que la prudencia depende de la rectitud de los fines, que nos es proporcionada por la *sindéresis*, pero no es suficiente con que muestre el fin recto, hace falta además que el apetito lo siga, y ello es así si el apetito está rectificado por las virtudes morales. Si nos referimos a la rectitud de los medios, de la prudencia dependen las virtudes morales en cuanto a su forma de ordenarse al fin: "(...) no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral. De esta manera se desharía también el argumento dialéctico según el cual las virtudes se dan independientemente unas de otras (...); la elección no puede ser recta sin prudencia ni sin virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin".¹¹

Siguiendo a Santo Tomás¹² pueden considerarse tres partes en la división de la prudencia según se atienda a estos criterios:

- a) Partes que concurren a perfeccionar el acto de la prudencia: división "*integralis*".

⁹ *Summa Theologica*, II-II, q. 47, a. 5.

¹⁰ *Scriptum Super Libros Sententiarum*, III, XXIII, q. 1, a. 4, Sol. II, ad. 3.

¹¹ *Ética a Nicómaco*, VI, 3, 1144b 31-1145a 6.

¹² *Summa Theologica*, II-II, q. 48, a. unicus.

- b) Especies de la prudencia: división "subiectiva" (o "universalis").
- c) Virtudes anexas a la prudencia ordenadas a actos secundarios: división "potentialis".

Las partes de la prudencia según la *división "integralis"* no son, en sí mismas, virtudes, sino condiciones de la virtud en la que se integran. Son ocho partes agrupadas en cinco pertenecientes a la prudencia según que es virtud cognoscitiva: *memoria*, *entendimiento* (referidas al conocimiento mismo), *mansedumbre*, *talento* y *buen tino* (relacionadas con la adquisición de conocimiento), *razón* (relativa al uso del conocimiento); y tres que corresponden a la prudencia en tanto que aplica el conocimiento a la operación: *providencia*, *circunspección* y *precaución*.

La virtud intelectual se genera a través de la experiencia de actos virtuosos a los que la *memoria* (memoria) añade facilidad en la ejecución contribuyendo así a su consolidación. La prudencia tiene por objeto lo particular con lo que nos familiarizamos por la experiencia, y ésta no se da sin la memoria, "la memoria es, según lo mismo, aquella por la que la mente intenta alcanzar de nuevo las cosas que ocurrieron".¹³ El objeto primordial de la memoria es el conocimiento pretérito del que la prudencia extrae consecuencias para la deliberación futura.

La prudencia es virtud de los medios ordenados al fin, "recta ratio agibilium" que en su actividad deriva de los principios universales del entendimiento las conclusiones particulares de la acción. La prudencia depende del *entendimiento* (intellectus) en cuanto al conocimiento universal de los primeros principios prácticos y especulativos de los cuales parte el silogismo, y también del conocimiento singular en el que finaliza el silogismo.

La *mansedumbre* (docilitas) es la disposición de ánimo que presenta el que se deja aconsejar sobre las cosas que pertenecen a la prudencia por hombres más preparados que él. La mansedumbre acompaña y perfecciona a la prudencia porque acrecienta su conocimiento por mediación de otros. Parecida a la mansedumbre, el *talento* (solertia) se diferencia de ella en el origen del conocimiento que el sujeto adquiere en materia prudencial, pues se convierte él mismo en la fuente de ese conocimiento al considerar súbitamente, sin razonamiento ni inquisición, el medio más conveniente para la operación. El *buen tino* (eustochia) acompaña a la prudencia haciendo recta su conjetura.

La *razón* (ratio) dice relación a la adquisición y al discurso por donde se relacionan con la prudencia, uno de cuyos actos es la deliberación que es cierta investigación; la prudencia requiere para la buena deliberación de un correcto razonamiento del que depende; por eso, de las ocho partes "integralis" de la prudencia, la razón se refiere al uso del conocimiento.

La *providencia* (providentia) es la parte de la prudencia por la que ordenamos las cosas presentes con vistas a un futuro. Ordenar los medios al fin es

¹³ *Scriptum Super Libros Sententiarum*, III, XXXIII, q. 3, a. 1, Sol. I.

propio de la prudencia; la providencia se añade a ésta previendo desde el presente lo por venir.

Las circunstancias convergen en la operación especificándola accidentalmente, y, por eso, la prudencia —virtud de lo obrable— ha de tener en cuenta las circunstancias que concurren en la ordenación al fin. Esta parte integral de la prudencia es la *circumspección* (*circumspectio*) complementaria a su vez de la providencia: ésta atiende a lo que por sí mismo es conveniente al fin; la circumspección, lo que es conveniente al fin desde las circunstancias.

La *precaución* (*cautio*), por último, perfecciona la prudencia integrando en ésta una atenta vigilancia para impedir el mal y procurar el bien, "(...) aquello sobre lo que trata la prudencia es lo contingente operable, en lo cual tal como lo verdadero puede mezclarse con lo falso, así lo malo con lo bueno, por causa de las múltiples formas de las cosas operables...".¹⁴

La *división "subiectiva"* atiende a las diversas especies de prudencia cuando ésta no se refiere ya a la recta ordenación que el agente hace de su propia vida, sino al bien de una comunidad. Las diferentes clases de comunidad diversifican las especies de prudencia: *del reino* (*regnativa*) correspondiente a la dirección de un estado; *política* (*politica*) o prudencia de los ciudadanos; *económica* (*oeconomica*) o prudencia del término medio entre el estado y el individuo, es decir, la familia; y la *militar* (*militaris*) prudencia ordenada a la defensa del bien común.

Los actos de la prudencia son tres: deliberar o aconsejar rectamente, juzgar e imperar sobre los medios para alcanzar el fin debido. Los dos primeros actos pertenecen a la razón especulativa, y el último es propiamente el acto de la prudencia como virtud de la razón práctica ordenada a la operación. La razón especulativa aconseja y juzga siguiendo los pasos de una investigación cuya conclusión es aplicada¹⁵ a la operación por medio del acto imperativo. Imperar es el fin más propio de la razón práctica al que se hallan subordinados los demás y, por consiguiente, es el fin más propio de la prudencia. Estos tres actos de la prudencia son perfeccionados por otras tantas virtudes de la razón práctica de la que dependen a modo de virtud principal: la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*, partes de la prudencia según la *división "potentialis"*.

La *eubulia* es la virtud que capacita para deliberar rectamente en el acto de investigación sobre los medios convenientes según determinadas circunstancias. La *synesis*, en cambio, es virtud iudicativa, cuyo objeto es juzgar bien sobre lo deliberado ordenándose a la prudencia. Santo Tomás entiende por *synesis*, sensatez, y llama sensatos a quienes pueden juzgar bien acerca de lo que se ha de obrar.

¹⁴ *Summa Theologica*, II-II, q. 49, a. 8.

¹⁵ La solicitud (*sollicitudo*) (*S. Th.* II-II, q. 47, a. 5) es la aplicación del consejo y juicio a la operación y pertenece también a la prudencia.

A la virtud de la *gnome* pertenece el recto juicio sobre aquellas cosas en las que la ley es deficiente, y por escapar el caso particular a la ley, se requiere la intervención del "epikeios" que rectifica la ley allí donde, por ser general, no alcanza al caso particular.

Así considerada, la prudencia tiende un puente entre la vida teórica y la vida práctica al permitir aplicar los principios de la ética a la variedad de circunstancias que la vida hace posible. La prudencia no versa exclusivamente sobre el universal porque si bien es éste su punto de partida, la aplicación que de este conocimiento hace es siempre relativo a la acción particular. Del mismo modo, toda ética que niegue a la prudencia su valor moral se ve abocada a establecer una dicotomía entre los dos ámbitos del ser humano —teórico y práctico— como ya reconoció Aubenque al comentar la filosofía kantiana señalando la irreconciliable distancia que se establecía entre libertad y naturaleza.¹⁶

MARGARITA MAURI ÁLVAREZ

¹⁶ AUBENQUE, P., "La prudence chez Kant" (II), *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 80 (1975), p. 181.

EL PROBLEMA DE LA CERTEZA EN LAS CIENCIAS PRACTICAS

El problema de la certidumbre de nuestro conocimiento práctico —ético o poiético— constituye un problema central de la *metodología* práctica, es decir, de la metodología de la *ciencia* práctica. El problema de la *certeza práctica*: *si hay* certeza práctica y —en caso de una resolución afirmativa— de qué tipo, o *cómo es* dicha certeza. Y constituye un problema central de tal metodología puesto que el método es el camino, o procedimiento racional, por el cual intentamos acceder a la verdad,¹ si es posible *cierta*, del objeto de la praxis.

La caracterización de un método *específico* para las ciencias prácticas, diverso del de las ciencias especulativas, abarca a toda la problemática implícita en la actual discusión sobre la validez de una específica *lógica deontica*. No pretendemos incidir de lleno en tal disputa, sino aportar algunas dilucidaciones que nos parecen condicionantes respecto a ella. Porque si son muchos los problemas que arrastra la referida distinción de una lógica específicamente práctica o deontica,² quizás el más típico y significativo —y presupuesto conceptual de muchos otros— sea éste de definir conceptualmente lo que se entiende por certeza en el ámbito del conocimiento práctico. Puesto que es la nota de *certidumbre* —de certidumbre mediata o inferencial— la que mejor caracteriza al saber científico, parece obligado que una metodología científica se aboque prioritariamente a su conceptualización.

A. Existencia y distinción de la certeza práctica

De lo que se trata es, en efecto, de lograr *certeza*, este estado en el cual la inteligencia se afirma en lo verdadero. Pero cuando hablamos del conocimiento y de la certeza en las ciencias teóricas, sabemos que la condición para esta certeza es la *necesidad* del objeto de conocimiento. Sólo puede ser conocido con certeza —con certeza *científica*— lo que “no puede-no ser”, lo que “no puede ser de otro modo”. Por su parte, al definir el conocimiento práctico, decimos que su objeto es lo contingente-operable. ¿Cómo es posible, entonces, que se pretenda *certeza* en el conocimiento *práctico*? ¿Cómo es posible hablar de *ciencia práctica*?

Frente a este problema, muchos autores han sacado la conclusión que parece obligada: no puede hablarse de certeza en el conocimiento práctico; o,

¹ Al “descubrimiento o prueba de la verdad inteligible mediata”, lo que es el fin de la Lógica o metodología general de las ciencias.

² Un aspecto de tal problemática ha sido abordado ya, por nosotros, al intentar definir al “silogismo práctico” y distinguir sus distintas modalidades (*Sapientia*, XLI, 161, p. 181). Como en esa oportunidad, debemos alertar sobre el hecho de que esta exposición resulta de —y, por otra parte, se aplica a— la docencia de estas materias en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina.

si aún pudiera hablarse de tal cosa, no podría pretenderse la misma "intensidad" de certeza, en el conocimiento práctico, que la que provee el conocimiento teórico. El objeto del conocimiento, en efecto, es contingente: ¿cómo hablar de certeza respecto de lo que, en sí mismo, puede ser o no ser, ser de este modo o de otro? Parecería, por otra parte, que para que se diera certeza debería esperarse universalidad en la cosa conocida. Pero el conocimiento práctico versa, precisamente, sobre lo "más concreto e individual": la acción singular. Las situaciones de la existencia son enteramente disímiles: lo que se impone para mí, en una situación dada, puede no imponerse para otro. No existe una norma próxima de acción, idénticamente aplicable en todos los casos. Así pues, en el conocimiento de la acción humana concreta "existe siempre un rastro de duda, de incertidumbre... que otorga a las decisiones humanas... un carácter angustioso, un cierto temblor..."³ En consecuencia —según estos autores— para encontrar certeza en el conocimiento práctico, sería necesario ascender a los principios o normas "universales" del obrar.⁴

Por otro lado, frente a las posiciones mencionadas, que responden, en general, a la línea del pensamiento tradicional, está la de quienes afirman la existencia de certeza científica en el conocimiento de las realidades prácticas, pero ello a costa de anular la específica contingencia de la acción humana. Y esta concepción resulta de la aplicación del *positivismo* sobre las ciencias prácticas. El positivismo, en efecto, pretende para la Sociología y demás ciencias humanas, *el mismo tipo de certidumbre* que el que poseen las ciencias de la naturaleza. No quedaría, pues, sino atribuir al objeto de las ciencias humanas *el mismo tipo de necesidad* que rige en el ámbito de las leyes naturales. Se afirma, así, una certeza en el conocimiento de las realidades prácticas humanas, individuales y sociales.

Por lo que a nosotros respecta, hemos de afirmar que *existe* certeza en el conocimiento práctico —certeza práctica—, que ella es suficiente para fundar una auténtica *ciencia práctica*, pero sin que ello obste al reconocimiento de la contingencia y libertad de la acción humana. ¿Cómo puede sostenerse tal cosa?

Digamos, en primer lugar, que la existencia de certeza en nuestros conocimientos prácticos nos es atestiguada por nuestra propia *experiencia*. Es un hecho, en efecto, que en el juicio sobre las acciones humanas —propias o ajenas, individuales o sociales— no siempre nos encontramos sumidos en la incertidumbre. Es cierto que existe incertidumbre en muchísimos casos, pero no es así siempre. Dudamos, a veces más, otras veces menos, sobre qué es lo que conviene o corresponde hacer; hay veces en que estamos seguros de que se ha actuado como se debía, o también, quizás, de que se ha actuado como *no* se debía. Todo ello nos indica que la certeza en nuestros juicios prácticos *no*

³ C. I. MASSINI, "El conocimiento práctico", *Prudentia Iuris*, 1, agosto 1980, p. 45.

⁴ Con lo cual, podría agregarse, se pasa del plano "práctico" al "teórico", ya que al primero le es esencial la contingencia y concreción del objeto. Dice Massini en el art. cit. "Esta certeza práctica, en razón del carácter contingente y mudable de las realidades prácticas, variables en modo infinito, *no puede obtenerse sino en los primeros principios del obrar*. Sólo en este nivel es posible lograr la evidencia analítica que funda la certeza" (p. 44, subrayado nuestro).

es más rara o infrecuente que la certeza de nuestros conocimientos teóricos. De estos últimos debemos reconocer, también, que la certeza no constituye la situación habitual, sino más bien una situación rara y "privilegiada": habitualmente, nuestros conocimientos teóricos son solamente "probables".

Pero esto mismo, la existencia de certidumbre en el conocimiento práctico, es algo que, contra la interpretación de algunos, corrobora la enseñanza de Aristóteles y de Santo Tomás. También para ambos, el reconocimiento de la extrema contingencia de las realidades prácticas no es óbice para el reconocimiento de la certeza —de un certeza específica— en su ámbito.⁵

Ahora bien, la afirmación de que *existe* certeza práctica, va indisolublemente ligada a la recta conceptualización de *lo que es* la certeza práctica.⁶ Aquí se centra toda la cuestión; porque si el reconocimiento de la existencia de certeza práctica no es óbice para el reconocimiento de la contingencia del objeto de conocimiento, es porque la certeza cuya existencia afirmamos es *de otro tipo* que la certeza teórica. Y esto es lo que no distinguen las posiciones aludidas, ya sea la de los que niegan que haya certeza práctica por no anular la contingencia del objeto, ya sea la de quienes la afirman, pero imponiendo necesidad al objeto: todas ellas conciben a la certeza práctica *al modo de la certeza teórica*. Pero ello no es, sin duda, lo que nuestra experiencia nos revela, ni lo que la doctrina tradicional corrobora. Porque la cuestión sobre la certidumbre del conocimiento práctico, no es si ella es "mayor o menor" que la del conocimiento teórico, sino si es la misma o distinta.⁷

Y bien, puesto que la certeza es un "estado" de la conciencia (del sujeto) cognoscente en relación con la verdad, esta distinción no puede establecerse

⁵ Muchos podrían ser los textos aducidos para demostrarlo, pero hemos de recordar aquí solamente aquel que, por referirse a la certeza prudencial y artística, más destaca la posibilidad de una *certeza práctica de lo contingente*. "Debe saberse —dice S. Tomás— que Aristóteles en el I.VI de la *Ética* pone cinco cosas que se ordenan *siempre* (subrayado nuestro) a lo verdadero, a saber el arte, la ciencia, la sabiduría, la prudencia y la inteligencia; asociándoles dos que se ordenan a lo verdadero y a lo falso, a saber, la sospecha y la opinión. Y las cinco primeras se ordenan sólo a lo verdadero porque importan una rectitud de la razón. Pero tres de ellas, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia, importan la rectitud del conocimiento acerca de lo necesario (...) las otras dos, a saber el arte y la prudencia, importan rectitud de la razón acerca de lo contingente..." (*Com. a los Segundos Analíticos*, L. I, lect. 44). Es indudable que las expresiones "que se ordenan siempre a lo verdadero" y "que implican rectitud de la razón" aluden a la "infalibilidad" o certeza que distingue a los respectivos hábitos (tanto teóricos como prácticos), de la opinión y la sospecha.

⁶ En esto tenemos una aplicación de la distinción de "cuestiones": una es la cuestión "an sit" (si existe) de la certeza práctica; otra, ligada a ella, la cuestión "quid sit" (qué es).

⁷ Ciertamente es que Aristóteles y S. Tomás se refieren *también* a una certeza en el conocimiento práctico, "menor" que la certeza científica. Pero se trata allí de conocimientos *de índole teórica* que el conocimiento práctico, de todas formas, incluye: tal el conocimiento de la *realidad* de los hechos, que precede a su valoración. En tal sentido debe interpretarse la cita de la *S. Th.*, II-II, q. 70, a. 2, y la de II-II, q. 60, a. 3, ad 1, aludidas por Massini en el *art. cit.* Refiriéndose a la certeza o duda de los "testimonios", dice S. Tomás: "...el testimonio puede ser inicuo... Por lo tanto, porque no puede en estas cosas poseerse una certeza infalible, no se ha de despreciar la *certeza con probabilidad (probabiliter)* que se puede obtener por el testimonio de dos o tres testigos". Esta "certeza probable" es, obviamente, la que se refiere al conocimiento *de los hechos* "justificables" (conocimiento, pues, teórico), y no al juicio *práctico* que es el que, en este caso, "dice lo justo".

sino sobre la base de la distinción de los modos de la *verdad*. Según sea la verdad de un conocimiento, así será la certeza que, eventualmente, podrá o no adjudicársele.

Pero la verdad del conocimiento teórico o especulativo es distinta a la verdad del conocimiento práctico. Aquélla se define como la *adecuación del conocimiento al ser*, ésta, como *adecuación del conocimiento al "deber ser" o al "apetito recto"*. La certeza es, por su parte, "seguridad en el juicio que expresa lo verdadero". La certeza teórica es, por lo tanto, "seguridad en el juicio que expresa lo verdadero". La certeza teórica es, por lo tanto, seguridad en el juicio que expresa "lo que es" o "si algo es". La certeza práctica será, por su parte, la seguridad en el juicio que expresa el "deber ser" o "si algo debe ser". Esta es la distinción que se nos impone reconocer, como paso previo —o simultáneo— para determinar si existe o no certeza práctica.

Ahora bien, es al último de estos tipos de certeza al que nos referíamos al afirmarla como atestiguada por nuestra experiencia moral. No decíamos, al referirnos a ella, que a veces estemos "seguros" sobre si algo "es o no es", sobre si algo (una acción o un producto humano) existe o no existe, existió o no existió, sino sobre si él debe ser o no, sobre si debió o no debió ser. Y del mismo modo, nuestra incertidumbre en este ámbito no es sobre si algo "ocurrirá o no", sino sobre si conviene o no hacer tal o cual cosa. Esta es nuestra certeza o incertidumbre referida al aspecto *formalmente* práctico de las acciones (lo cual no impide, sin duda, que exista certeza o incertidumbre sobre los aspectos formalmente teóricos de su ser o-no-ser).

Ahora bien, estos tipos de certeza-o-incertidumbre son claramente distintos de los que atribuimos al conocimiento teórico. Lo cual se revela en el hecho de que podemos estar seguros de algo en cuanto a su conveniencia o inconveniencia *práctica*, manteniéndose nuestra incertidumbre en cuanto a nuestro conocimiento teórico de lo mismo. Podemos, así, estar ciertos de que algo *debe ser* aun cuando dudemos de que "vaya a ser". Y, más aún, podemos estar ciertos de que debe ser aunque en el plano teórico estemos ciertos de que *no sea*, ni vaya a ser. Sólo reconociendo esta diferencia —que se remite a la diferencia general entre el conocimiento teórico y el práctico— se explica la existencia en nosotros de sentimientos tales como la "indignación" o el "remordimiento": ambos implican la seguridad moral de que *lo que es*, no *debe ser* (en el primer caso, de una realidad presente, en el segundo, pretérita). Pero si esto es así, entonces la contingencia de las realidades prácticas u operables, no impide la posibilidad de certeza a su respecto. Porque aquello sobre lo que estamos ciertos (*prácticamente* ciertos) no es su formalidad de "ser", sino su formalidad de "deber ser o no ser". La primera es la formalidad que funda el conocimiento teórico; la segunda, es la que funda el conocimiento práctico.

Y si en el conocimiento teórico, para lograr certidumbre debemos abstraer de la formalidad de *contingencia* —porque lo que funda la certeza en ese campo es la *necesidad*— en el conocimiento práctico, por el contrario, para obtener certeza *no debe abstraerse del dato de la contingencia*, porque es una certe-

za referida a algo contingente, *y considerado en cuanto tal*.⁸ Y, más todavía, podemos afirmar que esta contingencia, lejos de ser un impedimento para lograr certeza práctica, es una condición necesaria de lo mismo: porque sólo si algo "puede ser o no ser" (es decir, sólo si es contingente que sea) puede, por su parte, recibir el atributo de *deber ser* o de *deber no-ser*. En otros términos: sólo "debe ser" lo que *puede* ser.

Podemos, a partir de lo dicho, responder a quienes niegan la existencia de la certeza práctica por entender que lo contingente no puede ser conocido con certeza, así como a quienes afirman que existe certeza de las realidades prácticas, pero negando en ellas el dato de la contingencia. A estos últimos se les contesta sencillamente: la certeza que atribuyen es "una certeza teórica" que, lejos de hacer conocer científicamente los fenómenos que menta, los tergiversa. A los primeros, en cambio —que pertenecen al pensamiento tradicional y tomista—, se ha de responder que la atribución de certeza al conocimiento de las realidades prácticas no conduce necesariamente a un *determinismo* de las ciencias prácticas, porque puede hablarse de una certeza "de lo contingente en cuanto tal". Que esto mismo es reconocido por Aristóteles y Santo Tomás al afirmar la existencia de certeza en el conocimiento práctico; y esto no como una certeza "menor" que la teórica, sino "distinta". Si sólo fuera llamada "menor", sería porque se la concibe en la misma línea (o perteneciendo al mismo género) que la teórica: en tal caso mal podría hablarse de certeza, aún "menor", ya que de lo contingente "en cuanto tal" no puede haber certeza teórica alguna. Como consecuencia, puede afirmarse que para encontrar certeza en el conocimiento práctico no es necesario "subir" a los niveles más altos de abstracción y universalidad de la ciencia práctica —como ocurre para la ciencia teórica—. ⁹ Si

⁸ Y, así creemos que tampoco puede aceptarse la opinión de Massini —y de muchos otros— según la cual la certeza práctica, "en razón del carácter contingente y mutable de las realidades prácticas (...) no puede obtenerse, sino en los primeros principios del obrar...", o que "en el orden práctico, a medida que disminuye la generalidad de los principios, y nos acercamos a las conclusiones más inmediatas al obrar concreto, disminuye también la certeza del saber..." (*Ibid.*). Esta opinión implica la asimilación de la certeza práctica a la especulativa y, así, reconoce certeza en el conocimiento práctico, sólo en la medida en que se acerca a las condiciones de la certeza teórica, es decir, a la "universalidad y necesidad"; del mismo modo a cómo el conocimiento teórico de lo contingente alcanza certeza científica sólo en cuanto abstrae, precisamente, de la formalidad de contingencia y retiene las "razones" universales y necesarias de las cosas. Pero S. Tomás es explícito en la distinción entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico de lo contingente. "Se debe considerar —dice— que puesto que el conocimiento de los contingentes no puede tener la certeza que aleja la falsedad en cuanto al solo conocimiento corresponde, lo contingente es omitido por el intelecto que se perfecciona por el conocimiento de la verdad (e. d., por el intelecto teórico). Pero es útil el conocimiento de los contingentes en cuanto (el intelecto) es directivo de las operaciones humanas que son acerca de los contingentes. Por eso a las cosas contingentes las considera el que trata sobre las virtudes intelectuales, solo en cuanto están sujetas a la operación humana (e. d., en cuanto "operables"). De donde, también, sólo las ciencias prácticas son acerca de los contingentes en cuanto contingentes, esto es, en particular. En cambio las ciencias especulativas no son acerca de los contingentes sino según sus razones universales, como más atrás se ha dicho". (*Com. al l. VI de la Et. Nic.*, lect. 3, 1152, subrayado y paréntesis nuestros). Se ve claramente que la certeza (y la noción de ciencia) se aplica al conocimiento práctico en cuanto tal, y no "en cuanto hace abstracción de la contingencia".

⁹ Error en el que incurre también Sampay, al atribuir certeza a la ciencia práctica (política) sólo en el nivel de la "ontología" del Estado, a la que asigna un objeto necesario. La concepción de Sampay merece, no obstante, párrafo aparte, en relación con su afirmación de una "certeza opinativa" —u "opinión con certidumbre"— en el ámbito de

así fuera, Aristóteles y Santo Tomás no habrían atribuido certeza o "infalibilidad" al juicio práctico de la *prudencia*, esto es, al juicio sobre lo más singular, concreto y contingente que existe.¹⁰

B. *Condición objetiva de la certeza en el conocimiento práctico:
la necesidad deóntica*

Al decir que la certeza práctica no exige —sino al contrario— necesidad en el objeto; o que, al contrario, supone contingencia en el objeto —y es certeza de lo contingente *mismo*—, hemos dicho sólo una parte de la verdad. Condicionados por los términos de la polémica, hemos supuesto que "necesidad" y "contingencia", significan, cada uno, una sola cosa. Necesidad: "no poder no-ser"; contingencia: "poder ser o no".

Pero ahora debemos añadir, para caracterizar mejor el concepto de *certeza práctica*, que existe *otro tipo* de necesidad y de contingencia. Y que si la certeza práctica no exige necesidad del primer tipo, *sí* exige necesidad de este otro tipo. Y, en general, hemos de añadir que *siempre* la noción de certeza exige *algún tipo* de necesidad.¹¹ La razón, pues, por la que la certeza práctica es distinta de la certeza teórica, es que la necesidad que la funda es de un tipo específico distinto de la que funda la certeza teórica.

Existen, en efecto, dos tipos de necesidad. Una es la necesidad *de ser*, a la que llamamos, por eso: *necesidad óntica, o entitativa*. Esta necesidad, por ser "del ser" y, por tanto, la más radical u original, es una necesidad *absoluta* (o, también, "categórica"). Y es ella la que funda la certeza de nuestros conocimientos científico-especulativos. Algunas cosas, en efecto, no pueden ser sino como son, y por eso podemos conocerlas —especulativamente— con certeza. (Conocemos con certeza que "el hombre es libre" porque no puede ser que un "animal racional" no lo sea; conocemos con certeza que la suma de los ángulos de un triángulo es de 180°, porque la naturaleza del triángulo es tal, que no puede no tener esta propiedad).

Pero otro es el tipo de necesidad que puede existir en las cosas que no son, sino en cuanto el hombre las *hace* o las *obra*. Algunas de ellas, en efecto, *deben ser*. Y si deben ser, entonces —como hemos dicho— *no son* necesariamente, en el sentido de que no puedan no ser. No tienen necesidad en el sentido de la necesidad óntica a la que hemos hecho referencia. En este sentido son, al contrario, contingentes: "pueden no ser". Son necesarias, sin embargo, en el sentido de que *sin ellas, otra cosa* no podría ser. Esta "otra cosa" es la que,

la "Teoría del Estado" o "Sociología política". Sampay reconoce, en efecto, una certeza en el conocimiento de lo contingente, certeza que atribuye al conocimiento político empírico de la Teoría del Estado. Pero esta certeza es de índole teórica y no práctica: es la certeza en el conocimiento de los hechos que *son* o *han sido* y que, por lo tanto, "ya no pueden ser de otro modo". Pero una tal necesidad —que ciertamente es reconocida por Aristóteles— no puede ser fundamento de *ciencia* alguna; ni tampoco de "certeza", a no ser la del conocimiento sensible inmediato del hecho. Por lo demás, creemos que la expresión "opinión con certidumbre" debe ser rechazada como intrínsecamente contradictoria. (Ver SAMPAY, A. E., *Introducción a la Teoría del Estado*, L.II, c.2 y 3).

en las operaciones humanas, llamamos un *fin*.¹² Ahora bien, lo necesario para un fin es un *medio*. La certeza práctica se funda, pues, en una necesidad, de este tipo: en la necesidad de un medio para alcanzar un determinado fin; lo cual expresamos diciendo que “un medio” —“tal” medio— *debe ser* para que un fin —“tal” fin— sea.

Así decimos, por ejemplo:

“Un material rígido debe emplearse, para transmitir el movimiento del pistón a las ruedas” (porque es obvio que *si no se empleara un material rígido, el movimiento no se transmitiría, y el vehículo no se movería*).

Notemos, pues, que este nuevo tipo de necesidad que aquí aparece significado en la expresión “debe ser”, siempre está aludiendo al *fin*, en este caso el fin *para el cual* es necesario aquello que “debe ser”. Lo significado por el “deber ser” es, pues, un medio. Y así, esta necesidad es distinta de la necesidad óntica, o “del ser”. Es la necesidad “del fin”, a la que llamamos, por eso, *necesidad teleológica*. Si la necesidad anteriormente vista es absoluta, ya que expresa lo que no puede, en absoluto, no ser, ésta otra es relativa o *condicional* (o “hipotética”), ya que es una necesidad *que admite el no-ser*: porque el medio debe ser, sólo si el fin, por su parte, es propuesto o intentado. Si este último no lo es, tampoco el medio lo será. Yo puedo, indudablemente, decir que “un material rígido debe ser empleado para que el movimiento se transmita a las ruedas y, así, el vehículo marche”. Pero “que el vehículo marche” no constituye una necesidad absoluta: puedo proponerme, o no, trasladarme mediante vehículos (porque puedo también trasladarme a pie o a caballo, o no trasladarme en absoluto).

Vemos, pues, a este nuevo tipo de necesidad, ligado a la idea de “medio”. Es necesario, decimos, un medio sin el cual el fin no podría ser. Se manifiesta en ello la importancia *práctica* de esta necesidad.¹³

Pero tratemos ahora de ceñir un poco más el concepto de este nuevo tipo de necesidad. ¿Es que las cosas necesarias en este sentido se nos aparecen siempre como medios-para-un fin? Si así fuera, parecería que sólo el conocimiento de los medios podría alcanzar certeza práctica. ¿O será, más bien, que también

¹⁰ Las referencias a la certeza o infalibilidad del juicio del “hombre prudente” abundan en la obra de Aristóteles y en la de S. Tomás (cfr. nota 5).

¹¹ La certeza se identifica, casi, para S. Tomás, con la necesidad del objeto, cuando dice, comentando a Aristóteles: “...y porque es conocimiento cierto agrega (Aristóteles): *y que no puede ser de otro modo*”. *Com. a los Segundos Analíticos*, L. I, lect. 4.

¹² Decimos “en las operaciones humanas” sin por ello negar, por supuesto, que también los fines actúan en las operaciones de la naturaleza como auténticas causas, cuyo conocimiento funda las ciencias. Pero es distinto el modo de operar del fin en los actos humanos, como se explica en la nota siguiente.

¹³ El fin actúa como causa también en la naturaleza, y es fundamento, así, de un conocimiento teórico. También allí, el conocimiento científico de los medios se hace por resolución en la causa final (el riñón actúa como actúa *porque* su finalidad es expeler las sustancias tóxicas). Pero la realidad del medio no queda afectada por la contingencia, como en la acción humana, porque la naturaleza no es libre para proyectar medios “alternativos”, ni para proyectar-*o-no* los fines. Una importante profundización del tema surgiría del análisis de esta distinción.

los fines pueden ser necesarios —en el sentido de *debidos*—, pero que este tipo de necesidad *se nos manifiesta* más claramente en la necesidad de los medios-para-el fin? No parece, en efecto, que siempre lo que se nos manifiesta como necesario en este sentido, es decir, como *debido*, sea un medio. A veces, las cosas debidas —debidas y que pueden no ser— son *fines*. “Amar a Dios sobre todas las cosas” no es, indudablemente, un “medio” entre los actos humanos. Es un fin. Y es un fin *debido* que puede no ser. No se ama a Dios, en efecto, “para lograr otra cosa” —y si así se lo hiciera, ya no se lo estaría amando “como es *debido*”.

Reconozcamos, pues, que no todo lo *debido* (necesario en sentido práctico) es medio, sino que es en los medios donde más próximamente *se nos manifiesta* este tipo de necesidad. Pero si esta necesidad de “deber ser” se nos manifiesta más fácilmente en el ámbito de los medios es, sin embargo, en el de los fines *donde su concepto alcanza un sentido más riguroso y esencial*.

Si reflexionamos bien sobre la relación entre medios y fines y sus “necesidades” relativas, veremos que la necesidad del medio-para-el fin se nos manifiesta más fácilmente por el hecho de que la necesidad *de ser* del medio es meramente condicional por referencia al fin. Queda en ello revelada la *contingencia entitativa* de lo que, por otra parte, es *necesario* con necesidad teleológica. El medio, en efecto, es necesario *para* que el fin sea, y puede, así, *ser necesario sin ser*: porque él mismo no será si el fin no es propuesto.

Ahora bien, esto que *se revela* en los medios, es lo que ocurre también con los fines, es decir, con *ciertos* fines, y de forma mucho más radical: que aunque no sean medios (aunque no sean hechos “para” otra cosa) *pueden ser necesarios aunque no sean*.¹⁴ Porque un acto como el de “amar a Dios” es *debido* aunque pueda, sin duda, no darse, aunque nunca jamás se diera. Y como esto de lo que se trata es un fin, su necesidad ya no queda condicionada por fin ulterior alguno, sino que es, como la necesidad óptica, una necesidad absoluta o categórica. No, sin duda, *entitativa*, porque es algo que puede no ser: es absoluta en sentido práctico. Esta necesidad, pues, ahora depurada de su aspecto “entitativo” que se manifiesta en los medios, y encontrada en forma radical en su manifestación en los fines, puede ser llamada por su verdadero nombre. La llamamos *necesidad deóntica*. Lo que significa, etimológicamente, necesidad “de lo que conviene” o “corresponde”, necesidad de “lo debido” (del verbo impersonal griego *dei*). Y así, esta necesidad, necesidad deóntica, abarca a todo el orden práctico humano: fines y medios, pero se realiza más plenamente en los fines (aunque se nos revele más fácilmente en los medios). Como se verá, en efecto, la necesidad deóntica, expresada en la fórmula “debe ser”, adquiere un sentido mucho más radical o “fuerte” cuando está referido a los

¹⁴ Y de este modo, esta necesidad queda afirmada, como condicional, *en cierto modo* en la línea de la necesidad *óptica*: si el fin no es *propuesto*, el medio no *será*, y si el medio *es* es para que el fin *sea*. En la expresión: “el medio debe ser (para que el fin sea)” el acento está puesto en el *ser*; y por eso este “ser debido” es dicho “condicional”. En el “deber ser” del fin, el acento está puesto, más bien, en el verbo “deber”.

¹⁵ Después de todo lo dicho, no es necesario aclarar que la contradicción es aquí sólo aparente: porque el “poder no ser” contradice a la necesidad entitativa, y no a ésta que es necesidad deóntica.

finés, a *cierto tipo de fines*. Son éstos los fines que hacen a la perfección global humana (fines éticos o "valores"), y de los cuales puede decirse que *indefectiblemente deben ser* (es decir, su "deber ser" no es condicionado ni hipotético) aunque, sin duda, *pueden no ser* (es decir, aunque sean entitativamente contingentes, como todo "operable").¹⁶

Vemos, así, que ésta es la necesidad que funda nuestra certeza práctica tal como la hemos definido distinguiéndola de la teórica. Estamos "ciertos" de una verdad práctica, o podemos estarlo, sólo cuando ella nos expresa una auténtica necesidad *deóntica*. Pero en esto hay que ser rigurosos: hablamos de verdad *formalmente* práctica, porque en el conocimiento práctico total, puede haber instancias que no sean formalmente prácticas: en tales casos la certeza posible ya no será práctica ni fundada en la necesidad deóntica, sino entitativa.

Y, al contrario, la *incertidumbre* práctica no es la que se deriva del "poder no-ser" de la cosa. Es la que se deriva del "poder *no-deber ser*" de la misma; de la que llamaríamos su "contingencia deóntica". Dudamos de una acción —dudamos de ella "formalmente" en cuanto "operable"— no cuando no sabemos si va a ser o no, o si ha sido o no, sino cuando no sabemos si debe ser o no. Y entre estos extremos de la certeza y la duda encontramos —igual que en el conocimiento teórico— toda una gama de "certezas" e "incertidumbres" mayores o menores. Y en estas diferencias *cuantitativas* de seguridad o inseguridad en el juicio, podremos distinguir los estados generales de la *opinión* y la *sospecha*. Pero estas diferencias cuantitativas se dan en el marco de una diversidad cualitativa específica: la que distingue la certeza (o la incertidumbre) práctica de la teórica.

La *opinión práctica* es, así, un "juicio emitido con temor a equivocarse" *acerca del deber ser o no de algo*. Su defecto de certeza no es el derivado del

¹⁶ Queda así invalidada la crítica que hace Kant a la ética finalista tradicional, a la que imputaba el no haber reconocido el valor del "imperativo categórico"; es decir, de "lo que debe ser *absolutamente*". Sin abdicar de la ética de fines y medios, Aristóteles y Sto. Tomás supieron reconocer en ella imperativos categóricos referidos, precisamente, a los fines, o a ciertos fines: los que Aristóteles llamó "fines-finales". Debe reconocerse, en efecto, que las nociones de "medio" y "fin", son, en algunos casos, relativas: hay fines que sólo lo son respecto a los medios subordinados, pero que a la vez son medios con respecto a fines superiores: la "victoria" es, por ejemplo, el fin de la estrategia, a la que se subordinan en carácter de medios todos los ordenamientos castrenses; pero ella, a su vez, se subordina a los bienes superiores de la paz y la justicia. Muchos de estos "fines", en la medida en que participan de la "razón" de medio, son objeto de una necesidad meramente condicional. Pero no es así en todos los casos, puesto que hay fines que lo son "absolutamente" y cuya necesidad deóntica es, entonces, incondicionada: como la acción virtuosa, que no es realizada *para* "ser feliz". Y también los actos conducentes a estos fines, aunque tienen cierta razón de medio, resultan necesitados absolutamente (incondicionalmente debidos) por esta referencia. Dice, a este respecto, Casaubon: "El fin, aunque de una forma cuasi-hipotética a la proposición normativa para el fin F... debe ser P, no hace que el deber ser material de P sea solo una hipótesis moral o jurídica, ni crea una obligación solo hipotética, si tal Fin es valioso de por sí, o relativo a un Fin último valioso de por sí y con exigencia ética absoluta (contra Kant). Kant confunde la ética finalista auténtica con una pseudo-ética sólo hipotética en su obligatoriedad (...) ello es confundir la finalidad ética, inscrita en la naturaleza misma del hombre y en sus radicales tendencias a fines en último término autovalentes (...) con el carácter verdaderamente hipotético de la 'prudencia de la carne'..."; J. A. CASAUBON, "Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la teoría egológica", *Ethos*, 2/3, 1978, p. 39.

“poder no ser” sino del “poder no deber ser” de la cosa; su “dosis” de certeza es la que deriva, no de la *probabilidad de ser*, sino de la *probabilidad de deber ser* de la misma cosa. “Opinamos” *prácticamente*, por ejemplo, cuando afirmamos (con temor a equivocarnos) que es “mejor” hacer esto que aquello.¹⁷

Nos hemos referido a la “certeza práctica”, en general, y debemos ahora aclarar que la certeza puede atribuirse a distintos actos y hábitos cognoscitivos. Así sabemos, para el conocimiento teórico, que puede haber certeza científica y certeza “de fe”. ¿Puede aplicarse la fundamentación que hacemos de la certeza práctica en la necesidad deóntica, a la *ciencia práctica*? ¿Puede, en otros términos, hablarse de ciencia práctica por referencia a la verdad deóntica? Con Casaubón, pensamos que sí,¹⁸ y pensamos que con esta referencia a la necesidad, a “este modo” de la necesidad, se salva la exigencia común a toda ciencia, que es la que pide para ella (para el “scire” o “saber”) una certeza fundada en la necesidad del objeto, y se resuelve la dificultad que preocupa a los epistemólogos de la Política y demás ciencias prácticas: ¿cómo hablar de “ciencia” cuando se presupone la *contingencia* del objeto conocido?

Habiendo sentado esta afirmación teórica: que puede hablarse de certeza científico-práctica, en la medida en que el objeto presente necesidad deóntica, dejamos para otra ocasión la exposición del modo como este fundamento modifica la estructura de las ciencias prácticas con relación a las teóricas.

FEDERICO MIHURA SEEBER

¹⁷ Debe deslindarse pues, también respecto de la “opinión”, lo que es formalmente práctico de lo formalmente especulativo. Y así, cuando Massini habla de “certeza probable” para referirse a los niveles de mayor concreción en el conocimiento práctico (ver nota 7), se está apoyando en una referencia de Sto. Tomás a lo que en el conocimiento práctico hay de teoría, en el caso, al conocimiento de la realidad de los hechos. Ahora bien, respecto de ese conocimiento es que no puede haber más que una certeza “menor” o —en otros términos— “opinión”. Pero es una opinión “teórica”, no “práctica”. Es respecto del “ser” y no del “deber ser” de los hechos. Y se puede dudar de lo primero, estando cierto de lo segundo. Y del mismo modo Sampay, cuando atribuye a su “Teoría del Estado” el carácter de conocimiento “de opinión con certidumbre” ignora la formalidad práctica de la opinión. Llama, en efecto, a tal conocimiento, “de opinión” *por estar referido a hechos contingentes*, y “con certidumbre” porque es conocimiento de lo *ya acaecido*. La perspectiva es, pues, en ambos casos teórica, y de ello resulta la contradicción. Porque “conocimiento opinativo” y “conocimiento cierto” se oponen entre sí contradictoriamente. Distinto sería si el autor hubiera reconocido que es posible un conocimiento cierto y *no opinativo* de lo contingente mismo. Pero entonces su conocimiento de la “Teoría del Estado” habría podido acceder al ámbito de lo científicamente cierto, sólo bajo la perspectiva de lo *formalmente práctico*. Esto es, bajo la perspectiva del “deber ser”, ya sea ético o político.

¹⁸ “El ‘deber ser’ —dice este autor— indica *necesidad*, y ello *justifica la posibilidad de una ciencia universal y necesaria de lo que debe ser*”; CASaubON, *op. cit.*, p. 39.

EN LA BUSQUEDA DE UNA NUEVA DEFINICION DEL DERECHO

1) *Introducción: La situación lingüística*

Definir, según las normas de la lógica clásica, significa proporcionar el género y la diferencia específica de un concepto expresados a través de vocablos técnicamente precisos y determinados en su semantema.

Ahora bien, hace falta confesar que el vocabulario corriente de la voz "derecho" es incierto y vario. Si el vocabulario es incierto, más incierto será el concepto; y no me refiero sólo a un sistema lingüístico, sino a toda el área de las lenguas europeas, que son consideradas universalmente como el campo en el cual y con el cual se expresa y se comunica el saber humano. Por eso, antes de determinar el concepto de derecho, hace falta remitirse a los vocabularios en uso entre las varias culturas europeas y aun entre las mismas formas políticas.

Partamos por lo tanto de una constatación: la voz "derecho" en las lenguas neolatinas deriva etimológicamente del participio latino "directum". Cuándo en Europa las voces clásicas latinas "ius" o "fas" cayeron en desuso en el lenguaje común, es difícil decirlo, aún si se refiere a una cierta lengua, ligada algunas veces (al menos en italiano y en inglés) con las voces "giure" y "jus".

Entretanto hace falta observar que mientras el español, el portugués, el italiano, el francés y el alemán se han atenido a dicho participio, el inglés ha restringido su uso solamente a los derechos humanos, o (ocoma todavía se suele decir en la terminología filosófica) al derecho subjetivo, con la voz "right".

Se observa también que mientras el alemán y el inglés asumen las voces de la raíz-base "rectum", las demás lenguas se refieren al participio con la preposición "di-rectum".

Una base común vincula este vocabulario de Europa occidental: aquella que emana del verbo "regere" o "dirigere".

Todo esto nos dice que el concepto de derecho en las naciones europeas proviene de una idea de rectitud, de conformidad a una regla; no por cierto a una regla de orden técnico (como la escuadra para trazar una línea recta o la gramática para un discurso "recto" o correcto) sino "práctico" en sentido estricto. El hecho que después la voz "derecho" haya sido extendida a otros significados (en italiano se dice "tirare diretto" para indicar el caminar sin parar) no tiene relevancia para este estudio.

Una cosa es cierta: las voces "derecho", "direito", "diritto", "droit", "Recht" y "right" enuncian solamente o primariamente la *cuestión etimológica*.

Ahora bien, todos saben que la etimología no ofrece base segura para la determinación de un concepto, ya sea por la evolución de las lenguas mismas que extienden a cosas dispares (en italiano se llama "directo", al tren que no se detiene en las estaciones secundarias), o ya sea reconducida al momento histórico en el cual se operó el desprendimiento de la lengua madre, el latín, y se introdujo el nuevo vocablo; esto nos indica que el sentido originario del vocablo no siempre corresponde al uso actual que de él hoy se hace.

Supongamos (como se suele decir generalmente) que la voz "rectum" o "directum" se haya impuesto en las lenguas nacionales después de la caída del Imperio Romano; y bien, hoy nadie podría afirmar que nosotros atribuimos a las voces modernas arriba citadas el mismo significado que asumieron en el inicio de su uso; entre otras cosas, en el mundo feudal en el que tales voces fueron poco a poco invadiendo el uso del antiguo "ius" romano, no se entendía el "rectum" ni el "directum" en el significado que hoy el hombre europeo del siglo XX le atribuye.

Sería interesante, en este punto, detenerse brevemente y describir el ambiente feudal para obtener algunas indicaciones sobre el significado del "directum" del alto-medievo,¹ cuando las poblaciones germánicas, inglesas, españolas etc... habían impuesto un tipo de estructura social de tipo sedentaria sobre la base económica de la propiedad feudataria.

Pero el fin de este estudio puede eximirse de esta indagación histórico-etnográfica, porque no siempre es evidente el contacto entre organización social y concepto de derecho. En cambio, nos resultará más fructífera la investigación histórica sobre los varios conceptos de derecho, con particular referencia al pensamiento filosófico y político de la Europa antigua, medieval y moderna.

2) *El concepto de derecho en la historia del pensamiento filosófico-político*

En la apertura del problema histórico se plantea el debate sociológico, a saber si en alguna y en qué medida el estudio histórico de un concepto es posible, cuando es examinado en varias áreas culturales. En objeción de la escuela de Frankfurt las instituciones en general (por ejemplo, el matrimonio) son islas cerradas, fenómenos culturales dispares y heterogéneos unificados bajo un nombre colectivo; en consecuencia los varios tipos de organización política del pasado se asomarían sobre la historia como variables contingentes; por eso, las voces "familia", "estado", "derecho", etc... son equívocas.²

Como respuesta a la postura reductiva de la escuela de Frankfurt, podemos oponer un principio "a priori" de unificación conceptual de la voz "derecho": el principio (que además es un hecho incontestable) es que el "derecho" en general es un fenómeno humano que no tiene cabida entre los animales.

¹ P. H. STAHL-M. GUIDETTI, *Le radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari*, Milano, 1979.

² M. HORKHEIMER, *Studi sull'autorità e famiglia*, trad. ital., Torino, 1974.

La organización social y las respectivas reglas de comportamiento de las abejas, de ciertos pájaros (por ejemplo, las grullas) no tienen más que una pura analogía exterior con la organización social de los hombres. Esta, siendo ligeramente variada según la índole de las culturas, hace posible la investigación histórica de un concepto.

Nótese bien que se habla de concepto y ya no de vocablos; esto nos indica el itinerario a recorrer. Tratándose de Europa occidental, quedan excluidas las culturas eslavas, aunque habiendo una común matriz aria que las une a la literatura sánscrita, podrían ser útiles para la determinación del concepto de derecho.³ Así el terreno de búsqueda se restringe a la filosofía y a la jurisprudencia grecorromana, cristiana y a la era moderna. Obviamente no se trata de un estudio profundizado, sino de un rápido panorama que ayuda a la recopilación de algunos datos fundamentales para una legítima conclusión sobre el tema en discusión.⁴

3) *El concepto de derecho entre los griegos y los romanos*

El pueblo griego tuvo tan alto sentido del valor de la justicia y del derecho que hasta consagraba su vida a la diosa "Dike". La voz aparece ya en los presocráticos (como Anaximandro) y es utilizada en el sentido de un orden cósmico.

En el ámbito de la vida humana, la voz "díkaion" expresa primariamente un orden objetivo de relación de justicia, ya sea impuesta por la naturaleza ("díkaion physei") o por la ley humana ("díkaion nómoi"). Este orden objetivo de justicia es el *derecho* en sentido pleno de modo que el mismo "nómos" no es más que un "órthos lógos" (como dice Platón en las *Leyes*, II, 659 d).⁵

La gran polémica de los sofistas sobre un primado de orden objetivo natural, o positivo, no se refería de por sí al valor primario del derecho entendido como relación objetiva sino a su origen.

La misma raíz griega "dik" (en sánscrito "deik", en latín "dic"), nos demuestra que los griegos tenían como justo, y por eso como derecho, lo que una sentencia forense pronunciaba como verdadero y, por lo tanto, como vinculante. El "díkaion", por lo tanto, no es sino la verdad de las cosas, proclamada por la razón del juez.

Esta mentalidad intelectualista y objetivista de los griegos antiguos coloca la voluntad en segundo lugar, diremos que en la penumbra; de modo que para el hombre común, el descubrimiento del derecho es fácil, no siendo una creación arbitraria y caprichosa de una voluntad, sino una verdad a la que es necesario adecuarse, aún antes de sentirse obligado. Obviamente no se trata de una

³ Afirma HELMUT VON GLASENAPP, *Die philosophie der Inder*, trad. ital., Torino, 1962.

⁴ F. FLUCKIGER, *Geschichte des Naturrechts*, I, Zürich, 1954. REGINALDO PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, 2 ed., Roma, 1985.

⁵ Cfr. F. ASTIUS, *Lexicum platonium*, vol. I, Lipsia, 1935, fotostampa, Bonn, 1955, pp. 532-533.

verdad especulativa, sino práctica, que de Platón en adelante era indicada con la voz "orthón".

Parecería que los griegos no dieron importancia a lo que hoy nosotros llamamos (tal vez impropriamente) "derecho subjetivo", porque no se da diferencia entre la "verdad" (orthón) pronunciada, y las consecuencias subjetivas de las cuales derivan pormenores jurídicos, la legitimación, el privilegio, el permiso, etc. . . . Ya Montesquieu (en *Fragmento sobre los griegos*) dice con fineza: "Es un principio admirable de Platón, que las leyes estén hechas para anunciar las órdenes de la razón a aquellos que no pueden recibirlas directamente de ella".⁶

Esto es confirmado por la concepción estoica del derecho, como se lee en Crisipo: según este jefe de escuela, el orden cósmico se funda en el "lógos", fundamento de toda justicia y de toda comunicación social; éste produce en los sujetos humanos el deber (en griego "kathêkon"), o sea, la obligación que deriva del recto orden de la naturaleza, dominada por el "lógos".

La "recta intención" ("kathórtoma"), según los estoicos, integra la vida moral y jurídica de los hombres virtuosos, los cuales transforman el simple deber en responsabilidad personal.⁷

El intelectualismo griego encuentra su contrapeso en el derecho romano. Aunque las discusiones entre los estudiosos están todavía abiertas, en general se opina que la concepción quiritaria del derecho asume una configuración de tipo voluntarista positiva.

Para los romanos antiguos el "ius" no es propiamente un orden objetivo, sino una norma positiva aprobada en los "comitia" y sancionada por la autoridad de los tribunales.⁸

Junto al "ius" existía el "fas" que análogamente comprendía el sistema normativo concerniente a la vida religiosa romana. El mismo "ius gentium", que con la expansión de Roma constituía una serie de normas para los forasteros, consistía en una visión práctica y positiva del derecho.

4) *El concepto de derecho cristiano*

Mientras los griegos proponían el primado de la razón, y los romanos el de la voluntad, para la definición de derecho, una gradual mutación se fue desarrollando con el cristianismo. Ya en San Pablo (*Rom.*, 2, 14 ss.) el derecho natural no es más concebido como un diseño insuperable de la naturaleza, sino como un plan divino "escrito en el corazón" del hombre.⁹

⁶ R. PIZZORNI, *op. cit.*, p. 57.

⁷ Cfr. DARÍO COMPOSTA, *Natura e Ragione*, Zürich, 1972, p. 26 ss.; *Id.*, *Storia della filosofia antica*, Roma, 1985, pp. 404-405.

⁸ C. LONGO e G. SCHERILLO, *Storia del diritto romano*, Milano, 1944.

⁹ M. VILLEY, "Saint Thomas dans l'histoire des sources" in *Etudes de droit canonique*, París, 1965, I, p. 85. MAX POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistiger Bewegung*, vol. I, Göttingen, 1948-1949, p. 403.

Este paso de un plano cosmológico al antropológico se afirma en *San Agustín*, el cual aporta a las doctrinas romanas tres reformas fundamentales:

a) La ley eterna se coloca en Dios y no (como enseña Cicerón) en la naturaleza.

b) El conocimiento de la ley eterna no es efecto de una idea innata ("énoia") sino de una inspiración interior de Dios.

c) El concepto "ratio", como base para una definición de derecho, debe ser integrado con la voluntad de Dios.¹⁰

Un concepto importante, que San Agustín introduce en la cultura filosófica por su visión del derecho natural, es el de "inclinación" o sea de gravitación o nostalgia de los orígenes, inscriptas en la naturaleza humana; este concepto es derivado, como lo demuestra W. Theiler,¹¹ de Plotino a través de Porfirio.

También otros Padres de la Iglesia y en especial San Juan Crisóstomo y San Basilio proponen una visión del derecho en base a una acentuación antropológica de su fundamento.

En conclusión, la patristica transfigura la noción de derecho en dos direcciones: *en línea ontológica* en cuanto la naturaleza no es Dios (como enseñaban los estoicos), sino una creación del Creador, que deja vestigios descifrables a través de la razón; *en línea gnoseológica*, en cuanto el descubrimiento del orden natural (y en consecuencia del orden jurídico positivo) depende de una iluminación o descubrimiento de las intenciones de Dios en las cosas.

Graciano con su "Decretum" (¿año 1141?) inicia la ciencia canonista y un ulterior desarrollo para el estudio del derecho romano en Bolonia en los siglos XI-XIV: se hace camino la idea de un derecho común a todas las gentes,¹² que desarrolla en un sentido cristiano la idea de Cayo, el famoso jurisconsulto romano, cuyas *Institutiones* se han conservado en la biblioteca capitular de Verona y fueron descubiertas por casualidad el siglo pasado.

Después de Graciano la actividad legisladora de los Pontífices (con las "Decretales") y más tarde de los Emperadores (en modo particular de Federico II) se hace más intensa, provocando un creciente fervor por los estudios jurídicos en Bolonia y más tarde en el resto de Europa.¹³

En el siglo XIV una lenta pero radical transformación del "ius commune" o sea del derecho canónico y civil europeo, pilar de la "república cristiana", se va delineando, sobre todo después del traslado de la curia romana a Aviñón;

¹⁰ Cfr. ALOIS SCHUBERT, "Augustinus Lex aeterna, Lehre, Inhalt und Quelle", in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band 24, Heft 2, p. 21.

¹¹ W. THEILER, "Porphyrios und Augustin", in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, pp. 187-188.

¹² DARIÓ COMPOSTA, "Il diritto naturale in Graziano", in *Studia Gratiana*, vol. II, Bologna, 1964, p. 166.

¹³ RUDOLF WEIGAND, "Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus", in *Münchener Theologischer Studien*, 26, München, 1967, passim.

de las crecientes dificultades en la relación entre Pontífice y Emperador se hacen intérpretes en particular Marsilio de Padua y Guillermo de Ockam: el primero, un laico de formación averroísta; el segundo un franciscano intolerante de la legislación pontificia, el primero profesor en la Universidad de París, el segundo, licenciado en teología y profesor en los conventos franciscanos de Inglaterra.

Marsilio en su opúsculo *Defensor pacis* (1324) reivindicaba para el Emperador Ludovico el Bávavo prerrogativas que la cristiandad había siempre considerado como inviolablemente ligadas al cargo del Pontífice Romano. Ockam se opuso a las "Decretales" de Juan XXIII: en particular él opinaba que la legislación canónica no podía inmiscuirse en la propiedad de los religiosos, que a su parecer era regulada por la imperial.

Michel Villey ha estudiado con particular atención la posición de Ockam y su parte de responsabilidad en el surgir del llamado "derecho subjetivo".¹⁴ ¿Cómo nació en Europa tal concepto? Para dar una respuesta, se debe decir que Santo Tomás de Aquino había propuesto una doctrina propia sobre el derecho en general, que en parte retomaba el intelectualismo griego,¹⁵ y que se puede resumir en tres tesis fundamentales.

a) Existe un *ius naturae* que, como *orden objetivo de justicia*, se inserta en tres "inclinaciones naturales" (*Summa Theol.*, I-II, 94, a. 2). Tal orden o "iustum" concierne a tres sectores fundamentales de la vida humana: la existencia personal, la propagación de la especie según la institución matrimonial, el progreso civil, moral y religioso de la sociedad civil; prolongación del "ius naturae" es el "ius gentium" que concierne a la actuación histórica de los valores naturales inherentes a las "inclinaciones naturales".

b) El *derecho natural* o "ius naturae" y el *derecho positivo* consisten primariamente en una *relación obligatoria de justicia*, de la cual la norma (sea positiva o natural) es solamente expresión.

c) Las llamadas "facultates agendi" o "iura humana", o sea, el *derecho subjetivo*, no tienen relevancia filosófica, no siendo otra cosa que concreciones del "iustum" o relación interpersonal.¹⁶

Contra esta filosofía jurídica, la rebelión del fraile Ockam fue más radical que contra las "Decretales" de Juan XXIII; por eso de Ockam derivó el concepto moderno de "derecho subjetivo"; aparece en París con *Gerson* en forma tímida y más tarde con un cierto *Conradus* que enseñaba teología en París

¹⁴ M. VILLEY, "La g n se du droit subjetif", in *Archives de Philosophie de droit*, IX, 1964, pp. 97-127. Cfr. G. DE LAGARDE, *Naissance de l'esprit laique au declin du moyen- ge*, Paris, Louvain, 1956-58, 3 ed., vol. IV-VI. Id., *Defensor Pacis*, Paris, Louvain, 1967.

¹⁵ GIUSEPPE GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949, passim.

¹⁶ AA.VV., *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Roma, 1973 (G. Ambrosetti, J. Darb llay, P. Delhay , J. De Finance, G. K chenhoff, L. Legaz y Lacambra, J. Messner, A. Verdross, M. Villey, etc.).

en los primeros años del siglo XVI; de esto se posesiona *Vitoria* que, ya de estudiante en París, aprende y respira el aire de un humanismo renacentista.¹⁷

Vitoria llevará a Salamanca la nueva idea que poco a poco se desarrollará en sentido netamente nuevo con *Francisco Suárez* (1548-1617) que atribuirá a la "Moralis facultas" la función de categoría primaria para la definición del derecho en general.

Después de Suárez, *Lessius* introducirá y difundirá las nuevas categorías de "ius potestativum" o "subiectivum", que superando las barreras confesionales, entrarán también en las consideraciones de los maestros protestantes comenzando por *Hugo Grocio*.

Hay una idea que distingue la doctrina de los maestros españoles de aquellos protestantes: para los primeros, la "moralis facultas", o sea el derecho subjetivo, es válida en la medida que es "iusta et honesta"; así, la "segunda escolástica" no traicionaba sustancialmente a la primera.

En cambio, entre los maestros protestantes, que en general carecían de una robusta formación metafísica, la "facultas" no fue más entendida como una relación objetiva de justicia, sino identificada con la voluntad: "moralis facultas" no es otra cosa que la libertad personal, la misma voluntad más o menos regulada por la ley.

Como ha demostrado A. Passerin d'Entrèves, esta revolución del concepto de derecho, enseñada por *Pufendorf*, *Vattel*, *Burlamacchi*, etc., tendrá consecuencias políticas relevantes.¹⁹ Bajo el perfil teórico traía, en sus gérmenes, tres impulsos reformistas: 1) el *racionalismo*, en cuanto los derechos son considerados desde antes como poderes de la voluntad y poco después como axiomas deducibles por método matemático del pensamiento filosófico; 2) el *individualismo*, en cuanto la persona singular es colocada en el centro de la especulación, fuera de la sociedad; 3) el *radicalismo*, en cuanto la revolución es anticipada como motor de la historia.

5) El concepto moderno de derecho

Mientras la filosofía jurídica protestante en los siglos XVII-XVIII había teorizado el derecho subjetivo como potestad originaria individual inalienable, dos revoluciones políticas actuarán el proyecto con dos proclamaciones de los derechos del hombre: la estadounidense en 1776 y la francesa en 1789.

¹⁷ He tratado el derecho subjetivo en Vitoria en el Congreso Internacional que tuvo lugar en Roma en la celebración del V Centenario de su nacimiento (1485-1985); será publicado próximamente.

¹⁸ DARIO COMPOSTA, *La moralis facultas in Francisco Suárez*, Torino, 1957. Cfr. FERDINANDO N. ARTURO CUEVILLAS, *Luis Molina: el creador de la idea del derecho como facultad*, Madrid, 1957, pp. 103-116; DARIO COMPOSTA, "La persona umana e i diritti soggettivi in prospettiva metafisica", in *Iustitia*, XXVII, 1974, pp. 42-72.

¹⁹ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Natural Law*, Oxford, 1952, p. 48.

Aparentemente se trataba de un triunfo del individualismo, que traía consigo indudables elementos de totalitarismo y por eso de positivismo jurídico.

J. J. Rousseau en su *Le contrat social* afirmaba: "...la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública, pero esto no quiere decir que las deliberaciones del pueblo estén provistas de la rectitud" (II, 3). Entre pueblo y parlamento, por lo tanto, se instaura una tensión pero siempre en favor del segundo. Rousseau agrega que, con el fin de alcanzar una cierta mayoría, "...es necesario... que no haya sociedades particulares (s.n.) en el Estado y que todo ciudadano no razone con su cabeza" (*ib.*).

Más interesante es lo que dice más adelante: "...hay ...una profesión de fe puramente civil y compete al cuerpo soberano fijar los artículos, no precisamente como dogmas de religión, pero sí como sentimientos de socialidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel" (*ib.*, IV, 8); es verdad, por eso, que no se puede obligar a ningún ciudadano a aceptarlos como artículos de fe; sin embargo, se debe castigar a quien no los acepta; incluso se debe condenar a muerte, a quien no los obedece (*ib.*), como el más grande embustero.

Es bien comprensible, por lo tanto, cómo de las dos revoluciones los teóricos del derecho extrajeron elementos para teorías disparatadas pero modeladas sobre principios "inmortales". En Alemania se afirma primeramente una doble corriente: la *pandectística* y la estrechamente *filosófica*. La pandectística, iniciada por *Von Savigni* (1779-1861), el célebre maestro de Berlín, admirado y luego despreciado por un alumno ingrato, *Carlos Marx*, luego proseguida por *Puchta* (1798-1846), *Windscheid* (1817-1892), *Jhering* (1818-1892), elaboró el sistema privatístico de los derechos subjetivos. La filosofía oficial, al contrario, colocó al Estado en la cumbre del derecho; pero así el sistema de los derechos subjetivos no es más que el conjunto de poderes, situaciones, facultades o prerrogativas jurídicas concedidas por la ley o por el Estado.

Así *Hegel* (1770-1832), *August Thon* (1839-1912), etc.; sobresalió entre todos el jurista *Jellinek* con su *System der subjektiven öffentlichen Rechte* (Friburgo, 1892). Está de más decir todo lo que la Escuela Alemana del siglo XIX influyó sobre las concepciones del derecho en toda Europa, hasta hacer sentir su voz en los albores de nuestro siglo.

Pero en 1910 se notan dos reacciones contra el positivismo imperante: una guía por *León Duguit* (*Traité de Droit Constitutionnel*, 1ª edición, París, 1911) que impugnó a fondo la teoría del derecho subjetivo, como poder individual y como interés protegido por el Estado. No se puede creer que se tenga como sustancial una "facultad" mítica, impalpable, inherente, no se sabe cómo, al sujeto individual; existen al contrario "situaciones jurídicas" activas (o sea "facultad de actuar") y situaciones pasivas (o sea, gravámenes legales), vinculadas al ordenamiento positivo.

La otra corriente fue iniciada contemporáneamente en Italia con *G. Del Vecchio* y en Francia con *Hauriou* con el propósito de honrar al viejo derecho

natural, que el positivismo jurídico del siglo XIX había sepultado bajo jactanciosos volúmenes de ciencias jurídicas. Este retorno al derecho natural tuvo eximios cultores como *Rommen, Messner, Renard, Olgiati*, etc... y alcanzó su momento cumbre después de 1945, cuando la misma jurisprudencia alemana, humillada por la derrota militar, repensó los grandes temas de la antigua tradición metafísica occidental y propuso el valor perenne para la restauración del orden político.²⁰

Pero luego, alrededor de 1960, una nueva corriente obtuvo un suceso, si bien efímero: el existencialismo jurídico, con su exponente *Werner Maihofer*, según el cual el derecho no se fundaría sobre la "naturaleza humana", sino sobre la "naturaleza de las cosas" ("Natur der Sache"), en el sentido de que las relaciones interpersonales no son reguladas por la estructura metafísica del hombre o —como había afirmado Santo Tomás— por "inclinaciones naturales", mensajeras de intenciones inmutables y relaciones determinadas por la naturaleza humana, sino por los roles sociales de las personas, como el rol del médico ante el paciente, el rol del abogado ante el cliente, etc.

El existencialismo jurídico alemán en el fondo transfería la ética de la situación, como teoría moral, al derecho de la situación como teoría filosófica del derecho. La "Natur der Sache" no es otra cosa que la determinación y concretización de la relación, tal como se actúa en cada caso en la red social.

No hay duda de que la reanudación de esta nueva filosofía, aunque sea pasajera, representa un inquietante retorno, en forma empeorada, al positivismo jurídico. No por nada un pensador para nada sospechoso como *Norberto Bobbio*, dijo que las teorías de Maihofer no representan otra cosa que el paso de la doctrina clásica del derecho natural al sociologismo.²¹

Si *Kelsen* hizo estragos en el mundo jurídico alemán y anglo-sajón seduciendo a la filosofía con su positivismo de 1920 a 1970, hoy parece que el pensamiento moderno, después de una breve primavera del derecho natural, está orientándose hacia el nihilismo.

Nihilismo es el sociologismo; nihilismo es la teoría del decisionismo político que *Karl Schmitt* llevó a la Alemania nacional socialista y que hoy parece asomarse de nuevo en la escena de la filosofía del derecho con sus categorías: la de la incensurable potestad del jefe carismático (Hitler), la de la eficiencia de la acción política, la de la legalidad de las revoluciones, la del "Führerprinzip", etc...²²

²⁰ HELMUT COING, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlín, 1950. GÜNTHER, KUCHENHOFF, *Naturrecht und Liebesrecht*, Hildesheim, 1962. HANS DOMBOIS, *Das Recht der Gnade*, Witten, 1961.

²¹ N. BOBBIO, "Ueber den Begriff der 'Natur der Sache'", in *Archiv f. Rechts und Sozialphilosophie*, XLIV, 1963, pp. 655-684.

²² Carl Schmitt ha muerto el 7-4-1985, a la edad de 97 años, y sus libros hoy están difundándose en el mundo occidental; recuerdo *La dittatura* (Bari, 1975); *Il custode della costituzione* (Milano, 1981); KARL LÖWITH; "Decisionismo político", in KARL LÖWITH e S. VALITUTTI, *La politica come destino*; cfr. LUIGI MISTRORICO, "Carl Schmitt nell'età del Nichilismo, legittimità e decisionismo", in *Studium*, 5, 1985, pp. 593-603.

6) Para una definición del derecho

Para alcanzar una definición del derecho que esté por encima de la etimología, la sociología, la historia y la misma informática, hace falta referirse a la filosofía.

La *etimología* no puede ofrecer los parámetros esenciales del derecho por las razones arriba expuestas; tampoco la *sociología*, que por razones de método, registra los hechos sin comprenderlos, incluso los jurídicos; la *historia* no puede, porque o se da la razón al que llegó último rechazando los precedentes, o se acogen todas las opiniones con el resultado de dispersarse en la confusión de las diversas y divergentes teorías; tampoco puede la *informática*, o sea, la utilización de los elaboradores electrónicos en la administración de la justicia, especialmente penal,²³ porque la eficiencia mecanográfica de los procedimientos jurídicos no entra en el mérito del derecho mismo.

En segundo lugar ya es tiempo de asumir una postura menos reverencial de las normas positivas comenzando por la constitución, y de dejar caer el pomposo programa de la "dogmática jurídica" que hace que las normas positivas, especialmente estatales, se deban parangonar a dogmas sagrados e inviolables; la crisis de los estados y sus políticas ha puesto en crisis el concepto de derecho positivo; y, por lo tanto, no puede ser fundamento para una definición del derecho aquello que es corroído con creciente prepotencia por las violaciones, las impugnaciones y por la misma obsolescencia de las normas; y aun admitiéndole una capacidad funcional, no se puede estar dispuestos a reconocer en él la naturaleza constitutiva absoluta del derecho en cuanto tal.

Hace falta, por lo tanto, remontarse al fundamento de la ley positiva para poderla recomprender en su valencia y funcionalidad. Ahora bien, el fundamento es la naturaleza humana. Digo "naturaleza" y no "persona" porque algunas veces la persona se toma como significando personalidad, o sea, voluntad de poder o de arbitrio y de decidir. Y no importa si esta personalidad sea atribuida a un parlamento y su mayoría, o bien a una oligarquía, o a una dictadura. Para evitar toda clase de equívocos, hace falta dar al derecho el fundamento objetivo metafísico que es ofrecido por el concepto de "naturaleza humana" propio de la persona humana en cuanto tal, aunque se trate de un ser intrauterino.

Sobre la naturaleza de la persona humana se implantan los valores inmutables de las relaciones sociales y que Santo Tomás llamaba "*iustum*". Como hemos notado anteriormente, el "*iustum*" humano está constituido por tres círculos concéntricos que expresan los valores inmutables de la justicia y el derecho:

a) El valor de la *existencia humana*, de donde deriva la norma acerca de la inviolabilidad de la vida, la prohibición de las lesiones corporales, la muti-

²³ Cfr. VITTORIO NOVELLI, *Influenza delle procedure d'automazione sulla attività degli enti territoriali*, Milano, 1981, pp. 123-133, etc.

lación arbitraria; y en continuidad los derechos a la vida, al alimento, al albergue, etc....

b) El valor social de la *familia* monogámica e indisoluble, o sea, capaz de procrear (y no solamente de reproducir como los animales) y de educar la prole (y no solamente de criarla); y en continuidad, el valor de la comunidad política, síntesis de las familias y de la comunidad internacional.

c) El valor de la *religión*, de la moralidad pública, del progreso social y cultural.

El derecho, por lo tanto, en sentido fundamental y primario no es ni la norma ni los llamados derechos subjetivos, sino las relaciones objetivas, esenciales, injertadas en la naturaleza humana y poco a poco descubiertas y formuladas por la razón humana.

Donde la naturaleza humana no ofreciera parámetros para las relaciones nuevas, el derecho positivo asume la función de determinación y de aplicación, pero siempre en coherencia con los valores primarios arriba mencionados. Por lo tanto, la eutanasia, el aborto, la pornografía, el divorcio, deben ser considerados como prácticas contrarias a los valores fundamentales de la naturaleza humana. Si después semejantes "derechos" fuesen protegidos por leyes positivas, ellos no podrían adquirir fuerzas legítimas y licitud de normas, pues son injustos, porque son contrarios a la naturaleza humana.

Para concluir, la voz "*derecho*" no es unívoca sino que se triplica en tres factores concadenados: *el primero* está constituido por las *relaciones objetivas* de justicia implícitas en la naturaleza humana. Fue llamado por los griegos "dikaion" y por Santo Tomás "iustum". Sé bien que en la jurisprudencia moderna y en la misma filosofía cuesta poner en la cumbre y fundamento de todo derecho a ese "iustum"; pero todo esto nos indica el bajo nivel metafísico y desde luego la falta absoluta de todo fundamento ontológico del derecho moderno. Pero hay que preguntarse si es aceptable la definición del derecho, cuando éste es reducido a las frágiles construcciones humanas que hoy, sobre todo por las revoluciones y el progreso técnico, son siempre más incapaces para dominar y regular la vida social.

El segundo es la norma, sea natural o positiva. Contrariamente a la difundida mentalidad positivista, es necesario remarcar el rol funcional y no constitutivo de la norma en general. En los pocos o muchos casos, en los cuales se deba reconocer en ella el carácter de constitución, o sea, de construcción del orden de justicia, ella es legítima en la medida en que es determinación, explicitación, aplicación, tutela de los valores primarios de la naturaleza humana.

En *tercer lugar* está el derecho subjetivo, o sea, los derechos que toda persona posee, o por derecho natural o por derecho positivo. Esto depende directamente de la norma remota, del "iustum".

Pero así la vieja bipartición de derecho objetivo (norma) y subjetivo (facultad y poder de la persona) se presenta incompleta, porque falta su fundamento, que hemos llamado "iustum" y que con términos modernos se podría llamar relación objetiva de justicia.²⁴ Esto constituye aquella alteridad de participación que vincula a las personas a la coordinación y colaboración impersonal, que distingue al derecho de la alteridad de comunión, en que consiste la amistad de oblación y por la cual todo hombre es "alter ego".

DARÍO COMPOSTA
Pontificia Universidad Urbaniana
Roma

²⁴ Según el principio metafísico clásico, se podría decir que la voz "derecho" es un término analógico de analogía de atribución, cuyo "princeps analogatum" es el "iustum"; la ley natural es la causa ejemplar y la "iura humana" los efectos. El principio vale también para la ley positiva porque tiene sólo función de causa eficiente del "iustum ex condicio" (Santo Tomás), como los derechos civiles son los efectos.

RAICES METAFISICAS DE LOS DERECHOS HUMANOS

1. — Planteamiento de la cuestión

Es un hecho notorio que en esta segunda mitad del siglo XX se habla más que nunca de los *derechos humanos*, proclamándolos y reclamándolos en orden al establecimiento de la justicia y de la paz. La *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* de la O.N.U. (1º de diciembre de 1948) empieza "considerando que el reconocimiento de la *dignidad* inherente al hombre, y de los iguales e inalienables Derechos de todos los miembros de la familia humana, constituye el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz". Merece registrarse, al respecto, que tres años antes (18 de julio de 1945) el *Fuero de los Españoles* proclamaba no sólo los *Derechos*, sino también los *Deberes*, cuyo ejercicio es garantía de paz: "El Estado Español proclama como principio rector de sus actos el respeto a la *dignidad*, la integridad y la libertad de la *persona humana*, reconociendo al hombre, en cuanto portador de valores eternos y miembro de la comunidad nacional, titular de *deberes* y *derechos*, cuyo ejercicio garantiza en orden al bien común".

¿Por qué se habla tanto de derechos y tan poco o nada de deberes? ¿Es que acaso los deberes nacen de los derechos? ¿No será más bien que los derechos nacen de los deberes? ¿Dónde está el origen de unos y otros? ¿Cuáles son las raíces metafísicas de los derechos humanos?

Por de pronto ya hace pensar el que Santo Tomás, al explicar el objeto de la justicia, *lo justo (iustum)*, emplee equivalentemente los términos *derecho* y *deber*, dando preferencia al segundo sobre el primero. El mismo Juan Pablo II, en su primera y principal encíclica *Redemptor hominis* (n. 17) testifica que "la Iglesia ha enseñado siempre el *deber* de actuar por el bien común... Ella, además, ha enseñado siempre que el *deber fundamental* es la solicitud por el *bien común* de la sociedad; de aquí derivan sus *derechos fundamentales*". ¿También derivarán los derechos fundamentales de la persona de sus deberes radicales?

2. — ¿Derechos del hombre o derechos humanos?

La diversidad semántica de ambas expresiones implica una pluralidad conceptual que es necesario precisar. Prescindiendo de la redundancia que entraña hablar de "derechos humanos", como si hubiese derechos que no fuesen humanos (a no ser remontándonos a los derechos divinos). Es la redundancia en que se incide también la hablar de "justicia social", como si hubiese una justicia propiamente dicha que no fuese social. La distinción real que hay entre *derechos del hombre* y *derechos humanos* es que éstos connotan un ejercicio previo, concomitante o consecuente de responsabilidad perso-

nal o social, mientras que aquéllos son previos al ejercicio de la libertad. Es, por ejemplo, un derecho humano el que tiene el matrimonio a tener hijos, el maestro a enseñar, el jornalero a cobrar, el ciudadano a percibir los beneficios de la vida social. Es un derecho del hombre el que tiene el concebido y no nacido a nacer, el nacido a desarrollarse, a pensar y a vivir en sociedad. Corresponde esta distinción a la que se hace en teología moral entre *actus hominis* y *actus humanus*. Cabría distinguir, pues, entre derechos de *homini-zación* y derechos de *humanización*.

Esta distinción tiene mucho que ver con la misma noción de persona y con su misma existencia. Quien piense que la persona se constituye por el ejercicio de libertad o por el hecho de conciencia o por las relaciones sociales, no puede lógicamente reconocer derechos en el concebido no nacido, ni en el nacido incapaz de actos humanos y de relaciones sociales.

En nuestra exposición nos referiremos tanto a los derechos del hombre como a los derechos humanos, matizando oportunamente sus modalidades en cuanto a su radicación. No será necesario advertir que cuando contrapongo derechos *humanos* y derechos *del hombre* de ningún modo supongo que éstos no sean propios del hombre, cuando en realidad le son más entrañables y originarios que aquéllos, como le es más entrañable la función intelectual que la función racional, el simple querer que el querer discrecional.

Parto también, por supuesto, del concepto ontológico de *persona* como *substancia individual* (cuasi género) de *naturaleza racional* (cuasi diferencia). “La persona humana, dice Santo Tomás, significa una naturaleza con un determinado modo de existir. La *naturaleza* que la persona incluye en su significación, es la *más digna* de todas las naturalezas, esto es, la *naturaleza intelectual* según su género. De modo semejante *el modo de existir* que importa la persona es *el más digno*, es decir, que algo *exista por sí*”.¹ En esta concepción metapsicológica y metajurídica de la persona, la *substantividad* individual, es decir, su consistencia e independencia ontológica, en contraposición a la relación y demás accidentes, a las partes de un todo esencial y a la misma naturaleza humana de Cristo, tiene proyección de eternidad, más allá del tiempo y de la muerte fisiológica. A su vez, la *racionalidad* o especificidad humana, en contraposición a los individuos infrahumanos y a las personas divinas, más que a la calidad de los actos de la persona responsable, se refiere a la calidad de su naturaleza específica, raíz de su razonar y elegir responsablemente, de sus deberes y derechos. Lo indicaba bien Juan XXIII en *Pacem in terris* (nº 9), no obstante la inadvertida omisión del elemento substantivo de la persona: “En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es *persona*, esto es, una naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo *derechos y deberes*, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza”.

¹ *De Pot.*, 9, 3.

3. *Derechos del hombre en sociedad y derechos de la sociedad*

Con el concepto de persona, especialmente en el orden social y jurídico, está muy vinculada la concepción de la *sociedad*, en la que se realiza la persona, en la cual se integra y con la que forma un todo, sujeto también de deberes y derechos. La justicia social realiza correctamente estas relaciones, dentro del ámbito general del derecho objetivo (lo justo) y demás vínculos de convivencia. "El hombre —repetirá Santo Tomás— es naturalmente social, porque uno necesita naturalmente de otro, y por eso se deleita en la convivencia; tanto que, como dice Aristóteles, el hombre solitario, o es mejor que el hombre y es dios, o es peor que el hombre y es bestia".² De hecho, el hombre desarrolla gran parte de su vida en sociedad, aunque no toda; es parte de la sociedad y está ordenada a ella, aunque no totalmente. Voy a referir tres textos de Santo Tomás muy reveladores al respecto y que se precisan mutuamente: "Cada persona singular se compara a toda la comunidad como parte al todo".³ "El hombre no se ordena a la comunidad política en todo su ser y en todas sus cosas, y por eso no es necesario que cada uno de sus actos sea meritorio o demeritorio ante la comunidad política. Pero todo lo que el hombre es, puede o tiene, se ha de ordenar a Dios; de ahí que todo acto del hombre, bueno o malo, es meritorio o demeritorio ante Dios, en lo que es de suyo el acto".⁴ "La parte ama el bien del todo en la medida en que le es conveniente, no en el sentido de que subordine a sí el bien del todo, sino más bien ordenándose a sí misma al bien del todo".⁵

Ciertamente el hombre vive en sociedad y se integra en la sociedad colaborando con ella y beneficiándose de ella, porque para vivir, vivir bien y perfeccionarse no puede vivir en solitario, como decía. Pero su ser personal es autónomo, ontológicamente incomunicable; su vida íntima y sus vivencias teologales trascienden a la sociedad, son metajurídicas y metasociales. En el primer aspecto y en la medida en que su vida es socio-política, tanto él como la sociedad son sujetos de deberes y derechos correlativos. Nuestra cuestión sobre las raíces de los derechos humanos tiene que contar con esta extensión. ¿Deberes del hombre para con la sociedad o de la sociedad para con el hombre? ¿Preferencia del bien común o del bien personal? ¿Prioridad de la persona o prioridad de la sociedad?

Es bien sabido que Jacques Maritain⁶ excogitó una solución a estas aparentes antinomias: el hombre en cuanto *individuo* es parte de la sociedad y se ordena a ella; pero el hombre en cuanto *persona* trasciende a la sociedad, es libre y espiritual, y la sociedad le está subordinada.

Pienso que este planteamiento no está bien hecho y la solución maritainiana no es correcta, ni en sí, ni según los textos de Santo Tomás aducidos.

² *In Matt.*, 11, 16, n. 931; *I Pol.*, lect. 1; *I Ethic.*, lect. 1.

³ *S. Th.*, II-II, 64, 2.

⁴ *S. Th.*, I-II, 21, 4 ad 3.

⁵ *S. Th.*, II-II, 26, 3 ad 2.

⁶ *La persona y el bien común*, Buenos Aires, 1968, pp. 19, 67, 71, 74, 75, 81; *Humanismo integral*, París, 1946, p. 142.

Ante todo hay que tener en cuenta que la sociedad, en cuanto distinta de las personas que la integran, no pasa de ser un ente accidental, relacional, una ordenación de personas.⁷ Aunque se habla de la sociedad en términos de persona, sujeto de derecho y deberes, en razón de las personas que la integran, ella jamás puede ser absolutizada o hipostasiada.

Cuando las personas, que son ontológicamente incomunicables, metafísicamente solitarias, se abren a la comunicación operativa o dinámica mutua, conociéndose, amándose, ayudándose, resulta el fenómeno social y las consiguientes relaciones de deberes y derechos. No es que haya nacido un tercer sujeto personal de deberes y derechos (la *sociedad-relación*), sino que las mismas personas correlacionadas dinámicamente resultan afectadas de relaciones específicas de orden social y jurídico. Por eso la comparación *personas-sociedad* no es entre seres subsistentes distintos, sino entre un ser subsistente (persona o personas) y ese mismo ser afectado de relaciones sociales más o menos accidentarias o contingentes, que le perfeccionan o dignifican. Por eso la *socialización* de la vida humana no pueden entenderse como *despersonalización*, sino como natural complementariedad de la vida personal en sus proyecciones sociales; y la *personalización* de la vida comunitaria no es reducción al solipsismo incivil o liberalismo individualista.

Según esto, la persona es parte de la sociedad y para la sociedad,⁸ no total, sino parcialmente⁹ y la sociedad nace de las personas y es para la perfección de la persona, sin que tenga autonomía o titularidad al margen de ella. No la persona por la sociedad o para la sociedad, sino la persona por sí misma socialmente realizada, para Dios, medida adecuada de su ser, tener y hacer. No la sociedad para un individuo o grupo de individuos, sino para todos los miembros de la comunidad asociados para vivir integralmente bien y lograr su perfección.

La bisección que hizo Maritain entre *individuo* y *persona* no es consistente en sí —decía— porque la distinción entre individuo humano y persona humana no pasa de ser una distinción nominal: al mismo individuo humano, en todo lo que es, tiene y hace o padece, se le llama persona por su superioridad respecto de los individuos no humanos. Para Santo Tomás son perfectamente sinónimos hombre, individuo humano y persona. Es más, cuando Santo Tomás dice que el hombre es parte de la sociedad, no habla precisamente de individuo, sino de persona o de hombre. Con una distinción nominal o de pura razón no se resuelven los problemas reales, cuales son las interferencias entre persona y sociedad. Cabría preguntar, además, a Maritain si la aportación del individuo humano a la sociedad democrática, en que piensa él, iba a ser apersonal, no racional y libre, carente de proyección trascendente, aunque se tratase de la sociedad espiritual o Cuerpo Místico.

Este cruce de relaciones y de prioridades relativas entre la persona y la sociedad, lo registró bien Pío XI en la encíclica *Divini Redemptoris*, nº 29 (10 de marzo de 1937): "Pero al mismo tiempo Dios ha ordenado al hombre para

⁷ S. Th., I, 76, 8; 116, 2 ad 3; I, 31, 1 ad 2; C. G., 58,1; *Ethic.*, lect. I, n. 5.

⁸ S. Th., II-II, 64, 2.

⁹ S. Th., I-II, 21, 4 ad 3.

la Sociedad Civil, como lo requiere su misma naturaleza. En el plan del Creador la Sociedad es un medio natural, del cual el hombre puede y debe servirse para el logro de su fin, siendo la Sociedad humana para el hombre y no viceversa. Esto no se ha de entender en el sentido del liberalismo individualista que subordina la sociedad al uso egoísta del individuo, sino solamente en el sentido que, mediante la unión orgánica con la sociedad, sea a todos posible por la mutua colaboración la actuación de la verdadera felicidad terrena y, además, en el sentido que en la Sociedad se desenvuelven todas las dotes individuales y sociales propias de la naturaleza humana, las que sobrepasan el inmediato interés del momento y reflejan en la sociedad la perfección divina, cosa que no puede realizarse en el hombre aislado. Y aun este fin, en último análisis, tiene en vista al hombre para que reconozca este reflejo de la perfección divina y lo retorne en alabanza y adoración del Creador. Sólo el hombre, la persona humana, no ya la sociedad humana, cualquiera que ella sea, está dotado de razón y de voluntad moralmente libre".

4. El deber y el derecho en el objeto de la justicia

El *deber* y el *derecho*, decía, están implicados en *lo justo*, objeto específico de la virtud de la justicia y de la acción justa.¹⁰ Efectivamente, *lo justo*, a lo que están trascendentalmente ordenados al acto y el hábito de la justicia, es el centro de correlación entre el derecho o exigencia de uno y el deber u obligación de otro. ¿Cómo?

El acto de justicia se logra en el ajustamiento o adecuación de lo que se da o se hace y lo que se debe o es exigible. La previa exigencia o derecho y la previa obligación o deber no son relaciones formalmente morales, sino de orden ontológico o metafísico, fundamento de la moralidad propia de la justicia. Porque uno no es justo ni se justifica por tener derechos o exigencias ni por tener deberes u obligaciones, sino por satisfacer a sus deberes u obligaciones de cara a quien tiene derechos o exigencias sobre su comportamiento. El que yo tenga derecho a la vida, a la verdad, a participar en la vida social; y el que otros tengan el deber de respetar mi vida, de no engañarme o de no impedirme participar en el quehacer social, no es algo que nos justifique o adecente ni a mí ni a los demás (no es algo formalmente moral), pero sí es fundamento de que el reconocimiento de esas correlaciones y el cumplimiento libre de esos deberes sea un ejercicio de justicia, un logro moral y dignificante de justicia. De ahí que la virtud de la justicia y el acto de comportarse justamente se den formalmente tan sólo en el sujeto del deber cumplido. Esa es la razón de por qué Santo Tomás, al tratar del *iustum* u objeto de la justicia¹¹ hable más bien del deber (*debitum*) que del derecho, de la "ratio *debiti*, ex qua constituitur ratio iustitiae".¹² Es formalmente justo u obra formalmente en justicia quien, estando obligado (*obligatus*) a otro, cumple su deber (*debitum*). Por eso cuando Santo Tomás se cuestionaba si en Dios hay justicia, una de las objecio-

¹⁰ S. Th., II-II, 57, 1.

¹¹ S. Th., II-II, 57, 1-4.

¹² S. Th., I-II, 60,3.

nes que encontraba era que no parece que Dios *deba* algo a nadie: "actus iustitiae est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor".¹³

Sin embargo, la calidad y medida de la acción o cosa *debida* se toma en relación con el derecho o exigencia del otro (*ius subiectivum*), donde está la razón formal del *debitum* y, consiguientemente, del *iustum* u objeto formal de la justicia, dictado por la prudencia a la vista del derecho del otro. En este sentido el *debitum legale* (del ámbito de la justicia) de uno se fundamenta o tiene sus raíces en el *ius subiectivum* del otro; y ambos aspectos o pilares son alcanzables y conjugadas inmediata y simultáneamente por la virtud y acto de la justicia, análogamente a como la visión alcanza inmediata y simultáneamente al color y a la luz, y a como la ciencia alcanza inmediata y simultáneamente a la conclusión y a su medio demostrativo. No hay, pues, incompatibilidad, sino perfecta integración, entre el *ius subiectivum* y el *debitum legale* (del orden de la justicia, en contraposición al *debitum morale*, común a todas las virtudes) en el *iustum obiectivum*, objeto formal de la justicia, en relación al cual (relación esencial o trascendental) se definen tanto la virtud de la justicia como sus actos propios.

Según esto, el ejercicio libre y contingente de la acción justa tiene unos presupuestos metafísicos necesarios, previos al orden moral de la justicia formalmente tomada como virtud, que son las exigencias o derechos de la persona en la convivencia social y las obligaciones o deberes correspondientes de sus conciudadanos. Quiere esto decir que el orden de los derechos-deberes no se origina en el ámbito del ejercicio de la libertad personal o de la sociedad, de la convención o del pacto, sino que es algo metajurídico, de orden antropológico-metafísico, donde echa sus raíces el orden moral y, por tanto, el orden jurídico o de la justicia.

5. *El deber moral, raíz del derecho y del deber jurídico*

Pero esto no es todo. Al cuestionarme al principio por las raíces metafísicas del derecho apuntaba no sólo a la constitución de lo justo (*iustum*, objeto formal especificativo de la justicia y del acto justo), sino también y sobre todo a la última instancia del derecho (del *ius subiectivum*, de la exigencia del acreedor correlativa a la obligación del deudor). ¿Cuál es el fundamento del derecho en este sentido preciso? Tocamos aquí la radical diversidad entre la concepción tomista (y católica, en general) y la concepción voluntarista del "nuevo derecho" al que quiso hacer frente León XIII en sus encíclicas de mensaje jurídico.

Para Santo Tomás el *derecho* no es ni la fuerza física ni la superior capacidad intelectual o volitiva de unos hombres frente a otros, ni una autodonación o autocapacitación personal o social, individualmente decidida o socialmente pactada, sin más fundamento que el original ejercicio autónomo de la libertad. Se trata más bien, y en última instancia, de una *ordenación* o exigencia de

¹³ S. Th., I, 21, 1 obj. 1.

perfección del hombre en la convivencia social. Ordenación dada y urgida en mayor o menor grado según se trate de derechos *naturales* o de derechos *positivos* en mayor o menor dependencia de los naturales. De ahí que el derecho de uno, a la vez que funda el correlativo deber del otro, está, a su vez fundado en la exigencia dada, obligación o necesidad más o menos natural de auto-perfeccionarse con el ejercicio de sus funciones, de lo cual es responsable ante Dios, autor de la naturaleza individual y social del hombre y de sus inclinaciones naturales. Digamos, por ejemplo, que yo tengo *derecho* a la vida, a la verdad y a la libertad, y los demás que entran en relación conmigo tienen el *deber* de respetar mi vida, mi verdad y mi libertad; pero mi derecho a la vida, a la verdad y a la libertad nace de o es una *necesidad* u *obligación* de perfeccionarme: de nacer y desarrollarme, de llegar al conocimiento de la verdad y de obrar responsablemente. Todo ello es singularmente patente en la realización máxima del derecho, que es el derecho natural, fundado en o constituido por la ley natural, ordenación impresa por Dios en la naturaleza del hombre. "Cuando se dice que todo pecado es malo por estar prohibido, se entiende de la prohibición hecha por el *derecho positivo*. Pero si se refiere al *derecho natural*, que se contiene primariamente en la ley eterna y secundariamente en el dictamen natural de la razón humana, entonces todo pecado es malo por estar prohibido: pues por el mismo hecho de ser *inordinado* repugna al derecho natural".¹⁴

Todos estos conceptos me parece que están suficientemente expresados por Santo Tomás. Merecen recordarse algunos pasajes:

La misma ley que "no es, propiamente hablando, el mismo derecho (= lo justo), sino cierta medida del derecho (= de lo justo)",¹⁵ la define Santo Tomás como "cierta *ordenación* de la razón al bien común promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad".¹⁶

Al hablar de la ley natural, participación de la ley eterna, describe su efecto formal (el derecho natural) como "*inclinación natural al acto y fin debidos*".¹⁷ Expresamente hace corresponder el orden de las *inclinaciones naturales* con el orden de los *preceptos de la ley natural*¹⁸ y consiguientes *deberes* naturales.¹⁹

Tal ordenación o inclinación (relación trascendental), constitutiva del derecho, se da en máximo grado —decía— en la ley y derecho natural, cuya captación y discernimiento es más o menos uniforme según se trate del derecho natural *primario* o se incluya también el derecho natural *secundario*²⁰ y en menor grado en el derecho civil o positivo, más variable y contingente, más en la vertiente de los *derechos humanos* que de los *derechos del hombre*, si bien enraizado siempre en el derecho natural, al que no puede contradecir jamás so pena de nulidad.²¹

¹⁴ S. Th., I-II, 71, 6 ad 4.

¹⁵ S. Th., II-II, 57, 1 ad 2.

¹⁶ S. Th., I-II, 90, 4.

¹⁷ S. Th., I-II, 91, 2. Cfr. *In V Ethic.*, lect. 12, n. 1019.

¹⁸ S. Th., I-II, 94, 2.

¹⁹ S. Th., I-II, 94, 5 ad 2.

²⁰ S. Th., I-II, 94, 4 y 6.

²¹ S. Th., I-II, 95, 2.

Pienso que el texto más denso al respecto y comprensivo de todas las relaciones que concurren en el derecho (relación esencial o específica del acto justo a la obra debida a otro; commensuración de esa obra debida con la exigencia o derecho de otro; vigencia de ese derecho en función de la perfección social a que está abocado el propio sujeto del derecho de acuerdo con la ley divina o divino-humana) es el que se lee en la *Suma Teológica*, I, 21, 1 ad 3. Se trata de explicar en qué sentido se da la justicia en Dios, a pesar de no ser deudor a nadie. Dice así:

“A cada uno se le *debe* lo que es *suyo*; y se dice que es *suyo* lo que a él está *ordenado*. . . Por tanto, en la palabra *debido* va implicado un cierto *orden de exigencia o necesidad* de alguien a quien se ordena. Ahora bien, hay que considerar un doble orden en las cosas: uno, por el que una cosa creada se ordena a otra cosa creada, como las partes se ordenan al todo, los accidentes a las substancias, y cada cosa a su propio fin; otro, por el que todas las cosas creadas se ordenan a Dios. Según esto, respecto de la operación divina, algo puede ser *debido* en un doble sentido: bien en cuanto que algo se debe a Dios, o bien en cuanto que algo se debe a una cosa creada; y en ambos sentidos Dios da lo que es debido. Porque efectivamente a Dios se le debe el que se cumpla en las cosas lo que disponen su sabiduría y voluntad para manifestación de su bondad, y en este sentido la justicia de Dios se cumple en El al darse a sí mismo lo que es debido. También a una cosa creada se le debe el que tenga aquello que está ordenado a ella, como al hombre está ordenado tener manos y que le sirvan los demás animales. Y en este sentido también Dios obra la justicia cuando da a cada cosa lo que le es debido conforme a su naturaleza y condición. Pero lo así debido depende de lo anterior, porque *a cada cosa se le debe lo que está ordenado para ella conforme a la ordenación de la sabiduría divina*”.

¿En qué consiste, pues, el acto justo, definidor de la virtud de la justicia? En dar a cada uno lo *suyo*, que es lo que le es debido.²²

¿Y qué le es debido o exigible como *suyo*? Lo que exige su perfección o necesita para el desarrollo de su vida en sociedad según los planes de Dios, plasmados en la ley natural de orden social y en la ley humana de acuerdo con la ley natural.

En otros términos: hay deberes cívicos en unos porque hay derechos en otros; y estos derechos nacen o descansan en ulteriores deberes de perfección del sujeto de derechos en la convivencia socio-política.

6. El orden jurídico, parte del orden moral

Toda esta explanación no es más que aplicar al orden específico de la justicia la estructura común del orden moral. Lo formalmente *moral* (actos honestos o pecaminosos, virtudes o vicios) se constituye esencialmente por la relación trascendental de los actos y hábitos de la persona a sus objetos commensurados.

²² S. Th., I, 21, 1 ad 3; I-II, 60, 3; II-II, 58, 11.

surados por la recta razón prudencial, esto es, a lo moralmente debido en los distintos ámbitos de la vida humana. En el ámbito de la justicia, lo formal y específicamente *jurídico* en toda su amplitud (actos y hábitos de convivencia según las notas de *alteridad*, *derecho-deber*, *igualdad*, propias de la justicia²³ se constituye esencialmente por la relación trascendental del hábito de la justicia y del acto de la persona al *debitum legale* o *medium rei et rationis* percibido por la sindéresis o por la prudencia social, que es lo justo o ajustado a las exigencias de los demás o de la sociedad. Hablamos de *debitum legale* (determinable por la *ley*) en contraposición al *debitum morale*, al que atienden las partes potenciales de la justicia y el resto de las virtudes morales.²⁴

Y si se pregunta ulteriormente cómo está constituido esencialmente el derecho o *ius subiectivum* (natural o positivo, según este fijado por la ley natural o por la ley positiva) habrá que decir que lo está por la relación trascendental de la vida humana a su propia perfección en la convivencia social connotando formalmente la estricta exigibilidad o deber legal de los demás, y la responsabilidad ante Dios, plasmador de la naturaleza humana y de sus exigencias perfectivas.

Sería, pues, una gran incongruencia apelar a los derechos humanos sin tener en cuenta y practicar no sólo los deberes que suelen mediar para con los demás (v.gr. tú tienes derecho a que él te pague un precio justo, pero también tienes el deber de dar la mercancía que lo valga; tú tienes derecho a que el Municipio o el Estado garanticen tu vida social y política, pero también tienes el deber de colaborar honestamente a la paz social, etc.), sino también, y ante todo, los deberes más radicales de autoperfección (V.gr. tú tienes derecho a la vida de cara a los demás, pero antes tienes el deber de cuidarla y de no exponerla irracionalmente; tienes el derecho a que no te engañen, pero antes tienes el deber de buscar la verdad).

A este respecto merece recordarse la sentencia de Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris* (n. 30): "Quienes, al reivindicar sus derechos, olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen".

Esta concepción tomista del derecho y de sus raíces antropológico-metafísicas está muy lejos de la concepción rousseauiana y positivista de todo el orden jurídico-moral. Lo jurídico en Santo Tomás cae plenamente dentro del orden ético y, consiguientemente, dentro de las exigencias antropológicas más profundas de la persona. Es una perspectiva más del realismo ontológico del Doctor Angélico, muy de acuerdo con la indicación de Cicerón de que "*natura iuris ab hominum repetenda est natura*" y de que "*penitus ex intima philosophia haurienda est iuris disciplina*".²⁵

De lo dicho resulta claro que la larga discusión entre los filósofos del derecho sobre si el derecho como *ius subiectivum* entra o no en el objeto propio de la justicia, que es el *iustum legale* (adecuación o ajustamiento entre

²³ S. Th., II-II, 23, 3 ad 1; 57, 1; 80, 3.

²⁴ S. Th., II-II, 58, 8; 23, 3 ad 1; 80, 1.

²⁵ De Legibus, Lib. I, 5 y 8.

lo que se hace o se da y lo que se debe hacer o dar) no tenía suficientemente en cuenta la correlación formal entre el derecho o exigencia de uno y el deber u obligación de otro.

También resulta claro que el deber específico de la justicia (que es *ad alterum*) se funda (y en este sentido es posterior con posterioridad de naturaleza) en el derecho de otro: pero este derecho se funda a su vez (y en este sentido es posterior con posterioridad de naturaleza) en el deber personal (prejurídico) de todo sujeto de derechos a perfeccionarse integralmente en su vida personal y en su comportamiento socio-político.

Al decir que lo jurídico cae plenamente dentro del orden ético o moral, se indica que lo jurídico es una parte de la moral en el mismo sentido en que la justicia es una de las cuatro virtudes cardinales; teniendo, además, en cuenta que la realización de lo moral en lo jurídico admite diversos grados y urgencias según se trate del derecho natural, del derecho de gentes o del derecho positivo. Es bien sabido que no todo lo moralmente debido en el comportamiento social es jurídicamente exigible, en derecho civil o positivo, pero no vale la combinación inversa: que lo positivamente legislado desborde lo moralmente debido, en el sentido de contradecirlo o desvincularse de él. La más arbitraria ley sobre materia moralmente indiferente (v. gr., la ley de circulación) ha de venir postulada por principios más generales de ordenada convivencia (v. gr., para evitar accidentes de circulación, en el ejemplo aducido). Cuando esto falla se abre paso a una "legalidad" inmoral o "ilegítima".

7. Raíces metamorales o premorales de los derechos humanos

El encuadramiento del orden de la justicia dentro del orden moral y la situación del derecho (*ius subiectivum*) entre dos deberes (el deber de los otros de respetarlo y el deber propio de verificarlo), no debe llevarnos a pensar que el derecho es una realidad *formalmente moral*, por más que se la haya definido o descrito en los últimos siglos como *facultas moralis*: "Ius est facultas moralis quam unusquisque habet circa rem suam vel ad rem sibi debitam".²⁶ No; el derecho no es propiamente una facultad (potencia operativa), ni es una realidad formalmente moral (cualidad honesta o pecaminosa), sino una ordenación (relación esencial) del hombre libre (sujeto de moralidad y de relaciones jurídicas) a su perfección socio-política (término específico de la exigencia o necesidad antropológica que es el derecho subjetivo), conforme a la ley natural de convivencia (en el caso del derecho natural) y a las determinaciones de la ley positiva (en el caso de derecho positivo).

Pienso, pues, que el *derecho natural* no es otra cosa que la misma potencia o facultad volitiva del hombre en cuanto ordenada o referida naturalmente a aquellos bienes que le son debidos o suyos, en el comportamiento socio-político, según los dictámenes de la sindéresis. Y el *derecho positivo* no es otra cosa que esa misma potencia o facultad volitiva del hombre en cuanto ordenada o reves-

²⁶ F. SUÁREZ, *De Legibus*, I, c. 2, n. 4.

tida de potestad ("potestas") por la autoridad hacia aquellos bienes que le son atribuidos como propios según la prudencia legislativa.

A la voluntad así relacionada jurídicamente con lo debido se la podría llamar "facultas moralis" en sentido impropio, bien en cuanto que no es un poder físico, sino una realidad de orden espiritual, o bien en cuanto que es principio y sujeto de acciones y hábitos morales (realización de actos justos y adquisición de la virtud de la justicia). Pero en esa acepción comunísima e impropia no refleja lo propiamente jurídico.

En otros términos, digamos que el derecho o *ius subiectivum* constituye la base o fundamento del orden de la justicia (definida por lo justo o *iustum obiectivum*), sin que sea formalmente justicia (virtud moral) ni su objeto específico inmediato, de modo análogo a como la voluntad libre es el fundamento de la acción formalmente moral, sin que por eso se identifiquen la libertad y la moralidad. No decimos que una persona sea buena o justa por tener derechos y deberes (cualidades ontológicas o metafísicas de la persona), sino por cumplir sus deberes para con los demás y por satisfacer sus propias exigencias de perfección social; como tampoco decimos que una persona es moralmente buena por ser libre para el bien, sino por ejercer correctamente su libertad.

Condensando: el derecho es una relación antropológico-metafísica premoral, fundamento de las relaciones morales del orden de la justicia. En esta base descansa existencialmente la acción responsable del hombre en el ámbito social, realización formalmente moral y dignificante del ciudadano: hombre en orden consigo mismo, con los demás y con Dios. Hombre de paz.

8. Grados de radicación de los derechos humanos y de los derechos del hombre

Con lo dicho sobre la resolución de los deberes-derechos positivos en los deberes-derechos humanos y naturales, de los derechos-deberes sociales en los personales, y sobre la radicación de lo jurídico en lo metafísico, pienso que he respondido al problema planteado al principio. Dentro de los derechos en cuestión: derechos naturales o del hombre, derechos humanos o de gentes, derechos positivos nacionales e internacionales, entran los *Derechos del hombre* declarados por la Asamblea Nacional de la Revolución Francesa (1789) y los de la Asamblea General de la ONU (1948). En estas dos solemnes Declaraciones se incluyen derechos *naturales* del hombre, en sentido estricto, v. gr., el derecho a la vida, a la libertad y socialidad; entran también derechos *humanos*, en el sentido de deducidos fácil y universalmente de los naturales o primarios, v. gr., el derecho a la propiedad privada y a la nacionalidad; y otros derechos estrictamente *positivos*, instituidos por la ONU con una pretendida capacidad para dictar normas para todas las naciones. Naturalmente, en unas Declaraciones agnósticas y voluntaristas, como las de la ONU y de la Revolución Francesa, no hay lugar para una resolución de los derechos naturales del hombre en los deberes del hombre para con Dios. La ONU, al formularlos, más que de reconocerlos preexistentes, parece que los estatuye. Varios de los derechos humanos proclamados universalmente válidos son bien discutibles. No es una Carta adecuada de los derechos del hombre: ni son todos los que están ni

están todos los que son, v. gr., el derecho a la vida del concebido no nacido, el derecho a la verdad y consiguientemente no derecho a la manipulación de la noticia y la propaganda falaz.

Llega a ser o date lo que te debes conforme a la ordenación de Dios que te constituyó *persona* con proyección *perfectiva social*. A ello tienes *derecho*. Derecho y deber que comparten *los demás hombres*, con quienes constituyes *sociedad*, nacional o mundial, sujeto de nuevos derechos y deberes específicos a realizar dignamente.

FR. VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P.

Madrid

ALGO MAS SOBRE EL MOVIMIENTO LOCAL

"Mientras me afeitaba pensé en los incidentes de la noche anterior. Algo andaba mal en mi afeitadora eléctrica. Tenía un zumbido. O tal vez lo que oía era el débil susurro del escepticismo".
V. CASPARY, *Final portrait*

Después de haber intentado establecer los fundamentos de una ontología de la naturaleza ¹ queremos ahora aplicarlos a un tema tan clásico cual es el del movimiento local; con el doble objetivo de intentar avanzar en el tema mismo, y de poner a prueba aquella ontología.

ARISTOTELES Y EL MOVIMIENTO LOCAL

No vamos a exponer aquí la conocida teoría de Aristóteles, lo cual sería altamente impertinente; pero sí queremos resumir aquello que, desde una posición aristotélica —esto es: desde dentro mismo de los textos del Estagirita— aparece como descuidado en el caso del movimiento local, retomando para ello brevemente cuanto en otro lugar hemos expuesto más por menudo. ² Señalábamos entonces que la unanimidad con que se acepta cual definición de 'movimiento' la de *Phys.*, 201 a 10: "El acto de lo que está en potencia, en tanto que tal", puede hacer perder de vista que es ésa, en verdad, una definición de *cambio* en general; debiendo buscarse más adelante, en *Phys.*, 226 a 1 ss., la aplicación al movimiento de traslación: "En sentido estricto, está en movimiento lo que se mueve con relación al lugar". A su vez, esto nos lleva a la necesidad de definir el *lugar*; el cual, siendo concebido cual "límite inmediato e inmóvil del continente" (*Phys.*, 212 a 20) resulta, al cabo, "una superficie, una suerte de recipiente" (*Phys.*, 212 a 28). Mas entonces aparece una dificultad insuperable en este contexto, pues si sólo se trata de una *superficie*, ¿qué sentido tiene pasar de "un lugar" a "otro", ambos definidos igual y exclusivamente en función de un límite, de una superficie? Porque si el lugar queda solamente caracterizado por una relación extrínseca entre esas entidades geométricas que son las superficies, no podrá existir alteridad que las distinga —no al menos naturalmente— ni movimiento local que se justifique.

Mas por cuanto la empiria urge, una lectura atenta de los textos nos conduce a que existe una coincidencia entre ente y lugar, entre límite y limitado (*Phys.*, 212 a 29); lo cual supone una relación de *contacto* a tener en cuenta. Ahora bien: estudiada esta relación en Aristóteles, nos hallamos nuevamente dependiendo del concepto de superficie (*Phys.*, 226 b 23 y b 21) y ahora con un doble agravante, pues a la ilicitud de recurrir a entidades geométricas para

¹ Cfr. nuestro trabajo: "Fundamentación de una ontología de la naturaleza", *Sapientia*, 1986, XLI, 121 ss.

² J. E. BOLZÁN, "Aristóteles y el movimiento local", *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, 1981, I, 15 ss.

resolver un tema *physico* se agrega el hecho del *imposible contacto* entre superficies: tal como a dos puntos sólo puede acontecerles estar distanciados o bien coincidir en uno único, así ocurre con las superficies.³ Conclusión esta sumamente grave porque si no puede existir contacto entre superficies, no habrá caso de "lugar" ni, *a fortiori*, de "cambio de lugar"; por lo tanto, nos quedamos sin posibilidad de movimiento local, aristotélicamente dicho.

¿Falla, pues, el movimiento local, o falla su caracterización? Parece más prudente aceptar que el defecto está de parte de la explicación, que no del hecho.

ONTOLOGIA DEL MOVIMIENTO LOCAL

Apliquemos ya al presente tema la ontología fundamental que hemos expuesto en el trabajo anterior citado.⁴ En él y cual consecuencia de nuestra Primera Conclusión Ontológica Fundamental: "Ser" y "ser dinámico es una misma e inescindible realidad", concluíamos en la esencial relacionalidad de "ser el ente"; por donde el cosmos resulta ser una pluralidad inter-activa de entes con-puestos, sin realidad intermedia que no sea ente. Vale decir que el *sistir* del ente es un *con-sistir*; y su posición en el cosmos, una *con-posición*. Porque si así no fuera no podríamos obtener conocimiento de nada, ni aun existiría cosmos alguno sino, en todo caso, una mera numerosidad de entes aislados, que ni numerosidad podría ser.

Consecuentemente todo ente natural queda, en primera instancia, afectado inter-dinámicamente en su ex-tensión, y coartado plurivalentemente por sus congéneres hasta dejarlo dinámicamente en su magnitud circunstancial.⁵ A esta primaria relación ente-ente(s) la denominaremos relación de con-tacto o, simplemente, *contacto*.

La relación de contacto

El estado de contacto entre cuerpos es una experiencia común ya en el plano de lo puramente doméstico, donde el sentido del tacto es el que nos pone en presencia del mundo exterior, como que se trata de una de las funciones más primitivas del ente biológico (sensación de presión o de roce). Pero si bien desde este punto de vista puede hablarse de "tacto", en sentido ontológico no hay caso de tacto que no lo sea de contacto, sin privilegios entitativos; pues por el "Principio de relacionalidad del ente"⁶ todo ente que toca a un congénere es necesariamente tocado por éste. Y aquí tenemos la primera expresión del inter-accionar de los entes.

³ J. E. BOLZÁN, "El tema del contacto en Aristóteles", *Filosofía oggi*, 1986, IX, 95 ss.

⁴ Cfr. artículo citado en nota 1.

⁵ El estado de contacto circum-stante, saturado, del ente —al cual nos referimos más adelante— pone actualmente de manifiesto tanto la limitabilidad del ente cuanto su limitación circunstancial. De modo tal que considerado este estado de cosas *desde el ente* y en función de sus límites que así se establecen, es posible hablar de la *magnitud natural* de ese ente, refiriéndonos con este término a su alcance dinámico actual, a su "ser hasta dónde", hasta dónde llegue en su circum-stancial inter-accionar.

⁶ Cfr. artículo citado en nota 1.

¿Qué es, pues, esta tan importante relación sin la cual no hay caso de cosmos?⁷

Hemos dicho más arriba que los entes no pueden “tocarse” según superficies, simplemente porque éstas no son realidades *physicas*; mas puesto que el estado de contacto es el resultado de aquella primordial con-sistencia del ente, es claro que habrá contacto en tanto haya entes y, consiguientemente, habrá que distinguir entre dos posibilidades de contacto que denominamos, respectivamente, *contacto original* y *contacto final*; o bien: contacto en general y contacto en particular. El primero de ellos se produce simplemente porque hay entes, y es el resultado inaugural del “Principio de relacionalidad del ente”, de ese ente que siendo esencialmente él y su operación, estará allí donde actúe, y estará necesariamente co-operando, sin importar la distancia existente entre los co-operantes: el contacto original de inter-acción se produce por la misma existencia de entes.

Esta esencial independencia de la inter-acción con respecto a la distancia no es más que una consecuencia de nuestra repetida Primera Conclusión Ontológica Fundamental (“ser” y “ser dinámico”...): si así no fuera y sólo se aceptara la inter-acción “a corta distancia”, o bien en el contacto final, ¿qué sucedería con esa inter-acción cuando se apartaran paulatinamente los entes: desaparecería en algún punto singular de esa trayectoria de apartamiento, disolviéndose en la nada? Y en el proceso de aproximación, ¿surgiría en algún momento, abruptamente, desde la nada?

El segundo tipo de contacto: final, o en particular, es el que habitualmente se sobreentiende cuando de “contacto” se habla: aquí se trata de una especificación del primero en tanto es aquí un contacto “tras el cual” es aún posible la aproximación de los entes en contacto original, hasta el “toque” recíproco que no permite “ir más allá” en ese proceso de acercamiento. Es especialmente de este tipo de contacto del cual nos ocuparemos inmediatamente, denominándolo simplemente *contacto*, por razones de simplificación.

Este contacto recíproco entre dos entes debe ser concebido, por exigencia misma de “ser el ente”, dinámicamente; y por cuanto nada le ocurre a “algo” del ente que no le acontezca al ente cual un todo, ese contacto aparece como un estado de equilibrio dinámico ente-ente que compromete, en cada caso, a *todo* el ente y no ya a una supuesta parte de él (su “superficie”). Por otra parte, si “ser” y “ser dinámico” es una misma e inescindible realidad, el ente, de sí mismo, no posee límites definidos y aisladamente considerado se distiende indefinidamente; mas en cuanto existe necesariamente “con otro”, *ipso facto* surge una recíproca coartación de los alcances o disipaciones de todo ente en función de la inter-acción. Pues bien: cuando tal recíproca coartación llega a su máximo se alcanza el *estado o relación de contacto*; relación caracterizada:

1. fenoménicamente, porque cada ente no deja “ir más allá” al otro, alcanzándose la máxima aproximación posible ente/ente.

⁷ Resumimos aquí en lo esencial nuestro trabajo: “El contacto natural”, que aparecerá en *Filosofía oggi*.

2. ontológicamente, por tratarse de un estado de equilibrio dinámico en las condiciones de mínima disipación de los entes "en contacto", en la medida en que están en contacto (co-incidencia final de esos entes).

Este estado o relación de contacto debe ser *inteligido* en función del radical dinamismo del ente y de ningún modo *imaginado*, pues si no se procediera de este modo se caería necesariamente en la imaginación de superficies: ya sea porque se imagine a los entes "tocándose", en el sentido vulgar del término; ya sea porque, aun admitiendo nuestra explicación, se imagine a esos entes como situados "a cierta distancia infinitesimal" uno de otro.

El contacto circum-stante

Así caracterizado el contacto, es claro que de todos modos nuestra búsqueda ha estado signada por el peligro sobre el cual advertíamos ya al finalizar nuestro trabajo anterior,⁸ a saber: sobre la violencia que a lo natural se hace al estudiar más o menos aisladamente un ente o un conjunto de entes; urgiendo también allá a intentar, inmediatamente a tal estudio, una síntesis integradora. Consecuentes con nosotros mismos encararemos ahora el problema integral del contacto.

Según lo dicho al referirnos al contacto y su inevitabilidad, resulta ahora que una pluralidad de entes reclama necesariamente una pluralidad de contactos: toda con-posición de entes significa con-ponerlos en contacto según una inter-acción que compromete a cada ente cual un todo. Considerado ahora el cosmos como un sistema de entes en contacto, todo ente interno al sistema quedará con-puesto entre sus congéneres, manteniendo con ellos un contacto recíproco que, para el caso, es un *contacto circum-stante*: múltiplemente rodeado y reclamado a una inter-acción pluralizada, el ente alcanzará su situación real en el cosmos según la limitación circundante a su "ser y ser activo". Un límite que es, en realidad —y no puede ser de otro modo— un inter-límite, un límite con...; un límite recíprocamente establecido puesto que de sí, insistimos, cada ente es, en su totalidad de "ser", limitable pero no limitado. Cuando esta circum-stancia contactual está equilibrada, esto es: cuando en la con-posición inter-activa no se produce resultado alguno más allá de una múltiplemente compensada actividad de los entes, diremos que el sistema de esos entes está en equilibrio (dinámico).⁹

Mas si en este equilibrio no se produce nada más allá de él, sí acontece algo *en* él; pues si ya en el "ser-con-otro" el ente en simple contacto descubrimos la existencial alteración recíproca de los entes, ahora, con esta generalización total del contacto en la circum-stancialización dinámica del ente por los entes nos hallaremos con la generalización total de la alteración del ente. Y en tanto el ente *es* necesariamente *en* el cosmos puesto que lo constituye,

⁸ Cfr. trabajo citado en nota 1.

⁹ Esta expresión: "equilibrio dinámico" es redundante dada la repetidamente dicha dinamicidad esencial del ente; y si a veces agregamos un (dinamismo) así, entre paréntesis, es al solo efecto recordatorio de esa inescindible dinamicidad de "ser el ente".

resulta que “ser el ente” es “ser alterado el ente”: este es el modo concreto de su “ser relacionalmente”; su con-sistencia, en fin.

Es claro que este *estado* de alteración, por ser absolutamente general para todo ente, no puede ser observado o experimentado directamente sino sólo conceptualizado.

Ubicación y lugar

Ahora bien: este estado de con-posición total y restricción generalizada de un ente como resultado de su saturación de contacto es un nuevo modo de “ser el ente”. En el contacto simple ente-ente, si bien aparecía ya alguna restricción de la irradiación indefinida del ente inter-limitando con el ente, todavía se nos “escapaba”, quedaba ilimitadamente distendido precisamente en tanto no se trataba entonces de una inter-limitación omniabarcante. Mas frente al contacto circum-stante del ente con los entes, y considerada esa situación desde el estado de inter-limitación circunvalante del ente en el equilibrio, su “ser ahí” constituye su *ubicación*, su con-sistir en esa relación (dinámica) en situación como de contenido y continente, en la cual *todo* el ente —y *todos* los entes— queda(n) comprometido(s). El ente no *está*, simplemente, allí: *es* allí.

Es decir que “ser relacionalmente el ente” se concreta en esta situación cósmica de contacto circum-stante en equilibrio, según la cual “ser el ente” es “ser ubicado el ente”; ubicación que le corresponde necesariamente por el hecho elemental de su real con-posición cósmica. Siendo esto así, y por cuanto ese “ser ubicado el ente” supone el inescindible inter-dinamismo entre ubicado y ubicante(s), es claro que “poner” un ente en el cosmos es provocar la alteración tanto del contenido cuanto del (de los) continente(s). Esta ubicación y magnitud circum-stanciada del ente hace recordar inmediatamente el más habitual *lugar* del ente; mas cuando se repara en la *superficie* que es aquel lugar aristotélico es fácil verificar que ese lugar es algo extrínseco al ente y tanto que, en realidad, no es nada del ente: es algo del continente (y ni aun de éste, si ha de ser su “superficie”). Como consecuencia aquel lugar aristotélico no es algo del contenido ni del continente, y no expresa nada ontológico, debiendo ser cedido gentilmente a la ciencia la cual, correctamente ahora, lo tratará como la entidad geométrica que es, distinguiendo entre “superficie” y “superficie” —o entre “punto” y “punto”— al situar sus entidades en el contexto de las coordenadas métricas.

Siempre que exista una relación de contenido y continente(s) entre entes *psycicos*, en ese contacto se pondrá necesariamente en juego la esencial inter-dinamicidad de esos entes, sus mutuas inter-acciones. El lenguaje corriente es ya un indicador de esta dinamicidad pues al señalar que un cuerpo “está” en determinado lugar, lo que se significa es que “está ahí”; siendo esta una frase tan breve cuanto profunda, pues si bien el “ahí” resulta una suerte de simple indicación topológica y podría ser asimilado al lugar, la realidad apuntada en el total de aquella expresión no se agota en el simple señalamiento localizante sino que especifica el “ahí” con un determinante “está” (= “es”); y así es el

“ser” el que aparece ahora con toda su esencial dinamicidad: donde el ente “es”, actúa —“ser” es presencia— e inter-actúa —“ser” es copresencia— irrenunciablemente.

Considerada esta relación contenido/continente (s) en equilibrio (dinámico), el ente contenido estará *ubicado*; generalizando cósmicamente esta relación, “estar ubicado” significa que el ente mantiene una relación de equilibrio (dinámico) con el cosmos todo mediante el (los) ente(s) envolvente(s) inmediato(s): *estar ubicado* es algo intrínseco al ente.

Por consiguiente será necesario desechar el “lugar” —de sí extrínseco y geometrizable— en pro de la *ubicación*, natural e intrínseca al ente. Ubicación que continúa siendo, claro está, una relación; pero no es ya una relación puramente superficial ni una realidad estática que descarga toda esa endeble realidad del “lugar” de un ente en otro ente: el continente. El clásico “lugar” aristotélico no se refiere, a pesar de su intención, a un ente natural sino a uno imaginario, sin interioridad, con mero contacto dimensional.¹⁰

Por fin: el movimiento local

Bajo estas premisas toda pérdida del equilibrio contactual podría darse según dos posibilidades:

1. Por *desplazamiento de* uno de los entes del sistema.
2. Por *cambio en* uno de esos entes.

El primer caso nos lleva inmediatamente, puesto que supone remover uno de los entes, al clásico cambio por traslación o movimiento local o, abreviadamente, movimiento. Desde nuestro punto de vista de la ubicación del ente, ese movimiento. Desde nuestro punto de vista de la ubicación del ente, ese movimiento aparecerá ahora como alteración de la ubicación del ente en el sentido de estar el ente transitando desde un estado de (intrínseca) ubicación hacia otro estado de (intrínseca) ubicación. Y por cuanto esta ubicación no es sino la generalización total del estado de contacto y, en todo caso, un estado de generalizada alteración, el movimiento será ahora un *estar siendo alterado* el estado original de alteración del ente por estar variando su ubicación. Brevemente dicho: el estar sobrealterándose el ente por fluencia de ubicación. Más brevemente aún: presupuesto todo lo dicho acerca de la ubicación del ente, *traslación es fluencia de ubicación*.

De este modo el movimiento comporta ese tipo de “estar sobrealterándose el ente”, que es un real cambio intrínseco del ente y de ningún modo una

¹⁰ Cfr. el largo y cuidadosamente llevado cap. II: “De loco et spatio” en HOENEN, *Cosmología*, Roma 5ª, 1956, para ver el uso que se hace de este confuso concepto lógico-geométrico de “lugar”; lo cual es más patente en su “teoría de la localización” que sigue a esas páginas.

mera denominación extrínseca; pues tal como lo hemos dicho, al ente no puede acontecerle nada que le sea extrínseco, estrictamente hablando: lo que *le* pasa, intrínsecamente, en un compromiso *desde dentro* del ente. Y si por absurdo algo puramente extrínseco a él pudiera acontecerle, no nos interesaría.¹¹

Ahora bien: por tratarse de una ubicación concebida cual una generalizada con-posición del ente entre los entes, en una como saturación del "ser el ente relacionamente" y de modo tal que este ente está en relación de contacto mediata o inmediatamente con todos y cada uno de los entes que conforman el cosmos, resulta que el movimiento de *un* ente provocará, claro es, su sobrealteración; pero además ocasionará la sobrealteración concomitante de *todos* los entes. Dicho más específicamente aquí: la fluencia de ubicación de un ente provocará la fluencia de ubicación de todo ente. De otro modo expresado: *el estado de movimiento de un ente comporta el estado de movimiento de todo ente.*

No debe confundirse esta generalización del estado de movimiento con lo que corrientemente se denomina "reciprocidad del movimiento", en el sentido de que el distanciamiento de un cuerpo supone el distanciamiento de todos los cuerpos: en nuestro caso se trata de reales estados de movimiento y no de meras distancias resultantes de un movimiento habido; por otra parte, si esta reciprocidad es o no válida debe preocupar a la cinemática, no a la filosofía. Lo que precisamente queremos decir es que todo el cosmos se pone en movimiento si uno de sus entes lo hace; y dado que consta por la experiencia que *algo* está actualmente en movimiento, se debe concluir que *todo* está actualmente en movimiento en el cosmos. Sobre ello, y por cuanto el ente en movimiento es un ente cualificado y aun heterogéneamente cualificado con relación a sus congéneres, su fluencia de ubicación acaba siendo, en suma, un sucesivo contacto (interactivo) entre entes heterogéneamente cualificados; de aquí que el estado de movimiento de un ente provoque también y concomitantemente a la generalización cósmica de ese estado, un generalizado cambio cualitativo por la sucesivamente diferente relación de inter-acción ente/entes que así acontece.

Mas arribado a esta conclusión se nos viene como a las manos otra posibilidad de producirse la fluencia de ubicación: puesto que todo cambio cualitativo es asimismo una sobrealteración del ente o, mejor dicho, de los entes

¹¹ Cuando STO. TOMÁS, *Q. disp. De Malo*, q. 16, a. 10, resp., dice: "Per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum, scilicet secundum locum", comete un error consiguiente a su concepto aristotélico de *locus*. Nótese, de paso, que este modo de concebir el movimiento local echa las bases inmediatas de la moderna cinemática (físico-matemática) mostrando así, desde el principio, cómo una conceptualización estática del ente conduce a otra cosa que a filosofía natural.

en inter-acción, al cambio de estado cualitativo del ente le será concomitante un cambio de ubicación puesto que se trata de un cambio del ente como totalidad, con la consecuente variación de su relación contactual circum-stante. Y esto es cabalmente cambio de ubicación. Por consiguiente: *en tanto hay proceso de cambio cualitativo, hay movimiento.*

Llegamos de este modo a una situación de perplejidad, pues si la fluencia de ubicación o movimiento se produce tanto si hay cambio cualitativo cuanto si hay traslación, resulta que:

a) esa *fluencia de ubicación* se transforma en la característica general del cambio, no específicamente de una de sus especies; o bien:

b) *todo cambio* conlleva movimiento, en una suerte de *panta rhei* heracliteano.

Pero entonces y ya sea que se acepte el primero o el segundo de los términos de la alternativa, es claro que el movimiento de traslación todavía merece atención pues tal parece que la empiria y la costumbre exigen una mejor especificación de nuestra parte. Por de pronto es evidente que aquello que inmediatamente pone de manifiesto a ese tipo de traslación que por razones de comodidad llamamos "movimiento local" (así, entre comillas) es su *observabilidad*; en tanto que aquel movimiento generalizado, producido por todo cambio cualitativo no es observable sino puramente inteligible cual nuevo *estado* de todos y cada uno de los entes cósmicos en función del observado —ahora sí— cambio cualitativo operándose en alguno de esos entes. Repárese en que esta pura intelección del inobservable estado cósmico de movimiento (fluencia de ubicación) provocado por la aparición de un ente que está cambiando cualitativamente, se sitúa en el mismo orden onto-gnoseológico señalado por la secuencia: dinamismo intrínseco de "ser el ente" —> exigencia del "otro" para "ser"—> alteración basal del ente por esa co-presencia (dinámica).

Parece claro que aquel "movimiento local" observable u observado no puede ser otra cosa que una alteración (sobre-alteración) circunstancial del *estado de movimiento* de un ente; lo que se observa: "movimiento local" clásica o vulgarmente dicho, se observa contra el trasfondo cósmico del *estado de movimiento*.

Resumiendo: existe un movimiento (fluencia de ubicación) como *estado*, inteligible sea a partir de un cambio cualitativo verificándose, sea a partir de un "movimiento local" observándose; este estado de movimiento es real y debe ser admitido como consecuencia necesaria de cuanto se ha dicho, esencialmente, de las condiciones de "ser el ente". Y existe un "movimiento local" obser-

yable u observado como resultado de la alteración ocasional de aquel estado; "movimiento local" que es verificable empíricamente en función de algún referencial considerado arbitrariamente —pero necesariamente— "en reposo".

Toda esta exposición parece complicar enormemente lo que en la filosofía natural aristotélica clásica se resuelve en un simple "cambio de lugar"; sin embargo estimamos que nuestra "complicación" es necesaria no solamente como consecuencia de nuestra propia fundamentación ontológica general sino también para la específica solución profunda de este problema. En efecto: si —como para el caso del cambio en general— no existiera un estado generalizado de movimiento como presupuesto del "movimiento local" realmente observado u observable, habría que admitir entonces que ese "movimiento local" surgiría como de la *nada de movimiento*, vale decir: del reposo absoluto. Mas admitido ello surgen inmediatamente dos gravísimos problemas, pues:

1) en tal eventualidad será necesario definir qué es el "reposo absoluto", y no parece que esto signifique algo;

2) quien "ponga en movimiento" deberá poder hacerlo desde aquella nada de movimiento; propiamente hablando: deberá *crear* el movimiento, y sobre ello deberá hacerlo o bien desde su propia nada de movimiento —desde su absoluto reposo— o bien desde su poseído estado de movimiento; lo cual sólo retrotrae el problema. Sea como fuere, siempre quedaría por resolverse la conmensurabilidad de su "estado de movimiento" con la "nada de movimiento" del ente a mover.

Claro es que la solución clásica a este problema del origen del "movimiento local" corre por muy antiguos canales —desde Demócrito al menos— que suponen dado desde siempre al ente ese "movimiento local" cual atributo existencial primario; mas debe ser ahora claro que es ésta una simple hipótesis *ad hoc* cual pretendida solución inmediata a la empiria del movimiento, y de un movimiento analizado desde una perspectiva que hoy podemos denominar científica-pseudofilosófica; porque a un análisis de esa empiria tal como el que hará incoativamente la física clásica se agrega una "definición" tan vasta ("acto del ser en potencia en tanto que tal") que no resulta específica del movimiento local sino que es genérica de todo cambio.

Al cabo: no existe en ese "movimiento local" supuestamente dado desde el comienzo del ente ningún fundamento ni necesidad ontológicos; mientras que la solución más compleja que proponemos se sigue necesariamente del modo mismo de "ser el ente" y de la mínima empiria que supone verificar la existencia de *un* movimiento (moviendo el dedo, si necesario fuere). Y el a veces

declarado incomprensible estado acto-potencial (siendo = no siendo) de un ente en "movimiento local" pierde aquí su sentido: es el ente mismo quien *es*, intrínsecamente, alterada y sobrealteradamente.

* * *

Henos aquí retornados, por esta vía, nuevamente al viejo Heráclito: "La armonía invisible es superior a la visible":¹² la una, reservada para quien arduosamente la busque; la otra, a la mano.

Y no será ocioso destacar que, sin pretenderlo, hemos logrado una estrecha relación con el clásico "Principio de inercia" de la física; el cual, tomado en sus términos esenciales, se refiere a *estados* puramente teóricos y, al cabo, *ad hoc*: el estado de reposo y el estado de movimiento rectilíneo uniforme, imposibles ambos de ser verificados en tanto todo reposo es relativo y todo movimiento real es "disforme" (como decían los medievales), esto es: acelerado (positiva o negativamente) pues se cumple necesariamente con incoercible interacción de los cuerpos o, según nuestro modo de ver las cosas, con alteración del *estado* (alterado) de los entes.

J. E. BOLZÁN

*Consejo Nacional de Investigaciones
Universidad Católica de La Plata*

¹² DIELS-KRANZ, *Die Fragmente...*, Fr. 54.

RELIGION Y FILOSOFIA EN GRECIA ANTIGUA

Tanto religión como filosofía, en la Grecia Antigua, reflejan la mentalidad, la cosmovisión, de sus hombres. Una y otra responden a una concepción del mundo por entero original, propia de los griegos de otrora, concepción del mundo que acuñará junto con el cristianismo la misma cultura occidental.

En este paralelo que estableceremos entre la religión y la filosofía griegas, empezaremos por referirnos a la primera. Esta es una religión muy peculiar, ya que a diferencia de las otras religiones antiguas, se caracteriza por la ausencia de libros sagrados, de dogmas y de una jerarquía sacerdotal definida. El eminente filólogo y estudioso de la religión griega, Walter Burkert,¹ que nos servirá de hilo conductor en nuestro trabajo, la caracteriza como una religión sustancialmente "ritual". Todo en ella gira alrededor de los momentos rituales: la procepción —"pompé"— la ofrenda, el sacrificio, las purificaciones y las libaciones, etc. Pero en estrecha conexión con esta praxis cultural aparece el mito como su trasfondo o contenido ideal. A su vez éste consiste fundamentalmente en una narración de proezas de dioses o semidioses —héroes—, que intervienen en la creación del mundo, y en la ejecución de las primeras artesanías al principio de los tiempos. Los mitos, sin embargo, no son transcritos inmediatamente, sino que se transmiten oralmente de generación en generación. Sólo posteriormente tomarán forma escrita en la literatura, así en la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, donde quedarán mezclados a las hazañas épicas de los aqueos. También serán entonces sistematizados y presentados bajo el aspecto de verdaderas genealogías de los dioses; de este modo darán lugar a la "mitología", cuyo ejemplar más célebre es la teogonía de Hesíodo. Finalmente se expresarán en las grandes tragedias griegas de la época clásica, desde donde irán influyendo en toda la cultura occidental hasta nuestros días.

Formalmente considerada, la religión griega se presenta marcada por dos notas básicas: el politeísmo y el antropomorfismo. Desde el punto de vista politeísta, ella alude necesariamente a un panteón; desde el antropomórfico, remite a la personalización de los poderes supremos, a su vez encarnados en múltiples dioses, que no dejan de estar unificados bajo la égida de un dios superior, detentor del máximo poder y padre celestial: Zeus. A través de funciones bien concretas, cada uno de estos dioses señala hacia una realidad trascendente y plena; realidad desbordante y fecunda que da razón de la multiplicidad divina. Pero estas divinidades, que de suyo se caracterizan por su inmortalidad, ostentan además, precisamente debido al proceso de "antropomorfización" que implican, cualidades humanas, a veces incluso demasiado humanas. Existe, pues, en este antropomorfismo griego como una doble faz. Por un lado, negativamente, supone un rebajamiento de la esfera divina a la humana con la que entra en una peligrosa proximidad. En este caso, pierden los dioses efectivamente lo que en esencia los distinguía de los hombres, es decir, su naturaleza divina, su ser absolutamente otro. Pero, por otro lado, positivamente, entraña un progreso

¹ *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, 1977.

con respecto a todo lo que es una concepción impersonal y no-teísta de la religión, así por ejemplo el brahmanismo y el budismo.

Ahora bien, el encuentro de la filosofía con esta religión politeísta y antropomórfica, inicia precisamente lo que podríamos designar como una primera desmitologización. Semejante desmitización está unida necesariamente a una crítica filosófica, y es esto lo que hará surgir originariamente una primera y auténtica "filosofía de la religión". Tal filosofía, confrontándose con la religión, sobre el mismo suelo de la encrucijada, proporcionará además las bases para una peculiar "theologia naturalis". Esta alcanzará su pleno desarrollo en Platón y Aristóteles, con los que asumirá la forma de reflexión filosófica sobre la realidad suprema y fundante. Gracias a este nuevo planteo de la religión, la mente humana podrá elevarse hasta el último fundamento, hallando en él el sentido definitivo de su existencia y del mundo. Aquí entrará en juego la razón, ya que sólo ella podrá demostrar la existencia del ser absoluto, causa primera y última de todo cuanto es.

Antes de alcanzar dicha madurez, la filosofía griega atravesará un largo trecho desde los filósofos sofistas, los presocráticos y otros, hasta por fin llegar a Platón y Aristóteles, itinerario en el que se irán equilibrando los elementos críticos de la religión y la elaboración de una "theologia naturalis".

Burkert señala, sin embargo, que no se produce un verdadero corte entre la visión mítica de la religión y su enfoque racionalista y filosófico; una seguirá subsistiendo dentro del otro, si bien depurada e iluminada por la razón, instrumento esencial del segundo punto de vista. Pero esta fraternidad entre religión y filosofía griegas se da sobre todo en el plano cosmológico.

Los sofistas

Los maestros de la virtud, tal como fueron llamados los sofistas, pensaron que la sofística perseguía en esencia la formación del hombre, por cierto no la del pueblo, sino la de una élite política. Pretendieron educar para "lo mejor".

Entre los sofistas, el que adquiere particular relieve para la filosofía de la religión, es Protágoras, ya que nos presenta el primer esbozo de una crítica. En este sentido, hemos de destacar su libro: "Sobre los dioses", que comienza por una frase harto significativa: "Respecto de los dioses, no puedo saber si existen o no; muchos son los obstáculos en el camino, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida". Tales palabras tuvieron graves consecuencias. Protágoras fue sometido a juicio, y cuando intentó huir de sus verdugos, pereció ahogado en el mar.

Por más que la influencia de los sofistas favoreciera el proceso de desintegración, ya que lograron destruir la santidad de la tradición en el espíritu de sus discípulos y no supieron colocar nada adecuado en su reemplazo, para Burkert, esto no es tan importante como lo que en realidad hicieron: aplicar la alternativa eleática del "ser o no-ser" a la teología. Evidentemente no se decidieron ni por lo uno ni por lo otro, pues la realidad de los dioses no era algo evidente para ellos, sino más bien algo "impreciso" —"ádelon"—, y por eso mismo no podía ser objeto de conocimiento.

Otro escrito protagórico, éste de carácter epistemológico, defiende el relativismo de la "verdad": "Tal como una cosa aparece para mí, es para mí; tal como ella aparece para ti, así es para ti" (frag. 1). La misma postura relativista queda impresa en su pensamiento más famoso: "El hombre es la medida de todas las cosas; de lo que son, y de lo que no son, en tanto que no lo son". Sin duda, lo que así se da al conocimiento humano, nunca puede ser Dios, ya que éste no podemos separarlo de lo más fuerte, de lo absoluto. Y, por cierto, si a él lo concebimos al modo de todos los demás objetos, nuestro conocimiento de él adolecerá de imprecisión, y debido a esta misma imprecisión se tornará impenetrable.

Los presocráticos

También los filósofos primeros, los físicos, anteriores a Sócrates, aportan pensamientos de peso sobre el fenómeno religioso. En el campo de la filosofía, lo religioso es visto por ellos, sea como un residuo de la crítica de la religión oficial, sea, positivamente, como una aproximación a lo que el hombre es capaz de entender de lo divino.

Comencemos por Demócrito. Este original filósofo atomista, explica la religión por la repercusión que ella puede tener sobre el hombre. Desacralizándola, la concibe o más bien la reduce a los poderes naturales, por cuanto éstos suscitan correlativamente determinados sentimientos humanos. Pero en lo que atañe a las apariciones de los dioses durante las visiones y los sueños, los clasifica lisa y llanamente de "eidola", de imágenes ficticias o aparienciales.

Más significativa es la postura de Jenófanes, el primer crítico realmente agudo de los dioses mitológicos. Comprueba irónicamente que cada cual se imagina un dios a su imagen y semejanza, en curiosa inversión de lo que en el Génesis se entiende por el hombre. Su pensamiento penetrado de ironía, llega a sostener que si un mono, dotado de aptitudes pictóricas, intentase representarse a su dios, lo pintaría con cabeza de mono. Este maestro en el género de los "silloi" o poemas satíricos,² atenúa su relativismo originario con la exigencia de purificar la imagen de Dios, pues éste debe ser representado como el ser supremo de los dioses y de los hombres. Tal dios no debe tener semejanza alguna con el hombre, ni en su figura ni en su pensamiento. Es así que una de sus cualidades sobresalientes es, por ejemplo, su "inmovilidad": "...siempre permanece en el mismo lugar sin moverse, pues no es propio de él estar tan pronto aquí o allá, cambiando constantemente de lugar".³ Sin embargo, lo realmente distintivo de Dios es la "captación intelectual", atributo que en él rebasa completamente todo modo humano de entender, ya que el ser divino: "ve como un todo y oye como un todo".⁴ Por cierto, que tal conciencia divina no depende de ningún órgano sensible ni de nada que se le parezca. En suma, el dios de Jenófanes es un ser consciente: "... sin esfuerzo pone todas las cosas en revuelo mediante el solo poder de su mente".⁵ Aristóteles piensa que Jenófanes debe

² Cfr. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1953, cap. III.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

haber mirado al cielo, y por eso habrá llamado dios al todo; en realidad, no hizo más que sintetizar lo que ya habían enseñado Anaximandro y Anaxímenes: el principio divino, que abarca y guía todo, del que todo proviene, también los dioses y lo divino, de hecho es lo uno, lo supremo. La continuidad con respecto a los filósofos anteriores en cuanto al concepto de dios, reside en la idea de la "captación intelectual", del "noûs"; y en el interrogante acerca de lo divino como guía del todo, al que se responde con la idea de que lo "apenas pensado ya es realizado", cosa que exaltada al plano divino, lleva a la identidad divina del pensar y del hacer.

El dios de Jenófanes sufrirá posteriormente nuevas reelaboraciones por otros filósofos presocráticos, aunque éstos seguirán concibiéndolo como "un ser que oye y ve por el espíritu".

Una vez iniciado el giro antropológico en la filosofía griega, y cuando aparece en escena la señera figura de Sócrates, debemos hacer algunas rectificaciones respecto a su religión. Empezaremos por desbaratar la creencia muy divulgada, tanto en el siglo V a.C., en Atenas, como en el nuestro, de la incompatibilidad entre la "religión filosófica" —expresión original de Burkert— de Sócrates y la religión oficial. Sabemos, en este sentido, que los jueces atenienses acusaron al filósofo, creador de la mayéutica, de haber renegado de los dioses de la ciudad, sustituyéndolos por seres demoníacos. He aquí un error, a lo sumo tales seres demoníacos podrían relacionarse con el "daimon" socrático, esa voz que le advertía antes de iniciar una acción, cuando debía desistir de ella. Por otra parte, tanto Jenofonte como Platón atestiguan de la piedad del filósofo, declarándolo un "hombre piadoso". Estos testimonios quedan confirmados por los hechos: Sócrates sacrificaba a los dioses, tal cosa adquiere particular significancia en el célebre pasaje del *Fedón*, donde leemos: "Critón no olvides que debemos un gallo a Esculapio"; saludaba al sol naciente con una plegaria, dejó consultar al oráculo de Delfos sobre su persona, y, una vez que el oráculo se pronunció, no vacila en aceptar las palabras apolíneas que lo proclamaban el "más sabio de los hombres".

Novedoso es su singular individualismo religioso que se expresa, como ya lo hemos visto, en la vivencia casi patológica de una extraña "voz" interior, no identificable directamente con lo divino, y tal vez más próxima a lo que luego será la conciencia cristiana.

Asimismo es admirable su actitud modesta y humilde que, en el juicio condenatorio, le lleva a aceptar mansamente la injuriosa acusación de "ateo", aunque interiormente se sentía embargado de un hondo sentimiento religioso.

La religión cósmica y la metafísica

Hemos comprobado que las expresiones y pensamientos religiosos que brotan en el mismo campo de la filosofía griega, prueban que el desmoronamiento de la concepción poética —Homero, Hesíodo, Píndaro, etc.— y mítica de la religión no produjo su extinción, sino que perduró, alentando inclusive nuevas reflexiones sobre lo divino.

Ciertas máximas y principios acerca de la naturaleza divina ya los encontramos en la época presocrática. Por lo pronto, se había afirmado su incompa-

tibilidad con toda forma humana, su incorruptibilidad así como también su no-engendramiento, pero asimismo su autosuficiencia y plenitud, cualidades básicas sobre las que se asentaba su poderío y beatitud, su espiritualidad omnisciente y omnilegisladora.

No obstante, todos los atributos ya nombrados prolongaban, en el fondo, las antiguas apelaciones de los dioses, que los designaban como "siempre vivientes", "más fuertes" y "beatíficos"; a esto, lo único que se añadía, era el elemento espiritual, por el que se sustituye el ingenuo antropomorfismo de las concepciones mitológicas. Una crítica de los dioses que impone una idea más pura de Dios, aparece ejemplarmente en el *Heracles* de Eurípides. En dicha tragedia, ya no se acepta que Hera se vengue de Heracles, haciéndole asesinar en su locura a su mujer e hijos, pues: "¿Quién rezaría a una tal divinidad? Mi opinión es que los dioses ni buscan relaciones amorosas prohibidas, ni se encadenan recíprocamente; en esto nunca creí ni tampoco creeré, e igualmente me negaré a aceptar que uno de ellos sea el dios soberano. Pues, si dios es realmente dios, no necesita de nada. Todo lo demás son miserables palabras de los cantores.

Entre los presocráticos, Empédocles es quien propone el concepto de religión cósmica. Este filósofo posee algo de profético; más aún, se presenta efectivamente como el profeta de la piedad "pura" y "buena". En su visión cosmológica relaciona inevitablemente las leyes humanas y la ley universal con el orden cósmico y divino. Incluso las leyes de la "eusébeia" —la piedad— están arraigadas en el cielo.

La perspectiva cosmológica de Anaxágoras aporta la idea de espíritu, de "noús", que lo mueve y rige todo, pero no hay referencia a dios o a lo divino.

Por ende, puede comprobarse que los conceptos de principio, de espíritu y de cosmos son conjugables y aplicables tanto a lo cosmológico como a lo anímico. El gran progreso con respecto al pensamiento mítico y arcaico, reside en la tesis de que el orden del mundo es probatorio de una razón conductora suprema, es decir, de una providencia o "pronoia".

En su conjunto, los filósofos presocráticos encarnan, pues, una reacción "iluminista" ante la religión mitológica. A través de su pensamiento se irá forjando una verdadera teología, centrada en el poder divino, la perfección y la espiritualidad.

Filosofía platónica y teología

Sin duda que será sólo con Platón que la antigua religión mitológica adquirirá una nueva forma.

Desde Homero, la religión griega siempre había aceptado el mundo real, expuesto en su naturaleza corpórea a la corrupción y a la destrucción; en cambio, con Platón, esta misma realidad, frágil y perecedera, queda desrealizada a favor de otro mundo superior, incorpóreo, inmutable y valioso por antonomasia. Por otra parte, el yo es asimilado al alma inmortal, pero ésta, aún siendo extraña al cuerpo, sigue prisionera de él.

En lo que atañe a los medios expresivos, Platón prefiere un lenguaje intelectualizado, enteramente novedoso, para referirse a lo divino y a sus relaciones con el hombre; también se vale de conceptos y pruebas demostrativas, no de imágenes y frases al modo de los poetas.

El Sócrates platónico es retratado en oposición tajante a los sofistas. En efecto, este Sócrates no posee la sabiduría superficial de sus contrincantes, sino que pregunta más allá y más profundamente que ellos. Los sofistas además, aunque pretendieron enseñar la virtud, quedan confundidos cuando Sócrates les pregunta por lo que hace que la virtud sea realmente la virtud o lo "bueno" sea realmente bueno. Esto, lo bueno socrático, es pensado, en primer lugar, como algo apetecible o útil, luego adquiere un sentido más netamente axiológico. Lo que conocemos como la famosa docta ignorancia socrática, ignorancia esencialmente irónica, está basada sobre pensamientos muy firmes, tales como que lo bueno o apetecible existe, que lo bueno posee una esencia y que es bueno en sí mismo, no simplemente de vez en cuando, sino siempre, y por fin que lo bueno está relacionado con el núcleo personal del hombre: su alma. Es así que el esfuerzo para llegar a un conocimiento perfecto y cierto, coincide con el "cuidado" del alma. Estas son las bases sobre las cuales se irá desarrollando la filosofía platónica, pero una vez que ésta alcanza la meta, ya habrá trascendido al Sócrates histórico.

La nueva filosofía tomará la matemática como patrón de medida ideal de un conocimiento cierto y seguro. Esta clase de conocimiento nunca puede provenir de la experiencia corriente, pues en ella los objetos matemáticos nunca se ofrecen en estado puro; sin embargo, Platón también hace referencia a la insólita experiencia de un esclavo inculto, capaz, no obstante sus limitaciones, de resolver un teorema a partir de los datos de la realidad más inmediata, tal como aparece en el *Menón*. Empero, tampoco este hecho se explica por la simple experiencia sensible, sino tan sólo por un conocimiento ya dado de antemano al alma, cuyo objeto excede a la realidad empírica. Ahora bien, si tal cosa es válida para un concepto matemático como, por ejemplo, la "igualdad", también lo es para uno de orden moral como "lo óptimo", que Sócrates relaciona con lo verdadero y absolutamente justo, lo bello y lo bueno. Nuevamente descubrimos aquí la influencia eleática, ya que el objeto del conocimiento perfecto coincide con el de "ente", cuyos atributos de atemporalidad e inmutabilidad, de no-engendramiento, de inmortalidad, lo mantienen fuera de la experiencia concreta y sensible. A pesar de ello, no hay una coincidencia total con el pensamiento eleático, y si bien este objeto es visto como uno, a semejanza de aquella filosofía, no por eso deja de manifestarse en la experiencia, a través de los fenómenos múltiples y cambiantes. En oposición a Parménides, según el cual el "ser" es únicamente uno e indiferenciado, el conocimiento socrático puede acceder a una pluralidad distinta de "entes", distinguibles unos de otros por su "forma" particular, por su "eidos" o "idea", de manera parecida a como los hombres se distinguen uno del otro por su "rostro" propio, familiar. Sin embargo, tales ideas están fuera del espacio y del tiempo, por ser incorpóreas y atemporales, y a la vez provistas de realidad, ya que al mantenerse en inmutable relación con ellas mismas, no cambian nunca y siguen siendo siempre las mismas. Además, todo lo que en nuestro mundo "es", lo es siempre por

participación de la idea, que es causa, tanto de lo que aparece como de lo que desaparece.

El alma humana, dentro de este panorama platónico, es atraída infaliblemente por el "cosmos noetós" o "mundo de las ideas", pues en ella alienta el deseo de conocer el ser. Ahora bien, esta misma aspiración humana, tiene su origen en un conocimiento adquirido en una vida anterior a la terrenal. Por eso mismo, el conocimiento, en el sentido corriente de la palabra, es inseparable del "recordar", de la "anámnesis" (*Menón*).

Aquí haremos referencia a M. F. Sciacca, quien se pronunció muy claramente respecto de la inmortalidad del alma, inevitablemente ligada a la teoría de la reminiscencia, y fundamentada precisamente en su analogía con las ideas incorruptibles; a semejanza de ellas, el alma tampoco muere. Esta consustanciación del alma con las ideas, es lo que la torna divina, inmortal, indisoluble, uniforme e inteligible.

Sciacca aclara, sin embargo, que si bien las ideas son entes invariables en sí mismos y autónomos, no por eso pueden ser identificados con Dios; es decir, rechazan una interpretación teísta. Tampoco es posible entenderlas como pensamientos de Dios. Lo único que puede sostenerse es que el alma se asemeja a "lo divino", pero no a Dios. Evidentemente esto supone la distinción inevitable entre lo divino (las ideas) y Dios, distinción que estableció el mismo Platón. En refuerzo de este planteo, los diálogos platónicos de la madurez, conciben lo divino como algo inteligible, algo que puede ser conocido, y no como algo inteligente, en pocas palabras, como una inteligencia.

En lo que atañe a los dioses mitológicos, éstos los rebaja Platón a un plano inferior. Su papel consiste simplemente en ser guías de los hombres.

Fedro es otro diálogo platónico de fundamental importancia para la tesis de la preexistencia del alma. Esta idea de una vida anterior a la existencia corpórea, es expresada en un mito, recurso que permite a Platón hacer accesibles las cosas que no son racionalmente explicables. Tal mito narra cómo las almas antes de haberse encarnado, viajan, guiadas por Zeus, al mundo supraterráneo, con el objeto de contemplar los modelos eternos, las ideas. Pero debido a que lo inteligible sólo es accesible al intelecto, no todas las almas, sobre todo las que no se han despojado de lo sensible, logran esta intuición intelectual; conseguir la visión noética supone, pues, la purificación de la mente. A semejanza de lo que sucede en el *Banquete* (*Symposium*), también en el *Fedro*, recurre Platón a ciertas metáforas relacionadas con el lenguaje místico. Así, por ejemplo, usa "la iniciación beatificante", la "myésis", la "epopteia" y el "orgazein", todas expresiones corrientes en las religiones místicas, y que en este caso sirven para describir el ascenso y la visión. Incluso la dialéctica, ese método platónico que significa una alternancia de la sensibilidad —conocimiento sensible— y la razón —conocimiento discursivo— hasta lograr finalmente una síntesis final, cuando se llega a la captación de las esencias, traduce la iniciación y la purificación del alma al lenguaje filosófico.

En el diálogo de la *República* se nos abre otra perspectiva. En el libro sexto, por boca de Sócrates, somos remitidos a una ciencia superior: la ciencia

del bien. La idea del bien, objeto de una ciencia suprema, gracias a la cual todas las demás ideas adquieren inteligibilidad y es posible el conocimiento, debe ser distinguida de las otras ideas e incluso del conocimiento mismo. No obstante su semejanza con el sol, la metáfora platónica del bien, por ser ella causa de la inteligibilidad de las ideas, esta idea suprema no es idéntica a las otras ideas. Tampoco es Dios, y, sin embargo, es de gran importancia teológica, pues no podemos negar su carácter de idea, de ente objetivo, impersonal e inteligible, estrechamente vinculado a "lo divino". Efectivamente, la idea del bien es divina, la más divina de todas las ideas. Por lo pronto posee todos los atributos que podrían hacerla semejante a Dios: es superior al conocimiento, a la verdad, y por eso también es incognoscible para nosotros; está "más allá del ser", por lo que tampoco es definible. Empero la idea del bien sigue siendo un ente impersonal, incomprensible, inefable, objeto de contemplación casi mística, por eso mismo es que Platón tal vez nunca la haya llamado Dios.

El nombre de Dios, en la misma *República*, sólo es aplicado al artífice de los sentidos y del alma. Sciacca lo pone de relieve: ⁶ Dios únicamente es el demiurgo, que en el plano inmediatamente superior está limitado por las ideas que lo dominan, y en máximo grado, lo es por la idea del bien, que representa la cúspide del mundo ideal. Existe entonces un doble sentido de lo religioso en Platón. Podríamos trazar una neta línea divisoria entre las ideas, como fundamento de la vida estética, moral y religiosa, y el dios-artífice, autor del cosmos: el demiurgo. Desde la vertiente del divino artífice se abre sin duda la posibilidad de una cosmología teológica, que marca de modo singular la filosofía griega.

Por cierto que sólo se puede ascender a las alturas teológicas gracias a una progresiva purificación, y mediante el pensamiento dialéctico. Este ascenso queda fijado admirablemente en el diálogo del *Banquete*. Aquí el motor que da el empuje hacia arriba, hacia el mundo inteligible —lo divino— es evidentemente el "eros", quien, en discrepancia con lo que admiten la mayoría de los comensales, no es un dios, sino un ser intermediario entre Dios y los hombres. La descripción del ascenso hacia las ideas, hacia "lo divino", lograda con pinceladas maestras, ofrece la imagen de un camino o escala, transitado por el alma, cuya pasión amorosa (eros) la arrebatara fuera de sí, dejándola presa de la manía o locura. Aquí la meta erótica no es el bien sino "lo bello", es decir, la idea de lo bello en sí y por sí. Pero, de acuerdo con todo lo que nos dice Sciacca, tampoco esta idea puede ser una inteligencia —no posee ser personal— y por eso no puede ser identificada con un ser divino "personal", sino que queda reducida a un inteligible impersonal, objeto de la inteligencia. Volvemos a insistir: tampoco la idea de lo bello es Dios; a lo sumo es "lo divino".

En suma, si en el *Banquete* lo divino está vinculado a lo bello, en la *República* lo es a la idea de bien, y en el *Sofista* a la de ser.

⁶ Cfr. *Platone*, trad. al esp.: *Platón*, Ed. Troquel, Bs. As., 1959, p. 337.

Aristóteles y el dios espiritual

Aunque Aristóteles haya sido un discípulo no ortodoxo de Platón, no puede negar su continuidad de pensamiento con el maestro. No sólo conserva la síntesis de religión y filosofía, sino que además estructura la Filosofía Primera o Metafísica en términos teológicos.

Parecidamente a todos los discípulos de Platón, recibe como herencia la convicción de que el cosmos es divino, tesis que está fundamentada en la regularidad del movimiento planetario. También el género humano es tan eterno como todas las especies de los seres vivos en su conjunto, todas ellas articuladas en un cosmos perfecto e imperecedero; sería pues horrendamente impío —“atheotes”—, imaginar tan siquiera la inexistencia de este “Dios tan eminente y visible”.

El libro 12 de la *Metafísica* aportará razones para poder fundamentar un ser eminentemente elevado y supremo. El punto de partida es la constatación del tiempo, definido como el “número del movimiento”, y del movimiento mismo, como no pasibles ni de un comienzo ni de un fin. Pues bien, dicho movimiento, por el mismo hecho de serlo, exige forzosamente una causa que lo explique; ahora bien, ésta, en correspondencia con esta más alta clase de movimiento en el mundo planetario, sólo puede ser inmóvil; en suma, es un “motor inmóvil”. Tal motor origina un movimiento supremo, que a su vez rige todos los demás movimientos. Sin embargo, no mueve mecánicamente, al modo de los motores del mundo sublunar, sino que según una analogía tomada de la experiencia psicológica, mueve como algo “deseable”, como “objeto de amor”, o, en términos más abstractos, como causa final. Moviente, sin ser él mismo movido, es el fin que se capta en el pensamiento, el “noetón”, y sobre todo es lo bello. Por lo tanto, sigue sosteniendo Burkert, comentando la teología aristotélica: “El primer moviente inmóvil es así primeramente bello, y sólo mueve, por cuanto es el fin del amor y de la nostalgia”.⁷ De este modo es recogida la doctrina platónica del eros, concebida como el poder que hace ascender, pero simultáneamente es transformada en una visión esencialmente cósmica. Captado en el pensamiento, el “noetón”, es el ser supremo, incorpóreo, pura actualidad, “enérgeia”. Su actividad reside en la captación espiritual; pero el objeto del “noein” y su misma realización son una y la misma cosa. Por eso, en función de tal identidad, se dice en la *Metafísica*: “Pensamiento del pensamiento” o pensamiento de sí mismo, “nóesis noéseos”, y esto es vida beatífica y origen supremo de todo. Tal es, pues, Dios; ya no se trata aquí de lo divino impersonal de Platón. De este principio supremo depende el cielo y la naturaleza. Lo supremo, lo mejor, es uno; pero para los movimientos planetarios inferiores deben admitirse una multiplicidad de motores inmóviles (cincuenta y cinco).

Es así que la especulación filosófica alcanzó su culminación en el monoteísmo del espíritu. Que en tal especulación pudiese estar implícita una auto-proyección del mismo filósofo pensante, es algo que la filosofía antigua nunca

⁷ Cfr., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, ut supra, p. 486.

abordó. Lo que sí es cierto es que si en Platón sólo existen amagos de una divinización del "nous", en la *Metafísica* aristotélica esto ya es un hecho.

Reflexión final

Podríamos concluir afirmando que en la filosofía antigua ya se dan esbozados los rasgos de una filosofía de la religión, disciplina moderna que sólo será reconocida como una rama autónoma de la filosofía en el siglo XIX. Ya en Grecia vimos que se daban confrontados sus dos aspectos fundamentales: el de la crítica y el de la elaboración positiva de una teoría de la religión. El primero significó una desmitologización de la religión oficial griega: politeísta y antropomórfica, al tiempo que también el esbozo de un concepto más puro y espiritual de Dios; el segundo, en cambio, estaba estrechamente ligado a los problemas psicológicos, gnoseológicos y cosmológicos, alcanzando su más depurada expresión en la teología aristotélica. Esta se basa en una concepción netamente espiritualista del hombre, por la que se realza tanto el intelecto —el nous— como la voluntad en cuanto tendencia apetitiva. Lo que sin duda más condice con una imagen del "hombre religado" es esa posibilidad ascensional del pensamiento, por la cual el pensador y amante de las verdades últimas, se eleva hasta la esfera de lo "noetón" y de lo "agatón". Para Cornelio Fabro esto ya supone una especie de oración, sólo que ésta se mantiene sobre un plano puramente teórico, mientras que la verdadera oración llega a una comunión efectiva con el objeto de su añoranza: Dios.⁸

Pero si a esta fuerza ascensional del eros, que alza al hombre muy por encima de su condición simplemente terrena, añadimos la posibilidad del descenso del "ens perfectissimum" hasta su creatura, en pródiga entrega amorosa, habremos completado la religiosidad griega con la cristiana, cuyo Dios no sólo se capta filosóficamente, sino también sobrenaturalmente, en un acto de fe sin precedentes, acto que es un don gratuito, un "agape". Desde esta nueva vertiente, la religión no puede reducirse al esfuerzo humano ascensional, sino que exige la intervención de una fuerza sobrenatural: la gracia divina. Prototipo de tal don divino es el Verbo Encarnado, que asume la naturaleza humana para salvar a los hombres. Únicamente esta "kénosis" del Hijo de Dios, restablece la integridad originaria del hombre, colmándolo de bienaventuranza.

CARMEN BALZER

⁸ Cfr. CARMEN BALZER, "La oración, clave de la interioridad humana", en *Sapientia*, n° 140, Bs. As., 1981.

TITO LUCRECIO CARO Y LA CONCIENCIA DE LA *CREATIO EX NIHILO*

1. Entre los documentos de la Filosofía Antigua que han escapado a los infortunios de la historia, pocos son comparables al poema *De Rerum Natura*, de Tito Lucrecio Caro. Es una de las raras obras del pensamiento greco-romano que podemos leer íntegramente, en sus seis libros o cantos que suman más de siete mil exámetros. Nos ofrece con amplitud y verdadero rigor filosófico el sistema atomístico, tal como fue pensado por los filósofos de la Antigüedad, permitiéndonos remontar a las fuentes democríteas, a los desarrollos de Epicuro, a través de la relectura que de ellos hace este extraordinario vate romano. El poema no es sólo un eximio modelo del género didáctico, sino una verdadera joya literaria, que otorga a su artífice el derecho a ser contado entre los más grandes poetas de la latinidad. Lucrecio es uno de aquellos esclarecidos varones de Roma que, sin perder un ápice de la fuerza y virilidad, saben abrirlas a una delicada sensibilidad y unen al ímpetu y plasticidad de la *voluntas* una *ratio* diáfana, analítica y orgánica. El auténtico instinto poético y la extraordinaria fuerza intelectual, que se fundieran muchas veces en la tradición filosófica griega, retoñan ahora en las tierras del Lacio con un esplendor que en nada desmerece ante sus antecesores helenos. Y, si es verdad que al lado de la potencia creadora de la Gran Madre Grecia, las glorias de la filosofía romana sólo aparecen mediocres y epigonales, es verdad también, que hay que excluir de ese nivel a tres o cuatro nombres, entre los cuales está Lucrecio. Y esto no va dicho a título de mero prólogo laudatorio, sino porque interesa valorar al autor para valorar el tema que trata (el que aquí se quiere tratar), tratado muchas veces con desgano o simplemente omitido, si no es mal-tratado, es decir, resuelto a contramano. Y el tema a que se alude es el tema de la creación y *creación ex nihilo*, tal como es visto por Lucrecio. Pero, ¿puede haber sido tocado este tema en la filosofía antigua? ¿Es siquiera posible que en Roma, cincuenta años antes de la venida de Cristo, algún pensador se haya planteado la cuestión? A muchos, sin duda, esto les sonará a despropósito. Pero, no adelantemos las cosas, en honor del *lucidus ordo*.

Tito Lucrecio Caro es un gran romano que quiere verter a la lengua latina los grandes descubrimientos filosóficos de Epicuro, convencido de que allí se encuentra el secreto de la liberación verdadera para la humanidad. Es poco creíble que las enseñanzas del Maestro del Jardín no fueran conocidas antes en los ambientes cultos de Roma, aunque las austeras costumbres de los tiempos de la República fueron poco propicias para la aceptación de doctrinas que, al menos en una exposición simplista, parecían proponer como ideal del hombre, el placer. Hay indicios de que algunos maestros griegos quisieron abrir una escuela epicúrea casi en los mismos días en que Catón el Viejo hacía

expulsar al escéptico Carnéades por sus perniciosos principios. Pero, aun admitiendo la difusión de las ideas atomistas-epicúreas entre los romanos, anteriormente al poema de Lucrecio (Desde Catón a los años de Craso Pompeyo y César la mentalidad y las costumbres romanas habían cambiado mucho y la anexión de Grecia, 146 a.C., había influido no poco en ello), a pesar de ello, el poeta puede considerarse como el introductor o traductor de todo el cuerpo orgánico del atomismo epicúreo en una exposición digna y limpia, ennoblecedora del hombre y que ponía bien a salvo a los seguidores de Epicuro de aquella humillante confesión de Horacio: "*bene curata cute Epicuri de grege porcus*":

La conciencia de que la filosofía es antes que nada la búsqueda y fundamentación del horizonte último de la vida adquiere en Demócrito una explicitación importante. Así la atención crítica y la especulación físico-metafísica implicaba en él la reflexión ética. Epicuro en el clima de desilusión y disolución de la polis, en los turbulentos años de los Diadocos, acentuará al máximo el carácter de orientador de la existencia, que debe tener la filosofía; para él, a diferencia de los platónicos y aristotélicos, el "sabio" no necesitaba poseer la enciclopedia del saber universal y dominar todas las ciencias. Cicerón reproducía bien su pensamiento, cuando decía que para Epicuro el conocimiento que tenía valor era el que contribuye a ser feliz, al "arte de vivir bien".¹ Lucrecio sigue rigurosamente esta línea. Es una de las cosas notables de su poema la muestra de altísima veneración que rinde a su Maestro. Es cierto que en peso e influencia dentro de la corriente y tradición atomista, Epicuro obnubilará aun a los fundadores. La escuela pasará a llamarse "epicúrea" y tal vez en ninguna otra escuela de la filosofía antigua el imperio del Maestro haya sido semejante, tan estricto, universal y duradero. Los escolarcas y personalidades de la Academia, el Liceo, el estoicismo o pitagoreísmo interpretan a su criterio y dan nuevos rumbos, a veces inesperados, a la tradición de sus escuelas; el atomismo epicúreo queda definitivamente nivelado a la altura del fundador del Jardín. El peso de su autoridad está bien expresada en esa frase, que nos resulta casi difícil de entender: "Obra como si estuvieras delante de Epicuro".² Aun dentro de este respeto indiscutido de que era objeto el Maestro, la devoción del poeta romano resulta singularmente admirable: "Oh, tú, honor de la Grecia, que fuiste el primero en levantar de las tinieblas la luz esplendorosa para iluminar los bienes de la vida, a ti te sigo ahora y pongo en tus huellas mis pasos, no con intención de rivalizar contigo, sino por amor de imitarte..." (III, v. 1-6). Lucrecio quiere tener la intención y el carisma del Maestro: la ilustración a la que quiere llevar a sus conciudadanos no es para que se regocijen en ese conocimiento y admiren la *Rerum Naturam*, sino

¹ Cic., *De Fin.*, 27, 71 sgs.

² DIOG. LAERT., *De Vit. Phil.*, X, 16. USENER, *Epicurea*, 211. La altísima veneración de Lucrecio por Epicuro está bien señalada en la obra de P. BOYANCE, *Lucrece et l'Epicureisme*, Presses Universitaires, 1963, excelente introducción general al *De Rerum Natura*. Conviene señalar que en la completa bibliografía, incluida en casi veinte páginas, no hay un título que toque el tema de la creación. Seguimos el texto de *Belles Lettres*, de A. Ernout, teniendo presente la excelente edición y traducción de la *Biblioteca de la Antigüedad Clásica* (Trad. de L. Alvarado. Introd. de M-A. Cappelletti), que honra la cultura venezolana.

para que se regocijen en ese conocimiento y admiren la *Rerum Naturam*, sino dirá más adelante, de enseñar "la Sabiduría, que es la ciencia (*ratio*) de la vida" (V, 9-10). Por haber descubierto esa "regla" o ciencia de la vida, bien merece Epicuro el nombre de "dios": "Fue un dios, un dios, el que primero descubrió esta ciencia de la vida, que ahora llamamos sabiduría, y el que mediante este arte elevó la existencia humana de tan grandes agitaciones y oscuridades a tanto sosiego y claridad..." (V, 7-12).

Este camino (verdadera *ratio vitae*), al que Lucrecio convoca a sus conciudadanos, arrastrados ya en los remolinos en los que naufragaron los nobles valores de los tiempos republicanos, quería conducir a lo que con simples palabras podría llamarse la serenidad del espíritu, la paz del corazón. Demócrito se refería a esto con una palabra muy griega y más rica de resonancias semánticas: *eu-thymia*, el ritmo propio del ánimo humano en armonía con el cosmos.³ La palabra de Epicuro, *ataraxia*, en su inmediato significado etimológico, da: no perturbación, tranquilidad; pero, en realidad quiere acentuar, en tiempos inquietantes, la necesidad de paz, serenidad, equilibrio completo de todas las fuerzas y tendencias del ánimo. Aunque esta *ataraxia* incluya su componente positivo de actividad gozosa⁴ para ser la Felicidad del Sabio, quiere anteponer con toda fuerza que, sin el dominio y la cancelación total de la angustia, el temor y todo desasosiego del espíritu esa actividad gozosa no puede darse y la felicidad está ausente. La escuela contaba para lograr esta paz espiritual con una receta infalible, como la llama Filodemo, con una "cuádruple medicina", que se debe tener a mano siempre y en todas partes: "La Deidad no es temible. La muerte no trae ningún mal. El bien es alcanzable. La desgracia se puede soportar".⁵ Es para pensar que, ya desde Demócrito, la primera causa de perturbación espiritual, sea atribuida al "miedo a los dioses". Más que los dolores corporales y las calamidades de la fortuna, más que cualquier clase de angustias morales, más que el horror a los tormentos y la muerte misma, para pensadores tan importantes como Demócrito, Epicuro y sus seguidores el origen primero y más general de la angustia que genera la infelicidad y el tormento espiritual del hombre griego es el *phobos tou theou*. ¿Por qué esto es así? ¿De dónde proviene que nuestra relación con la Divinidad sea para muchos la primera causa de su infelicidad? La razonada respuesta de Lucrecio se expresa con claridad en la siguiente serie de inferencias, a las cuales él opone las proposiciones contrarias, que contienen su *farmakon* liberador:

³ Cf. Las finas elaboraciones, de C. DISSANDRO, *Filosofía y Poesía en el pensar griego*, La Plata, 1974, que se remiten a K. JOEL (p. 297 sgs.).

⁴ En la *Epist. a Meneceo*, DIOG. LAERT., X, 129, 130, Epicuro, recomienda saber elegir los goces. Estos, *charai*, resultan de la actividad, *energeia*. El ideal del Sabio, tiene por modelo concreto a los dioses, en los cuales, la "Beatitudo perfecta" no sólo se da por la ausencia de intranquilidad, sino además por los goces de su Sapiencia, de las virtudes y la amistad. Cf. G. MELLI, *La Filosofía greca da Epicuro ai Neoplatonici*, Firenze, 1922, p. 54.

⁵ *Epist. ad Stoic.*, Pap. Herc., 1005, col. 5, 1-7. Apud. FESTUGIÈRE, A., *Epicuro y sus dioses*, trad. L. Sigal, Buenos Aires, p. 54.

- | | |
|--|--|
| — Somos infelices, vivimos en desasosiego | — Felicidad. <i>Ataraxia</i> |
| — porque vivimos in-humanamente (c. <i>naturam</i>) | — Oramos según nuestras tendencias en equilibrio |
| — porque vivimos bajo el temor de la deidad | — No tememos a los dioses. Paz |
| — porque tememos que nos castigue | — No pueden castigarnos |
| — porque es garantía y dador de toda ley | — No dan ni fundan ninguna ley |
| — porque toda realidad depende de ella | — Nada depende de ellos |
| — porque todo lo ha creado de la nada | — No crearon ni pueden crear nada |

Evidentemente: uno puede aceptar las cuatro últimas proposiciones de la derecha y no las dos primeras. El punto clave es la tercera, en donde hay que introducir la *distinctio*: ¿cómo el temor a los dioses engendra la perturbación y la infelicidad? El convencimiento de la creación, fundamentación del orden moral y providencia puede llevar a una "conciencia moral" normal y equilibrada y puede llevar a una conciencia exagerada, obsesiva, supersticiosa, a una actitud ético-religiosa que nuestra palabra "superstición" no expresa suficientemente. Los autores latinos distinguieron ya la *superstitio* de la *religio*,⁶ pero, Lucrecio, como sucede frecuentemente, involucra el significado de la primera palabra en la segunda y así bajo el nombre de Religión señala lo que en griego sería la *deisidaimonía*, que según los *Caracteres* de Teofrasto "se manifiesta como el terror constante por el poder de los dioses" (XVI). La *Religio*, para Lucrecio es una forma de vida humana asediada día y noche por el ojo divino, vengador de todo lo que menoscaba la sacralidad ritual de toda acción humana. El hombre "religioso" tiene emponzoñada la raíz de su espíritu, con una dirección equivocada, antihumana. Y si, lo más humano del hombre, su raíz divina o apertura a la Divinidad toma una dirección indebida, se subvierte fundamentalmente toda la existencia humana. El epicureísmo, que como la generalidad de la conciencia helena participaba de este convencimiento, hacía sin embargo un juego ambiguo. Por una parte reconoce la existencia de los dioses, les rinde culto, los invoca y les da gracias (?), por otra parece proponerse como uno de sus objetivos fundamentales la abolición de la "Religión" sin más.⁷ Dejando de lado esta contradicción, lo que nos interesa

⁶ *Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies praecabantur et immolabant ut sui sibi liberi superstites essent, superstitioni sunt appellati. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent, et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo...* Cic, *De Natura deorum*, II, 28.

⁷ Es conocida la tesis de A. Festugièrre, en el sugestivo libro antes citado: Epicuro no sólo demuestra una sincera convicción en la existencia de los dioses, sino que da muestras de una verdadera piedad para con ellos, proponiendo su dichosa existencia, necha de paz, armonía y felicidad, como modelo para la vida humana, y su meditación y recuerdo, fuente de alegría para el hombre. Epicuro, más bien que un destructor de la religión, querría ser un purificador o reformador de la misma. Cf. especialmente el cap. IV, "La Religión de Epicuro".

ahora es el desmantelamiento o des-fundamentación atomística de la Religión que el espíritu ardiente de Lucrecio asume con el ardor de un cruzado. Para él, la conciencia infeliz y la conciencia aterrorizada por los dioses son dos círculos concéntricos, que tienen por *epicentro la conciencia de creación*. Esta es la que genera, en ondas expansivas, el encadenamiento de inferencias puestas arriba, que traducen las turbaciones y el oleaje tumultuoso del espíritu del *homo religiosus*. Así destruir la religión será destruir la idea de creación. El poeta, al inicio de su obra exaltará la hazaña extraordinaria de Epicuro "de liberar a la humana existencia de la opresión agobiadora de la Religión, que levantaba su cabeza amenazante desde las regiones del cielo con horrible rostro, sobre los mortales", "sujetándola bajo sus pies, con una victoria que nos levanta hasta el cielo" y esta liberación y esta victoria la consiguió porque "fue el primero que se propuso por objetivo forzar las cerradas puertas de los Orígenes (o naturaleza)" y después de ir con su vigorosa mente más allá de los límites del mundo "nos explica qué es lo que puede originarse y qué no puede y cómo para cada cosa hay una potencia finita y un límite profundamente determinado" (I, 63-78). Tito Lucrecio Caro asume esa noble tarea del Maestro para el mundo romano: "Disipar esos terrores y tinieblas del espíritu, engendrados por la superstición religiosa no con los rayos del sol ni las relucientes flechas del día, sino con una bella explicación de los Orígenes" (I, 147-49).

2. Esta clara y bien precisada intención del *De rerum natura* lucreciano entronca y en cierta manera consume, un proceso que desata desde su nacimiento la filosofía. Como lo explican desde diversos puntos de vista intérpretes e historiadores, cuando los Milesios comenzaron a explicar el constituirse y el acaecer de la realidad por razones, es decir, por causas y principios y nexos ontológicos determinados por el entendimiento humano, comienza o se impulsa una marcha de desacralización y desmitologización de los diversos niveles del mundo y del hombre, que el Mito religioso absorbía en su ser y operar a favor de potencias Superiores y Divinas. Estos seres divinos se mueven y obran como dueños de la naturaleza y según albedrío no sólo inescrutable para los mortales, sino, muchas veces veleidoso y caprichoso. La filosofía, al presuponer una racionalidad intrínseca en el ser y pretender ir descubriéndola frente a la Deidad y los dioses, toma básicamente dos caminos: o los conjuga con los cánones de la racionalidad del todo, acomodándolos a ellos o bien los relega al mundo de los sueños y de los nombres vacíos. Este segundo camino lo abrieron y lo siguieron casi exclusivamente los sofistas para quienes los dioses y lo Divino es una mera creación de los hombres.⁸ Por el primero va la generalidad de los filósofos y de las escuelas filosóficas griegas, aunque con modalidades distintas. Entre éstas, el atomismo llega a una concepción muy particular de los seres divinos. Ellos constituyen como el vértice de la pirámide que forman todos los seres; son la realidad más alta y perfecta, vivientes, inteligentes, inmortales, dichosos, como los canta Lucrecio: "Veo la divinidad de los dioses y sus man-

⁸ Platón, resumiendo el escepticismo teológico de Protágoras, Gorgias, Pródico, Critias, etc., contrapone su implícita metafísica, que reduce y funda todo en lo corpóreo y de esto deriva no sólo el hombre entero, sino los mismos dioses, como creación o "invento" del hombre, a la metafísica que funda todo en el espíritu y en el espíritu divino. Cf. *De Leg.*, 888 sgs.

siones tranquilas, que ni sacuden los vientos, ni bañan las lluvias ni profana la nieve, sino que están cubiertas siempre de éter claro y riente. La Naturaleza les ha dado todo y ni un instante es perturbada la paz de sus espíritus..." (III, 17-25). La armonía y belleza del universo parece postular que éste culmine en estos seres perfectos y la experiencia de los hombres confirma su existencia. Pero, estos seres divinos no son más que el coronamiento del universo, no tienen que ver nada con su origen, sino, como todos los restantes grados de la realidad, son producto de la admirable combinación de los átomos. Habitantes dichosos de los espacios estelares, tampoco se relacionan o preocupan por la azarosa historia de los hombres, si bien parece natural que éstos los honren y respeten, pero, en forma alguna los temen. Elemento elemental de la física-metafísica atomista, el ser divino no entra de ninguna manera como principio fundante o momento explicativo. Epicuro es taxativo: "Que nadie vaya a introducir en estas explicaciones (de la naturaleza) un ser divino" (*Epist. a Pit.*, 97, 1). Las otras corrientes filosóficas, desde los presocráticos hasta los estoicos y neoplatónicos racionalizan de una manera más profunda las creencias religiosas y más congruente también con su sentido esencial: la Divinidad es el fundamento del orden y del ser del universo y el hombre está especialmente ligado a este principio. La filosofía irá determinando e intentará aclarar racionalmente ese contenido sustancial. Por una parte reducirá la pluralidad jerárquica de los dioses, que culminaba en el Padre Zeus, en una Deidad única, absoluta, ingenerada y eterna, "sin Principio y por eso Principio" de todo, como sentenció Anaximandro. Este Principio y Fundamento, *Arkhe* de toda realidad, fue considerado como suprema Inteligencia, ordenadora y conductora del cosmos y por lo mismo de sus leyes y de las leyes de los humanos. Por otra parte, además de este Principio Absoluto divino, se admitió, según la experiencia del Mito ancestral, una pluralidad de entes sobrehumanos, también "divinos", que sujetos al primero, eran los tutelares rectores o patronos inmediatos de las distintas esferas del universo, guías e intermediarios de los hombres. Así se fue conformando lo que se llamaría la "Religión astral", la religión de los filósofos o la interpretación racional del mito religioso, tan en boga desde el principio de la era cristiana hasta la extinción total de la helenidad. Es obvio que esta vía de racionalización de la experiencia religiosa griega será rechazada con toda decisión por el atomismo, y relegada por él a fondo común de la "Religión" supersticiosa: el fundamento de toda *Deisidaimonía* está en la afirmación de la creación (o fundamentación) y providencia por parte de la Deidad. El atomismo democríteo y epicúreo es un esfuerzo titánico por extirpar toda actividad fundante u ordenadora divina del ámbito de todo lo real, esfuerzo que logra presentar un cuadro explicativo firme, simple y claro, que por su diafanidad y fuerza ha cautivado muchas mentes en todos los tiempos: partículas sólidas, moviéndose y separándose en el vacío, son razón suficiente de todo lo que es y todo lo que sucede en la infinita variedad y extensión de lo real. Este es el gran secreto que Lucrecio quiere participar en exámetros triunfales a la devota *gens latina* —aunque no sea fácil verter en la lengua de Roma las verdades excelsas descubiertas por los griegos (*Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta difficile inlustrare latinis versibus esse*, I, 136-37).

3. Si el "principio" en donde se funda ese religioso temor, que aplasta a tanto mortal es creer que "la Divinidad puede hacer todo en el cielo y en la

tierra, sin que aparezca ninguna otra causa ante la razón" (I, 151-3) habrá que contraponer aquel otro principio:

"*Nullam rem e nilo gigni divinitus unquam*" (I, 150)

Advirtamos que para Lucrecio esta afirmación no viene como una conclusión de un razonamiento como éste: puesto que los átomos, el vacío y el movimiento al azar, son suficientes para explicar todo, se sigue que nada sale de la nada por la Potencia Divina. Al contrario: puesto que nada puede ser creado por Dios, puesto que la *creatio ex nihilo es absurda*, habrá que pensar una explicación distinta para dar razón del cosmos y sus procesos sin un Principio Divino. El poeta es absolutamente claro: el *principio de donde* partimos en la explicación del origen y orden del mundo es: Nada procede de la nada por Potencia Divina ("*Principium cuius [naturae species ratioque] hinc nobis exordia sumet: Nullam rem e nilo...*") (I, 149). Se trata de un principio anterior al sistema, de un presupuesto necesario para la metafísica atomista de Epicuro, así como el principio contrario, el *principio de la creación* fundamenta la visión metafísica de un Universo que procede de la Omnipotencia Divina. Lucrecio es bien consciente de que contrapone antitéticamente a esa visión creacionista, la del atomismo que considera al Todo cósmico infinito absolutamente autosuficiente, *a se*, comenzando por contraponer al principio de creación: *Multa in terris fieri caeloque... Numine divino* (I, 151) el principio de imposibilidad de la creación: *Nullam rem*, etc. Pero, antes de detenernos en la refutación que el poeta filósofo intenta del primero por la "demostración" del segundo, es necesario determinar con exactitud y medir con cuidado el sentido y alcance de ese principio: ninguna cosa procede de la nada por poder divino. Lo primero que en él puede señalarse es la universalidad plena de lo afirmado. Ello no es tan sólo para una u otra región o clase del ser, para ciertas circunstancias, para uno u otro tiempo. Al ser supuesto o principio primero para todo el sistema tiene que ser del todo universal, valer en todas partes y momento del mismo. Que el verbo aparezca en presente (*gigni = gignitur*) no quiere reducir la acción al presente del "ahora", no quiere decir: "nada se crea ahora", sino en un presente universal: nada se ha creado, ni se crea, ni se creará. La universalidad del sujeto (*nulla res*) está expresamente confirmada por la omnitemporalidad del adverbio *jamás (unquam)*, de donde el verbo no puede menos que expresar algo omnitemporal, del todo universal.

El sentido lo expresa principalmente el significado del verbo. Aquí el verbo *gigno*, puesto en infinitivo dependiente, pasivo, *gigni* como *gignitur*: "Nada se hace, procede..." El *gigno* latino, de la antigua raíz *gen*, como su correspondiente griego *gigno-mai*, significa fundamentalmente "llegar a ser", "hacerse". En activa ese proceso de llegar a ser es visto y significado desde su principio fontal o agente (*ex quo; a quo*) es decir: engendrar, producir (*Isaac genuit Jacob*, Mt., I, 2). En pasiva, correspondiendo a la voz media del *gignomai* griego, expresa el "llegar a ser" desde el que llega a ser, es decir, significa: nacer, originarse. Así el tan frecuente *genitus* mejor que por "engendrado" se traduce por "nacido". Entendería muy mal quien concluyese que con este uso se supone que el "llegar a ser *del que llega*" lo reali-

za éste por sí mismo, desde sí mismo o en virtud de sí mismo. Al hablar de alguien como de "quien nace o nacido" (*genitus*) no excluimos en forma alguna, sino que incluimos el principio *a quo*, entendemos siempre que es nacido de alguien. Este significado preponderante del pasivo *gigni* (nacer, originarse, producirse) lo tiene también no sólo el *fieri* del activo *facio* (con significación de "hacer" en el más amplio y ambiguo sentido), sino también el *creari*, cuyo activo *creare*, que antes que hacer, crear, fundar, significa engendrar, procrear: *Silvius Aenean Silvium creat*.⁹ Es decir que, según la traducción más propia, el principio lucreciano diría: nada se origina (nace) de la nada por el Poder Divino. Creo que esto *equivale exactamente* a decir en forma activa (*gignere, creare*): Dios no ha creado cosa alguna de la nada. Advirtamos que el originarse o constituirse de los entes que significan estos versos, es el que los constituye en su ser natural, en su ser primero y propio, sean vivientes o no vivientes:¹⁰ *Quae a natura gignantur*, es todo lo que procede por proceso espontáneo de la naturaleza. Por eso, en el uso activo, *gignere* y *creare* expresan el ejercicio de la causalidad natural que termina en un nuevo ente de la naturaleza: *patres gignant filios*, y Lucrecio empleará constantemente *creare* para señalar el constituirse de las cosas desde sus principios naturales, los átomos.¹¹ Así, sea en activa o en pasiva estos verbos tienen el sentido de "llegar al ser natural", el que los constituye en su ser o naturaleza propia.

Hay que desechar toda sospecha de que la afirmación de Lucrecio, formada con el verbo *gigni*, en pasiva, y sin un manifiesto sujeto agente (*a Deo?*), tenga el sentido de: ninguna cosa llega a ser desde la nada por sí misma, como si quisiera refutar que "nada es causa de sí mismo" o nada llega a ser por sí mismo (o porque sí, como argumentará Hume). Se trataría de afirmar simplemente el principio de causalidad. Pero, es claro que la afirmación de Lucrecio no va en esta dirección, pues, el sujeto activo de *gigni* está suficientemente expresada por el adverbio *divinitus* que, en el contexto, sólo puede indicar el origen y principio activo del nacer o producirse, es decir, de un principio o potencia divina. El ritmo poético, las concretas exigencias del exámetro justifican sobradamente el *divinitus* por un *a Deo* o algo equivalente, que pediría el lenguaje técnico de un *Tractatus* de Metafísica. Recuérdese que el principio lucreciano está contrapuesto al que afirma: *Multa in terris fieri caeloque... Numine divino*. Lo que discute aquí el poeta, con garra de excelente filósofo, es la cuestión fundamental: o el universo entero ha sido creado de la nada por Dios o sus principios últimos y suficientes son los átomos y su movimiento. Por eso, se justifica la traducción que hace Arnou del principio lucreciano del verso I, 150: "Nada jamás es creado de la nada por efecto del Poder Divino".¹²

⁹ Cf. A. FORCELLINI, *Lexikon totius Latinitatis*, Patavii, 1940. Entre otros textos, cita el de Ovidio: *Qua sitis stirpe creati?*, que reitera el de Lucrecio: *Ut vix humana videatur stirpe creatus*. I, 733.

¹⁰ El empleo de *creare* para significar la obtención o elevación a un cargo público, menta la característica legal, jurídica y así primera del mismo.

¹¹ Así: *At nunca seminibus quia certis quaecumque creatis*, I, 169. ...*patet quodcumque creari*, I, 172. *Semine... quo quaecumque creata*, I, 206, etc. Advuértase que *semina* es una de las palabras empleadas técnicamente por Lucrecio para mentar a los átomos como constitutivos u orígenes naturales de los cuerpos compuestos.

¹² Así en la citada edición y traducción, p. 63, v. 150, Lib. I.

Pero, la palabra clave es: *ex nilo* (= *nihil*). Ella indica que, si hubiera alguna duda de que "*nullam rem gigni divinitus*" (que en los inmediatos versos es variado por *fieri, creari*) significa aquí "Dios no crea ninguna cosa", esa expresión *ex nilo* lo manifiesta sin dejar ninguna duda. La expresión acuñada por nuestra cultura cristiana, *creatio ex nihilo* asigna al *creare* lo que está en su más genuino sentido original: la constitución primera, original de la cosa, pero añade a esa constitución la condición de hacerse sin ningún elemento previo, de modo que *todo* lo que es el ente que adviene por la *creatio* comienza a ser en virtud de la misma, es absolutamente nuevo. Y esto (implícito ya en la sola palabra "creación") es lo que quiere recalcar con la mayor fuerza el *ex nihilo*, de la nada. Al afirmarse la génesis o constitución de un ser de la nada, *ex nilo*, se quiere negar que tal ser que es ahora, se constituya con algo que en alguna forma ya era, y que en términos amplios, podría considerarse su "materia" (*subjectum praejacens*). Estos términos, con los que la Dogmática cristiana ha fijado conceptualmente la dependencia total y original de toda la realidad del universo respecto de su Principio Divino, está anticipada en forma del todo equivalente en el lucreciano *gigni ex nilo divinitus*, que el poeta terminantemente niega y asigna, con razón o sin ella, a las concepciones mítico-religiosas grecorromanas (y también a las filosóficas).

Es extraño que Lucrecio se ensañe contra la afirmación teológica que hace surgir las cosas de la nada por poder y voluntad divinas, cuando, lo que parecen sugerir los documentos y los historiadores de la Antigüedad y sus intérpretes generalmente es que la constitución del universo se hace sí, desde un Principio Divino, pero, no por génesis *ex nihilo*, sino por transformación, separación, emanación de El. Desde el presocratismo al estoicismo y algunas ramas del neoplatonismo marcharán por este camino y, junto con las concepciones teológicas de Platón y Aristóteles (que merecerían una consideración aparte)¹³ generan esa religiosidad o religión filosófica o racional, según la tripartición de T. Varron.¹⁴ Tal vez Lucrecio no dirija su dialéctica contra esta manera de entender la dependencia y relación del mundo respecto de un Principio divino, por juzgarla menos vulnerable que la "contradictoria idea de una *creatio ex nihilo*"; tal vez la incluya en su refutación, suponiendo que, al "demostrar" la imposibilidad de un "máximo de dependencia" (como postula el creacionismo y providencialismo) se refute también cualquier clase de influencia y relación entre Dios, el mundo y los hombres. No parecería del todo impropio pensar

¹³ En su poema Lucrecio no hace mención explícita de ninguna de las concepciones filosóficas sobre los Orígenes del Universo imperantes en su tiempo. Curiosamente, se entretiene en refutar las doctrinas de casi todos los presocráticos, pero, sin asignar a ninguna de ellas una cosmología o metafísica en alguna manera creacionista, sino desde la óptica aristotélica —en la cual parece inspirarse— sólo considera a la *Physis* o Principio, por aquellos estudiados, como *causa material*, señalando los inconvenientes en que incurrían al querer determinarlo. Con esto muestra el poeta filósofo su fidelidad a su escuela atomista, filosofía por cierto jónica o presocrática, aunque del último período, es decir, postparmenídea, en la cual la venerable *Physis* milesia, *Arkhé* del cosmos, se convierte en su sustancia. Esto nos sugiere además que Lucrecio, más que responder a determinadas teologías de su tiempo, retoma simplemente la estructura temática de su escuela, en la cual, ya desde Demócrito, la eliminación de la causalidad divina en todo el ámbito del universo, era la previa e indispensable *remotio prohibentis*.

¹⁴ S. AGUSTÍN, *De Civit. Dei*, VI, 5, 17: *Tria genera theologiae dicit esse... eorumque unum mythicum appellari; alterum physicum, tertium civilem...* Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1909, 3ª sec., 1ª parte, p. 698 sgs.

que lo que combate el *De rerum natura* son las concepciones teológicas imperantes en la Roma en que vivía su autor, época en la que los patricios romanos no sólo se ocupaban de extender las fronteras por todo el mundo conocido y organizar o reorganizar las "provincias", sino que se sumergían a la vez en la cultura griega, conscientes del valor que ella tenía para la "humanización del hombre y de la sociedad".¹⁵ Esto parece lógico; sin embargo, esto no sería a primera vista, de gran utilidad, cuando uno advierte que a Roma habían confluído todas las corrientes filosóficas griegas vigentes, junto con las más variadas Religiones de los pueblos conquistados. Con todo, puede decirse que, dentro de esta policromía de creencias difundida en todas las capas sociales, junto con el epicureísmo, las filosofías más difundidas eran el estoicismo, particularmente representado por Panecio y Posidonio, figuras verdaderamente egregias, y el eclecticismo, al que había llegado la Academia con sus escolarcas Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón —después de haber superado el escepticismo de los anteriores escolarcas, Arcesilao y Carnéades. A ellas habría que añadir el neopitagoreísmo, que según Cicerón habría renacido precisamente en Roma bajo los impulsos del senador P. Nigidio Fígulo.¹⁶ Las corrientes de este período, que ha sido denominado con el incoloro epíteto de "medio" (estoicismo "medic"...) tienen por denominador común una fuerte tendencia al sincretismo, más aún que al eclecticismo, no sólo en cuanto armonizan actitudes o espíritus diversos (el misticismo metafísico platónico-pitagórico con el moralismo estoico-epicúreo y el cientismo empirista aristotélico...) sino porque sus mismas concepciones ontológicas y teológicas se constituyen por un fondo análogo y sincrético, en el cual se combinan los supremos principios platónico-pitagóricos de la Unidad y pluralidad, con el *Nous* aristotélico, fundido en el *Logos* platónico y *Hegemonikon* estoico, sede de las Ideas arquetipos, identificadas a las *rationes seminales*.¹⁷ Religamiento ontológico a un único Principio Divino y estricta Providencia universal eran los dos pivotes fundamentales de su visión metafísica. La relación que tiene en esta teología un "segundo principio" respecto del Primero (su derivación o no de éste) propone una pregunta muy difícil de responder con exactitud. Lo cierto es que este "segundo principio" (o condición necesaria) de la creación o constitución del mundo no lo tiene en cuenta para nada la refutación de Lucrecio. Frente a la *Divina Potestas* no está más que el *ex nihilo*, que en ningún pasaje del *De rerum Natura* puede equivaler a la materia, el caos, "lo indeterminado", "lo informe indeterminado", etc., sino que menta simple y directamente *la nada*. Esto aparece del todo indubitable, cuando desde el verso 215 del mismo libro primero, el Poeta desarrolla el segundo miembro de la proposición que rebate: "ningún ente del universo se reduce a la nada" (*Haud igitur redit ad nilum res ulla*)¹⁸ sostenien-

¹⁵ "El poema de Lucrecio, como todas las obras maestras, apareció a su debido tiempo. En Roma todo lo que le rodea es vivo fervor por la filosofía. Esta sustituye a la religión declinante en el espíritu de las personas cultas... Panecio había sido el filósofo del círculo de los Escipiones, Bloisio había inspirado la obra política de T. Graco. La filosofía orienta la acción política del epicúreo Casio y de Bruto, el estoico..."; E. BIGNONE, *Historia de la Literatura Latina*, trad. de G. Halperin, Buenos Aires, 1952, p. 108.

¹⁶ Cf. A. LEVI, *Historia de la Filosofía Romana*, trad. H. Pozzi, Buenos Aires, 1969, p. 49.

¹⁷ La convergencia de las escuelas es tal que Cicerón puede decir: de Antíoco de Ascalón: "*Appellabatur accademicus, erat autem, si perpauca mutavisset, germanissimus stoicus*". *Accd. Prior. II*, 43, 137.

do su tesis de que "Todo ser se disuelve de nuevo en los cuerpos naturales" (*quicque in sua corpora rursus dissolvat natura...* 215-216). Lucrecio no admite ninguna otra alternativa para los seres que desaparecen: o vuelven a la nada (*redeunt ad nihilum*) o vuelven a sus principios materiales (*redeunt ad materia*) o vuelven a sus principios materiales (*redeunt in corpora materiae*) (I, 248-249).

4. La refutación del principio creacionista la desarrolla el poeta filósofo en más de cien versos (I, 150 a 270). Aunque el tratamiento y la estructura del tema, que no puede escapar a la ebullición poética de la obra, no tiene la ordenación y el rigor lógico que esta ardua exposición exigiría, puede seguirse sin dificultad la línea argumentativa. Esta procede en primer término, de la constatación de la regularidad y constancia de los ritmos de la generación de los seres.¹⁹ De aquí la conclusión y convicción de que todo ser que aparece postula una causa y una causa determinada, es decir, proporcionada al nuevo ser.²⁰ Esta doble conclusión inducida de la experiencia está avalada o ratificada con el principio racional teórico (de orden universal o del ser como tal) del principio de causalidad (todo lo que se hace implica una causa proporcionada) el cual a su vez descansa en el principio de no-contradicción y de razón suficiente, que expresan simplemente la racionalidad del ser. Ahora bien, la hipótesis creacionista-providencialista contradice esa experiencia y con ello contradice a la vez los principios racionales, la lógica y la ontología del ser. Contradice la experiencia universal que nos manifiesta que todo lo que nace o aparece de nuevo, siempre viene desde "causas", principios, "semillas", "materia de dónde o de qué"... y la hipótesis, al decir que las cosas provienen de la nada, excluye todo tipo de causa, y si excluye toda causa, excluye *a fortiori*, toda causa determinada; y al contradecir los hechos contradice los principios racionales que los rigen y constituyen, en último término, el principio de contradicción, ya que atribuye al no-ser o nada la capacidad, eficiencia, "razón de ser", propia del ser. De donde, nada y ser son lo mismo. Así la hipótesis creacionista: "*Si de nilo fierent (res)*", en primer lugar, "*Nil semine egeret*" ("Ninguna cosa exigiría causa") y además: "*Ex omnibus rebus omne genus nasci posset*" ("De cualquier cosa podría resultar cualquier cosa"). Lo cual contradiría olímpicamente la experiencia humana y la lógica y ontología del ser. Esos dos versos (I, 159, 160) resumen la primera parte de la refutación lucreciana. El poeta hace desfilar delante de la imaginación del lector una larga serie de "monstruosidades ontológicas" que se seguirían de tales principios, introducidos por la hipótesis creacionista-providencialista: el mar generaría hombres; la tierra, peces y aves; los desiertos y prados, todo género de bestias. Las cosas porque sí crecerían súbitamente. Los infantes, sin más, saltarían a la juventud..., etc., etc. El poeta filosóficamente comenta. "Pero, nada de esto, es claro que así sucede,

¹⁹ Los pasajes paralelos son muchos: *Haud igitur possunt ad nihilum quaeque reverti*, I, 238. *Haud igitur penitus pereunt quaecumque videntur*, I, 262. ... *neque ad nihilum intremat res.*, I, 216. *Res... nec posse creari de nilo neque item genitas ad nil revocari*, I, 265-266.

²⁰ La palabra *certus* es repetida siete veces en los siguientes párrafos.

²⁰ Lucrecio se refiere a esto ya con el nombre de *causa*, ya con el de *principium*, ya con los términos más adecuados a la ontología epicúrea de *semina* (cinco veces) o de *materia* (cuatro veces) o su equivalente *unde, ex* (cuatro veces).

sino que todo crece paulatinamente, como es razón que sea, ya que todas las cosas proceden a su debido tiempo de un germen (*semine*) determinado y conservan su género propio al crecer..." (I, 188-190).

La segunda parte de la *reductio ad absurdum* con la que Lucrecio quiere impugnar la posibilidad de la *creatio ex nihilo* supone que: si las cosas proceden de la nada, también deben retornar a la nada, cuando desaparecen. Sin entrar a discutir la validez de esta implicación, adelantemos tan sólo que para la concepción lucreciana de la creación el absurdo fundamental reside en la eliminación plena de toda "materia ex qua" en la constitución del nuevo ser. Si los entes estuvieran privados de este soporte estable e inalterable en todos los procesos, cuando dejan de ser, *cesan en todo lo que son* (o eran), nada de ellos permanece, ningún residuo o remanente de lo que eran continúa siendo en alguna forma, es decir: caen en la nada plena. Si esto fuera así —razona el poeta—, "si una cosa fuera mortal en todas sus partes", no habría nada que la mantenga en él y así no necesitaría de ningún agente externo para disolverse por sí misma en la nada; "*nula vi foret usus*" para que sus componentes y su estructura se evaporasen en el no-ser "y desapareciendo de nuestros ojos se aniquilasen de repente" (I, 215-220). La siguiente razón parece más convincente: si todo lo que deja de ser, se aniquila con todo su contenido ontológico, habría que concluir que la realidad cósmica a grandes o pequeños pasos, se va achicando, se va reduciendo, va perdiendo su densidad, su fuerza y energía a expensas de la nada: "¿De dónde, entonces, restituye Venus las razas animales?... ¿Cómo es que sacian a los mares manantiales submarinos y abundantemente los ríos exteriores? ¿Cómo alimenta el éter las estrellas? (*Unde ether sidera pascit?*)... Si todo cuerpo es perecedero, la duración infinita y el tiempo transcurrido ya debía haberlo consumido todo..." (I, 228-234). Con este razonamiento, amplía y poéticamente desplegado, el filósofo epicúreo ha despejado el camino para la recta adecuada explicación de los de los Orígenes, constitución y procesos del Universo (*Natura rerum*). La hipótesis de la creación de la nada salía al paso, si no como el único, como el escollo fundamental, para esa tarea sapiencial, indispensable para desterrar los temores y angustias del alma. Lucrecio puede concluir esta primera parte con satisfacción, "*Res docui non posse creari— de nilo neque genitas item ad nil revocari...*" (I, 265-266).

Si aquí encontramos largamente expuesto el pensamiento lucreciano sobre la creación y la providencia divinas, encontramos todavía, en los libros II, 165 y sgs. y más difusamente expuesto en V, 195 y sgs. un nuevo argumento contra aquella hipótesis teológica. Desde los presocráticos las reflexiones sobre la "armonía del Mundo" han ido en un vigoroso *crescendo*, hasta llegar ya en los años vividos por nuestro poeta, a las más bellas consideraciones sobre el orden la belleza, el esplendor del Cosmos²¹ con que compitieron sean los

²¹ El optimismo estoico hace decir a Crisipo, según Plutarco reiteradamente que "Acerca del Mundo nada podemos acusar (*egkletos*), de nada podemos quejarnos", PLUT., *De Stoic.*, 37, 1. Y Cicerón se hace eco del sentir general de las escuelas: "*Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. Sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam quod non insit in eo, perfectus undique est*". *De Nat. Deorum*, II, 14, 37.

estoicos, los platónicos o aristotélicos... En ellas se fundaba el argumento para demostrar que el Universo era *la obra de Dios*, común a casi todas las escuelas. Lucrecio contrapone a esas ponderaciones sobre la perfección y el orden del mundo la descripción de su nativa imperfección; más precisamente: las carencias y deficiencias del "Mundo para el hombre y del hombre mismo" fundamentan la conclusión contraria a la que propone el teísmo, que el poeta presenta en cincelados, magníficos versos: "*Nequaquam nobis divinitus esse creatam— naturam mundi: tanta stat praedita culpa!*" (II, 183-184). En el libro V, 195-230, considera la inadecuación que presenta el mundo no tanto en sí mismo, sino como lugar y habitación del hombre: cuánta parte de él le quitan las ásperas montañas, los desiertos, las selvas impenetrables. La necesidad del ímprobo trabajo que impone la tierra, los peligros de los cambios abruptos, las amenazas de los elementos y de todos los seres infrahumanos. Pero, si el mundo como casa del hombre no parece hecha con mucha inteligencia ni con mucho amor, la humana naturaleza, supuesto centro y fin de la providencia creacionista, deja muchísimo que desear. Lucrecio se adelanta a todos los que han visto en la muerte del hombre y en su dolor, especialmente en la debilidad y labilidad completa del niño, en la constitutiva indigencia del hombre, tan patente en sus orígenes (hasta considerarlo el más desvalido de todos los animales) la prueba, si no la más fuerte, sí la más conmovedora contra la existencia de un Dios creador y providente: "*Nequaquam nobis esse paratam divinitus natura rerum*" (II, 197) vuelve a exclamar aquí, no sin un dejo de soledad y melancolía: "De ningún modo este conjunto de cosas ha sido preparado por Dios para nosotros, los hombres".

Conviene explicitar aun cierto aspecto de la consideración del poeta romano sobre la creación, aspecto que tal vez no aparece en una primera lectura del poema, pero, ciertamente está en él y tiene su importancia. Se trata de la mutua implicancia que hay entre creación y providencia, implicación que en el discurso lucreciano aparece tan íntima entre los dos términos, que parece pasarse sin más de la una a la otra indistintamente (lo cual podría no ser siempre correcto). Obsérvese, por ejemplo, que en el verso últimamente citado, se emplea una palabra (*parare*) que unifica perfectamente creación y providencia: la realidad no ha sido *preparada* por Dios para nosotros. El pre-parar, tanto en castellano como en latín, es un hacer en orden a..., un hacer en el que se explicita una necesaria finalidad o providencia. Puede decirse que así considera Lucrecio la hipótesis de la creación por parte de un Ser Divino (como lo enfatizaban en general los filósofos), sin disociar explícitamente un aspecto del otro, si no lo pide expresamente la cuestión. Por eso, supone que al refutar la idea de creación refuta toda idea de providencia, como lo hace en el libro I, según se ha comentado. Pero, esta inclusión de la providencia en la creación arrastra como contrapartida la inclusión de la creación en toda providencia, de modo que aquélla, la creación, no sólo estaría en los "orígenes" o en la constitución y dependencia total del Universo, sino que se haría presente a lo largo o en toda la duración de aquél, como supone la providencia. Desde el comienzo de su refutación se ve que Lucrecio no sólo habla de una dependencia inicial y global respecto de Dios, sino que éste se entromete al parecer en cualquiera (¿o toda?) generación y corrupción de los seres del Universo: "La atribución que hacen los hombres al

Númen Divino es de las muchas cosas que se hacen (*fieri*) en el cielo y en la tierra" (I, 152). Y la suposición de que la *creatio ex nihilo* quebranta la regularidad y constancia de las generaciones no es sólo, porque, eliminada la racionalidad intrínseca del ser, se puede esperar cualquier cosa después de cualquier otra, sino también porque el vacío de la legalidad natural es reemplazado por una Voluntad que, según quiere y para quien quiere (castigo a los malos, premio a los buenos o por designios inescrutables) hace aparecer y desaparecer cualquier cosa. Es decir, el creacionismo introduciría un "ocasionalismo a ultranza": Dios sería la única y total causa (y arbitraria también) de todo ser y de todo ente; las causas segundas, su operación y efectos correspondientes serían abolidos.

5. — A este punto de la exposición puede decirse sin duda alguna que las deformaciones que presenta la idea lucreciana de *creatio ex nihilo* derivan sustancialmente de la concepción atomista de la *Natura rerum*, es decir, del origen, constitución originaria y los procesos del universo. Esta física-metafísica encierra una aitiología según la cual toda causalidad se reduce a la presencia del átomo en el vacío y al movimiento de que está dotado, que configura, reúne e impulsa otros átomos. Sólo existe una pura causalidad mecanicista, que "actúa" siendo lo que es en donde está, y que es capaz de dar esta su presencia real, su movimiento local, que une, separa o modifica otros átomos, generando así indefinidamente, nuevas configuraciones y agregaciones de partículas —a lo cual se reduce en último término todo fenómeno y toda cosa (*res*).²² Es claro que tal teoría de la causalidad (presencia de la masa, más movimiento de la misma modificador de masas y movimientos) excluye, en el atomismo, toda otra causalidad y otra concepción de las causas. Y por lo tanto, no sólo declara radicalmente imposible la *creatio ex nihilo*, sino que al pensar esta hipótesis desde sus propios supuestos, la deforma ya como hipótesis. La creación "de la nada" se presentaría como un comenzar a ser "sin haber sido algo antes", de la nada, lo cual es de por sí el máximo absurdo en el plano aitiológico (que exige ante todo una *materia ex qua*) y por lo mismo, resulta impensable el operar de un agente, así sea divino, ya que su acción (sólo movimiento) recaería sobre la nada. Si su acción consiste en reunir, configurar, modificar..., resulta absurda si no hay nada que reunir, etc. Por eso no debe extrañar que Lucrecio que, adjudica a la hipótesis de los que proponen la creación, un principio activo divino (*Causa, Numen Divinum, dii*, etc.) en su refutación no se haga cargo de la función de tal agente. La idea de creación, medida por su propia teoría causal, en la cual la parte del león la lleva la "causa material", la realidad misma del átomo que se congrega y asocia en moléculas y macromoléculas por simple agregación y unión local, es absurda, al faltar la materia. Estando ésta ausente, no hay más que decir: la causa material atómica automoviente es la *ratio essendi*, es de por sí autosuficiente y *razón* de todo ser y acontecer en el universo. Pretender sustituirla por la nada, diciendo que el mundo procede *ex nihilo*

²² Parece superfluo abundar en citas lucrecianas que avalen estas afirmaciones, patrimonio del atomismo desde sus inicios. El que quiera encontrarlas en los exquisitos versos del poeta romano, puede leer lo que sigue del libro primero del poema. Valga de muestra esta perla, que concentra tanta doctrina atomista: *Corporibus caecis igitur natura gerit res*. I, 325.

es equiparar el ser (*ratio essendi*) con el no-ser (*nihilum*). Recurrir a la Omnipotencia Divina para suplir la ausencia de la verdadera (materia) razón de ser, es reduplicar el absurdo, pues, la voluntad divina no puede funcionar como materia *ex qua*, que es el punto clave e inviolable de la aitiología atomista, y por otra parte, siendo voluntad libre, y en cuanto divina no sujeta a nadie, es arbitraria. Y con esto se volvería a quebrar la racionalidad ontológica que exige necesidad, regularidad y proporción entre causa y efecto o antecedente y consiguiente. El creacionismo fundante del universo se prolongaría en una *creatio continua*, que en tanto introduciría libre y arbitraria la irregularidad y el caos en las generaciones.

Esta complicada reflexión de Lucrecio sobre la imposibilidad de una *creatio ex nihilo* tiene por supuesto y ataca una concepción sobre la creación que se resume en las siguientes afirmaciones:

a) El universo depende originariamente y en todo lo que es de un Principio Divino.

b) Esto implica una providencia divina universal.

c) Tal providencia está encaminada principalmente al bien de la creatura humana.

d) Lo primero que supone esta *creatio* divina es la exclusión absoluta de toda clase de materia, así sea mínima, o *subjectum* sobre lo cual caiga la acción divina. Esto es lo primero que afirma el "*res creari, gigni, fieri divinitus ex nihilo*": las cosas son hechas por Dios de la nada pura.

e) La creación fundante del universo se prolonga en una continuamente reiterada creación de la nada de toda cosa que aparece y la consiguiente disolución en la nada de todo lo que desaparece.

f) Esto hace trizas la racionalidad intrínseca del ser, que es la materia atomizada semoviente y complexificante y la sustituye por una voluntad libre y caprichosa.

Queda con esto suficientemente comprobado que el gran poeta y filósofo romano ha reflexionado largamente sobre la idea de la *creatio divina ex nihilo*, a la que su propia metafísica atomista impedía atribuir posibilidad racional, contra "los que pensaban que las cosas se hacen por Divina Potencia" ("*... fieri divino numine rentur*" — I, 54). Pero, ¿quiénes sostenían tal cosa, —*rentur*? La pregunta es intrigante, y nos llevaría en una "segunda navegación" mucho más allá del puerto a donde ahora se ha llegado. Tomando como punto de partida esta conciencia iluminada de Lucrecio habría que retornar tal vez a los mismos orígenes griegos y comenzar más allá de lo que dice Aristóteles en el libro XI de la *Metafísica*: "Es principio común de casi todos los que filosofaron sobre la naturaleza: nada se hace del no-ser, todo se hace del ser" ("*... schedon apanton esti koinon dogma*, 1062 b 24-25). Habría que remontarse al punto que el mismo filósofo establece un poco más adelante, en el libro XII, probando que el Principio de todo debe ser el Ser Eterno, Necesario y Acto Puro, y por eso, "el Caos y la Noche no existieron por un

tiempo infinito" (1077 a 7-8) ni "nada se hace de la Noche, de la mezcla de todo, del no-ser" (ib. 19-20). Es decir, desde la Nada de Hesíodo, Orfeo y otros mitólogos, y siguiendo por los presocráticos habría que meditar sobre el no-ser en los grandes sistemas florecientes en los días del romano Lucrecio, el estoicismo, el eclecticismo, neoplatonismo, aristotelismo... para determinar cómo es tratada en el largo curso de ese pensamiento la cuestión de la dependencia total del universo de un único Principio divino, que excluye todo fuera de sí mismo, que supone la nada, el temible *ex nihilo*. Pues, si la idea de creación desde la nada no está presente en la filosofía grecorromana, ¿con quién discute Lucrecio, a quién ataca, contra quién grita una y otra vez su "*Nullam rem e nilo gigni divinitus unquam*"?

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

LAS UNIONES Y LAS DISCRECIONES DIVINAS. SOBRE UN TEXTO DEL *DE DIVINIS NOMINIBUS*, DE DIONISIO AREOPAGITA *

La bibliografía reciente de estudios históricos o doctrinales sobre las obras dionisianas y su influencia posterior, especialmente en el Medioevo, incluye centenares de títulos, entre libros y artículos, abarcando además de los idiomas europeos occidentales, lenguas como el ruso, georgiano, rumano, polaco y japonés. Este solo hecho nos da la pauta del enorme interés filosófico y teológico que despierta en muchos estudiosos modernos la obra areopagítica; interés que no disminuyó —al contrario— a pesar de la aceptación casi universal a partir de los estudios de Koch y Stiglmayr a fines del siglo pasado, de la tesis de la inautenticidad de las obras del *Corpus Dionysiacum* en cuanto atribuidas al discípulo de San Pablo citado en los *Hechos de los Apóstoles* (17, 34).

Nosotros no podemos en este breve estudio considerar ni una parte siquiera de los problemas filosóficos que suscita el incógnito autor. Pretendemos, sin embargo, contribuir a la comprensión del significado de un texto especialmente difícil y misterioso. Lo hemos de traducir, analizar y entender en cuanto referido a una realidad determinada. Con ayuda de estos elementos trataremos de situarlo en el contexto de las doctrinas filosóficas —especialmente del neoplatonismo—, y de percibir algo de su profundo sentido.

El pasaje que analizaremos se sitúa en el capítulo segundo del *De Divinis Nominibus*, que según el título con el que llegó al Medioevo trata acerca “de la Teología unida y discreta, y cuál es la divina unión y discreción”.

La sola enunciación del encabezamiento del capítulo es suficiente para que percibamos que estamos en un terreno extraño a la normal temática de la teología occidental. Los nombres de unión y discreción se nos presentan lejanos y oscuros. Además, esa enunciación posee otra características: el aspecto subjetivo de la temática —la teología, a la que corresponden los adjetivos de unida y discreta—, precede en inmediata continuidad al aspecto objetivo— la unión y la discreción divinas—, y forma un todo con él.

Este capítulo está en el corazón de la unidad formada por el conjunto de los capítulos 1 a 3 del *De divinis nominibus*, que constituyen una gran introducción al tratamiento de los nombres de Dios en particular, redactados con una maestría y un método únicos del Areopagita, que hace pasar el espíritu del lector sin solución de continuidad de la radicación profunda en la propia subjetividad al contacto directo con el objeto, con la realidad meta del movimiento del espíritu, y que el mismo autor ha descrito con el símbolo del movimiento helicoidal.

* PG, 3 640 D; c.2, 4nº 39-40.

En el capítulo primero del DN Dionisio presenta su modo de entender la ciencia por la cual se explican los nombres divinos, según la cual se manifiesta en ésta la verdad de las cosas que se atribuyen a Dios. Por una parte, a partir de las Sagradas Escrituras y, por otra, con un modo de unión a Dios que es superior a nuestra capacidad racional e intelectual. Es afirmada además enérgicamente la necesidad de la inspiración divina para el ejercicio de esta ciencia. Se alude también al hecho de que en las Sagradas Escrituras la Thearquía (Dios) es alabada como Mónada y Unidad, como Trinidad, y como Causa, a pesar de estar sobre las categorías, y ser por lo tanto inenunciable. Dionisio hace notar, supuesto esto, que sin embargo, de hecho, los autores sagrados designan a Dios con muchos nombres, tomados de sus dones, sean las visiones de los profetas, sean "las providencias generales o particulares o las creaturas sobre las que obra la providencia".¹

El tratado de los nombres de Dios se refiere justamente a los nombres tomados de estas providencias y creaturas. Con la expresión "providencias" de Dios quiere significar Dionisio sus dones casi al modo de "puente entre Dios y la creación, el participar como tal".²

En este punto se insertaría la problemática que el Areopagita trata en el capítulo segundo: ¿los nombres divinos y las providencias a las que manifiestan, corresponden a toda la divinidad o a las distintas personas, unos a unas y otros a otras? El problema se presenta a modo de objeción que interrumpe la marcha en el momento en que Dionisio comienza a tratar del primero de los "nombres inteligibles": el Bien.

La teología unida y la teología discreta corresponden a este momento del tratado, y a propósito de ellas Dionisio establece puntos firmes sobre los que se edifica la consideración teológica de los nombres de Dios que seguirá. En el capítulo tercero comienza por segunda vez su tratamiento, pero es de nuevo interrumpido apenas comenzado con el objeto de centrar al lector en la debida actitud respecto de las cosas divinas, con un procedimiento semejante al que usa en la interrupción del capítulo segundo en función de la teología unida y discreta, pero más profundo, pues se refiere a la oración. No es un procedimiento extraño, sino el natural al movimiento helicoidal del alma que hemos mencionado.³

El texto de que nos ocuparemos principalmente, correspondiente al capítulo segundo, nos sitúa en un punto de ese movimiento helicoidal y nos impulsa a seguir adelante hacia las "providencias" de Dios. Nosotros trataremos de comprenderlo buscando vislumbrar de algún modo el dinamismo espiritual que lo produjo. He aquí su traducción:

"Los sagrados iniciadores de la tradición teológica que está entre nosotros, como lo he dicho en otras partes, por un lado llaman uniones a las divinas

¹ DN 1,8; PG 3 597 A.

² KUHLMANN, JÜRGEN; *Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysius-Erklärer; theologischesgeschichtlicher Vergleich*, Würzburg, 1968, Introducción.

³ Cfr. DN cap. 4, 8-9; PG 3 704 D - 705 B.

supercolocaciones escondidas y sin separación de la Soledad superinefable y superescondida, por otro lado llaman discreciones a las procesiones y manifestaciones de la Thearquía convenientes a lo bueno; y dicen, siguiendo los sagrados dichos y las cosas propias de dicha Unión, que además, de nuevo, hay algunas propias uniones y discreciones de la discreción".⁴

Para la comprensión del texto precedente procederemos de la siguiente manera: a) en primer lugar trataremos de acercarnos al lenguaje propio de Dionisio y particular de este texto; b) en segundo lugar trataremos de determinar precisamente a qué realidades o aspectos de la realidad divina se refiere; c) por último, trataremos de ver cuál es el significado filosófico que posee.

a) *El lenguaje*

El tipo de expresión dionisiana nos introduce en un campo en el que el límite entre los adjetivos y las sustantivos es apenas perceptible, y es además variable. En efecto, hay en la expresividad areopagítica un continuo pasaje de unos a otros, un dinamismo fuerte y sutil que no está por cierto desprovisto de significado teorético. Lo mismo sucede con los adverbios que expresan modos de acción y con los verbos.

Estas mismas consideraciones valen no sólo respecto del pasaje sobre las uniones divinas que nos ocupa, sino también respecto de todo su contexto en el capítulo segundo del libro. En éste se trata de la teología "discretiva" y "unitivamente". Discreción y unión son en primer lugar determinaciones que se refieren a modos con que el espíritu se acerca a las realidades divinas. Son así referentes a formas diversas de la teología.

"La teología transmite algunas cosas unidamente (henomenós), otras de modo discreto (diakekriménos); y ni es lícito dividir las cosas unidas (ta henoména), ni confundir las discretas (ta diakekriména); sino siguiéndola, en lo posible, dirigirse a los destellos divinos".⁵

En este párrafo, colocado en el contexto inmediatamente precedente al presentado más arriba, aparece la transformación natural de los adverbios de modo en sustantivos. Poco después, se pone de manifiesto en el texto que éstos son en realidad la forma sustantivada de adjetivos que corresponden a realidades determinadas a las que califican y manifiestan:

"Las cosas unidas (ta... henoména) de toda la divinidad son, como lo demostré cuidadosamente en el tratado de los Esbozos Teológicos a partir de las Escrituras, lo superbueno, lo superdivino, lo supersubstancial, lo superviviente, lo supersabio, y cuantas cosas corresponden a la negación eminente; así como todos los atributos causales: lo bueno, lo bello, el ente, lo generador de vida, lo sabio, y cuantas cosas de entre los dones convenientes a su bondad denominan a la causa de todos los bienes. Las cosas discretas (tà de diakekri-

⁴ DN 2,4; PG 3 640 D.

⁵ DN 2,3; PG 3 640 A.

ména): el nombre y la realidad supersubstancial del Padre, y también del Hijo y del Espíritu, no habiendo intercambio entre estas cosas, o comunidad que del todo se haya introducido. Y es además discreto (*diakríménon*), la esencia de Jesús según nuestra condición, perfecta e inalterada, y cuantos misterios esenciales hay del amor por los hombres, que corresponden a aquella [esencia]”.⁶

Nos encontramos aquí con una visión sintética de los temas teológicos principales: Dios causa una, trino en Personas; y los misterios de Cristo. El acento está puesto —no únicamente— en la consideración teológica como dinamismo humano: lo cual explica la evolución gramatical y morfológica de los términos. Sin embargo, el aspecto objetivo de la realidad expresada no está ausente.

Evidentemente no debemos considerar la relación subjetividad-objetividad en el sentido moderno de polos opuestos y separados. Las cosas —o mejor dicho, los misterios— unidas y discretas no están en el lenguaje dionisiano separadas de su modo de consideración teológica unida o discreta. Son la realidad correspondiente al vértice —si pudiera hablarse así— del movimiento helicoidal, así como la Trinidad es la realidad que corresponde al vértice⁷ del movimiento circular de la Teología Mística, que es la unión divina. Y notemos que esta expresión: “unión”, está presente en el texto de las uniones y discreciones como utilizada para indicar no ya el aspecto subjetivo como en la Teología Mística, sino el aspecto objetivo de la realidad divina en sí. Esto nos da una ulterior indicación respecto de la fluidez en el pasaje de la utilización de los términos de un sentido a otro. Lo cual a su vez nos hace vislumbrar cómo las “uniones” y las “discreciones” más que categorías metafísicas aplicadas a la explicación de la realidad de Dios de un modo exterior, están profundamente radicadas en una experiencia humana de “unión” o de “discreción”.

b) *La realidad expresada*

No es accidental que hayamos intentado aclarar el tipo de expresión dionisiana con el contexto inmediatamente precedente a nuestro texto central, y que tratemos ahora de hacerlo respecto de su objeto con la ayuda del contexto inmediatamente siguiente. La situación “espacial” adquiere sentido en el seno del movimiento helicoidal de que hemos hecho referencia, que comienza en el sujeto y termina en el objeto no sin volver concéntricamente al sujeto y al objeto como ahora veremos.

Para la comprensión del contenido o de las realidades expresadas en nuestro texto sobre las uniones y discreciones debemos en primer lugar distinguir entre el orden divino y el orden creado.

En efecto, es ésta la primera distinción que aparece en la explicación que sigue a aquel texto fundamental —y que en él los autores y comentaristas no

⁶ DN 2,3; PG 3 640 BC.

⁷ Cfr. *Teología Mística*, c. 1,1; PG 3 497 A.

han percibido⁸—: la que establece Dionisio entre las uniones y discreciones de la realidad superesencial de Dios, y las uniones y discreciones de la realidad distinta de Dios, es decir: de la discreción —tomado aquí el término en una significación análoga (kata méthexin análogon),⁹ referente a la creación.

El período que sigue se refiere claramente a las uniones y discreciones de la divina Esencia:

“—Así como sucede respecto de la Unión divina, o de la superesencialidad que, por un lado, es unido y común a la Tríada henárquica la substancia superesencia, la divinidad superdios, la bondad superbien, la identidad total de la propiedad que está más allá de todo¹⁰... la soledad y colocación recíproca totalmente superunida y no confusa en ninguna parte —si es lícito hablar así— de las Hipóstasis henárquicas; como luces de lámparas. ...;

—Hay también discreción¹¹ en las teologías supersubstanciales, que no es —sólo— la que dije, es decir: que según la misma Unión, no mezclada e inconfusamente, se coloca cada una de las Hipóstasis henárquicas; sino también que las cosas de las teologías supersubstanciales no se convierten recíprocamente; pues sola fuente de la divinidad es el Padre, no siento Hijo el Padre, ni Padre el Hijo, custodiando religiosamente los himnos las cosas propias, a cada una de las Hipóstasis henárquicas.

Estas son, pues, según la inefable Unión y Esencia, las uniones y las discreciones”.¹²

A la Unión divina, en singular, corresponden uniones y discreciones, como vimos en el texto anterior. De esta unión se contradistingue una discreción, en singular, la creación, a la que a su vez corresponden uniones y discreciones (que imitan de algún modo a las divinas); lo cual es explicado en la continuación del texto, que como la parte anterior está también estructurado en dos momentos: según las uniones, y según las discreciones.

⁸ El texto griego de CESLAO PERA, publicado en: S. *Thomas Aquinatis, In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, Turín, 1950, en este punto está acomodado a la interpretación del texto dada por la traducción medieval de Juan Sarraceno (s. XII) —que introduce una gran confusión en la comprensión del significado del texto, distorsionándolo y anulándolo en su sentido profundo; confusión que llega hasta nuestros días sin que haya sido hasta ahora aclarada; su origen, sin embargo, debería buscarse en los escolios griegos de Juan de Scitópolis transmitidos al Medievo en forma de glosas al texto—. Esa traducción ha sido utilizada y seguida en la explicación del texto dada por Santo Tomás en su Comentario (y también por Thomas Gallus, cfr. “Extractio”, in loco). Nosotros seguimos el texto del manuscrito vaticano griego 1809, F. 265 col. 2, transcripto por SALVATORE LILLA en: *Il testo tachigrafico del De Divinis Nominibus*, Città del Vaticano, 1970, p. 55. En este texto aparece una puntuación más coherente y clara así como también mejores variantes. La puntuación del texto de Migne PG 3 640 D - 641 A es también mejor; junto a él se encuentra también la mejor traducción latina en este punto, que es la de B. Cordero: PG 3 642 A. La traducción italiana de Piero Scazzoso no aclara en cambio para nada la cuestión, cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Milán, 1983², pp. 271-272. Lo mismo hemos encontrado todavía en otros autores.

⁹ DN 2,4; PG 3 640 D in fine.

¹⁰ Siguiendo el ms. vat. gr. 1809 citado, eliminamos del texto la duplicación de la palabra “epékeina”.

¹¹ El término discreción significa aquí una de las discreciones divinas, y no está tomado en el mismo sentido en que se refiere más adelante a la creación como discreción.

¹² DN 2,4; PG 3 640 D - 641 D.

“Si también es discreción divina la procesión conveniente a lo bueno de la Unión divina que se propaga y multiplica por la bondad —son pues unidas según la discreción divina las participaciones incontenibles, las sustantificaciones, las vivificaciones, las sapientificaciones, los otros dones de la bondad... Y esto es común y uno a toda la divinidad.

—Se discierne de la operación divina conveniente a lo bueno, el hacerse substancia según nosotros el Logos supersubstancial a partir de nuestros elementos, total y verdaderamente, y el hacer y padecer cuanto es propio de su divina operación humana”.

Tenemos ahora presente la estructura fundamental según la que se distribuyen las uniones y las discreciones. Podemos entonces presentar la parte del texto de las uniones y discreciones de la Esencia divina que en su lugar hemos saltado (como luces de lámparas...) con el propósito de tener clara la estructura fundamental reduciendo la complejidad del período.

La estructura de la distribución de las uniones y discreciones en la realidad increada y creada corresponde a lo que se puede descubrir con la Teología argumentativa, que se constituye con el uso de la razón (to lógo): “Así tratamos nosotros de unir y discernir las cosas divinas con la razón, como las mismas cosas divinas se unen y se disciernen”.¹³ En cambio, la contemplación de su realidad se alcanza principalmente con un ejemplo sensible, que corresponde a la Teología simbólica, y que no es una mera aclaración de lo expresado racionalmente.¹⁴ La parte del texto de que hablamos se inserta a continuación de la enumeración de las uniones que arriba explicamos, y se refiere a ellas.

“...como luces de lámparas (para usar ejemplos sensibles y familiares), que estando en una casa todas recíprocamente en todas, sin mezcla y exactamente, tienen entre sí la discreción subsistente; y que son unidas por la discreción, y discretas por la unión; y, así, vemos en una casa que tiene muchas lámparas las luces de todas unidas en una luz e iluminando una sola claridad indiscretamente; y nadie, como creo, podría discernir la luz de esta lámpara de las otras [luces], porque el aire contiene todas las luces, ni podría ver una sin la otra, siendo concretas todas en todas; pero, además, si alguien sacara fuera de la casa una de las antorchas, saldría también toda la propia luz, no arrastrando en sí nada de las otras luces o dejando algo de lo suyo a las otras —era, pues, como dije, la unión perfecta de todas a todas universalmente no mezclada, y en ninguna parte promiscua, y esto en el cuerpo aéreo, y dependiendo la luz del fuego material; la Unión supersubstancial, empero, decimos que se coloca no sólo sobre las uniones que están en los cuerpos, sino sobre las que están en las almas y en las mismas mentes, que tienen no mezclada y supermundanamente, todas, a través de todas, las luces deiformes y supercelestes según la participación proporcional a los participantes de la Unión supersegregada de todas las cosas—...¹⁵”.

Tenemos aquí la presentación simbólica del universo dionisiano, y de sus diversas relaciones. Existen por una parte las energías o potencias divinas, que

¹³ DN 2,6; PG 3 644 C D.

¹⁴ Cfr. la *Carta XI* de Dionisio; PG 3 1105 D.

¹⁵ Ver arriba la nota 12.

están en el mismo lugar inteligible, como las luces de muchas lámparas brillan en el aire formando una sola luz. Con este símbolo no se quiere expresar sólo una analogía de proporcionalidad, sino la relación profunda y constitutiva de las cosas materiales a las espirituales, que siguen una sola ley divina, y que se expresan unas a otras, así como todas ellas a la divinidad. Según esta ley, las potencias o energías divinas están presentes de modo participado en las cosas espirituales y en las corporales jerárquicamente hasta las últimas, y a su vez se conocen por éstas. Todas esas energías o potencias están en la divinidad como unas; y la divinidad es y tiene la Unión de todas ellas.

Las uniones son las energías o potencias divinas de las que a su vez procede su mutuo estar presentes unas a otras.

Estas no son los atributos divinos, frutos de un proceso racional de abstracción y atribución, sino la realidad misma en cuanto real —si pudiera hablarse así— de la bondad, la divinidad, la vida, el ser... y aún: la colocación recíproca de las Personas, y su Soledad —que para la filosofía escriturística de Dionisio son tanto “atributos” divinos cuanto las atribuciones de bondad, ser, unidad, etc.

El error más grande de interpretación consistiría en el tratar de entender el texto unilateralmente desde su estructura racional, es decir: tomar el ejemplo de las luces de lámparas como una aplicación y aclaración de esa estructura racional.¹⁶

Para Dionisio el camino es exactamente opuesto: aquella estructura racional que enmarca el “paradigma” de las luces de lámparas es una manifestación limitada de lo que en él se expresa, y más aún, se contempla. De modo que el ejemplo de las luces de lámparas es el criterio de interpretación de la teología argumentativa de las uniones (y discreciones) y no al contrario. El camino opuesto de hecho no tiene salida: conduce a toda una serie de incoherencias y contradicciones causadas por la limitación de las expresiones lógicas respecto de la intensidad de la expresión intuitiva y su aún más intensa contemplación correspondiente.

Las uniones o potencias o energías (en que se fundan las providencias) no son sólo las de Dios, porque según la ley divina, las hay también en las realidades espirituales —las tienen en sí los ángeles y las almas—, y las corporales, que manifiestan a las espirituales, como éstas a las divinas. Todas estas cosas, según su modo propio tienen bondad, ser, vida... de modo unido, pero no confuso, porque no es lo mismo que sean buenas que que sean seres, o vivientes, aunque esté todo en la misma realidad, como *luces de lámparas*... El hecho

¹⁶ ENDRE VON IVÁNKA, en su traducción y selección de textos: *Dionysius Areopagita, von den Namen zum Unnennbaren*, Einsiedeln, 1981², p. 44, interpreta el ejemplo de las luces de lámparas como referido a las tres personas de la Trinidad, es decir como una aplicación clara del texto de las uniones y las discreciones, cosa que no pudo hacer sin forzar el texto de las “luces de lámparas”, y así éstas se convierten en “Lich dreier Leuchter”, lo cual no es lo que escribió Dionisio. También BERNHARD BRONS, en: *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen, 1976, cuando analiza el cap. 2 del DN, en pp. 89-98 atribuye la “Lampenvergleich” a las tres Hipóstasis.

de que no sean confusas es ya una discreción, que es distinta, hablando racionalmente, de la discreción respecto de Dios que consiste en la creación, y distinta de la discreción que corresponde a las propiedades de las tres divinas Personas, y a ellas mismas.

Esta última discreción es el modelo de toda discreción, y su fuente; y es a la que corresponde esta denominación en sentido pleno, tanto en el orden divino cuanto en el creado. En efecto, las discreciones divinas expresan las propiedades y operaciones propias de cada una de las tres divinas Personas; pero también expresan las operaciones propias de Jesucristo, que son humano-divinas.

Estas operaciones propias del Señor en su realidad humana son las discreciones que se encuentran en la creación, junto con su unión a la divinidad, al lado de las uniones y discreciones creadas que son las participaciones de la bondad, ser, vida, inteligencia, unidad... de la divinidad, y que están en las creaturas como don de la Divinidad total.

c) *El significado filosófico del texto sobre las uniones y las discreciones divinas*

1. Si volvemos a lo fundamental de la temática tratada encontramos en primer lugar la Unión, Dios o Thearquía.

Estos nombres no son sinónimos. Significan aspectos distintos de la riqueza de una misma realidad. "Dios uno, la Santísima Trinidad, Dios encarnado, etc.... Desde el punto de vista de la construcción del discurso teológico, no se puede tener a estas expresiones como intercambiables. Hace falta, por lo tanto, tratar de descubrir el sentido global de Dios y del misterio cristiano que el teólogo quiere desarrollar en el conjunto de su investigación".¹⁷

De los términos con que Dionisio designa a la Causa suprema, el que aparece como más característico de su pensamiento es el de Thearquía. Y debemos apresurarnos a confesar que no podríamos entender este término tratando de encontrarle un significado en el ámbito puramente filosófico; pues supera a éste largamente, como así también al ámbito teológico mismo.

Una de las puertas de acceso más cercanas al núcleo del espíritu del Areopagita es el de situar la significación del hombre de Thearquía en el contexto de la experiencia litúrgica. La liturgia es más que pensamiento, es iluminación y acción real. Su principio y fuente es justamente la Thearquía. René Riques¹⁸ refiriéndose a las funciones presbiterales y episcopales según Dionisio, afirma que: "cada una de ellas mira a una divinización más alta, a una participación más grande al principio de lo divino (Thearchía), que es inseparablemente Purificación, Iluminación, Perfección". La visión de la actividad externa

¹⁷ BERNARD, CHARLES ANDRÉ, "Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite", *Gregorianum*, 59, 1978, pp. 39-69, aquí p. 41.

¹⁸ L'Univers Dionysien, *structure hiérarchique du monde selon le Pseudo Denys*, Paris, 1983², p. 100.

del Principio divino en la creación, en su obra más perfecta que es la divinización de los espíritus y las almas, nos da al mismo tiempo un atisbo de la dimensión cognoscible más profunda de aquel Principio en su interior.¹⁹

Walter Neidl, en las primeras páginas de su estudio sobre el *De Divinis Nominibus* titulado justamente "Thearchía"²⁰ describe la significación de aquel nombre de un modo que, aún recordando bastante el vocabulario y modo de pensar del idealismo alemán, no deja de ser en gran medida acertado: en él se expresa la absoluta superación en la realidad divina de la contradicción subjetividad-objetividad. Es el modo de describir lo que está más allá de ser alcanzable a partir de la formulación de cualquier pregunta. "Ya el mismo término Thearchía, elegido por Dionisio con toda advertencia, designa aquí abiertamente más que una mera búsqueda lingüística de fijación de algo desconocido, pues su género femenino designa determinadamente el seno materno primordial, que en un punto de apoyo ilimitado abraza a todos los entes, sea en el pasado, en el presente o en el futuro, los porta en sí por adelantado, y asiste de tal modo las esencialidades de ellos en el existir concreto, que se constituye base de dependencia existencial de sus existencias".²¹

Estas consideraciones nos dan al menos la pauta de la riqueza de sentido filosófico y teológico encerrado en aquel nombre enigmático, cuya positiva significación se trata en algún modo de describir en el *De Divinis Nominibus*.²²

2. A la visión de la realidad divina considerada en su riqueza interior como fuente de ser y vida exterior y manifestación amorosa, sigue la visión de aquella realidad en su fecundidad personal interior, a la que habíamos accedido a través de los conceptos de discreción y unión. Esta visión tenía un modo de reverberación en el ámbito de la realidad creada, en la que había también discreciones y uniones, creadas.

3. Tratemos en primer lugar de las discreciones. Sorprende en el análisis de los textos que hemos realizado, el constatar que este término tanto en el orden increado cuanto en el creado, se refiere a lo que en la teología de nuestros días podríamos llamar perteneciente al orden sobrenatural, o por lo menos cognoscible con la ayuda, sólo, de la Revelación: el misterio de la Trinidad divina, y los misterios de la encarnación del Hijo. Creemos que fundamentalmente el significado y uso del término *diákrisis*, discreción, en el *Corpus Dionysiacum*, es original. Sin embargo, hay antecedentes.

En la antigüedad es usado por ejemplo por Platón en un sentido diverso al de Dionisio, y extrafilosófico.²³ En la versión griega del Antiguo Testamento de los LXX apenas aparece el término (Job. 37,16); en el Nuevo Testamento es usado en el sentido de discreción de espíritus (I Cor., 12,10).²⁴

¹⁹ Cfr. MUÑOZ RODRÍGUEZ, VICENTE, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*, Zamora, 1975, p. 16.

²⁰ *Thearchia, Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Regensburg, 1976, pp. 1-16.

²¹ *Idem*, p. 2.

²² *Idem*, p. 5.

²³ El vocablo significa en Platón: a) separación, b) distinción, c) juicio (de condenación). Cfr. ASTIUS, FEDERICUS, *Lexicon Platonium*, Berlín, 1908, p. 478.

²⁴ Cfr. PLATÓN, *Leyes* 11 937 B, y la 1ª *Epístola* de CLEMENTE 48, 5.

En la edad patristica, encontramos un texto muy significativo de San Basilio²⁵: "...se ve en ellos [Padre, Hijo y Espíritu] una comunión y una discreción inexpresable e incomprensible, sin que la diferencia de las Hipóstasis rompa la continuidad de la naturaleza y sin que la comunidad según la substancia disperse la peculiaridad de los signos distintivos. Y no debes maravillarte si nosotros decimos que el mismo es al mismo tiempo unido y discreto, y nosotros concebimos, como en un enigma, una especie de nueva y extraordinaria discreción unida y al mismo tiempo una unión discreta".

Según S. Lilla "esta doctrina pseudodionisiana se remonta por un lado a Proclo, por otro a Gregorio de Nisa. Proclo asocia la *diákrisis* a la *próodos*²⁶ y por lo que se refiere a la *diákrisis* que se encuentra en la *hénosis* de la divinidad trascendente, ya Gregorio de Nisa se había servido de los términos *diakrínein* y *diakriménon*, para designar la distinción entre las personas de la Trinidad".²⁷

Sea cual fuere en este caso concreto del uso dionisiano de los términos la opinión que haya de sostenerse acerca de la dependencia de doctrinas y terminologías anteriores, no sería una excepción esta transformación del significado de los vocablos en Dionisio a partir de una base clásica, y sobre todo escriturística, en el conjunto de su terminología.

La dirección de esa transformación de los términos es en general desde su significación subjetiva y experiencial hacia una significación objetiva y ontológica. Lo cual produce el profundo y singular efecto de vivificar radicalmente las categorías en que se entiende en última instancia la realidad. Existe así en el pensamiento dionisiano una verdadera ontología teológica cuya consistencia está profundamente ligada a la experiencia sobrenatural de la realidad divina y creada, tal como puede ser vivida a partir de las Escrituras Sagradas.

Así pues, la experiencia de la discreción, de la separación espiritual respecto de la realidad divina, la experiencia de la trascendencia y la distancia de Dios, es fundamento para el descubrimiento de una categoría a su vez fundamental de la realidad con la que se puede entender, aunque con sentido análogo, una dimensión esencial de la realidad divina: la trinitaria, y dimensiones fundamentales de las realidades creadas: su no confusión, la distinción de las perfecciones fundamentales de los entes entre sí; la creaturalidad, pero en un sentido que supera el metafísico —o que más bien se funda en una metafísica teológico-revelada, por decirlo de algún modo—; y los misterios de la esencia y vida de Jesús que por su excelencia única se distinguen de todas las otras realidades.

4. Si vamos a buscar la significación del término Unión, nos encontramos con el mismo fenómeno. La comprensión de Dios como Unión se basa en una

²⁵ *Epístola* 38, 4; citado por Pera, *op. cit.* p. 49, y por Bellini, Enzo, en la traducción italiana de Dionisio de P. Scazzoso, p. 272.

²⁶ *Elementos de Teología* 35 (38, 12) y 36 (38, 30 y 33). Nota de S. Lilla.

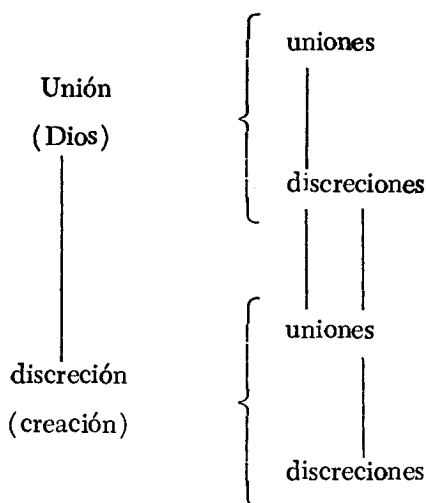
²⁷ *Or. catech.* 3 (PG 45 17 D 5 y D 7-8); cfr. por ejemplo el *diakriménon* de *Div. Nom.* 640 C (cfr. sobre este último punto E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus*, p. 248). Nota de S. Lilla. El párrafo citado pertenece a: "Introduzione allo studio dello Pseudo Dionigi l'areopagita, *Augustinianum*, 22, 1982, pp. 533-577, aquí p. 544.

profunda experiencia humana de unión con Dios. La designación de las perfecciones divinas con el nombre de uniones responde a la misma experiencia subjetiva respecto de ámbitos particulares de la riqueza de la realidad divina.

El término *hénosis*, unión, se encuentra en el *Corpus Dionysiacum* con una frecuencia doblemente superior a la del término discreción. Es sabida la importancia que adquieren en el neoplatonismo de Plotino y Proclo los temas del Uno y la unificación. En este caso la raíz de la inspiración del pensamiento dionisiano es mucho más claramente no escriturística.

Sin negar la evidente dependencia de nuestro autor respecto del pensamiento neoplatónico, debemos sin embargo afirmar rotundamente la transformación de los conceptos de la filosofía griega en conceptos fuertemente cristianos, que ya no son los mismos. El concepto de Unión/uniones depende directamente de la experiencia mística *cristiana* de unión con Dios tal como es descrita en la Teología Mística. Esta es la base de la comprensión de estas nuevas categorías ontológicas en que se entiende lo real divino y creado, para la cual ha de haber servido grandemente el pensamiento y experiencia neoplatónicos, pero sólo como base a partir de la cual se construye algo nuevo que la supera ampliamente.

5. Más allá de las categorías de unión y discreción que son básicas en el texto que tratamos de explicar, es importante y original en él, el modo de distribución de las uniones y discreciones, que podemos esquematizar así:



Este modo de distribución está muy lejos de haber aparecido claramente en las exégesis medievales, y aun contemporáneas, del texto dionisiano.

6. Filosóficamente aquí la cuestión más delicada se reduce al antiguo problema ya abordado en substancia por los presocráticos, de la relación entre lo uno y lo múltiple, y que en el neoplatonismo adquiere importancia decisiva.

El núcleo de nuestra preocupación en cuanto a la interpretación de este texto determinado reside no tanto en el problema de cómo a partir de la Unión

puede discernirse la discreción como creación, sino más bien en saber cuál es el camino metafísico que permite pasar de la experiencia humana de discreción que culmina en la visión de la creación como discreción, a la consideración de "las" discreciones divinas en Dios mismo, y cuál es el camino que permite pasar de la experiencia humana de unión a "las" uniones divinas (las uniones y las discreciones creadas no provocan tanto problema, porque se las entiende a partir de las divinas).

Planteando el mismo problema desde otro punto de vista diríamos: cómo en el camino que conduce hacia Dios, que es unificador, según las ideas del neoplatonismo de base de Dionisio, partiendo de una realidad singular de discreción (la creación, y su diferencia respecto de Dios) se llega a una realidad plural de discreciones en el mismo seno de Dios. Y cómo partiendo de las uniones como experiencia humana singular se llega a comprender una pluralidad de uniones en Dios.

Ya el planteo del problema nos manifiesta que al menos desde el punto de vista mencionado el pensamiento dionisiano rompe los esquemas del pensamiento neoplatónico clásico para manifestarnos en sí otra fuente de inspiración.

Esta fuente no es otra que los datos positivos de la revelación bíblica respecto de las distinciones personales en Dios (y de las acciones singulares de Cristo), y en parte respecto de las riquezas divinas que fundan los diversos nombres de Dios tal como son manifestadas por las Escrituras. Decimos sólo en parte porque esto último puede parcialmente también apoyarse en un regreso desde el neoplatonismo a la visión platónica de las ideas separadas distintas entre sí, ya sea intencionalmente buscado, ya sea, más bien, por atracción a partir de la razón fundamental de la inspiración escriturística del pensamiento dionisiano.

7. Para iluminar la problemática desde el punto de vista filosófico hemos de profundizar en la visión de las relaciones del pensamiento dionisiano con el neoplatonismo. En este punto es de gran ayuda el excelente libro de STEPHEN GERSH, *From Jamblicus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo Dionysian Tradition*.²⁸

Este autor encara acertadamente el problema de las ambivalencias doctrinales en la concepción de las relaciones entre Dios y la tríada neoplatónica: ser-vida-sabiduría. Ahora bien, los términos de esta tríada figuran entre las uniones de la divinidad,²⁹ de modo que el tema está directamente relacionado con el objeto de nuestra investigación.

Gersh señala muy exactamente tres tipos de asunción por parte del pensamiento dionisiano de aquella tríada neoplatónica en su relación con el primer Principio, de un modo que caracteriza como hesitante (the somewhat hesitant transference of the triad of Being, Life, and Wisdom to the First Principle it-

²⁸ Leiden (Holanda), E. J. Brill, 1978.

²⁹ Para la comprensión del papel de esta tríada en el conjunto de los atributos divinos cfr. también: VON IVÁNKA, ENDRÉ, "Der aufbau der Schrift «De divinis nominibus» des Ps. Dionysios", *Scholastik*, 15, 1940, pp. 386-399.

self).³⁰ Según la primera, Dios está más allá de la triada de ser, vida y sabiduría; Dios está más allá de todo. En una segunda asunción, Dios coincide con el ser, la vida, y la sabiduría, sin que haya una jerarquía entre estos tres términos, y la sabiduría, sin que haya una jerarquía entre entre estos tres términos, considerándose los como un todo, y no partes de la Thearquía. En una tercera asunción Dios coincide con el primer término (ser), y a veces con el segundo (vida), dejando en posición subordinada al tercero (sabiduría).³¹

El uso cristiano-dionisiano de la herencia neoplatónica correspondería a estos tres modos de asunción simultáneamente, y el origen mismo de la ambigüedad habría de buscarse en el neoplatonismo como doctrina filosófica.

En el problema general de la relación de las uniones y discreciones con la divinidad, pareciera ser ese mismo el camino que conduce a la resolución de las dificultades. Hay un problema en la expresión de un pensamiento profundamente cristiano y ortodoxo, derivado de la utilización de una filosofía como el neoplatonismo que presenta aspectos ambiguos; que no dejan de ser, sin embargo, en ella misma, en cierta medida, más que inexactitudes, el resultado de una profundidad de visión expresable sólo con dificultad.

8. Como hemos ya de paso mencionado, la originalidad dionisiana respecto del neoplatonismo se manifiesta más claramente en el tema de las discreciones divinas, porque está directamente conectado con la novedad de la revelación bíblica respecto de la pluralidad de Personas en Dios y sus relaciones/distinciones. Hay en el pensamiento dionisiano un nuevo modo de concebir la negación/distinción/diferencia/límite. Esta negación debe ser tal que soporte la exigencia radical neoplatónica de la unidad absoluta del primer Principio.

En realidad en toda metafísica existe explícita o implícitamente una doctrina —y sobre todo una percepción concreta— del ente, proporcional a la de su distinción respecto de los demás entes; una captación de la afirmación proporcional a la de la negación. Si el ser se dice de muchas maneras, de tantas maneras se dirá su negación. No podemos olvidar esto al tratar de un autor como Dionisio que construyó una doctrina de la teología negativa, y que se inserta en la tradición de corrientes de pensamiento, patrística y neoplatónica, que van en este sentido.

Aristóteles, en su *Metafísica*³² había enunciado la preeminencia del pensamiento afirmativo sobre el negativo. A su vez, había distinguido entre negación y privación (apófasis-stéresis).³³ Y existen en las *Ennéadas* del Plotino pasajes en que la inspiración aristotélica es evidente, lo cual no resulta extraordinario desde el momento en que Porfirio en su *Vida de Plotino*³⁴ nos cuenta que éste conocía las doctrinas peripatéticas y que éstas están condensadas en

³⁰ *Idem*, p. 165.

³¹ *Idem*, p. 156-167.

³² *Metafísica* B 2 996 b 14-16.

³³ Cfr. GUÉRARD, CHRISTIAN, "La Théologie négative dans l'apophatisme grec", *Rev. Sc. ph. Th.*, 68, 1984, pp. 183-200, aquí p. 184.

³⁴ Ed. Cilento, en *Plotino: Ennéadi*, t. 1, Bari, 1947, p. 17.

sus tratados, a partir de la experiencia personal que tuvo de la enseñanza de su maestro.

La presencia de una componente aristotélica en las doctrinas neoplatónicas es algo de por sí suficiente para hacernos reflexionar sobre la significación de la teología negativa en esta tradición filosófica: Plotino no confundirá jamás privación y negación.³⁵ La teología negativa tiene una colocación determinada respecto del contacto místico con el Uno.³⁶

Porfirio, autor de la introducción a las categorías de Aristóteles, da el último lugar a la teología positiva, por sobre la actitud negativa.³⁷

Con Proclo, en cambio, la negación adquiere ya la preeminencia total en el conocimiento, en sentido inverso a lo que decía Aristóteles,³⁸ pero la negación no es ya la misma, no significa ya fracaso, sino que es negación como superación de todo en el encuentro con Dios.³⁹

Una variedad semejante de matices en la significación de la negación está presente en la obra de Dionisio. No es la negación una noción que ha de entenderse como un bloque compacto. Ya a primera vista aparecen la negación por trascendencia y la sobreeminencia como reduplicación de la negación,⁴⁰ de modo que la negación absoluta no es la última palabra, como algunos tienden a ver en el pensamiento areopagítico,⁴¹ cosa normal para una reflexión filosófica o teológica de matriz nominalista, donde la negación y la distinción, en proporción a lo que sucede con el ente, son concebidas de modo unívoco.

Así pues, no sólo reconoceremos en los textos de Dionisio las diferentes negaciones como vías del conocimiento de Dios, sino que hemos de reconocer ulteriormente otros valores de la negación en proporción a la intensidad metafísica (no-física como más allá de la física) del lenguaje usado en un determinado texto. Tenemos así la puerta abierta para la percepción y valoración de la negación/distinción como diferencia de la creación respecto de Dios, y para la percepción y valoración de la negación/distinción entre las creaturas, en las creaturas, y entre sus perfecciones (discreciones creadas).

Para la comprensión en toda su fuerza del concepto de negación/distinción en Dionisio es necesario recurrir justamente, más allá de su tradición filosófica,

³⁵ Cfr. GUÉRARD, C., *Ibidem*, p. 191.

³⁶ *Ibidem*, pp. 191-192: "Desde que yo enuncio: Dios no conoce(a) y no ignora(b), resumo en realidad todo el camino del pensamiento a partir de la negación(a) hacia la privación(b) impulsándome hacia la afirmación hecha imposible por la negación(a). Esta negación(a) no tiene ya de ninguna manera el mismo sentido para el alma según que se trate de un punto de partida o de un punto de llegada. En sí, es estrictamente idéntico, pero la diferencia está en el valor espiritual. La negación teológica del principio se hace práctica del alma cuando ésta ha hecho el retorno por la negación de la privación(b) que confiere en fin a la negación(b) un estado «parmenídeo».

³⁷ *Ibidem*, p. 193.

³⁸ Ver nota 32.

³⁹ Cfr. GUÉRARD, C., *Ibidem*, p. 199.

⁴⁰ Cfr. CORBIN, MICHEL: "Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys", *Rev. Sc. ph. Th.*, 69, 1985, pp. 41-76, aquí pp. 54 y 58.

⁴¹ *Idem*, p. 59.

a la noción de creación de origen bíblico. La trascendencia (distinción, separación, discreción) absoluta y verdadera de Dios respecto de sus obras que aquella noción implica, da el espacio metafísico (y teológico) para la concepción en el seno de Dios mismo de distinciones (discreciones) que no quitan nada a la absoluta unidad de Dios. Esto es totalmente nuevo respecto del pensamiento neoplatónico y tiene consecuencias para toda la visión metafísica.

El concepto de creación, aunque no aparezca mucho su nombre, juega en el edificio de la visión dionisiana del mundo un papel capital. Del mismo modo, las distinciones/discreciones en las creaturas y entre las creaturas tienen una nueva entidad, y les confieren una dignidad intrínseca muy diferente de la que tenían en el neoplatonismo. La metafísica de la mezcla y la confusión quedó con Dionisio totalmente superada. Y esto gracias al cristianismo y la inspiración escriturística.

Una lectura atenta del *De divinis nominibus* en el capítulo 5 manifiesta la diferencia entre la visión neoplatónica de la emanación de los entes desde el Uno y la visión dionisiana de la creación. El capítulo trata acerca del ser, y en él se intenta "celebrar la procesión sustantificadora hacia todos los seres del theárquico Principio substancial".⁴²

En comparación con la visión neoplatónica de las hipóstasis subordinadas con trascendencia relativa, en la visión de Dionisio "la noción de creación atenúa considerablemente la brecha que separaba los diversos órdenes de la realidad y les da al mismo tiempo un sentido más agudo de la sola trascendencia que merece ese título".⁴³

Se ha señalado muy justamente que la elección por parte de Dionisio del término *poietikón*, hacedor, para la designación de la acción creadora de Dios tiene la significación de contraponerse al término procliano *paraktikón*, que intenta excluir la idea de volición en esta acción.⁴⁴ Si esto es así, una expresión como "*pánton ousiopoíos*",⁴⁵ "hacedor substancial de todo", tiene un sentido creacionista inequívoco.

Ahora bien, la idea de producción de los entes está asociada a la de próodos, procesión, y ésta, a su vez, a la de diákrisis, discreción. La creación es discreción. De este modo nuestro estudio nos condujo a un lugar central de la metafísica de Dionisio.

Pero el hecho de que, como hemos visto, el mismo término utilizado para designar la creación sea utilizado también para designar las realidades trinitarias, nos da la pauta de la conexión íntima e intrínseca que existe en el pensamiento dionisiano entre la noción cristiana de creación y la doctrina trinitaria, aun a nivel metafísico. Lo que permite la concepción de la radical trascenden-

⁴² DN 5, 1; PG 3 816 B.

⁴³ ROQUES, RENÉ, *L'Univers dionysien*, p. 81. Cfr. pp. 78-79. También: LILLA, S., *Introduzione allo studio dello pseudo Dionigi l'Areopagita*, p. 552; y RIGGI, CALOGERO, "Il simbolo dionisiano dell'estetica teologica", *Salesianum*, 32, 1970, pp. 17-91, aquí pp. 86 y 89.

⁴⁴ Cfr. ROQUES, *idem*, p. 78 nota 3, donde a su vez se refiere a E. R. Dodds.

⁴⁵ DN 5,8; PG 3 824 A.

cia de Dios respecto de las creaturas está tomado del modo de concebir las diferencias de tres Hipóstasis que son la misma realidad del Uno absoluto.

Y todavía el concepto de discreción nos hace volver a las realidades creadas, donde encontramos por un lado las discreciones de las creaturas, y por el otro las discreciones que corresponden a la "esencia de Jesús".

En el conjunto de nuestro estudio y en la interpretación del texto que nos ocupaba era capital poner de relieve las discreciones (y uniones) creadas, a las cuales no han prestado atención los comentaristas antiguos y modernos, introduciendo así una distorsión en la comprensión del texto y del pensamiento dionisiano en general.

Las discreciones creadas aparecen a la vista como resultado del fijar la atención en la distinción/límite de las creaturas en sí y entre sí después de haber concebido en Dios un modo absolutamente nuevo de distinción o discreción. Es decir: es el resultado del pasar desde el concebir en Dios una especie nueva de pluralidad, de número, hasta el reconocer que en las creaturas su naturaleza profunda no puede ser expresada en lo que tiene de distinción y determinación con la sola ayuda del concepto "natural" de límite/distinción, número y pluralidad.⁴⁶ El concepto de discreción hace descubrir en el número, la pluralidad, la distinción y el límite en el seno de la realidad creada una profundidad totalmente inesperada, que permite reconocer en las creaturas una firmeza y dignidad intrínsecas, una estabilidad y consistencia, cuya visión será uno de los aportes más substanciales desde el punto de vista filosófico del pensamiento areopagítico al pensamiento medieval y occidental en general. Un punto culminante de esta visión dionisiana lo encontramos en este texto del capítulo II del *De divinis nominibus*, que trata acerca de la Paz: "la cual, de modo simple, sobreviniendo a los todos, como con algunos clavos que cierran las cosas diversas, define todas las cosas, las determina y afirma; y no permite que las cosas dispersas se derramen hacia lo infinito e in-determinado, como no teniendo orden ni colocación, y hechas abandonadas de Dios, y saliendo de la unión de sí mismas (tês heautôn henôseos exiônta), y recíprocamente, con mezcla total, confusas".⁴⁷

Ahora bien, aquel número, pluralidad, distinción/discreción, límite en la realidad creada tiene una relación con un nuevo número, pluralidad, distinción/discreción (pero no límite), en Dios. Es el tres nuevo de la Trinidad. La profundidad de esta relación se nos escapa. Y esto es la creación; es decir: la relación entre las discreciones (y Unión y uniones) de Dios, y las discreciones (y uniones) de las creaturas, que consiste en una discreción —que tiende en sí a ser unión (cuya culminación es la mística)—.

Encontramos de nuevo la discreción en los misterios de la esencia de Jesús. Ciertamente así como la unión hipostática es una nueva e inefable unión, los

⁴⁶ La dirección de este pensamiento, pasar de la visión de Dios a la de las creaturas, nos indica que la última especificidad de él es teológica.

⁴⁷ c.11,1; PG 3 948 D. Cfr. la visión de Dios como Unión.

misterios de Cristo son discretos respecto de todas las realidades creadas, y su esencia (naturaleza) humana tiene una discreción nueva e inefable respecto de la esencia divina, en cuanto asumida por una sola de las personas que así pudo obrar con una nueva discreción respecto de las otras dos personas de la Trinidad. El concebir esta discreción en el contexto de las discreciones creadas de los misterios de Cristo hace aparecer el pensamiento cristológico dionisiano en toda su profundidad y originalidad. Los misterios de Cristo constituyen un nuevo orden de realidad, tanto en Dios cuanto en la creación.⁴⁸

Rescatadas las discreciones en su dimensión de creaturalidad según el pensamiento dionisiano, podemos hacer una consideración semejante sobre el valor de rescatar también para las uniones esa dimensión. Se esconde en la visión dionisiana de las uniones una profundidad abismal.

El tema de las uniones tal vez significa en Dionisio una continuidad mayor respecto del pensamiento platónico y neoplatónico que el tema de las discreciones, elaborado a partir de exigencias muy determinadas del pensamiento cristiano en lo que tiene de más específico. En efecto, el tema de las uniones es elaborado a partir de la herencia de la especulación antigua sobre las ideas, las perfecciones diversas inteligibles. Sin embargo, aún este tema adquiere una vitalización desde dentro a partir de la inspiración bíblica. Más aún, la presentación que el mismo Dionisio hace del tema y en función de la cual explica la unión y la discreción, tiene su punto de partida en la revelación de las Sagradas Escrituras.⁴⁹

Las uniones significan en Dios las perfecciones inteligibles que son consideradas por el Areopagita de modo tal de poder garantizar la riqueza particular e inconfundible de cada atributo, o "nombre" de Dios. Cada unión evoca al mismo tiempo la idea de unidad, en sí, y respecto de las otras unidades, de modo tal que se salvaguarda la riqueza de cada nombre; y la idea de unión de un espíritu creado, del alma humana, que capta la riqueza de ese atributo en una experiencia de "unión" con la divinidad. En este acentuar la inconfundibilidad de cada nombre se distingue el pensamiento dionisiano respecto del medieval.

Las uniones en las creaturas son una participación de las uniones de la divinidad, que conservan, a pesar de su unión, su inconfundibilidad recíproca en las mismas almas y espíritus creados. El bien, el ser, la vida, la sabiduría, aparecen así como de relieve en cada cosa. Sin embargo, no es negada su penetración recíproca; al contrario.

Como hemos ya dicho, en esto la clave de interpretación es el paradigma de las luces de lámparas. Las uniones o perfecciones son como luces de lámparas que iluminan en un mismo recinto. Sus luces proceden de fuentes distintas, sin embargo poseen un efecto común: la iluminación del ambiente; y

⁴⁸ En estos temas están admirablemente anticipadas ciertas perspectivas del pensamiento de Tomás de Aquino sobre la creación y la Encarnación. Y no pensamos aquí en la influencia de Dionisio sobre él, sino en la coincidencia de intuiciones radicales.

⁴⁹ DN 2, 2-3; PG 3 640 A.

la misma luz es ahí común a todas. Solamente puede distinguirse una luz de las otras, si se hace salir a una de las lámparas del ambiente.

La dimensión unitiva y de concordia de la realidad queda así maravillosamente aclarada y explicada al más profundo nivel metafísico: el de la participación de los dones o providencias de Dios en las cosas creadas.

Los conceptos de unión y discreción, desde su radicación teológica, se presentan pues en toda su riqueza filosófica en cuanto ayudan a comprender una dimensión —tal vez “la” dimensión— metafísica capital de la realidad.

IGNACIO E. M. ANDEREGGEN
Roma

EL FRACASO ONTOLOGICO DEL YO TRASCENDENTAL

Octavio N. Derisi, *philosopho*

1. LA MODERNIDAD DE LA TEMATICA DEL YO

El pensamiento moderno ha incorporado a su tratamiento un tema de peculiares características que se hallaba del todo ausente en la especulación científica tradicional: el yo. Igual a lo ocurrido en muchos otros aspectos concernientes a la evolución del pensamiento de nuestra época, esta incorporación se expandió con notoria complacencia por parte de numerosos autores que rápidamente la hicieron suya sin preocuparse mayormente en dar cuenta de los fundamentos sobre los cuales apoyaron sus simpatías hacia este asunto tan novedoso como complejo. En efecto: frente al lógico interrogante que surge cuando se plantea el problema de precisar qué es el yo, las teorías que lo han puesto en circulación en la lexicografía filosófica comienzan a mostrar el sentido constantemente conflictivo de sus enunciados, y así la proposición de la temática del yo nace con todas las manifestaciones propias de las nociones oscuras, carentes de principios robustos y enmarcadas dentro de un clima signado por la vulnerabilidad de aquello arbitrariamente postulado.

No hace falta aclarar que este preludeo sobre el tema del yo nos revela la obvia preeminencia de la necesidad de echar luz en derredor de la primera pregunta que nos asalta ante su consideración: ¿qué es el yo? He aquí una inquietud que no puede ser postergada, pues es imposible avanzar en el análisis acerca de dicho objeto si previamente no se da una expeditiva solución a tal encuesta. Pero es exactamente en este momento cuando la solidez de las doctrinas amigas de la temática del yo exhiben sus máximas dificultades al denunciar la debilidad yacente en el fondo de sus razonamientos, porque hoy ya no es una incógnita que tales doctrinas no han logrado conciliar o armonizar sus elucubraciones con la postulación de un objeto del intelecto filosofante cuyas condiciones como objeto del entendimiento están muy lejos de sustentarse en evidencias indesmentibles que garanticen su constitución como sujeto del saber filosófico.

Es indudable que la formulación de la temática del yo se encuentra ligada desde el vamos al esquema cartesiano de un pensamiento radicalmente dependiente de la autonomía física y metafísica de la *res cogitans* con respecto a cualquier otra cosa que no sea la misma subjetividad humana. Conforme a ello, la cuestión del yo es una cuestión cabalmente moderna, mas no porque en tiempos pretéritos se negara o se menospreciara la consistencia intrínseca de la subjetividad del hombre, sino porque es recién después de la Edad Media cuando se gesta la convicción de que la interioridad de la conciencia humana ostentaría la estructura apta para erigirse como la causa suprema de la entidad del animal racional y de su obrar; una causa, desde ya, que actuaría con entera prescindencia de lo que no es la propia conciencia.

Según este punto de vista, es comprensible que las habituales descripciones del yo hayan sido proclives a señalar la directa contraposición estipulada en la definición original de la subjetividad autónoma enaltecida por el pensamiento moderno: el yo sería lo opuesto al no yo; el yo es lo no otro.¹ En todo caso, la afirmación del yo por esta vía negativa busca asentarse en un acto reflexivo del sujeto humano que paralelamente quiere perfilarse a través de su distinción con el resto de las cosas, por lo cual se suele aseverar que el yo "Indica el sujeto pensante y consciente de las propias modificaciones; se contrapone al *no-Yo* o *no-Mi* que designa todo el mundo externo al sujeto pensante: los cuerpos, las substancias materiales, la naturaleza exterior en general. No se confunde con el *alma* o con la *conciencia*, que son anteriores a su formación: en realidad, el Yo designa el pensamiento en cuanto se refleja sobre sí mismo, el alma en cuanto está unida a aquel grado de desarrollo en el cual tiene plena conciencia de sí, de las propias operaciones y de las propias modificaciones".² Pero estas inflexiones, seguramente, no serán aceptadas por quienes recusan la exclusión de la corporeidad humana en las precedentes definiciones del yo ni por aquéllas que rechazan toda espiritualidad en el hombre. Por este costado, el problema moderno del yo pareciera haber sido fuertemente dominado por la autarquía del *ego* de la conciencia descarnada que había promulgado la antropología de Descartes.

Algunos autores, en cambio, admiten una pluralidad de versiones acerca del yo que no tendrían por qué confluír en ninguna clase de univocidad. August Messer, por ejemplo, dice que el yo es asiduamente tomado en tres significados distintos: primero, como la totalidad psíquica de mi persona (yo soy viejo; yo toco el violín); segundo, como aquello que es mi vida, inclusive en su ropaje externo (yo estoy mojado; yo estoy cubierto de polvo); y tercero, como mi alma en tanto sea portadora de acontecimientos adventicios, esto es, algo similar a la *substancia* de los peripatéticos y de los escolásticos (yo tengo tales o cuales inclinaciones, intuiciones, etc.). No obstante, Messer prefiere conferir al yo la fisonomía de un término intermedio entre todas estas variantes, a saber: la del sujeto personal de las vivencias, de los recuerdos y de todo aquello que individualmente configura el ser y el obrar de un sujeto humano.³ Pero esta explicación adolece de una dosis bastante elevada de fragilidad, pues en el núcleo del pensamiento moderno se advierte que el yo fue puesto en un plano entitativo mucho más elocuente de lo que Messer supusiera y que, además, desborda en demasía la escueta clasificación traída a colación por este estudioso.

¹ "Ich ist der Ausdruck, mit dem das erkennende und handelnde Subjekt sich selbst, im Unterschiede vom Nicht-Ich und anderen Subjekten, bezeichnet" (R. EISLER, *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin, 1913, s. v. *Ich*, S. 283). Dos ensayos sobre el yo desde enfoques fenomenológicos y psicológicos son los de K. OESTERREICH, *Phänomenologie des Ich in ihren Grundprobleme*, Leipzig, 1910, y de J. NOGUÉ, *Essai sur l'activité primitive du moi*, Paris, 1936.

² C. RANZOLI, *Dizionario di scienze filosofiche*, 3ª ed., Milano, 1926, s. v. *Io*, p. 593.

³ Cfr. A. MESSER, *Psychologie*, 5. Aufl., Leipzig, 1934, S. 84. En beneficio de Messer, pudiera argumentarse que su exposición se limita al tratamiento de la faz psicológica del yo y que, en ese sentido, no tendría necesidad de avanzar sobre los alcances suprafísicos que su alusión encubre; pero, aun así, todavía está por verse si la psicología tiene alguna aptitud para referirse al yo con la tranquilidad que sus cultores lo hacen. A la postre, ¿hay alguna ciencia del yo? Más abajo nos abocaremos a indagar acerca de este problema.

Estas actitudes nos confirman que el nudo gordiano de la cuestión del yo se concentra en la determinación de qué cosa es la involucrada en la denominación de ese yo. La cuestión ha suscitado un pronunciado interés entre los pensadores en el transcurso de los dos últimos siglos, a pesar de haber sido propulsada por la noética del racionalismo idealista devengado de la revolución cartesiana. De ese modo, el motivo de nuestra renuencia a asentir de antemano que el yo sea algo formalmente tipificado y consolidado en sus rasgos inteligibles afínica básicamente en que pareciera darse por sobreentendido, y hasta por completamente probado, que su faz cognoscible ya habría sido plasmada mediante la exhaustiva versación moderna y contemporánea en torno a su ubicación en el corazón de la subjetividad humana. Mas esto no nos suena satisfactorio, pues el conocimiento del yo es un acto cuya interpretación se nos ofrece extremadamente ardua, a la par que no lo damos por filosóficamente justificado en tanto se muestre anexo a la exaltación del apriorismo ontológico y noético con el cual se presenta en los sistemas del pensamiento desde Descartes en adelante.

Es menester destacar que las teorías modernas del yo arriban a nuestros días bajo el doble influjo del modelo crítico de Kant, para quien el yo emerge desde su plenitud subjetiva como una capacidad constituyente del no yo supe- ditada a la regulación trascendental del conocimiento humano, y de las singulares contribuciones de Maine de Biran, el pensador que colocó la percepción del yo en el meollo de una homogénea construcción teórica asociada al especial poder aprehensivo atribuido a la intuición de las experiencias vitales, sobre todo de las experiencias afectivas. Curiosamente, mientras la subjetividad trascendental del yo kantiano hace honor a la supremacía de la conciencia sugerida por el *cogito* de Descartes, Maine de Biran reclama el padrinazgo cartesiano para su giro voluntarista del *pienso, luego soy* transformándolo en un inicio absoluto del conocer y del querer, y, al unísono, en la coronación de su gnoseología, con arreglo a la subordinación del pensar con respecto a la praxis y a la prioridad del conocimiento del sujeto con respecto al del objeto: *volo, ergo sum*. De esta manera, el yo queda sindicado como una esfera entitativa vinculada a la captación incondicionada de los fenómenos de la vida personal, aunque siempre relacionada al cariz condicionante de la percepción intuitiva del propio sujeto cognoscente.⁴

2. EL YO TRASCENDENTAL

El yo trascendental es el reducto escogido por el pensamiento moderno para indicar el lugar donde se encontraría el paradigma del ser. Bajo esta designación, este pensamiento alude a la subjetividad humana entronizada como la suma manifestación del ser y aun como la fuente que oficiaría de matriz y de arquetipo de todo cuanto es, entendiéndose con ello que el yo trascendental abrazaría la última razón de ser de sí mismo, y de todas las cosas instaladas allende su entidad. Según este criterio, el moderno pensar ha pro-

⁴ Véase el resumen de este capítulo de la doctrina de Maine de Biran en C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2ª ed., Brescia, 1962, pp. 345-348.

movido el yo trascendental hacia una cumbre metafísica por la cual el universo íntegro de las cosas y el ser de todas y de cada una de ellas dependerían omnímodamente de la facultad estructurante de aquel yo, siendo por tal condición que el carácter trascendental le convendría con pleno derecho, esto es, en la medida en que todo ente advendría al ser en tanto el yo subjetivo del hombre lo instituya positivamente en el orden de lo que es.

De acuerdo a lo precedente, el yo trascendental sería una transpolación óptica del yo psíquico del sujeto humano. En otras palabras: es la expresión ontológica de la subjetividad del hombre proyectada al rango de principio y de causa del propio ser del sujeto y de todo ser extrasubjetivo, y esto hasta el punto de haber sido propugnado como la fragua o el artífice de todas las cosas. Pero la instancia óptica de la causalidad trascendental del yo subjetivo, su potencia constructiva del ser del no yo, no se distinguiría *secundum rem* de sus ingredientes psíquicos, pues toda la fuerza estructurante de la subjetividad humana no residiría sino en las capacidades y en las afecciones inmanentes a dicha subjetividad, o sea, en los sentidos, en la razón, en los apetitos, en las ideas, en la conciencia y en las restantes expresiones de la esencia y de la operatividad del hombre.

Aunque a través de múltiples tropiezos, la mentalidad moderna ha ido bosquejando un novedoso tipo de pensamiento que bien puede considerarse como el sistema del yo trascendental. En la elaboración de este sistema se han registrado cuatro momentos preponderantes que, en conjunto, terminaron por asentar un esquema congruente de pensamiento donde la subjetividad humana se brinda como ese *summum* ontológico afanosamente incentivado por el consenso de todas las corrientes adscriptas a los dictámenes de aquella mentalidad. El primer momento del yo trascendental, como ya se dijera, está encarnado en el *cogito* de Descartes, quien inaugura el proceso de reversión del pensamiento sobre sí mismo cuestionando la existencia extrasubjetiva de lo que no sea el yo, afirmando la percepción del propio yo como único dato cierto y subordinando el conocimiento de las cosas del mundo externo a una deducción intelectual desde la idea subjetiva subyacente a la conciencia inserta en la *res cogitans*, que sería la más profunda intimidad del sujeto humano.⁵ El segundo momento lo determina el empleo inédito de la voz *trascendencia* esgrimida por Kant en su empresa crítica destinada a la negación de la metafísica como ciencia de la razón especulativa, merced a la cual negación el hombre no estaría a la altura de poder penetrar en el nómeno de las cosas, de donde no le quedaría otra alternativa que no sea la de darse a sí mismo los objetos de su aprehensión; pero estos objetos, que provendrían solamente de la potencia constitutiva o estructurante del conocer, son el ámbito exclusivo y excluyente donde se vuelcan los actos del pensar y, de hecho, toda la realidad accesible al espíritu no pasaría de ser la realidad objetivamente constituida y estructura-

⁵ "Le péché de Descartes est un péché d'angélisme, il a fait de la Connaissance et de la Pensée une Perplexité sans remède, un abîme d'inquiétude, parce qu'il a conçu la Pensée humaine sur le type de la Pensée angélique. Pour tout dire en trois mots: *indépendance à l'égard des choses*, voilà ce qu'il a vu dans la pensée de l'homme, et ce qu'il y a planté, voilà ce qu'il a révélé d'elle même" à elle-même (J. MARITAIN, *Trois réformateurs. Luther. Descartes. Rousseau*, Paris, 1925 [=Le Rose d'Or. Oeuvres et Chronique II], p. 78).

da.⁶ El tercer momento lo provee Hegel al hacer de la idea inmanente a la conciencia el receptáculo universal de cuanta realidad merezca participar la dignidad del ser, de modo que no habría ser ni realidad más allá de esa idea depositada en la subjetividad de la conciencia ni al margen del espíritu que, al identificarse con la autoconciencia subjetiva, sólo admite la diferencia de la nada.⁷ El cuarto momento es una síntesis de los tres anteriores. Infiere de éstos la traslación del ser al planteo dialéctico del conocer y del querer humanos donde todo ese ser se agota en la finitud a que lo restringe su inmanencia a la subjetividad trascendente pero limitada del hombre de la historia, ya sea el hombre indiferente ante la absoluta infinitud suprahistórica, ya el hombre desesperado de no ser él mismo el ente infinito substancialmente idéntico a su subjetividad esencial.⁸

Todo esto nos anuncia que el yo trascendental asume la estatura de una causa estrictamente tal. Su causalidad, sin embargo, no es fácilmente especificable, quizás porque el mismo pensamiento moderno no ha mostrado poseer, en general, una mayor dilección por el misterio de las causas, diversamente a lo que acontecía en la filosofía tradicional de cuño platónico y aristotélico. La obnubilación del principio de causalidad en el pensamiento moderno es el resultado de la segregación de la conciencia subjetiva, de la postulación de la autonomía humana frente a lo infra y a lo suprahumano y del resquebrajamiento de la visión del universo a expensas de la premeditada exaltación del yo como aquel elemento de suyo suficiente para dar cuenta del nacimiento y de la evolución del pensar. Sugerido el yo como algo incondicionado, el reemplazo del principio de causalidad por la trascendencia del sujeto cogitante arrojó una consecuencia francamente previsible: el no yo, lo extrasubjetivo, sería un efecto del condicionamiento trascendental que el yo impone a los productos de su obrar. La causalidad, entonces, es vista de aquí en más como el efluvio del yo que impregnaría a las cosas de una trascendencia deviniente de la primacía ontológica de la autoconciencia.

El movimiento de retorno al sujeto, iniciado en el Renacimiento y persistentemente defendido por el pensamiento posterior, no podía explicar lo extrasubjetivo como no sea a la manera de una prolongación del mismo sujeto que estatuye el trascender a partir de su propia conciencia. La causalidad, por tanto, registrará su vigencia primordial en esta educación del ser de las cosas entendido como un producto de aquello donde se descubriría el ser por antonomasia, i. e., el yo autárquico, cuya jerarquía óptica sería proporcionadamente conmensurable a la emancipación del sujeto respecto de todo condicio-

⁶ Cfr. E. STECKELMACHER, *Der transzendente und der empirische Idealismus bei Kant* Erlangen, 1904; P. BERNAYS, *Über den transzendentalen Idealismus*, Göttingen, 1913; et E. G. BALLARD, "The Kantian Solution to the Problem of Man Within Nature", *Tulane Studies in Philosophy. A Symposium on Kant*, New Orleans, 1954, vol. VIII, pp. 7-40.

⁷ Según Fabro, Hegel debe a Fichte la promoción del yo trascendental a la condición de principio absoluto: cfr. C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2ª ed., Roma, 1969 (= Cultura XXVIII), vol. II, p. 676.

⁸ La creencia en la intrínseca contradicción de la idea de Dios, de un ente esencialmente subsistente, es, precisamente, lo que llevó a Sartre a decir que "el hombre es una pasión inútil": cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 23e. éd., Paris, 1949 (= Bibliothèque des Idées), p. 706.

namiento sospechoso de coartar aquella autonomía. La moderna ontología del yo, luego, implicó el acorralamiento de la metafísica de las causas en una crisis que, lejos de haber sido superada, se ahonda cada vez más a medida que el ser es reiterativamente confinado a adoptar el rostro antropomórfico del yo finito de la subjetividad humana.

Ahora bien: ¿qué clase de causalidad es la atribuida al moderno yo, al yo del pensamiento de nuestro tiempo? Es obvio que una subjetividad propuesta como instituyente del ser no tiene más remedio que arrogarse para sí misma el estamento activo de una causa completa de lo que es en cuanto sea. El idealismo moderno, además, ha incentivado con notable suceso el auge de la postura según la cual la eficacia causal del yo estaría gobernada por la idea donde se precontendría el paradigma del ser. A esta causalidad ejemplar inherente a la conciencia subjetiva respondería no solamente el ser de las cosas que son, sino inclusive el hacerse de ellas; un hacerse comandado por los decretos del yo llamado a intervenir en la constitución entitativa de dichas cosas al modo de una resultancia de la actividad del sujeto cogitante.

3. LOS TERMINOS DEL PROBLEMA DEL YO

No es posible dar una solución al moderno problema del yo si no se exceden los márgenes sistemáticos de la habitual versación sobre este asunto. De la misma manera que el pensamiento moderno germinó y se consolidó como una pertinaz convergencia en el drama crítico, de esa misma manera la evacuación de la cuestión del yo exige ser transportada a un planteo que la exima de quedar aprisionada en el círculo vicioso de un immanentismo que, partiendo de la conciencia, solamente puede llegar a un término idéntico a la misma conciencia. Consiguientemente, para ventilar este problema es menester superar el prejuicio situado en el propio punto de partida bajo cuyos auspicios ha sido gestado.⁹ Acerca de este problema, condensamos nuestra opinión en los siguientes ocho párrafos:

1º) Considerado desde el punto de vista lingüístico y gramatical, *yo* es un pronombre personal. Es un signo arbitrario, como lo son todos los signos del habla y de la grafía, ordenado a significar una determinada persona que no es significada por su nombre propio, de donde, en lugar de significarme por mi nombre propio, el que propiamente me concierne, puedo significarme por el pronombre personal de la primera persona del número singular: *yo*. Pero hay que advertir que este pronombre, igual que todos los demás pronombres personales, significa tanto aisladamente —yo, tú, él, nosotros, vosotros, ellos— cuanto for-

⁹ Es la única vía para llegar al ser mismo de las cosas, como lo ha probado Gilson en su defenestración del idealismo moderno: cfr. E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, París, s. d. (= Cours et Documents de Philosophie); et ID. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 2e. éd., ibi 1947 (Problèmes et Controverses). Sobre su posición, vide L. E. PALACIOS, "La gnoseología de Etienne Gilson", *Revista de la Universidad de Buenos Aires* XLVI (1950), 435-465; R. ECHAURI, *El pensamiento de Etienne Gilson*, Pamplona, 1980 (= Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, Colección Filosófica 33), pp. 63-80; et M. E. SACCHI, "Gilsoniana", *Sapientia* XXXVI (1981), 129-152.

mando parte de una oración; así, mientras *yo*, tomado aisladamente, es un simple pronombre, formando parte de una oración es el sujeto del cual algo se predica afirmativa o negativamente: *yo soy argentino; yo no soy comunista*. Según estas elementales cláusulas gramaticales, *yo* siempre significa mi misma e intransferible individualidad personal. No puedo significar con este pronombre otra cosa que no sea mi persona, la cual es individa e intransferible. ¹⁰ Esto renueva el viejo y denso problema de la persona, que tanto agita a la ciencia occidental desde la recepción de su concepto por parte de los padres de la Iglesia y de los autores eclesiásticos de la antigüedad, con motivo de las discusiones sobre los dogmas trinitarios y cristológicos del cristianismo, pero ahora revitalizadas por el peso innegable de las distintas tendencias del personalismo contemporáneo.

2º) Considerado desde el punto de vista lógico, el pronombre personal *yo* es la intención formal significativa de esta determinada substancia que es la mía, aunque es imperioso reparar en esto: que el pronombre *yo* no significa la naturaleza que poseo —la humanidad—, sino la cosa concreta que soy, o sea, este individuo que soy *yo*. De ahí que Santo Tomás de Aquino proclamara que la función pronominal del *yo* es la *intentio substantiae* y no la *intentio naturae*. Decía el Doctor Angélico: “Sub nominibus enim comprehenduntur *pronomina*, quae, etsi non nominant naturam, personam tamen determinant, et ideo loco *nominum* ponuntur”. ¹¹ De este modo, *hombre* designa una naturaleza, *Sócrates* designa tanto la naturaleza humana cuanto la persona individual, pero *yo* solamente designa la persona determinada. Oigamos nuevamente a Santo Tomás: “Omne enim nomen significat aliquam naturam determinatam, ut *homo*; aut personam determinatam, ut *Socrates*”. ¹² Además, el pronombre significa intemporalmente la substancia concreta, y así el pronombre *yo* no me mide por el antes y el después, porque es de la esencia del nombre y del pronombre ser ajenos a la significabilidad *secundum prius et posterius*, tal como el Aquinatenso lo declara en esta sentencia: “Substantia autem secundum se considerata, prout significatur per nomen et pronomem, non habet in quantum huiusmodi ut tempore mensuretur, sed solum secundum quod subiicitur motui, prout per participium significatur. Et ideo verbum et participium significant cum tempore, non autem nomen et pronomem”. ¹³ Pues bien: la estructura lógica del pro-

¹⁰ Al no haber respetado esta intransferible individualidad del *yo*, el monismo hegeliano de Gentile le condujo a la contradicción que late en las frases siguientes: “Yo, que soy en cuanto pienso, no puedo trascender el acto puntual del pensar sin trascenderme a mí mismo: no se puede escogitar mayor unicidad que ésta. Pero si en mí pensar está mi unicidad, mi mismo pensar es la mayor universalidad que tenga lugar: porque este pensamiento donde me pienso es el mismo pensamiento donde lo pienso todo; más aún, y más exactamente, es aquel pensamiento donde me pienso *verdaderamente*, esto es, sintiendo el pensar aquello que es absolutamente verdadero [...]. Consiguientemente, el acto de pensar, por el cual soy, me pone como individuo universalmente” (G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 2ª ed., Pisa, 1918, pp. 102-103).

¹¹ In *I Peri hermen.*, lect. 1, n. 6.

¹² In *I Peri hermen.*, lect. 4, n. 13.

¹³ In *I Peri hermen.*, lect. 4, n. 7. Desde luego, en esta teoría va presupuesta la inteligencia de lo que es la intención lógica: un signo formal, a diferencia de los signos lingüísticos que significan arbitrariamente (*ad placitum vel ab humana institutione*). Cfr. J. A. CASAUBON, “Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal”, *Sapientia* X (1955), 270-283; et. C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, ed. cit., pp. 520-526.

nombre *yo* presenta la dificultad de si es un término categoremático o sincategoremático. Para Santo Tomás, un término sincategoremático es aquel que no significa algo absoluto,¹⁴ en lo cual concuerdan todos sus acólitos; pero algunos de ellos, tal vez por la parquedad de sus exposiciones, dejan ciertas dudas en tal sentido. Maritain, por ejemplo, no pasa de la afirmación de que el término sincategoremático señala la mera modificación de un concepto.¹⁵ Gredt, en cambio, es mucho más explícito al sostener que se trata de una modificación o de una determinación significativa, a lo cual añade esta importante anotación: "A veces el pronombre se pone absolutamente y sin adjuntar nada al nombre; pero en esta circunstancia a menudo se subentiende el nombre, que es por él determinado (éste es bueno = este hombre es bueno; esto es verdadero = esta proposición es verdadera); inversamente, si no es subentendido ningún nombre, entonces el pronombre se pone estrictísimamente por el nombre, teniendo, por ende, índole de nombre y siendo nombre reductivamente, como ocurre en la proposición 'yo veo', donde 'yo' nombra la persona que habla".¹⁶ De esta forma, el término categoremático significa algo representándolo como *aliquid per se*. Por tanto, si el pronombre *yo* no se entendiera en este sentido, en la medida en que no es una mera modificación o determinación del nombre, entonces sería un término sincategoremático que no significaría absolutamente. Pero en esto habría una deficiencia, porque en tal caso conservaría la función pronominal determinativa, o sea, sincategoremática y, al mismo tiempo, significaría absolutamente, aunque *per reductionem*, la persona cuyo nombre es omitido. Pero esto no puede ser. En consecuencia, es conveniente afirmar que, en cuanto pronombre reductivamente equiparable al nombre, *yo* es un término categoremático, pues no hay modo lógico alguno por el cual su función pronominal signifique algo distinto del nombre de la persona por él aludida, que soy yo mismo. Las diferencias sólo se observan a nivel de la distinción gramatical entre *yo* y *Sócrates*, pronombre y nombre propio respectivamente, pero no en la intención formal del término significado; e. gr.: *yo soy filósofo* y *yo, Sócrates, soy filósofo* no alteran la intención significativa del sujeto de quien algo se predica. En resumidas cuentas, *yo* es un término categoremático o absoluto puesto para significar la persona del sujeto lógico de predicación en reemplazo de su nombre propio, mas no de la intención de sujeto, aunque sólo signifique reductiva o supositivamente la persona que con este término se menta.

3º) Ya sea por mi alusión personal a mí mismo, sin ningún agregado —*yo*—, ya por predicar cualquier cosa de mi condición lógica de sujeto, o bien por afirmar o negar algo acerca de mí mismo, el *yo* como *subiectum logicum* adquiere los contornos de un típico *objectum*. Este es un dato de máximo valor gnoseológico que debe ser enérgicamente recuperado contra todas las actitudes que niegan la distinción real entre el cognoscente y el cognoscible en el acto de conocer. La opinión de aquéllos para los cuales el *yo* se resistiría a convertirse en un objeto de la propia consideración, opinión que tiene una legión de

¹⁴ Cfr. *In I Peri hermen.*, lect. 6, n. 3.

¹⁵ Cfr. J. MARITAIN, *Éléments de philosophie II: L'ordre des concepts*, 8e. éd., París, 1933, pp. 63-64.

¹⁶ I. A. GREDT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. 13ª recognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci, 1961: *Logica*, n. 22, vol. I, p. 29, nota I.

simpatizantes en el pensamiento moderno, es crasamente falsa. El conocimiento por el cual el hombre pueda conocerse a sí mismo en su propia subjetividad reclama que ésta, de alguna manera, se convierta en objeto de su consideración. Por más que el cognoscente y el cognoscible coincidan *in re*, el cognoscente es sujeto de su conocimiento en cuanto cognoscente, mientras que es objeto de su conocimiento en la misma medida en que es cognoscible. En este conocer, el hombre no sería sujeto de conocimiento si en su conocerse a sí mismo no se conociera como objeto; así, cuando digo *yo soy argentino*, el pronombre *yo*, que designa el sujeto lógico de la afirmación de mi juicio, es simultáneamente el objeto de este acto cognoscitivo, o sea, aquello objetivamente presente a mi consideración en el acto de componer el sujeto con el predicado. El problema, por ende, radica en que el sujeto y el objeto de este conocimiento se distinguen realmente sin necesidad de distinguirse *ut res et res*, de modo semejante a la distinción real entre el ser y la esencia en el ente compuesto, lo que no implica que ambos coprincipios diversifiquen su entidad.

4º) En mérito a lo consignado en el párrafo precedente, el conocimiento de mi yo, de este yo que soy yo mismo, debe mirarse desde tres ángulos distintos. Primero, desde la subjetividad de mí mismo, y así mi yo es mi persona completa significada pronominalmente por el vocablo *yo* que responde a la aprehensión que de mí mismo poseo. Segundo, desde su objetividad, el yo es el término formal de un cierto conocimiento, en cuanto que la persona, por su propia racionalidad, puede conocerse a sí misma y volverse objeto de su propia consideración.¹⁷ Tercero, desde la referencia a mi propia persona considerada como algo distinto y aun indiferente, siempre *secundum considerationem*, con respecto a mí mismo. Este último aspecto recaba una nueva precisión. En efecto: debe afirmarse taxativamente que mi yo es el término de la consideración de mí mismo en un sentido plenamente objetivo. Por este lado, el tercero de los aspectos enumerados se reduce al segundo, porque no hay ningún inconveniente en que me considere a mí mismo con la misma objetividad con que puedo considerar otras cosas, de donde, con la misma objetividad con que conozco que Juan es persona, conozco que yo también lo soy. En suma: yo soy sujeto del conocimiento de mí mismo en cuanto que yo mismo, o algo de mí, es objeto de dicho conocimiento. Hay que aceptar, empero, que el conocimiento del propio yo tiene dos caras: la que concierne al aspecto puramente aprehensivo y la que *post cognitionem* aparece teñida de determinadas características afectivas. En ambas circunstancias es necesario señalar que mi consideración de mí mismo se desdobra en una consideración *habitual* y en otra *actual*; distinción ésta heredada de Tomás de Aquino y normalmente ignorada por el pensamiento extraescolástico. La ausencia de esta distinción en el pensa-

¹⁷ No está de más recordar que el hombre es la única creatura del mundo material capaz de situarse a la altura de poder reflexionar sobre su propio ser y sobre su propio conocimiento. El individuo humano es persona, toda vez que le conviene la famosa definición de Boecio: *naturae rationabilis individua substantia*; definición aplicable al ente humano, a las substancias separadas creadas y al Dios Trino, pero no sin las debidas precisiones que eviten la univocación de los órdenes predicamental y trascendental. La fórmula de Boecio se encuentra en el *De persona et duabus naturis* 3: PL LXIV 1343, que es el *Liber contra Eutychem et Nestorium* 3, al cual citamos por la siguiente edición: *Boethius. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*, ed. by H. F. Stewart and E. K. Rand, 8th ed., London-Cambridge, Mass., 1968 (= The Loeb Classical Library 74), p. 84.

miento moderno guarda un parentesco próximo a la cuestión del yo debatida en tiempos recientes. En parte nada desdeñable, esto explica por qué antes de la modernidad no se trataba expresamente del conocimiento del yo, y, más todavía, por qué es absolutamente imposible que tal conocimiento se dé si previamente no hay conocimiento de las cosas que no son mi yo. Mas la inteligencia de este asunto ciertamente comporta la adopción de una actitud realista que no es parangonable con los modernos gestos influidos por la revolucionaria intromisión en el pensar del *cogito* de Descartes. A la postre, cualquier doctrina sobre el yo que se atenga a criterios más o menos afines al que venimos criticando debe rendirse ante la gratuita postulación del primado absoluto de la autoconciencia tal como fuera sancionado en aquella célebre noche del 10 de noviembre de 1619, cuando Descartes urdiera los *mirabilis Scientiae fundamenta* en el acantonamiento militar de Ulm.

5º) Pasemos al plano físico y metafísico. ¿Qué es el yo *ut res*? Todo el pensamiento moderno sobre el yo ha estado pendiente de la abierta exclusión cartesiana de ese yo al orden de la corporeidad o, si se prefiere, de la identificación del yo con la conciencia. “No admito nada —escribe Descartes— que no sea necesariamente verdadero: hablando con precisión, yo no soy, pues, sino una cosa que piensa, esto es, un espíritu, un entendimiento o una razón”.¹⁸ Con ello Descartes estipulaba que su cuerpo no formaría parte de su yo, que todo su yo es su pensar y que la conciencia agotaría todo el yo personal. Pero no hay que dejarse atrapar por la estimación de quienes vieran en esto una esporádica exageración del alumno de La Flèche, ya que con más razón también pudiera aseverarse que Descartes fue un brioso apologista de la unidad substancial del hombre, como parece inferirse de aquel texto donde se menciona la “estrecha unión” del alma y el cuerpo.¹⁹ Gilson ha demostrado que en una hermenéutica tal se esconde un auténtico engaño, porque Descartes acepta la unión substancial del cuerpo y el alma en el sentido vulgarizado por el tomismo, mas solamente *in verbis*: es un puro asentimiento al lenguaje de la escuela y no al contenido teórico en él impreso, porque el cartesianismo sustenta con Santo Tomás que el hombre es una substancia completa, pero negando que el cuerpo y el alma sean substancias incompletas, lo cual, como lo apreciara Gilson, es la condición puesta por el Aquinate para que se de la unidad substancial del compuesto hilemórfico, ya que, de lo contrario, el hombre sería el producto de una yuxtaposición de dos substancias intrínsecamente consumadas en su ser.²⁰ No obstante, el buen sentido nos compele a rechazar esta doctrina cartesiana justamente calificada de “angelismo” por Maritain: yo soy toda mi persona, como el mismo pronombre yo lo indica, no pudiéndose escindir de mi substancia ni el cuerpo ni el alma sin provocarse un cercenamiento de la unidad que le compete. El yo, luego, es la persona y no una sección o un fragmento de la substancia individual del hombre, pues, como bien

¹⁸ R. DESCARTES, *Médit. IIe.*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1897-1910, t. IX/1, p. 21. Cfr. H. M. MANTEAU-BONAMY O. P., “Réflexions critiques sur les «Méditations» de Descartes”, *Revue Thomiste* LXIII (1963), 49.

¹⁹ Cfr. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, 4e. éd., Paris, 1967 (=Bibliothèque des Textes Philosophiques), p. 59.

²⁰ Cfr. É. GILSON, comment. au lieu cit. de R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, pp. 431-432.

lo aseguraba Santo Tomás, *a este hombre* le es esencial estar constituido por "este alma, esta carne y estos huesos".²¹ De ahí que los contemporáneos del santo maestro siguieran unánimemente las enseñanzas de Aristóteles: el alma está unida al cuerpo como la forma a la materia, "Vnde anima est humanae naturae, et non natura quaedam per se". ¿Por qué? Sencillamente, porque la personalidad abarca todo el individuo humano y no una o alguna de sus partes: *Ratio partis contrariatur rationi personae*.²² Consiguientemente, mi yo es mi persona y no sólo mi cuerpo, mi alma ni una parte determinada de mi substancia.

6º) No creemos necesario abundar en que el yo tampoco es el cuerpo. Las razones alegadas en el punto anterior valen también para este caso, habiendo, además, un hecho que así lo prueba: si yo fuera mi cuerpo, como cualquier posición materialista está conminada a afirmarlo, entonces ni siquiera estaría en condiciones de decir algo acerca de mí mismo, porque ningún ente carente de entendimiento inmaterial tiene la menor capacidad de reflexionar sobre sí mismo.

7º) Tampoco el yo es la conciencia. Este es el rasgo más delicado de la cuestión. Por lo común, en los tiempos modernos la conciencia es concebida como un hábito o bien como una potencia del hombre. La conciben como un hábito aquellos autores que la definen a la manera de un sinónimo del pensamiento, al estilo del mismo Descartes.²³ La dan por una potencia, a su vez, quienes la hacen una facultad humana por la que ejercemos las operaciones cognoscitivas. En la obra de William James, para el caso, se la tiene por una *selecting agency*.²⁴ A esta última opinión se aproximan otras que la hacen "la suma total de todas las entidades neutrales" correspondientes a un organismo viviente, según lo quería Edwin B. Holt.²⁵ Pero la conciencia no es ni un hábito ni una potencia: es un acto asimilable al saber aplicado a alguna materia, una suerte de ciencia concomitante, tal como lo anunciaba Santo Tomás: "Nomen enim *conscientiae* significat applicationem scientiae ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid appli-

²¹ *Summ. theol.* I q. 75 a. 4 resp.

²² *In III Sent.* dist. 5 q. 3 a. 2 resp. "El hombre no es persona sólo por el alma, sino por ella y el cuerpo, toda vez que en ambos subsiste" (*Op. cit.*, loc. cit., ad 2um). Cfr. *In VII Metaphys.*, lect. 9, nn. 1460-1481; *De ente et essentia* 2, ed. Leonina, t. XLIII: 370 b 10-25; *De unit. intell.*, per totum, ed. Leonina, ibid.: 291 a 1-314 b 441; et *Summ. c. Gent.* II 57 per totum. Vide etiam ARISTÓTELES, *De anima* B 2: 414 a 18, y el comentario del Aquinatense: *In II De anima*, lect. 4, n. 275. Pero no hay que confundir el "ngelismo" del yo cartesiano con la opinión de Averroes, quien negó la pertenencia de la materia a la quiddidad de lo humano, aunque sí —opuestamente a Descartes— admitió la composición de materia y forma en el individuo concreto: cfr. AVERROES CORDVBENSIS, *Metaphys.* VII 21, Venetiis 1552, fol. 81ra. 31-33. Una síntesis de la tesis tomista, alejada tanto del cartesianismo cuanto del averroísmo, puede leerse en este texto: *In III Sent.* dist. 22 q. 1 a. 1 per totum.

²³ Cfr. *Princ. phil.* I 9, in *Oeuvres de Descartes*, ed. cit., t. VIII, p. 7.

²⁴ Cfr. W. JAMES, *The Principles of Psychology*, new ed., New York, 1950, vol. I, pp 139-141.

²⁵ Cfr. E. B. HOLT, *The Concept of Consciousness*, London, 1914, p. 184. Es insuficiente cualquier propuesta destinada a devaluar el significado de la conciencia humana si no se superan los esquemas de la psicología positivista, pues es imposible avanzar en este campo si se afirma, por ejemplo, que la conciencia está reducida a una sensación y localizada en el cerebro, como pensaba el profesor de la Universidad de Harvard, E. G. BORING, *The Physical Dimensions of Consciousness*, new ed., New York, 1963, p. 232.

cari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem".²⁶ En virtud de todo ello, es imposible que el yo sea la conciencia, porque si así fuese, sucedería que su significación categoremática del sujeto estaría delatando que su substancia es inmediatamente operativa, que es el error en que cayera, entre otros, Louis Lavelle.²⁷ Desde ya, ninguna substancia creada es inmediatamente operativa, por lo cual la distinción real existente entre ella y sus accidentes impide la identificación del yo con sus actos, los cuales son ejercidos mediante las potencias inmanentes a la naturaleza del sujeto en cuestión. Esta teoría, de tan meridiana impronta en la tradición de la filosofía perenne como modernamente acorralada en el olvido, es la única que nos habilita a captar por qué el hombre, como todo ente compuesto de acto y potencia, es irreducible a sus acciones. ¿Quién pudiera afirmar que yo soy mi conocer, mi pecar o mi dormir? De ahí la insulsa identificación del yo con las vivencias, las experiencias u otros actos que se desean equivalentes a la entidad substancial de la persona humana. Esto sería la confesa declaración de que el hombre no poseería consistencia entitativa alguna ni unidad de substancia en sí mismo, lo que importaría la quiebra del concepto de persona, como sucede en la mayoría de las corrientes personalistas de nuestra época.

8º) Por fin, el yo no es ni el *fieri* ni un efecto de la conciencia, pues al ser la substancia algo naturalmente anterior a sus operaciones, sería absurdo suponer que el sujeto de sus actos se constituyese a sí mismo mediante su obrar o como el resultado de dichos actos.

En base a estos argumentos, nos toca ahora emitir algunas conclusiones sobre la proyección de la presencia del yo en la filosofía, la cual presencia, según se puede colegir, viene acompañada de no pocos síntomas desalentadores.

²⁶ *De verit.*, q. 17 a. 1 resp. Cfr. *In II Sent.* dist. 24 q. 2 a. 4 per totum, et *Summ. theol.* I q. 79 a. 13 resp. Esta concepción tomista de la conciencia no es suscripta por varios representantes de la escuela de Lovaina, la cual ha insistido en acomodarla a las exigencias del *cogito* de Descartes. Uno de sus voceros no tiene inconvenientes en decir lo siguiente: "Yo soy 'consciente'. Yo soy una 'conciencia'. Yo 'pienso', decía Descartes. Tal es, seguramente, el hecho primero, inmediato, irrecusable, que se encuentra en el punto de partida de todo 'saber', de toda 'ciencia', de toda sistematización científica". Este autor tampoco ve dificultad en ahondar el canon cartesiano aseverando que "La 'conciencia' es un dato original, irreducible a todo otro; es un dato primero propiamente imposible de explicar, de definir o de describir en términos más claros o más conocidos [...] La conciencia, pues, es un dato primitivo e irreducible, un *primum cognitum*" (F. VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie*, 4e. éd., Louvain-Paris, 1965 [= Cours Publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie], pp. 76-77). Gilson ha confutado agudamente este parecer (cfr. los títulos citados supra en la nota 9), por lo que suena inaceptable que Van Steenberghen opine que la teoría del filósofo francés es "muy vecina" a la de León Noël, cuando Gilson, en verdad, había concluido que la doctrina de Santo Tomás se distancia largamente de la exégesis desarrollada por los tratadistas lovaníenses (vide F. Van STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 267). Otra exposición opuesta a la gnoseología cultivada en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina es la de L.-M. RÉGIS O. P., "La critique néothomiste est-elle thomiste?", in *Philosophie. Etudes et Recherches Publiés par le Collège Dominicain d'Ottawa*, Ottawa, 1938, cahier II., pp. 95-199.

²⁷ Lavelle ha elevado el actualismo a un rango superlativo, a punto tal de hacer coincidir la esencia del yo con el acto de ser del sujeto que se autoafirma en la conciencia que tiene de sí mismo. Acerca de esto, nos remitimos a lo expresado en nuestro artículo anterior "Louis Lavelle y la metafísica", *Doctor Communis* XXXVIII, (1985), 103-131.

4. EL EXTRAÑAMIENTO FILOSOFICO DEL YO

Propiamente hablando, la alusión al yo sólo puede referirse a mi mismo yo, al yo individual y concreto que significa pronominalmente a mi persona y a todo lo que con ella conviene y que en ella acontece. Esto así aludido es mi yo, mi intransferible singularidad nombrada a través de tal término categórico e imposible de ser comunicada *secundum esse* a otra persona. Al decir yo, únicamente me aludo a mí mismo con total exclusión de todas las demás personas y de toda otra cosa. Es absolutamente imposible, por tanto, que la referencia al yo exceda el contenido objetivo de esto involucrado en mi conocimiento acerca de mí mismo.

El conocimiento humano del yo está enclaustrado en el conocimiento personal que cada hombre tiene de su propio yo individual. Conocer algo de otro hombre no es conocerle en su propio yo. No negamos que este conocimiento sea un verdadero conocimiento, pero no es lo mismo conocer el yo, que es algo privativo del sujeto que se reconoce como tal, como yo, y conocer algo que no es el yo del cognoscente. El yo no existe ante la consideración de alguien que considere algo que no sea él mismo. De ahí que *yo* actúe como un pronombre ordenado a una mención que sólo puede ser hecha por cada persona respecto de su misma entidad personal, de donde no se puede aludir a un yo que no sea el propio yo. En la designación *yo*, yo no puedo mentar a un yo que no sea mi yo. En caso que alguien pretenda arrogarse la potestad de penetrar cognoscitivamente en el yo de otro hombre, la personalidad individual de este otro hombre marcará una frontera intraspasable para las intenciones de aquél.

Esto es perentorio: puedo conocer algo de otro hombre, mas no como yo es decir, no en su yo, sino en su *él*. ¿En qué medida? En la medida en que el yo personal de cada hombre nos será del todo desconocido si no nos es manifestado a través de una expresa comunicación *quoad nos*, que siempre será una notificación *ad extra* por parte del cognoscible. Esta comunicación depende del suministro de alguna evidencia del cognoscible que pueda llegar al cognoscente, lo cual conlleva la necesidad de un movimiento transeúnte: el egreso del dato anoticiante desde la intimidad del cognoscible y su posterior recepción por parte del cognoscente, pero esto ya pone en descubierto que no se trata de un ingreso cognoscitivo al yo subjetivo del cognoscible, sino más bien la percepción objetiva de algo que no tiene carácter de yo frente a la consideración del cognoscente.

Es en este instante cuando el problema del conocimiento del yo nos obliga a atender un rasgo capital de la persona que no puede ser vulnerado: la libertad. ¿Cómo juega la libertad en esta cuestión? Para contestar esta pregunta se debe tener en claro que nuestro conocimiento de la subjetividad de otro hombre, en tanto y en cuanto se nos ofrezca a nuestra consideración por medio de determinadas razones objetivas, no puede excluir el hecho de que ese hombre es un ente libre. ¿Hasta qué punto le conoceríamos en su intimidad, o en su yo, como lo desea un vasto sector del pensamiento moderno, si ignoráramos sus designios voluntarios y todo aquello que anida en su fuero interior, un fuero donde bulle su libertad como algo absolutamente personal e imposible de ser

invadido por ninguna interferencia humana que provenga de afuera? A nuestro entender, aquí es donde naufragan las pretensiones de las doctrinas que quieren seguir alentando la ilusión de una inspección de un yo que no sea el propio. La especulación de Tomás de Aquino nos impele a salir al cruce de estas doctrinas que encubren una flagrante violación de la libertad del hombre, a veces ingenuamente, pero otras veces a sabiendas.

El Doctor Angélico ha censurado con severidad las ambiciones de aquellos que promovieran la petulancia de una introducción así como así en la intimidad espiritual de los entes libres, cual es el caso de toda persona, al menos en cuanto de éstos no brotaran las evidencias de los afectos immanentes a su subjetividad: "Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum". La energía con que Santo Tomás expone esta teoría es digna de las más circunspecta vigilancia, pues con ello viene a decirnos que lo que es querido por un agente voluntario no puede ser conocido por razón de la propia substancia de este agente, ya que la voluntad no se ordena a su objeto apetecible de un modo totalmente voluntario. ¿Qué significa esto? Ni más ni menos que lo siguiente: si bien los objetos apetecibles de un agente voluntario guardan una cierta proporción con los movimientos que este sujeto puede ejercer en virtud de su naturaleza, la volición no tiene lugar sólo por razón de la naturaleza de la potencia apetitiva, sino también por razón de la libertad con que el hombre está engalanado, "propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur". En otras palabras: quien no conozca la tradicional distinción escolástica entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut voluntas* no podrá inteligir en qué grado de eminencia se instala la libertad en el fuero interno de los hombres. Por tal razón el Aquinate advierte que no se puede conocer lo que quiere un apetente voluntario "nisi forte per aliquos effectus", ya sea porque contemos con una evidencia exterior de lo que desea, ya a la manera en que Dios, causa de nuestra naturaleza y de nuestra libertad, conoce nuestra voluntad.²⁸ Ahora bien: ¿hasta dónde puedo conocer la intimidad personal de otros si no puedo conocerla en la dimensión de su infranqueable libertad o, como gustaba afirmar Santo Tomás, en su propia substancia individual, cuya percepción está reservada a ellos mismos y a la causa incausada de su ser? Esto es el acabose de los intentos de toda inhesión cognoscitiva de cualquier hombre en un yo ajeno, porque éste yo no es el yo de quien tal cosa procura. Para el santo doctor, *ni siquiera los demonios* tienen conocimiento de nuestros pensamientos voluntarios, lo que únicamente es accesible a Dios y a cada uno de nosotros mismos por lo que a cada uno nos toca.²⁹

²⁸ "Quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis loquendo suum affectum exprimit" (*Summ. c. Gent. III 56 Amplius*).

²⁹ "Vnde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cuius ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntarie cogitationis non potest cognosci neque a daemonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo et ab homine volente et cogitante" (*De malo* q. 16 a. 8 resp.). Cfr. *In Iam Epist. ad Corinth., cap. 2,*

La restricción de la afirmación del yo al yo personal de quien se autoconsidera a sí mismo es lo que nos empuja a trazar una drástica línea divisoria entre el moderno problema del yo y el problema tradicionalmente afrontado en la escolástica acerca del conocimiento que el alma humana tiene de sí. Lo drástico de esta división se apoya en un recaudo indispensable: el problema de los escolásticos radica en la determinación de los diversos modos por los que el alma puede obtener un saber sobre sí misma, ya de su existencia, ya de su naturaleza. A la inversa, el problema moderno del yo esconde y aun esquivo la inquietud escolástica para recostarse en un postulado extraño a las preocupaciones de la teología cristiana y de la filosofía perenne, cual es la colocación del yo como el *primum cognitum* de las potencias aprehensivas del hombre. Desde este presunto dato originario, aquel pensamiento busca establecer las eventuales condiciones de posibilidad del mundo extra-subjetivo, del mundo puesto allende la conciencia del propio yo. Ante este bosquejo moderno de la subjetividad del yo y de su primado ontológico y gnoseológico, de nada vale acoplar a su problemática, la cual, a la larga, es una falsa problemática, el discernimiento de un Tomás de Aquino sobre las varias maneras por las que nuestra alma obtiene un conocimiento de sí misma, pues la tesis del Doctor Común ha sido elaborada con la previa aceptación de que el hombre se conoce a sí mismo una vez que haya logrado dotarse de las perfecciones segundas obtenidas por la actualización de sus capacidades cognoscitivas, esto es, por la recepción intelectual de las semejanzas representativas del mundo exterior.³⁰

Es probable que algunos objeten contra ello que el yo es universalizable mediante alguna abstracción del entendimiento y que, por esta vía, se consiga un conocimiento filosófico acerca del yo y de la subjetividad humana. Pero esta objeción no tiene ningún asidero: en cuanto se trata de mi individualidad personal, el yo no es universalizable, pues yo soy una sustancia primera que no se predica de ningún sujeto. Lo universalizable de mí mismo es lo que comúnmente participo de la especie humana y del género animal predicable de sus inferiores donde se contienen, mas esta *natura communis* no es mi yo, sino aquello en lo cual todos los hombres convienen, o sea, aquello que les determina en el orden de la *humanitas*, abstracción hecha de cada uno de los individuos en que ésta se funda. Mi subjetividad, en cuanto tal, no es universal, sino individual y concreta. Yo no soy un universal. Mi yo es mío y de nadie más.

Por otra parte, como no hay ciencia del individuo, si alguna ciencia propendiere a investigar lo concerniente a la subjetividad individual de un

lect. 2 per totum; *De verit.* q. 8 a. 13 per totum; et *Summ. theol.* I q. 57 a. 4 per totum. Para todo esto, vide J. LEGRAND S. I., *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, Bruxelles-Paris, 1946 (=Museum Lessianum. Section Philosophique 27-28), t. II, pp. 204-250.

³⁰ Para la cuestión tomista del conocimiento del alma por sí misma, consúltense A. GARDEIL O. P., "La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après Saint Thomas", in *Mélanges thomistes*, publiés par les dominicains de la Province de France à l'occasion du VIe. centenaire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323), Le Saulchoir, Kain, 1923 (=Bibliothèque Thomiste III), pp. 219-236; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., "Vtrum mens seipsam per seipsam cognoscat", *Angelicum* V (1928), 37-54; et C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, pp. 351-368.

hombre, su condición de ciencia quedaría allí mismo arruinada por la imposibilidad de que tal cosa pueda caer dentro de la consideración de cualquier conocimiento científico. La ciencia requiere que su sujeto se presente ante su consideración con arreglo a una formalidad universal que, predicable de sus inferiores, garantice la visión supraparticular de una expresa unidad intencional que suponga la abstracción de las notas individuantes de los inferiores desde donde es extraída. Pero si por esta predicación universal, indispensable en todo conocer científico, mi individualidad subjetiva es marginada del objeto inteligible ganado por el procedimiento abstractivo, entonces también es necesario que tal subjetividad, la de mi yo, sea excluida del ámbito teórico de la ciencia. Lo advenido a la consideración científica o filosófica, por ende, no habilita a la especulación apodíctica sobre mi yo en tanto es mi yo personal. Mi yo no ingresa al sujeto de ciencia demostrativa alguna.

Lo que antecede nos basta para prescribir que el empleo científico del vocablo *yo*, enderezado a la significación universal de la subjetividad humana, que es el sentido frecuentemente usado en el bagaje lexicográfico del pensamiento moderno, no se asienta en ninguna razón medianamente justificable. Yo soy yo, no pudiendo hablarse de un yo universal. La designación de mi persona a través del pronombre personal *yo* no rebasa la significación objetivamente limitada a mí mismo. Su universalización equivaldría a la destrucción de su condición de término categoremático significativo de mí mismo, pero de ninguna otra cosa que no sea yo. Cuanto antes se destierre aquella alusión equívoca e inconsistente al yo, más rápidamente se habrá de restaurar la ciencia de lo humano en su verdadero cauce, rescatándosela, además, de las gratuitas hipotecas que todavía la ligan a las reverberaciones modernas del averroísmo y del nominalismo.

5. PRECISIONES FINALES

Estas elucidaciones nos autorizan a comprender por qué la filosofía clásica no incursionó por el espinoso terreno del yo subjetivo. En efecto: no hay ciencia del yo concreto del hombre individual. Por eso mismo, la temática del yo es una decepción para el saber científico. Acusa la irreverente veleidad nominalista del confinamiento de este saber al rastreo del singular, o, en su defecto, de la insólita extensión de la ciencia a un sujeto que de ningún modo puede alcanzar objetividad universal alguna, con lo cual se decreta el fracaso de dicha temática frente a las exigencias de la filosofía.

También hay serios motivos para sospechar que detrás de este programa moderno se da cita un factor adicional de mayor porte aún: la búsqueda de la coronación del pensamiento en la regresión del hombre sobre sí mismo, que sería la promulgación del yo humano como el alfa y el omega del ser, del conocer y del obrar del animal racional. El yo del pensamiento moderno no es un puro término de la consideración de la mente, sino que sería el *primum cognitum*, el medio cognoscitivo y el fin de cuantas aprehensiones acucien los desvelos del énfasis antropocéntrico del hombre actual, porque el yo no es propuesto como un mero objeto del conocimiento, sino que también

es tenido por el principio fundante y constituyente de su propia ipseidad a partir de la percepción primitiva de su intrínseca subjetividad. En esta percepción se pone el ser del cogitante y de las cosas exteriores en abierta dependencia del pensar y se hace girar inacabadamente la dialéctica ser-conocer dentro del círculo inmanente a la conciencia de quien se ha atribuido el poder de instituirse a sí mismo como eso que es en función de su yo autoconsciente.

¿Qué diferencia existe entre este *cogito*, el de un *ego* situado en la condición de artífice de lo que es y de aquello por lo cual es, y la intelección del ente eternamente subsistente en la inteligencia de sí mismo, como no sea porque el *ego* del cogitante no renuncia a ser *causa sui*, mientras que el *ipsum intelligere subsistens* es absolutamente incausado? Un *cogito* primaria, continua y reduplicativamente engolfado en la percepción del yo pensante, o bien un ente constituido en sí mismo por razón de su autoconciencia, atestiguaría la soberbia de juzgarse a sí mismo como una causa que no ha menester de ninguna causa extrínseca. ¿No es ésta una moderna reiteración del diabólico *Eritis sicut dii* del Pentateuco?³¹ Joseph de Finance ha desnudado esta petulancia del yo desgajado de la individualidad de la persona humana con palabras que vale la pena recordar: "Según Santo Tomás, la intencionalidad de la conciencia es una consecuencia rigurosa de la metafísica del ser y del obrar. Como toda actividad, el pensamiento, teniendo por función remediar la pobreza ontológica del sujeto, incluye esencialmente una relación a un término más vasto que él mismo. El no es pura identidad consigo mismo si no ahí donde el ser posee en sí la totalidad de lo pensable. Suponerlo en algún sujeto y concentrado sobre sí mismo, o bien es hacer de este sujeto el Pensamiento absoluto, o bien hacer ininteligible el absoluto del pensamiento".³² A estos enunciados adherimos complacientemente.

Para cerrar el presente discurso, reproducimos la grave amonestación de Cornelio Fabro sobre el sentido del *cogito* moderno, ese *cogito* con el cual el yo se manifestara por vez primera como un ilegítimo intruso en la vida de la ciencia: "Entendemos inevitable y constitutiva la 'resolución' del *cogito* al punto cero: las renovadas tentativas de postergar sus cadencias ateas, cada vez más raras y flacas, no expresan más que formas de dilación y constituyen, por tanto, una incompreensión del mismo principio, o, si se prefiere, interfe-

³¹ *Gen.*, III, 5.

³² J. DE FINANCE S. I., *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 3ª éd., Rome, 1960, p. 268. Contrariamente, un pensador lovaniense contemporáneo pretende equiparar la teoría tomista de la percepción de la subjetividad a los términos de un ontologismo idealista que en nada distaría de las posiciones de un Leibniz, llegando a afirmar que "L'idée transcendente 'ens commune qua ens' ne s'acquiert pas, comme s'acquiert les concepts de talités catégorielles, par abstraction du sensible. Cette idée est en moi par nature, elle se pose dans l'activité de mon intellect-agent indépendamment de toute *conversio ad phantasmata*; elle m'est naturelle d'emblée en son contenu séparé de la matière" (N. J. J. BALTHASAR, "Mon moi dans l'être et mon moi dans le monde", *Revue Philosophique de Louvain* XLVII [1949], 353). Prolación desconcertante en alguien que se tiene por un discípulo de Santo Tomás y que no por acaso había partido de la tergiversación leibniziana del *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* agregando la presunta necesidad de este complemento: *nisi ipse intellectus* (ibid. 351-352). Textuales palabras transcriptas por Leibniz en sus *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie preestablie* II 1, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin, 1875-1880, Band V, S. 100.

rencias de la actitud personal del filósofo impuestas y superpuestas a una coherencia que es bloqueada en el momento decisivo. Por ello consideramos inauténticas e intrusas todas las formas de teísmo aparecidas en el pensamiento moderno, o bien, de modo positivo, afirmamos que el pensamiento no puede trascender el horizonte humano que le ha sido dado por el *cogito*.³³ Consecuentemente, por inhumano que suene a muchos oídos, es imprescindible que el yo permanezca inmerso en la consideración de mi mismidad individual y privada. Lo peor que ha ocurrido con este yo inmiscuido en la ciencia es la desnaturalización del objeto de la razón filosofante. Desde ya, si la filosofía es sometida a estos avatares, el espíritu del hombre estará condenado a penar dolorosamente el diluirse de la sabiduría.³⁴ En tal circunstancia, ningún yo aferrado a las leyes del *cogito* podrá evadirse de este tormento, como tristemente nos lo enseña la historia del moderno *ego*, el cual, a fuer de haberse embelesado con su propia subjetividad, perdió de vista las cosas, el ser y Dios y ahora se siente inundado por la nada.

El yo ha fracasado como sujeto temático de la ciencia. El pensamiento moderno no termina de convencerse que el conocimiento apodíctico tiene una misión superior a la exploración introspectiva que una persona pueda ejercer sobre sí misma. Puesto que no hay un yo universal, el conocimiento que obtenga acerca de mi propio yo no es extensible a nada que no sea yo mismo. La filosofía se beneficiará auspiciosamente si abandona este pseudo sujeto en que la ha empantanado el pensamiento moderno a partir de Descartes, pero para eso es preciso que tal pensamiento efectúe una revisión integral de sí mismo empezando por averiguar si sus principios son conformes a la verdad de las cosas.

MARIO ENRIQUE SACCHI

³³ C. FABRO C. P. S., *Introduzione all' ateismo moderno*, 2ª ed., Roma, 1969 (= *Cultura XXVIII*), vol. II, p. 1092. Acerca de la proyección atea del *cogito* cartesiano que ha invadido el pensamiento de nuestra edad, Fabro concuerda con el juicio que al respecto vertiera Maritain (ibid., vol. I, p. 20). Cfr. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, París, 1947, pp. 15-18; et *id.*, *La signification de l'athéisme contemporain*, ibi, 1949, pp. 16-18.

³⁴ De la imposibilidad de atribuir a una inexistente ciencia del yo el lugar que la tradición perenne confirió a la filosofía primera, hemos hablado anteriormente en el artículo "¿Metafísica o egología?", *Filosofar Cristiano* V-VI (1981-1982), 34-48, del que apareció luego una versión más amplia en *Divus Thomas* (Placentiae) LXXXVI (1983), 291-306. El vocablo *egología* fue empleado por Husserl para designar la ciencia de la subjetividad trascendental según el modelo epistemológico trazado por Descartes en sus *Meditationes de prima philosophia*, donde el *cogito* acaba por constituirse en el punto de arranque de la deducción universal de las cosas, el no yo, como derivaciones de la autoconciencia. Tal el propósito de Husserl: "Sobre las huellas de Descartes, hagamos aquí el gran retorno sobre sí mismo, el cual rectamente llevado a cabo, lleva a la subjetividad trascendental: el retorno al *ego cogito*, dominio último y apodícticamente cierto sobre el que debe fundarse toda filosofía radical" (E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, § 8, hrsg. von S. Strasser, Haag, 1950: *Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv [Louvain] unter Leitung von H. L. Van Breda O. F. M., Band I, S. 58).

EL HOMBRE EN HUSSERL

1. *La fenomenología como autorreflexión del hombre*

No obstante su indiscutible éxito, la fenomenología de Husserl no ha quedado del todo liberada de cierto destino de incompreensión. La novedad de su planteo y de su método atrajo el interés de las más diversas orientaciones de pensamiento, las que sin embargo se mostraron en su mayoría cautelosas y hasta indiferentes a la filosofía de fondo del maestro. Es hoy tan abigarrado el paisaje de las diversas interpretaciones (y apropiaciones) de la fenomenología, que la primera instancia razonable que se impone a quien quiera estudiarla, es practicar una moderada "epojé" respecto a lo dicho por comentaristas, editores, traductores y discípulos. Cuando nos acercamos en particular al tema del hombre, nos topamos con una de las tantas paradojas husserlianas: el propósito fundamental de la fenomenología no es responder a qué es el hombre, sino encontrar el sentido de la verdad a través de la experiencia integral de la intencionalidad.¹ Pero teniendo en cuenta, por otra parte, que su ontología culmina en una monadología trascendental,² y que la esencia de la reducción es la actualización más radical de la autoconciencia, puede decirse que el hombre es el tema de la fenomenología.³

La paradoja se aclara si se advierte que el problema subyacente a toda la obra de Husserl es, aunque en un sentido muy distinto al de *Ser y Tiempo*, la relación entre el hombre y el ser. El interpreta esa relación a la luz de la subjetividad, por lo que el ser que tiende a develar es inseparable de la vida de la conciencia.⁴ En este sentido, su pensamiento no pasa la frontera de la ontología moderna. Pero el autoconocimiento del sujeto, puesto en acto por el método fenomenológico no puede comprenderse sino como la búsqueda de la absolutez del ser. Y es tal vez en ese *pathos* teorético, pocas veces igualado en la filosofía contemporánea, donde reside el inicio de una superación de la herencia cartesiana de la subjetividad.

¹ Leemos en un texto muy temprano (que es, dentro de los escritos husserlianos, el primer anuncio explícito y programático de la fenomenología): "Erkenntniskritik in diesem Sinne ist die Bedingung der Möglichkeit einer Metaphysik. Die Methode der Erkenntniskritik die phänomenologische, die Phänomenologie die allgemeine Wesenslehre, in die sich die Wissenschaft vom Wesen der Erkenntnis einordnet" (*Die Idee der Phänomenologie, Husserliana II*, M. Nijhoff, La Haya, 1950, p. 3).

² Cfr. *Erste Philosophie, Husserliana*, VIII, La Haya, 1959, p. 181.

³ Dice J. Ladrière, después de citar un texto de la *Krisis*: "La philosophie pour Husserl, doit être la pleine réalisation de l'idéal de la raison, sous la forme d'une autocompréhension de l'être humain par lui-même, c'est-à-dire sous la forme d'une compréhension radicale de l'expérience" (*Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1973, p. 20).

⁴ Es la tesis del temprano ensayo de E. LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, París, 1930, esp., pp. 51-56.

Husserl relacionó siempre el ser con la evidencia, el *sein* con el *schein*.⁵ No implicaba esto la adopción de una evidencia rutinaria y pasiva como criterio para desencubrir el ser, ni la afirmación de una total identidad entre razón y realidad (según la conocida sentencia de Hegel), sino la convicción de la inseparabilidad entre ser y verdad, ser y patencia, ser y autodonación de sentido.⁶ La imposibilidad de la fenomenología para llegar a un ser "transobjetivo", que fuera fundamento último de las esencias y de su verdad, la obligó a replegarse tanto más radicalmente sobre el sujeto, acentuando el carácter ontológico de la subjetividad y culminando en la monadología trascendental.

Husserl no podía concebir su fenomenología como separable de una "filosofía primera". Aun en la *Krisis*, que a menudo es contrapuesta a sus obras anteriores como el despuntar de un Husserl menos metafísico y más historicista, no puede hallarse, sin violentar los textos, un abandono de su posición ontológica. De todos modos, jamás entendió la fenomenología como algo reducible a la antropología (o "psicología racional", como él la llama en *Ideas III*), ni como algo separable de una relación con la filosofía primera. El hombre no era para él la medida del ser, y probablemente tampoco el lugar exclusivo de su manifestación. Pero sin duda hubiera consentido en considerarlo como el ente cuya determinación esencial es la búsqueda del ser en la evidencia, o en otros términos (que pueden interpretarse antinómicamente como platónicos o heideggerianos), como el ente que tiene a su cargo la memoria del ser. Ello supone que el hombre se halla, no necesariamente en una situación de "caída", sino más bien en la línea divisoria entre oscurecimiento y manifestación, entre intencionalidad ingenua e intencionalidad consciente de sí. Esa doble posibilidad del hombre tiene su raíz en su relación originaria con el mundo.

2. Hombre y mundo

a) La actitud personalista

Uno de los temas constantes de Husserl es su oposición al naturalismo. Este aparece ya combatido en *Investigaciones lógicas* bajo la forma del "psicologismo", o sea, del empirismo gnoseológico.⁷ Más adelante en *Ideas I*, el ataque al naturalismo a través del tema de la intencionalidad y de la reducción trascendental se hace tan fuerte que determina, al menos en parte, el giro idealista de la fenomenología.⁸

⁵ "So sein so schein" (*Cartesianische Meditationen*, p. 46, 4ª ed. española, Paulinas, Madrid, 1979, p. 167). Este tema es explicado y criticado por A. DE WAELEHENS, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, P.U.F., París, 1953, pp. 17-60.

⁶ Dice Van Breda: "Pero si pretendo que la reducción abrió a Husserl la dimensión metafísica, no quiero de ninguna manera decir que por esta vía él haya desembocado en la problemática del ser en cuanto ser. Su asombro metafísico no tomó jamás esta forma, y nada de su obra permite presumir que haya tenido una intuición metafísica del ser en cuanto tal. Su intuición metafísica propia me parece más bien orientada hacia el ser en cuanto verdadero, es decir, hacia lo que la tradición llama el *Verum ontologicum* (*Cahiers de Royamont. Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 276-7).

⁷ Véase especialmente *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, 6ª ed., 1967, tomo I, pp. 81-239. Para la crítica de Mill y Spencer, cfr., pp. 108-113.

La teoría de la intencionalidad revela la "constitución" de esencias en medio del fluir temporal, como la automanifestación de un sentido superador de los datos sensibles, como autodonación de una verdad originaria.

En *Ideas II* la perspectiva se amplía. Husserl ofrece un marco capaz de mostrar no sólo la superación de la actitud natural, sino también el motivo de su presencia. Contrapone un "mundo naturalista" a un "mundo personalista", como dos modos intencionales de vivir el mundo. En la actitud naturalista (ya sea la de la creencia natural, ya la de las ciencias positivas — veremos luego la razón de esta continuidad—), el mundo circundante es captado como un conjunto de unidades extensas, espaciales y causalmente relacionadas. El hombre, en ese contexto, es visto como esencialmente dependiente, como resultado de una causalidad física. La naturaleza física objetiva "está allí como fundamento de los cuerpos-vivientes, de las sensaciones y vivencias psíquicas esparcidos en ella. Todos los hombres y todos los animales que consideramos desde esa actitud son, cuando buscamos intereses teóricos, objetos antropológicos, o más generalmente zoológicos; podemos incluso decir: fisiopsíquicos".⁹ "Totalmente distinta —agrega Husserl— es la *actitud personalista* en la que estamos siempre que convivimos, hablamos unos con otros, nos damos la mano para saludarnos, nos relacionamos a través del amor o del odio, el sentimiento o la acción, la palabra y la discusión; en la que estamos también cuando consideramos las cosas que nos rodean justamente como nuestro entorno, y no como en las ciencias naturales, como naturaleza «objetiva»".¹⁰

Nótese que aquí no se trata propiamente de la contraposición —divulgada por el conocido artículo de *Logos*— entre la actitud natural y la "epojé" fenomenológica.¹¹ Preludiando el tema central de la *Krisis*, Husserl concibe la actitud naturalista y la actitud personalista como surgiendo ambas de nuestra vida concreta. La primera, aunque tiene su fundamento en el modo ingenuo de ver la naturaleza como causa de nuestro ser, se continúa en las ciencias naturales tales como las ha concebido la civilización moderna, encontrando su justificación en las filosofías de orientación empirista. "El científico tiene las anteojeras del hábito. En cuanto científico no ve más que «naturaleza». Pero en cuanto persona vive de un modo totalmente distinto, y se sabe constantemente como sujeto de su mundo circundante (Umwelt)".¹² Hay, por tanto, en la actitud naturalista "un olvido de sí de parte del sujeto personal", por el que "su mundo, la naturaleza, se absolutiza de manera ilegítima".¹³

Veamos un poco más de cerca los caracteres de la actitud personalista. También ella está enraizada en la experiencia vital, pero a diferencia de la otra, exige de parte del sujeto una constante actuación de su ejercicio. Una

⁸ Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, I, *Husserliana*, III, pp. 136-148; Prólogo a la edición inglesa, Collier-MacMillan, 1962, p. 11.

⁹ *Ideen...* II, *Husserliana*, IV, p. 182. Poco antes (p. 181-2) Husserl describe el encuentro "natural" con los objetos mundanos vistos como *útiles*, preludiando claramente temas desarrollados luego por Heidegger (las categorías de "Vorhandensein" y "Zuhandensein": cfr. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, pp. 66-71).

¹⁰ *Ideen...* II, p. 183.

¹¹ Cfr. *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962, pp. 13-24.

¹² *Ideen...* II, p. 183.

¹³ *Ideen...* II, p. 184.

plena conciencia de sí, que debe continuarse como abarcadora y fundante de las ciencias, para no perderse en el olvido naturalista. La fenomenología es justamente la recuperación de la actitud personalista en el mundo cultural, científico y filosófico.

La primera nota distintiva de esta actitud es que la persona se ve como centro de un mundo-circundante. "Como persona, yo soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto *sujeto de un mundo circundante* (Umwelt). Los conceptos de «ego» y de «Umwelt» están inseparablemente correlacionados. Por tanto, toda persona implica su mundo-circundante, mientras al mismo tiempo muchas personas, que comunican entre sí, tienen un mundo-circundante común".¹⁴ Esta correlación yo-Umwelt hace que originariamente las cosas sean vistas no exclusivamente como causas que influyen en el cuerpo o en el yo, sino ante todo como unidades-de-sentido en intrínseca referencia al yo, o, si se prefiere, como mediaciones de la comunicación personal.

Allí nace la "motivación", que Husserl considera "ley fundamental del mundo del espíritu".¹⁵ "Forman parte de ella las relaciones de «causalidad» entre sujeto y objeto, causalidad que no es real (= física), sino que tiene un sentido absolutamente propio: el de la *causalidad de motivación*. Objetos que se experimentan en el *Umwelt*, a veces son observados, otras no; y si lo son, provocan una «excitación» más o menos importante, «despiertan» un interés, y por este interés una tendencia a volverse hacia ellos. Esta tendencia sigue su curso libremente en el acto de volverse hacia ellos, o bien lo hace después del debilitamiento o superación de tendencias opuestas, etc... Todo esto se juega entre el *ego y el objeto intencional*".¹⁶

En otras palabras, la motivación es un nombre amplio para indicar el modo personal de encarar el mundo. Como la intencionalidad en general, no abarca sólo lo cognoscitivo, sino también lo axiológico y lo práctico,¹⁷ pero lo hace con las características de la actitud personalista. Por la motivación, la intencionalidad se abre al finalismo.¹⁸

Por último, la actitud personalista se desarrolla ampliamente en el campo de la intersubjetividad, al que, debido a la gran importancia que le dio Husserl, nos referiremos más adelante. En síntesis, mundo-circundante, motivación,

¹⁴ *Ideen...* II, p. 185.

¹⁵ *Ideen...* II, p. 211.

¹⁶ *Ideen...* II, p. 216. Esta relación intencional no siempre está acompañada por la causalidad fisis-psíquica del objeto real.

¹⁷ Cfr. *Ideen...* I, *Husserliana*, III, par. 92 y 95, pp. 228-232; 237-239. La diferencia entre intencionalidad y motivación reside en que la primera es más amplia y cubre toda la vida de la conciencia. La motivación es un modo de la intencionalidad que hace referencia a una "causalidad" recíproca, no física, entre sujeto y objeto. Supone, por tanto, la mediación de la intencionalidad.

¹⁸ Cfr. *Ideen...* II, p. 216. Es esa dirección teleológica lo que permite al sujeto conservar e intensificar su unidad interior. Véase, en un escrito de 1920-21, una importante definición de persona: "Das persönliche Ich als Individualität ist ein Identisches der gesamten Mannigfaltigkeit wirklicher oder möglicher, für es wirklicher, für es möglicher Stellungnahmen, und diese Gesamtheit ist für dieses Ich eine fest bestimmte und sich in den einzelnen Verhaltensweisen 'innerlich' bekundende" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, XIV, pp. 18-19).

teleología, comunicación interpersonal, constituyen los caracteres esenciales de la actitud personalista. Las distintas etapas de la reducción fenomenológica tenderán, siguiendo el hilo de la intencionalidad, a mostrar el carácter *fundante* de la actitud personalista respecto a la naturalista. Pero antes debemos volver a algo más radical.

b) *Tiempo, mundo horizonte*

El tema de la temporalidad atraviesa la obra de Husserl desde su origen. Es con las lecciones sobre la *Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo* (cuya primera parte data de 1905-06) cuando el sentido de la intencionalidad cobra perfiles definitivos. Tiempo e intencionalidad se presuponen mutuamente. Hay una "corriente constituyente del tiempo", por la que los fenómenos se entrelazan y compenetran mutuamente, hasta constituir objetividades de distinto nivel.¹⁹ La crítica a Brentano se basa específicamente en la imposibilidad de explicar la retención (y protensión) temporal a partir de los "sentidos internos", como superposición de "species expressas" de la imaginación. Por el contrario, es preciso reconocer a la temporalidad un carácter originario, como aquel fluir de la conciencia en que *vive* la intencionalidad. Esta anima desde dentro la corriente temporal, atravesándola en toda su extensión hasta su tólos, hasta constituir objetividades puras, unidades de sentido, actualidades temporalmente atemporales: esencias. Es por la reciprocidad entre tiempo e intencionalidad que "se distingue por una parte lo respectivamente objetivo que es y que era, que dura y se modifica; y por otra los fenómenos de lo actual y de lo pasado, de la duración y la alteración".²⁰

Esa compenetración entre lo mismo y lo otro, lo uno y lo múltiple hace que el tiempo pueda percibirse como un único tiempo "objetivo" y como una difracción entre pasado, presente y futuro.²¹ "Comprendemos ahora —dice en *Experiencia y juicio*— la verdad intrínseca de la proposición de Kant: el tiempo es la forma de la sensibilidad, y por eso es la forma de todo mundo posible de experiencia objetiva".²² Y añade: "Es la forma primera, la forma fundamental, la forma de todas las formas, el presupuesto de todas las otras conexiones instauradoras de unidad".²³

Sobre la base de los datos hyléticos que se suceden e interpenetran en el tiempo, se constituyen las objetividades espaciales individuales, es decir, las "objetividades naturales".²⁴ "Lo que hace que las cosas sean tales es el atributo

¹⁹ Cfr. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1959, par. 36, p. 124. En esa misma edición se incluye el interesante (aunque prematuro) ensayo de Y. FICARD, *El tiempo en Husserl y en Heidegger* (pp. 7-43). R. Ingarden ha señalado que en su primera época Husserl estaba convencido de una substancial coincidencia de su concepción del tiempo con la de Bergson (cfr. *Cahiers de Royamont. Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 233).

²⁰ *Die Idee der Phänomenologie, Husserliana*, II, p. 67.

²¹ Es lo que Husserl llama la "doble intencionalidad" temporal (*Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, p. 132).

²² *Erfahrung und Urteil* (ed. Landgrebe), Glasesn & Goverts, 1954, p. 191.

²³ *Erfahrung und Urteil*, p. 191.

²⁴ *Erfahrung und Urteil*, p. 306.

eidético de la extensión".²⁵ Esta se define cartesianamente por la "posibilidad ideal de división".²⁶ "La cosa física o material es *res extensa*".²⁷ Sobre esta primera síntesis, constituirá la actividad intencional los diversos repliegues eidéticos en los que se manifiestan las esencias y las regiones del ser.

Es importante notar —y en esto estriba una fundamental diferencia respecto al apriorismo kantiano del tiempo— que para Husserl, mientras el espacio y la extensión permanecen ligados a lo físico-natural, el tiempo, debido a su intrínseca relación con la intencionalidad, acompaña toda la experiencia de la conciencia, hasta confluir con lo intemporal. Tanto en su origen como en su télos, tanto en su aspecto noemático como en la subjetividad pura, el tiempo toca constantemente con una fuente de unidad que lo trasciende: "La ausencia de situación temporal de las *objetividades del entendimiento*, su «en todas y en ninguna parte», se presenta entonces *como una forma privilegiada de temporalidad*, forma que distingue de manera esencial y fundamental estas objetividades de las objetividades individuales. Ella consiste en que una unidad supratemporal atraviesa la multiplicidad temporal: esta *supratemporalidad significa omnitemporalidad*".²⁸

Es en la época de *Experiencia y Juicio* y *Filosofía primera* cuando se delinea el concepto husserliano de "mundo" en íntima correlación con la conciencia de la temporalidad. "El mundo, *todo* mundo posible, es el conjunto total de las realidades entre las cuales contamos todos los objetos individuales en la espacio-temporalidad, que es la forma del mundo, por su localización espacio-temporal".²⁹

Creeríase que Husserl cae en la ingenuidad enjuiciada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, cuando éste presenta el ser-en-el-mundo como la condición ontológica de posibilidad de las cosas espacio-temporales, y no viceversa.³⁰ Sin embargo, hay ya en Husserl un ser-en-el-mundo ontológico, "anterior" al darse del conjunto de las cosas espacio-temporales. Y es algo en que los comentaristas no han reparado suficientemente: la *copresencia de acto y posibilidad* en la conciencia trascendental. Como aparece en el tratamiento de la reducción en las obras más maduras, es últimamente en esa conjunción acto-potencial donde reside la génesis del tiempo y del ser-en-el-mundo. De allí la importancia de la conciencia de horizonte. Este es una suerte de infinito potencial que circunda la unidad noemática de un objeto, y que implica la posibilidad del encuentro de otros sucesivos objetos, sin término alguno. "Con esto se indica otro rasgo fundamental de la intencionalidad. Toda vivencia tiene un horizonte que cambia de acuerdo a la modificación de su conexión con la conciencia, y con la modificación de las fases de su propio fluir —un horizonte intencional de referencia a las posibilidades de la conciencia, que le pertenecen a ese mismo proceso".³¹

²⁵ *Ideen...* II, *Husserliana* IV, p. 33.

²⁶ *Ideen...* II, p. 30.

²⁷ *Ideen...* II, p. 33.

²⁸ *Erfahrung und Urteil*, p. 313.

²⁹ *Erfahrung und Urteil*, p. 311.

³⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, pp. 89-94.

³¹ *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979, pp. 90-1.

Toda percepción se halla así acompañada por el trasfondo de un horizonte. "A toda percepción también pertenece siempre un horizonte de pasado como potencialidad de evocar recuerdos".³² Y, correspondientemente, una protensión de infinitud potencial hacia el futuro.³³

La conciencia se halla así frente a un mundo no entendido como conjunto de cosas, y ni siquiera como naturaleza, sino como correlato noemático de la corriente immanente del tiempo. Y revela, en la pura conciencia del yo, la copresencia de dos aspectos inseparables: actualidad y posibilidad. La insistencia con que Husserl vuelve sobre el tema indica que está tal vez allí una de las claves de su pensamiento.³⁴ La intrínseca referencia del yo al mundo debe por tanto interpretarse en un sentido radicalmente distinto del que le han dado Heidegger y Merleau-Ponty. La conciencia es para Husserl una vida autoconstituyente de cuya unidad fontal dimana la corriente fluyente del tiempo como apertura a un horizonte infinito de posibilidad.

Ni siquiera puede apelarse, para justificar una antihusserliana mundanización del yo, a su *Krisis*. El mundo vital (*Lebenswelt*) es allí la totalidad de la experiencia que se mueve en la temporalidad superándola constantemente en lo supratemporal. Es "ese flujo heraclíteo" en el que "vivimos intuitivamente, con sus realidades tales como se dan en la simple experiencia".³⁵ Pero "lo que deviene en esta vida es la persona misma"³⁶ "para darse a sí misma la forma del yo verdadero, del yo libre, autónomo".³⁷ El concepto de *Lebenswelt* es la clave para restituir a las ciencias su sentido humano, y no para sumergir al hombre en el tiempo.

3. *Modos operativos del yo*

No obstante la novedad de estas perspectivas, Husserl conserva, especialmente en las obras del período de Göttingen, algunas líneas fundamentales de la antropología clásica. En muchos pasajes señala las tres dimensiones sobre las que se abre la actividad de la persona: teoría, valoración, praxis.³⁸ Ya en *Ideas I*, al estudiar las "estructuras noético-noemáticas de la esfera superior de la conciencia",³⁹ había abierto el campo de la investigación no sólo a la "esfera del juicio", sino también "a las esferas del sentimiento y de la voluntad".⁴⁰

³² *Meditaciones cartesianas*, p. 91.

³³ Este tema es, desde luego, anterior a la *Meditaciones cartesianas*. En *Erfahrung und Urteil*, pp. 27, 30, se habla también de un "horizonte interno", constituido por las infinitas implicaciones que puede contener una esencia, explicitables a través del juicio.

³⁴ Cfr. *Ideen...* II, pp. 257-267. *Erste Philosophie* II, *Husserliana*, VIII, pp. 148-9. Es de la máxima importancia la centralidad que tiene en *Sein und Zeit* la categoría de posibilidad y su relación con la temporalidad (cfr. pp. 260-266), así como el cambio radical de su significado respecto a la "posibilidad" husserliana.

³⁵ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, VI, p. 159.

³⁶ *Die Krisis*, p. 272.

³⁷ *Die Krisis...*, p. 272.

³⁸ Cfr. *Ideen...* II, p. 189, 221; *Erste Philosophie* II, p. 160.

³⁹ *Ideen...* I, *Husserliana*, III, p. 232.

⁴⁰ *Ideen...* I, p. 237.

Por supuesto, cada una de ellas implica una específica modalidad intencional.

a) *Conocimiento*

La amplia gama de lo cognoscitivo fue sin duda la más estudiada por Husserl. Recordemos sus estratos fundamentales. La actividad intencional del sujeto intuye, en medio del fluir temporal, objetividades de sentido que evidencian una profundidad no dada por el mero fluir hilético: las esencias.

Ellas son una cierta superación-del-tiempo-a-través-del-tiempo, pues se muestran como unidades de sentido y formas de duración. Pero la actividad cognoscitiva no podría sostenerse en la mera intuición puntual de esencias. Sobre la base viviente de la experiencia del mundo, la conciencia va penetrando cada vez más en su sentido a través de intencionalidades téticas, a través de juicios. Por ellos es posible sondear indefinidamente el horizonte externo y el horizonte interno de cada *eidós*: la esencia contiene, en su unidad estructural, una multiplicidad indefinida de relaciones, de *Sachverhalten*.⁴¹ Esta posibilidad de progreso infinito en la explicitación de la riqueza de la esencia, no implica, sin embargo, la pérdida de la intuición eidética fundamental, la que se ve confirmada en su sentido a medida que avanza la intencionalidad apofántica.⁴²

Las esencias, a su vez, se interrelacionan mutuamente en distintas regiones del ser según las categorías más abarcadoras que las conforman.⁴³

El ideal a que tiende toda la intencionalidad cognoscitiva es el *telos* de la pura evidencia de las esencias y, más allá de ellas, la plena automanifestación del ser. Aun cuando la vida en su devenir no llegue nunca a completar ese ideal —no sólo por la limitación fáctica, sino por su naturaleza íntima— y aunque

⁴¹ "Toda experiencia tiene su horizonte propio; toda experiencia tiene su núcleo de conocimiento real y determinado, su propio tenor de determinaciones inmediatamente dadas en su ipseidad; pero más allá de este núcleo quidditativo determinado, de dato 'en carne y hueso', ella tiene su horizonte propio. Esto implica que la experiencia remite a la posibilidad —se trata de un poder del yo— no sólo de explicitar progresivamente la cosa que se ha dado a primera vista, sino también de obtener poco a poco, a medida de su desarrollo, nuevas determinaciones de esa misma cosa" (*Erfahrung und Urteil*, p. 27).

⁴² Husserl no llegó a resolver el problema de la objetividad universal de las esencias hasta que hubo tematizado la intersubjetividad. Sin embargo, aun después de ello, siempre queda un cierto hiato entre esa objetividad y la radical contingencia del mundo, que se revela en la reducción apodíctica trascendental. El problema fue señalado, aunque desde otro punto de vista por L. Eley y J. Patocka: "L'intuition des essences, c'est en réalité un moment de la réflexion de l'esprit qui accomplit sa propre objectivité, moment nécessaire à l'assurance de sa marche, mais qui il serait dangereux d'eriger en objectivité fermée et close" (J. PATOCKA, "Doctrines husserlienne de l'intuition eidétique", *Révue Internationale de Philosophie*, 1965, n° 71-72, p. 28).

⁴³ La teoría de las ontologías regionales es presentada en el capítulo XIII de *Ideen*. . . I (pp. 357-380). Nota J. Patocka: "L'*eidós* régional est règle et norme de l'expérience, lui donne la forme qui n'est nullement puisée dans les donnés empiriques; mais, d'autre part, son rapport aux généralités empiriques est conçu sur le modèle de la classification, et la classification procède à partir des comparaisons du donné de fait" ("Doctrines husserlienne. . .", p. 26). Creemos que Husserl hubiera podido responder con facilidad a esta objeción.

reaparezcan constantemente nuevos horizontes sin leer y nuevas zonas oscuras sin descifrar, esa teleología es el secreto motor de toda actividad.⁴⁴ Más aún es “aquello que produce el ser concreto e individual en la totalidad; aquello que lo posibilita últimamente y, por tanto, lo realiza”.⁴⁵

No siempre es fácil distinguir en Husserl las fronteras que separan el conocimiento ingenuo, el científico y el fenomenológico. Para él los tres planos están rigurosamente enlazados. Pero mientras los dos primeros se mueven en la doble dimensión de la actitud naturalista y la personalista, al tercero le corresponde, como plena autoconciencia de la actividad cognoscitiva, develar la clave de los otros dos, superando así el autoolvido de la intencionalidad. Sin destruir nada de lo que se da al conocimiento “natural” o científico, la reducción fenomenológica tiende a que la conciencia descubra el carácter subalterno —no fundante— de la actitud naturalista. Gran parte del trabajo de Husserl no es sino una superación de ésta a través de la patencia de su fundamento, de su “constitución”. Aquí surge la necesidad de aclarar el “idealismo” de Husserl. Sin duda, a partir de *Ideas I*, es la intencionalidad la que anima la hyle del flujo sensible-temporal, “dando” sentido a las cosas (Sinnggebung). De esta actividad noética es correlativo el noema que la conciencia intuye (y constituye) en el mismo acto de darse su evidencia. Si a ello se suman las argumentaciones husserlianas acerca de la reducción trascendental, la interpretación idealista parece inevitable.⁴⁶

Muchos intérpretes se han dejado extraviar por el sentido de la “epojé”, viendo en ella una exclusión apriorística de lo real. Pero tanto ella como la reducción reciben su sentido de la búsqueda de la evidencia, y del presupuesto (del “concepto operativo”, diría Fink) de que lo más evidente es lo más verdadero y, por tanto, más ser, fundamento de lo demás. Aun en los pasajes más idealistas de Husserl no se encontrará la negación teórica de un mundo exterior a la conciencia, sino más bien la *anulación de la creencia* en él, o lo que es lo mismo, la suspensión de su valor de verdad. Ello aparece muy claro en una de sus obras mejor logradas: *Lógica formal y lógica trascendental*, donde define la evidencia como la “conformación intencional de la autodación” (die intentionale Leistung der Selbstgebung)⁴⁷ y “la forma preeminente universal de la intencionalidad”. Nada permite afirmar que para Husserl la apodicticidad de la vida de la conciencia vaya en relación inversa con la evidencia del mundo, sino todo lo contrario. Pero Husserl está convencido de que hay un “ser del mundo” superior a la mera facticidad. Y no encontrando en las cosas mismas una actualidad superadora del hecho, la busca en el punto de Arquímedes de la autoconciencia trascendental, es decir, en la autoevidencia de la

⁴⁴ E. Paci ha hecho justicia a la importancia de lo teleológico en la obra titulada *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961, pp. 82-100.

⁴⁵ Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, *Husserliana*, XV, p. 380. Por eso, “eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus” (p. 385).

⁴⁶ El propio Husserl, previniendo interpretaciones como las de Merleau-Ponty, aunque en referencia directa a los jóvenes fenomenólogos advierte: “Tan sólo quien comprende mal el sentido más profundo del método intencional o el de la reducción trascendental, o inclusive el de ambos, puede pretender separar fenomenología e idealismo trascendental” (*Meditaciones cartesianas*. Paulinas, Madrid, 1979, p. 36).

⁴⁷ *Formale und Transzendente Logik*, *Husserliana*, XVII, p. 141.

intencionalidad. Esto es, sin duda, idealismo, pero de un género totalmente nuevo, que no ha de confundirse ni con el de Kant, ni —a pesar de algunas tentadoras analogías con la *Fenomenología del espíritu*— el de Hegel.

b) Tendencias y praxis

Hay en la producción husserliana múltiples referencias a la esfera tendencial. Distingue en la motivación cierta graduatoria. Hay una motivación pasiva, que comprendería la atracción que las cosas pueden ejercer en el yo, sin que éste tenga plena iniciativa ni evidencia de la misma: “los motivos son a menudo profundamente ocultos, pero pueden ser puestos a la luz por el «psicoanálisis». Un pensamiento me trae otros pensamientos, trae a mi recuerdo mi vivencia pasada, etc. Hay casos en que esto puede percibirse. Pero en la mayoría de los casos, la motivación subsiste sin duda efectivamente en la conciencia, pero no llega a distinguirse, no es apercibida ni es perceptible (es inconsciente)”.⁴⁸ En este interesante texto, que testimonia la apertura de Husserl por los problemas planteados por las nuevas corrientes psicológicas, aparece sin embargo que lo que él llama “originario”, no es precisamente lo genéticamente incipiente. Pues la motivación, por su misma esencia, encierra “una exigencia originaria, una exigencia de razón”.⁴⁹ Lo originario se halla en la dirección teleológica, en la motivación racional, es decir, “en las motivaciones enmarcadas en la evidencia, que cuando dominan en su pureza, producen unidades de conciencia constitutivas de un nivel más elevado”.⁵⁰

Esta motivación racional no debe interpretarse como meramente cognoscitiva, pues hay un tipo de “evidencia” específico en lo valorativo y en lo práctico.⁵¹

Toda la vida tendencial se mueve así entre la motivación pasiva, y aun inconsciente, y la motivación plenamente asumida en la libertad; “la causalidad de los estratos de la asociación y de la percepción, y la causalidad de la razón, la causalidad pasiva y la causalidad activa o libre. La causalidad libre es pura y plenamente libre, mientras que la pasividad no interviene más que para procurar el material-originario (Ur-material) que no contiene implícita ninguna tesis”.⁵² Los textos póstumos de Husserl revelan hasta qué punto se entrelazan, dramáticamente, las motivaciones inconscientes con el *telos* de la libertad plenamente racional. Es de aquí de donde arrancaríamos luego la proble-

⁴⁸ *Ideen...* II, pp. 222-223. Para la relación entre fenomenología y psicoanálisis, cfr. P. RICOEUR, *De l'interprétation*, Du Seul, París, 1965, pp. 366-406.

⁴⁹ *Ideen...* II, p. 223.

⁵⁰ *Ideen...* II, p. 220.

⁵¹ “Die Vernunft ist hier eine ‘relative’. Wer sich von Trieben, Neigungen ziehen lässt, die blind sind, weil sie nicht von Sinn der als Reiz fungierenden Sachen ausgehen, nicht in ihm ihre Quelle haben, ist unvernünftig getrieben. Halte ich aber etwas für wahr, eine Forderung für sittlich, also aus den entsprechenden Wesen entquellend, und folge ich frei der vermeinten Wahrheit, der vermeinten sittlichen Güte, so bin Ich vernünftig - aber relativ, sofern ich nicht darin ja irren kann” (*Ideen...* II, p. 221).

⁵² *Ideen...* II, p. 224. E. Paci ha reproducido como apéndice de su obra *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, un interesante texto póstumo de 1931, que relaciona el impulso sexual con el contexto de la teleología universal que guía la comunicación interpersonal. El hilo conductor está dado por el concepto de *Triebintentionalität* (p. 262).

mática de Ricoeur acerca de lo voluntario y lo involuntario.⁵³ Sin embargo, Husserl no abandona nunca la identidad entre plena libertad y plena racionalidad. De hecho, la reducción puede interpretarse —como ya antes lo fuera la duda cartesiana— como un acto de libertad. “Es preciso, frente al sujeto empírico tomado en su generalidad y en su unidad, definir la «persona» en un sentido específico: como sujeto de actos que deben ser juzgados desde el punto de vista de la razón, el sujeto que es responsable de sí, el sujeto que es libre o esclavo —no libre— tomando la libertad en el sentido particular del término, que es sin duda su sentido más propio”.⁵⁴

Este sentido propio está pendiente de la categoría de posibilidad. Puede decirse que el “yo puedo” es constitutivo del yo en cuanto tal, y es el correlato trascendental de la infinitud del horizonte mundano. No se trata sólo de una posibilidad cognoscitiva, sino de una “posibilidad e imposibilidad prácticas”.⁵⁵ Es cierto que “todo mi poder en la esfera física es mediatizado por la actividad de mi cuerpo, por el poder de mi cuerpo, por sus facultades”.⁵⁶ Pero cuando vamos a la raíz de ese “yo puedo” corpóreo, hallamos en el centro personal la capacidad de posibilitar tanto lógica como prácticamente lo que se me da con la “epojé”. La facultad de suspender el juicio —teórico, valorativo o práctico (o la decisión)—, equivale al poder de reducir a posibilidad lo actualmente dado.⁵⁷ Esta “modificación de neutralidad” tiene su fundamento en la misma esencial “epoché” del yo: “Desde el punto de vista del sujeto, al «yo hago» corresponde el «yo puedo hacer»; así como paralelamente al «yo creo», yo tengo como verdadero, existente, corresponde el «yo tengo como posible»”.⁵⁸ Es en esa capacidad originaria de suspensión donde el yo percibe su radical posibilidad, siempre inseparable de la actualidad intencional.

Esta copertenencia interior de acto y posibilidad hace comprender mejor el sentido de la motivación y el hecho de su irreductibilidad a la causalidad física. Unificado el contexto perceptivo no sólo en su aspecto actual sino también en su posibilidad, no sólo en el presente sino también en su pasado y en su futuro, el yo se ve, en cuanto unidad de vida actual, en correlación con el mundo, un mundo que, aunque actual, pasa constantemente por el tamiz de lo posible. *La intimidad del yo es así libertad*: “Debemos distinguir la persona humana, la unidad aperceptiva que captamos en la autopercepción y en la

⁵³ Cfr. P. RICOEUR, “Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, París, 1952, pp. 134-5. Sin embargo, Ricoeur tiene otro precursor en K. JASPERS, *Filosofía*, Puerto Rico, 1958, II, pp. 1-56.

⁵⁴ *Ideen...* II, p. 257.

⁵⁵ *Ideen...* II, p. 258. Husserl relaciona la conciencia del poder-hacer con la capacidad de vencer resistencias. La conciencia de libertad es mediatizada por la actividad del cuerpo viviente (Leib), de una manera que presenta analogías con los análisis de Maine de Biran.

⁵⁶ *Ideen...* II, p. 259.

⁵⁷ “De toda intuición neutralizada puede sacarse originariamente una posibilidad teórica (dóxicia)” (*Ideen...* II, p. 262). El mismo sentido parece subrayar el tratamiento de la reducción en *Erste Philosophie II* (espec. lecciones 49-50). Sin embargo en *Die Idee der Phänomenologie* se remarca fuertemente el sentido negador de la reducción (que aparece como identificada con la epoché): cfr. *Husserliana*, II, p. 39. La explicitación unilateral de esta “nihilización” constituye uno de los hilos conductores de *El ser y la nada* de Sartre.

⁵⁸ *Ideen...* II, p. 263.

percepción del otro, y la persona en cuanto sujeto de actos racionales, cuyas motivaciones y fuerzas de motivaciones nos vienen dadas en la experiencia que tenemos de nuestro vivir originario, y en la comprensión del vivir de los demás. La mirada se dirige entonces a lo que es específicamente espiritual, al vivir de la libertad en acto".⁵⁹

c) Valores

El tema de los valores permaneció en Husserl en un estado programático. Nada extraño que lo considerara con real interés en alusiones esporádicas, reflejando también en esto la influencia de Brentano.⁶⁰ En *Ideen I* Husserl se refiere a los valores para explicar la analogía de la correlación entre nóesis y nóema en las esferas afectiva y volitiva: "Análogas consideraciones se aplican, por tanto, como es fácil convencerse, a las esferas del sentimiento y de la voluntad, a las experiencias de placer y displacer, a la evaluación en todo sentido, al deseo, la decisión y la acción práctica; todas estas experiencias que contienen muchas y muy variadas estratificaciones intencionales, noéticas y también, correlativamente, noemáticas".⁶¹ Para el estudio de estas esferas "debemos respectivamente distinguir los objetos, cosas, cualidades, los varios contenidos que en la evaluación aparecen como valiosos, y los correspondientes noémata de las presentaciones, juicios, la satisfacción en que se apoya la conciencia del valor; y por otra parte los contenidos objetivos del valor, o las modificaciones noemáticas que corresponden a ellos, y generalmente los noémata completos que pertenecen a la conciencia concreta del valor".⁶²

Husserl considera la realición entre valor y objeto valioso, como análoga a la distinción entre esencia y hecho. "Hablamos de una simple cosa como valiosa, en cuanto tiene carácter-de-valor, esencia de valor; y, por otra parte, del valor concreto mismo, o sea, de la *objetividad-de-valor*".⁶³ Pero añade que "el pleno sentido del valorar incluye su *qué* junto con la plenitud con que éste es concientizado en la vivencia valorativa que lo percibe".⁶⁴

Sin duda que la profundización de este tipo especial de esencias llamado "valores", y de los actos intencionales a él correspondientes, hubiera aclarado más la naturaleza de la motivación, y su relación con el conocimiento y la praxis. Queda claro, sin embargo, que para Husserl el valor es correlativo al yo personal y señala uno de los modos de la actitud personalista frente al mundo: "Lo que obra como motivo encierra en sí muchos modos de implicación intencional. Aquí mismo está la fuente de nuevas e importantes motivaciones: la de buscar el sentido propiamente dicho y la verificación, que caracterizan

⁵⁹ *Ideen...* II, p. 269. Poco antes (p. 269) Husserl alude a los actos despersonalizados del uso social, prelujiando el tema del "man" (se piensa, se dice...) que sería retomado por Heidegger en *Sein und Zeit*.

⁶⁰ Cfr. *Psychologie du point de vue empirique*, Aubier, París, 1944, pp. 280-281.

⁶¹ *Ideen...* I, p. 237. Cfr. *Erste Philosophie*, II, p. 160.

⁶² *Ideen...* I, p. 237.

⁶³ *Ideen...* I, p. 236.

⁶⁴ *Ideen...* I, p. 236.

el descubrimiento de la "verdad misma", y de dejarse determinar por ella en una razón auténtica. Es allí donde residen los valores superiores; de ello depende últimamente el *valor* de todas las motivaciones y acciones actuales. Allí residen también las fuentes de las leyes formales fundamentales que, como todas las normas noéticas, son *leyes de validez de motivación*, de las que forman parte al mismo tiempo *las leyes de la fuerza de motivación* y las leyes de los *valores personales*".⁶⁵

El ámbito de los valores se encamina así también hacia el *telos* originario de la intuitividad pura. En pocos pasajes se refleja la fuerza que el valor de verdad tenía para Husserl como en las primeras lecciones de la segunda parte de *Filosofía primera*: "En todo el dominio de los valores, existe este modo de elemento puro que tiene valor en sí, el «kalón» puro en cuanto idea. Lo mismo sucede en el reino de los valores del conocimiento respecto a la verdad pura que sin cesar se levanta en la elaboración sistemática y creadora de verdades bajo la forma de teorías".⁶⁶ "Nos hallamos aquí —prosigue— en el universo de la verdad, en cuanto forma un sistema teórico, en presencia de un reino específico de pura belleza, que se revela a nosotros en la intuición pura, pero que se revela realmente no en una contemplación y captación pasivas, sino en una actividad amorosa y creadora, fin al que ha llegado el yo mismo".⁶⁷

Una vez más, todo confluye en la unidad interior del ser personal: "La persona que da habitualmente a la decisión auténtica, verdadera, válida, libre, la fuerza de motivación más elevada, representa ella misma el valor más alto".⁶⁷

4. Corporeidad e intersubjetividad

La publicación de los papeles póstumos nos ha revelado que el tema de la intersubjetividad (y de la ontología monadológica) está presente en Husserl ya desde 1908. Al parecer la primera ocasión para una incursión en el problema le fue dada por la aparición de la obra de B. Erdmann, *Hipótesis científicas sobre el alma y el cuerpo*, que Husserl criticó en sus apuntes (1908) y en sus clases (1916-7).⁶⁸ El modo de acceder al problema señala que, contrariamente a lo que deja suponer Husserl en sus obras mayores, la intersubjetividad no le preocupa principalmente para superar el aislamiento del yo o la ilusión solipsista.⁶⁹ Ante todo es preciso tener en cuenta que la intersubjetividad es

⁶⁵ *Ideen*, . . II, p. 268.

⁶⁶ *Erste Philosophie* II, pp. 13-14.

⁶⁷ *Erste Philosophie* II, p. 14. Sobre la relación entre la fenomenología y la metafísica de la verdad (con referencias a Santo Tomás y a San Agustín) cfr. el ensayo de L. LANDGREBE, "El análisis fenomenológico de la conciencia y la metafísica", en *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 115-171.

⁶⁸ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, XIII, pp. 36-38. B. Erdmann ya había sido criticado por Husserl como exponente del psicologismo en *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, I, p. 166 y ss.

⁶⁹ Este modo de ver las cosas parece condenar su intento al fracaso por anticipado, como piensa A. SCHUTZ, *El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl*, en *Cahiers de Royamont: Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 291-316. El mismo juicio, no obstante el amplio uso que hace de elementos husserlianos, sostiene J. ORTEGA Y GASSET en *El hombre y la Gente*, Alianza, Madrid, pp. 127-132.

parte integrante de lo que Husserl denominó regiones del ser (o sectores de la "ontología material") y *a fortiori* también lo es de la experiencia humana integral explorada por el análisis fenomenológico.

Con la intersubjetividad no sólo se abre el "mundo de la cultura", con sus características noético-noemáticas propias, tan diferentes de las del mundo circundante físico, sino que también se revela un "*modo de trascendencia*" diferente.⁷⁰ La constitución de la experiencia del otro es de naturaleza distinta de algo externo ("trascendente") en cuanto meramente espacio-temporal-causal, que ocupa un lugar tan central en *Ideas II*: la corporeidad-viviente (Leib), distinta de la corporalidad-física (Korps). El cuerpo viviente cumple ya una función originaria en el mero ser-en-el-mundo de la persona: es el mediador entre la naturaleza y el alma, lo que sitúa al yo en el horizonte mundano.⁷¹ Pero es también el mediador del encuentro con el otro: "Cuando capto un cuerpo externo semejante a mi cuerpo (Leibkörper) como cuerpo-viviente (Leib), entonces este cuerpo extraño cumple las funciones de la *apresentación en el modo de la expresión*".⁷² Mientras la intencionalidad de una cosa nos envía a la intencionalidad por la que percibo un cuerpo-de-otro me revela una expresión *en cuanto expresión*, es decir, un cuerpo permeado a su vez por una intencionalidad que viene hacia mí. Esta diferencia es tan fundamental que, mientras Husserl nunca admite una causalidad real de la cosa en el sujeto (el cuerpo-viviente tiene la virtualidad de cambiar el sentido de la causalidad recibida por el cuerpo-físico), no encuentra inconveniente en una con-causalidad entre sujetos, en una verdadera comunidad de vida que, sobre la base de un mundo circundante común, conforma una cierta subjetividad "común".⁷³

La intersubjetividad completa la visión fenomenológica de la objetividad. El paso de los datos hiléticos a la esencia, o mejor, la experiencia de la intuición eidética en medio del fluir temporal, recibe su verdadero sentido con la conciencia intermonádica. 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 misma 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.⁷⁴

Este tema está íntimamente ligado al otro gran descubrimiento husserliano, la constitución de las esencias.

⁷⁰ Es el título del texto nº 12 de *Zür Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana*, XIV, p. 244: "Die Transzendenz des Alter Ego gegenüber der Transzendenz des Dinges".

⁷¹ Es el tema que ha desarrollado ampliamente M. MERLEAU-PONTY en *Fenomenología de la percepción*, Península, Madrid, 1975, pp. 156-164.

⁷² Merleau-Ponty ha cambiado el sentido de la corporeidad husserliana al servicio de un percepcionismo contrario a las intenciones más profundas del propio Husserl.

⁷³ Cfr. el texto de *Husserliana*, XIV, p. 258: "Die monaden haben Fenster".

⁷⁴ De aquí surge la relación entre intersubjetividad y la fundamentación de las ciencias. "Die Objektivität dieser Natur, die Natur im ersten und Grundlegenden Sinn, beruht auf Wechselverständigung einer Mehrheit erfahrender Ich, die ihre Leiber haben, Leiber die wie ihnen so den mit ihnen sich Verständigenden erscheinen (*Ideen...* III, *Husserliana*, V, p. 2).

Por ello, aunque es cierta la afirmación de P. Ricoeur acerca de que la intersubjetividad cumple en Husserl un papel análogo a la *veracitas divina*⁷⁵ en Descartes, hay que añadir que la verdad de las esencias es una cierta pre-intuición de la intersubjetividad.

Todo esto llevaría a reelaborar la teoría de la intersubjetividad más allá del tratamiento explícito que de ella hizo Husserl. Pues, por los motivos mencionados, la intencionalidad que me hace descubrir al otro no es una intencionalidad más, una nóesis correlativa a un peculiar nóema, sino una meta teleológica a la que apunta la intencionalidad *simpliciter*, una autosuperación de la intencionalidad misma, consistente en el encuentro con otra intencionalidad que viene hacia mí a través de la expresión corpórea.⁷⁶ La cima de la intencionalidad sería así el descubrimiento de una intencionalidad recíproca. De haber urgido esta temática Husserl hubiera debido replantear radicalmente su "idealismo trascendental".⁷⁷

A un nivel todavía más profundo se halla el *significado ontológico* de la intersubjetividad. Varias veces manifiesta Husserl, especialmente en sus primeras obras, su propósito de llegar al "ser absoluto". Esta expresión no debe tomarse en el sentido que le da ordinariamente la metafísica, sino en el de un modo de ser no-condicionado. "Ser absoluto" es la realización más plena de la verdad, el automanifestarse apodíctico, y por tanto aquello que se revela como fundamento. Ahora bien, el hecho de que dicha revelación se logre ante todo en la autoconciencia plena del *cogito*, en la reducción trascendental pura (que estudiaremos seguidamente), en la que el yo se encuentra "en soledad", no implica que la relación con el otro sea simplemente un hecho mundano, susceptible de la epojé radical en el mismo sentido que las demás cosas. La manera en que Husserl explica a veces su reducción favorece las interpretaciones no exactas, como si a partir del yo trascendental debiera *demostrarse* la existencia de los demás y del mundo.

El sentido de la reducción es encontrar un punto en que se dé la más pura inmediatez de la re-revelación, es decir, la verdad *cath'exochén*. La referencia al mundo no es destruida por esa claridad, sino por el contrario reencontrada en su verdadero sentido.⁷⁸

Las descripciones que hace luego Husserl de esa "analogía" tan peculiar (*Einfühlung*) que es el descubrimiento del otro a través de la corporeidad,

⁷⁵ Cfr. "Étude sur les 'Méditations cartésiennes de Husserl'", *Revue Philosophique de Louvain*, 1954 (52), pp. 75-109. Citado por M. PRESAS, *Introducción a Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979, p. 23.

⁷⁶ Varios autores han desarrollado esta nueva vía fenomenológica. Recordamos en especial los estudios de M. MERLEAU-PONTY sobre el lenguaje (*Sur la phénoménologie du langage*, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Bruxelles, 1952; y, en otra dirección, la importancia dada a la corporeidad para el encuentro del otro en I. LEVI-PAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974, pp. 77-124.

⁷⁷ Véase más adelante en el apartado "la herencia de Husserl".

⁷⁸ "In der Epoché aber gehen wir zurück auf die letz-abziehende, aus alten Ziehungen und Erfüllungen her schon Ergebnisse, schon Wet habende *Subjektivität* und auf die Weisen, wie sie in inner verborgen-inneren Methodik Welt hat, 'zustande gebracht' hat fortgestaltet" (*Krisis, Husserliana*, VI, p. 180).

no deben interpretarse como un modo discursivo de demostración de su existencia: "La apercepción no es una inferencia, no es un acto del pensamiento".⁷⁹

Es una verdadera intuición por la que "un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquélla precisamente que hace trascendentalmente posible el ser del mundo, de un mundo de hombres y de cosas".⁸⁰

El hecho de que el otro no pertenezca a la "esfera de propiedad" en la que el yo descubre su vida interior, y se llegue a él a través de ese modo de intuición llamado *Einführung*, no significa que su "valor de existencia" esté sumido en lo hipotético. "Precisamente porque la subjetividad del otro no entra en la esfera de mis posibilidades de percepción original, no se disuelve en correlatos intencionales de mi vida propia y de sus estructuras ordenadas. Por lo demás, esta segunda vía trascendental se da con una legitimidad empírica de acuerdo a su propio sentido, como un ser que existe en sí y por sí, y que no tiene el modo de darse del otro sino para mí".⁸¹

La reducción trascendental, lejos de favorecer el solipsismo, robustece, en la intención de Husserl, el carácter apodíctico de la intersubjetividad. En síntesis, su "filosofía primera" culmina en la afirmación de que "el único ser absoluto es el ser-sujeto",⁸² lo que ha de entenderse en un sentido totalmente distinto al de Fichte. Pues ese ser-sujeto no es otra cosa que la comunidad o totalidad (*Ganzheit*) de mónadas personales, capaces de dirigir una historia hacia un *telos* común, sin llegar nunca a renegar de su individualidad para subsumirse en un sujeto absoluto universal. Las personas están relacionadas por el espacio de lo actual y de lo posible, lo que garantiza su recíproca autonomía ontológica que, lejos de menoscabar su comunicación, la confirma y fundamenta. Dice J. A. Wahl —y su afirmación es compartida substancialmente por Landgrebe— que detrás del tema de la intersubjetividad está latente el de Dios.⁸³ Husserl no ha dejado al respecto sino indicios, aunque significativos.⁸⁴

5. *El yo trascendental y la estructura del hombre*

Resumamos los diversos niveles que conforman la totalidad de la persona. Esta se halla, en cuanto abierta a un mundo, "encarnada" en un cuerpo físico

⁷⁹ *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979 p. 177. En el párrafo 51 (pp. 178-180) Husserl relaciona la experiencia del otro con el tema de la asociación (*Paarung*), destacando el papel de la corporeidad y al mismo tiempo la originalidad de la apercepción del "alter ego".

⁸⁰ *Meditaciones cartesianas*, p. 199; cfr. *Erste Philosophie*, II, p. 187.

⁸¹ *Erste Philosophie*, II, p. 189.

⁸² *Erste Philosophie*, II, p. 190.

⁸³ "Es posible que Dios esté en el fondo de toda esta meditación husserliana, y entonces me encontraría con la confidencia que hacía Ingarden, repitiendo una confidencia de Husserl. O sea, que el problema de Dios se encuentre en el fondo de esta problemática. Lo que no es imposible" (J. WAHL, *Clausura del coloquio fenomenológico*, *Cahiers de Royumont*, Faidós, Buenos Aires, 1968, p. 371). Cfr. L. LANDGREBE, *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 168-169.

⁸⁴ "Cott ist das Monadenall nicht selbst, sondern die in ihm liegende Entelechie, als Idee unendlichen Entwicklungstelos, des der Menschheit, aus absoluter Vernunft, als notwendig das monadische Sein regelnd, und regelnd aus eigener freier Entscheidung" (texto de 1934: *Zür Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, XV, p. 610).

a través de la mediación de la corporeidad-viviente (o si se prefiere, la subjetividad corpórea), en cuyo recinto se abre el ámbito de lo anímico, y luego, como actividad vital fundante, lo espiritual con sus tres dimensiones (conocimiento, valoración, praxis) y sus múltiples modos de intencionalidad. Todo esto converge hacia un centro que le da unidad y consistencia ontológica, y que constituye la persona en cuanto tal: el yo puro.⁸⁵

La centralidad del tema de la reducción, a partir de la temprana *Idea de la fenomenología* (1907), hizo que Husserl volviera constantemente sobre él. En la etapa final de su pensamiento pueden distinguirse no sólo diversos tipos de reducción, sino también diversas modalidades de cada una de ellas. Para evitar confusiones, recordaremos simplemente la distinción entre la reducción que da lugar a la intuición eidética (Wesensschau), que es la tratada en la obra de 1907, y la reducción trascendental que descubre la vida intencional del sujeto, presentada en *Ideas I* (1913).⁸⁶ En *Filosofía primera* que es el escrito en que aparece más ampliamente tratado el tema de la reducción, Husserl vuelve a distinguir una "reducción trascendental" de la "reducción apodíctica", que es estrictamente la "experiencia trascendental del yo mismo".⁸⁷

¿Cuál es el motivo profundo de este retorno tan radical a la autoconciencia pura? Muchos intérpretes han abandonado aquí a Husserl temiendo que su reducción apodíctica fuera una simple repetición del superado idealismo, o bien un recinto de aislamiento contradictorio con la innovación fenomenológica del ser-en-el-mundo.⁸⁸ Sin embargo, la insistencia con que la ha remarcado Husserl, hace pensar que toda la fenomenología carecería de sentido sin la reducción trascendental apodíctica. Aun en la *Krisis*, obra cuya importancia es a menudo exagerada e invocada por los que, siguiendo a Merleau-Ponty, descalifican la centralidad del yo trascendental, el tema del mundo vital (Lebenswelt) puede interpretarse como una nueva y grande introducción a la autoconciencia pura. En las *Meditaciones cartesianas* la reducción trascendental aparece en dos etapas: como una conciencia de retorno al yo tras su proyección inmediata al mundo e inicio del camino hacia la plena evidencia; y luego como

⁸⁵ Das transzendente Sein ist in sich völlig abgeschlossen, und doch, gemäss dem eigenen Sinn der mundanen Erfahrung, also einer in transzendenten Ich sich vollziehenden Leistung, erfahrbar als Beseelung eines Leibes. Darin liegt: Das transzendente Ich ist rein in sich; es vollzieht aber in sich eine selbstobjektivation, gibt sich selbst die Sinnesgestalt 'menschliche Seele' und 'objektive Realität'" (*Erste Philosophie*, II, pp. 76-77).

⁸⁶ Cfr. todo el cap. VI de *Ideen...* I (pars. 56-62).

⁸⁷ *Erste Philosophie*, II, p. 80.

⁸⁸ Los ejemplos son numerosos. Además de Merleau-Ponty, G. LANTERI-LAURA, *Phénoménologie de la subjectivité*, P.U.F., París, 1968, concluye negando un sentido auténtico a la reducción trascendental (cfr., p. 348). Es difícil compartir el juicio de A. GUARALDI, "Il tema dell'autocoscienza come problema della prima persona implica quindi el problema della neutralità originaria, ma, a sua volta, la concezioni neutrale e cioè insostanziale dell'autocoscienza, deriva dalla nuova interpretazione funzionale-intenzionale della soggettività. Se la soggettività è una funzione, la funzione stessa dello schematismo, essa non ha contenuto eidético, e quindi non può intuirsi, e non potendosi intuire, non può conoscersi posizionalmente e, perciò, nemmeno tematicamente" ("La modificazione di neutralità come epoché naturale", *Revue Internationale de Philosophie*, 1965, n° 71-72, p. 87). Aunque no comparte el idealismo de Husserl, lo interpreta correctamente, al menos en un sentido, P. RICOEUR, "Si toute réalité transcendente est la vie du moi, le problème de sa constitution coincide avec l'autoconstitution de l'Ego et la phénoménologie est une *Selbstauslegung* (une explication du Soi), même lorsqu'elle est constitution de la chose, du corps, du psychisme, de la culture" ("Etude sur les Méditations Cartésiennes de Husserl", *Revue Philosophique de Louvain*, 1954 (52), p. 108.

autorreflexión pura, apodícticamente reveladora de una absolutez que surge tras la constitución fenomenológica del mundo, centro unitivo de vida interior.⁸⁹

En *Filosofía primera* Husserl distingue dos caminos hacia esta última reducción trascendental apodíctica. El primero es la "crítica de la experiencia mundana". Debido al carácter de horizonte infinito de posibilidades que ofrece el mundo como mundo, la evidencia de su ser-presente nunca acaba de pleni-ficarse totalmente: "Mientras yo percibo el mundo y tengo experiencia de él, aunque lo perciba con la mayor perfección que se quiera, en tanto esté presente a mi conciencia con una certeza irrefutable, como dado en sí mismo, como un mundo del que no puedo poner en duda la existencia, él no deja de ser afectado por una constante *contingencia* en cuanto a su conocimiento, en el sentido de que esta característica del mundo de *ser-dado-él-mismo en-su-presencia-corpórea, no excluye en principio jamás su no existencia*".⁹⁰

Observemos que aquí se delata no sólo la distinción de dos tipos de evidencia (la del ser-presente y la del ser presente-apodíctico), sino también el sentido de la primera epojé, que no es un mero descartar la existencia fáctica, sino un reconocimiento de la no-evidencia de esa existencia. La epojé, colocada antes como condición del método, es confirmada como consecuencia de la intuición eidética. La reducción trascendental nace justamente allí.

El sujeto pensante descubre en sí mismo el punto revelador de la evidencia apodíctica y, por tanto, el modo de ser originario: "Yo seré y permaneceré como aquel que en su ser no es tocado por ninguna especie de nihilidad mundana (*Weltnichtigkeit*), como aquel que jamás podrá ser anulado por la negación que la crítica del conocimiento podría ejercer de algún modo sobre mi cuerpo y sobre el universo en general".⁹¹ Por eso "debo hacer una distinción entre mi existencia humana tal como me es dada en una percepción originaria en el margen de la experiencia mundana de mí mismo, y mi ser trascendental tal como se me da de modo originario en la experiencia trascendental de mí mismo que constituye la reflexión pura".⁹²

Vemos a través de este camino que la reducción trascendental no tiene un significado meramente gnoseológico, sino también ontológico y antropológico. Hay en el hombre una interioridad pura que supera —constituyéndolas— la vida psíquica y la mundaneidad corpórea. No es ingenuidad histórica el que Husserl haya concluido sus *Meditaciones Cartesianas* con la frase agustina: "In interiore homine habitat veritas".⁹³

El segundo camino está dado por una asunción-superación de la temporalidad, a través de un retorno a su fuente. En este punto es donde puede encontrarse la clave de la separación de Husserl no sólo respecto a Heidegger, sino también respecto a Merleau-Ponty y sus seguidores. Husserl reconoce, como condición del "tiempo objetivo", que queda "fuera de juego" por la epojé

⁸⁹ "Para Husserl la problemática de la reducción no es otra cosa que su descubrimiento de la dimensión metafísica" (H. L. VAN BREDÁ, *La reducción fenomenológica, Cahiers de Royumont: Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 276).

⁹⁰ *Erste Philosophie*, II, p. 50.

⁹¹ *Erste Philosophie*, II, p. 73.

⁹² *Erste Philosophie*, II, p. 73.

⁹³ *Meditaciones cartesianas*, p. 234.

fenomenológica, un tiempo trascendental, que no es forma vacía de contenido, sino una vida interior dotada a su vez de presente, pasado y futuro immanentes.

“Yo, el yo trascendental, vivo una vida trascendental que se presenta en la experiencia trascendental continua bajo una *forma temporal trascendental propia*, que posee, de una manera que habrá que describir con mayor precisión, la forma de una vida presente; ésta lleva en sí misma el horizonte infinito del recuerdo y de la espera que, una vez develado, revela un flujo de vida trascendental sin fin en una y otra dimensión”.⁹⁴ Ahora bien, en la reducción trascendental apodíctica, el yo, a través de una “reflexión de segundo grado”,⁹⁵ logra reunificar en la pura intensidad del presente, la multiplicidad indefinida del pasado y del futuro: “En el presente viviente, yo tengo, en estado de coexistencia, el yo desdoblado y el acto desdoblado del yo”.⁹⁶ Es como si se tocara el punto vital en que la unidad del espíritu se abre a la pluralidad del tiempo: “Hay un medio radical que permite poner fuera de acción, de un solo golpe, todas las valideces que la vida, en cuanto vida constituyente, trae consigo en su flujo incesante; y este medio nos es dado precisamente por las demostraciones que acabamos de hacer últimamente a propósito de la conciencia de horizonte que acompaña constantemente todo presente actual de mi vida”.⁹⁷ No es necesario insistir en el carácter personal del yo trascendental, que es el núcleo de lo espiritual en el hombre concreto, el punto en que lo temporal es asumido en lo intemporal, y la libertad se abre al mundo: “Yo puedo ejercer una crítica universal a propósito de mi vida pasada en su totalidad, queriendo en un instante orientar el curso integral de mi vida futura; ya sea desde el punto de vista del valor universal que vale para mí inconscientemente, como el poder, el éxito, etc., ya como una crítica en el sentido más elevado del término, es decir, de una toma de conciencia de sí, de una autocrítica y una auto-determinación morales”.⁹⁸

Se trataría entonces de una “universal recapitulación de la vida”⁹⁹ que no tiene sólo significado intelectual, sino también moral y ontológico. Cuando Husserl afirma que el “ser absoluto” es la intersubjetividad monadológica está suponiendo —no obstante la desafortunada ubicación de la quinta Meditación Cartesiana— que dicha intersubjetividad tiene su consistencia ontológica en cada Ego personal, que no se agota en la necesaria posicionalidad del mundo ni en el intercambio dialogal con otras personas. Yo trascendental e intersubjetividad revelan el uno al otro —casi dialécticamente— la relatividad de su absolutez.

6. Fundamentación de las ciencias humanas

El propósito de reubicar el conjunto de las ciencias en su relación con el hombre y con la ontología, está ya presente en la intención originaria de la fenomenología, y es lo que la une, aun antes que el *cógitto*, al programa de Descartes. Es mérito de Husserl el haber comprendido —contra la ilustración y el positivismo— el significado profundo de la reforma cartesiana de las ciencias,

⁹⁴ *Erste Philosophie*, II, p. 86.

⁹⁵ *Erste Philosophie*, II, p. 89.

⁹⁶ *Erste Philosophie*, II, p. 79.

⁹⁷ *Erste Philosophie*, II, p. 153.

⁹⁸ *Erste Philosophie*, II, p. 154.

⁹⁹ *Erste Philosophie*, II, p. 155.

que implicaba, más que el seguimiento del modelo matemático, la unificación del saber en una renovada ontología. Esta, en cuanto teoría del ser, parece asomar programáticamente en *Ideas I*. Pero la imposibilidad de llegar a un ser trans-objetivo abarcador, implícita ya en la teoría de la reducción, hace que las ontologías regionales, fundamentos de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, deban apoyarse en la subjetividad trascendental.

En ninguna otra obra se aprecia este paso con mayor limpidez que en *Lógica formal y lógica trascendental*.¹⁰⁰ Contrariamente a lo insinuado por algunos intérpretes, nada hay en los escritos husserlianos hasta ahora publicados que permita documentar un abandono de la búsqueda de una fundamentación ontológica. El tema del mundo vital que aparece desarrollado en la *Krisis* se ubica, no obstante su relativa novedad, en la misma perspectiva.

El motivo de la orientación pragmática de las ciencias no es otro que una traslación subrepticia de la actitud naturalista a las "ideaciones" con que se mueve la ciencia. Las intuiciones y formalizaciones matemáticas, el mundo de la experiencia física, son vistos y estudiados como cosas, es decir, como realidades capaces de relación causal entre sí y respecto al sujeto, y por tanto como instrumentos de un saber de dominio. Había allí, desde el nacimiento de las ciencias modernas con Galileo¹⁰¹ un olvido del "origen" de esas ideaciones: el mundo de la vida, es decir, la experiencia en el sentido fuerte y abarcador que dio Husserl a ese término. El *Lebenswelt*, tomado como punto de partida de una nueva fundamentación de las ciencias no significa el abandono de la exigencia de fundamentación ontológica, sino la imposibilidad de seguir sosteniendo las esencias como el lugar de la evidencia máxima: era preciso volverlas a radicar en la experiencia viva, en el latido fluyente del tiempo que abre al sujeto —cuerpo y espíritu— a un horizonte de posibilidades infinitas, en el encuentro intersubjetivo que constituye la trama de ese gran "Faktum" del ser que es la historia.¹³² En otras palabras, era preciso ver las ciencias como parte de la experiencia humana integral, y no subordinar la libertad y dignidad humanas a sus efectos. Para Husserl —y esto lo aparta decididamente de todas las formas de positivismo, pero sobre todo del núcleo más hondo del pensamiento de Comte— el resultado de la ciencia y de la técnica no debe retornar *causalmente* sobre el hombre mismo, sino *motivacionalmente*, esto es fortaleciendo su responsabilidad y actividad espirituales, y dando el primado a la comunicación interpersonal. El hombre debe conservar el poder de su "epojé" para no olvidar su propia subjetividad constituyente de los fundamentos de la ciencia misma.

Para ello era indispensable reubicar las llamadas "ciencias del espíritu". Pues es sobre todo la interpretación naturalista de éstas la que produce el desequilibrio de la cultura, el abandono del sentido griego de *Theoria* y la irracionalidad.¹⁰³ Según la *Krisis*, las ciencias humanas no pueden continuar el

¹⁰⁰ Cfr. especialmente el capítulo V de la II parte (par. 92-93).

¹⁰¹ Véase el extenso e importante par. 9 de la *Krisis*, en que Husserl da su interpretación de Galileo (esp. pp. 36-40). Este es visto como genio al mismo tiempo descubridor y encubridor: "Entdeckung, das ist eine Mischung von Instinkt und Methode" (p. 39).

¹⁰² Cfr. L. LANDGREBE, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, en *Phänomenologie und Marxismus*, Suhrkamp, Frankfurt.

¹⁰³ Cfr. la conocida conferencia de Viena en 1935: *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, en *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962, pp. 99-136.

modelo de las ciencias naturales, pero deben confluír con ellas en su lugar de origen: el mundo vital. Y así como el análisis fenomenológico aclara la fundamentación de las máximas categorías matemáticas y físicas a través de sus respectivas ontologías regionales, así también la psicología fenomenológica (que correspondería en parte a la "antropología" que hemos descrito) constituye los fundamentos de la psicología empírica, de la sociología, de la lingüística, y demás ciencias humanas.¹⁰⁴ El motivo de esta relación no es quitar a estas disciplinas su autonomía metodológica y de contenido, sino integrar la visión del hombre en un centro personal, sin reducir los actos psíquicos o sociales a la condición de prolongaciones o de estructuras paralelas de la causalidad física.

En *Ideas III* diagramó Husserl con su habitual prolijidad, diversos sectores de ciencias que estudian al hombre: la *somatología*, cuyo objeto sería el cuerpo-viviente, una suerte de ciencia de la sensibilidad-expresividad fundamentales, la *psicología empírica*, la "*psicología racional*" (o sea, la antropología fenomenológica) y la *fenomenología trascendental*.¹⁰⁵ En el conjunto de sus escritos queda también suficientemente documentada su intención de dar un análogo fundamento a la historia, la sociología, la estética.¹⁰⁶

Puede considerarse, sin embargo, el concepto de *Lebenswelt* como su meditación más acabada acerca de la matriz originaria de las ciencias, acerca de la armonía entre ciencias de la naturaleza y "ciencias del espíritu", y aun como la superación definitiva de su primera idea de "ciencia estricta". El mundo vital, correlato del yo trascendental, lejos de ser una disolución de la subjetividad en el acontecer del tiempo, es la única vía posible para reconducir el universo de las ciencias al mundo humano, y éste a la vida dialogal de las personas que conforman la trama de la historia.

7. Humanidad e historia.

Con justicia han reivindicado varios intérpretes, especialmente a la luz de los inéditos, el sentido histórico de Husserl. Muchos indicios abogaban en su contra: la polémica contra Dilthey, el esencialismo, la epojé "histórica" aplicada a las filosofías anteriores, etc....

Sin embargo, es evidente la importancia dada por nuestro autor al tema de la temporalidad, así como la profunda conciencia de cumplir con una exigencia ineludible de la historia de occidente. Es significativo, a partir de *Filosofía primera* su propósito de ubicarse en una determinada línea de pensamiento (Sócrates-Descartes) y su esfuerzo por incorporar críticamente motivos de

¹⁰⁴ A las mismas conclusiones llega, no obstante la discutibilidad de algunos puntos de vista, J. WILD, *La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas*, en *Cahiers de Royamont. Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 239-256. Wild nota con acierto que Husserl distingue psicología y filosofía pura trascendental (p. 255), pero no hace notar suficientemente que la visión husserliana del hombre implica necesariamente la reducción trascendental.

¹⁰⁵ Cfr. *Ideen...* III, *Husserliana*, V, pp. 7-21.

¹⁰⁶ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, XIV, pp. 192-204; *Husserliana*, XV, pp. 387-403. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Les sciences humaines et la phénoménologie*, Tournier et Constans, París, 1953; E. STEIN, "Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften" en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* V, (1922), pp. 1-116.

Hume y de Kant.¹⁰⁷ Hay además muchas páginas póstumas dedicadas a la relación entre historia e intersubjetividad.¹⁰⁸

La visión histórica de Husserl está íntimamente ligada a tres presupuestos:

- a) La forma primordial de la temporalidad y su génesis trascendental en el sujeto ontológico.
- b) La comunidad intermonádica.
- c) La posibilidad de una comunión intencional entre sujetos, orientados hacia un *telos* común.

Todos estos puntos se conjugan en la a menudo mal interpretada "racionalidad" que Husserl atribuye a la historia. Es ampliamente conocida la conferencia *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* (1935), en que Husserl atacando una vez más el naturalismo en las ciencias denuncia un irracionalismo "tan altamente celebrado".¹⁰⁹ Y propone una concepción general de la filosofía como "autorreflexión de la humanidad" y un "heroísmo de la razón".¹¹⁰ muy diferente del racionalismo del siglo XVIII.

Algunos comentaristas apresurados, como A. Banfi, han saludado esa fe racionalista de una manera totalmente ajena a los propósitos de Husserl.¹¹¹ No ha de olvidarse que "razón" significa para él una referencia al pensar como búsqueda desinteresada de la plena intuitividad,¹¹² y que por tanto está muy lejos de la razón de Hegel, y aun de la Brunschvige o Cassirer.

Es cierto que la confianza de Husserl en la luminosidad de la verdad le hace subestimar los aspectos oscuros de la existencia. En realidad él ha llevado a su expresión extrema la mal llamada "paradoja socrática": está patéticamente convencido de que la negatividad de la historia es en el fondo ignorancia, esto es, olvido de sí. Y quiere que la humanidad "deje de ser la humanidad finita, para llegar a ser una humanidad de tareas infinitas".¹¹³ Fundamental en toda la concepción histórica de Husserl es el sentido intencional-teleológico del devenir comunitario, sobre el que ha llamado la atención E. Paci.¹¹⁴ La intencionalidad husserliana es intrínsecamente teleológica por cuanto está ordenada al modo de obrar libre, contrapuesto a la mera causalidad física. "El ideal de razón de un hombre singular es también el hombre que se quiere y se realiza a sí mismo como sujeto de razón".¹¹⁵

Esta intencionalidad-de-razón es la que guía la historia comunitaria a través de la unificación de campos intencionales y metas teleológicas. "Todo este proceso monádico está bajo las leyes universales de la génesis, bajo las

¹⁰⁷ Cfr. *Krisis*, par. 19-27; *Erste Philosophie*, I, *Husserliana*, VII.

¹⁰⁸ Especialmente los del período de Friburgo, cfr. *Husserliana*, XIV y XV.

¹⁰⁹ *La filosofía en la crisis...*, en *La Filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962, p. 126.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 136.

¹¹¹ Es muy difícil, para un estudioso objetivo de Husserl, compartir los juicios de A. BANFI, *Husserl y la crisis de la civilización europea*, *Cahiers de Royumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 355-372.

¹¹² Una excelente presentación del sentido husserliano de racionalidad se hallará en J. LADRIERE, *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1973, pp. 19-37.

¹¹³ *La filosofía en la crisis...*, p. 111.

¹¹⁴ Cfr. *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961, p. 128.

leyes esenciales cuya elaboración es la más grande tarea de la fenomenología. Cada mónada tiene, pensada aisladamente, su propia inmanente ley de desarrollo; y las leyes son aquí tales para cada mónada en sí y para sí. Pero el *commercium* de las mónadas tiene como tal también fundamentadas leyes de génesis, y un *commercium* consciente, una comunidad social (traducida a lo absoluto, a lo monádico) tiene su historia, su ley esencial de la historia".¹¹⁶

Es mérito de L. Landgrebe el haber sondeado esta suerte de "a priori" de la historia que subyace al sentido teleológico de Husserl.¹¹⁷ Cualquiera sea la interpretación a que dé lugar el concepto de *Lebenswelt*, sin embargo, siempre estará claro que el *telos* al que Husserl ve encaminada la historia no es una razón omniabarcadora que subsuma en su lógica interna la totalidad del devenir, sino un término al que sólo se puede llegar por la libertad personal y la comunidad de libertades. Su "apriorismo" no es otra cosa que su intuitividad primigenia en la génesis trascendental de la conciencia.

Es explicable la tentación que han sufrido algunos intérpretes de acercar el pensamiento husserliano a Hegel o aun, teniendo en cuenta el creciente interés de Husserl por la Historia, a su antiguo adversario Dilthey.

Es cierto que, si bien el método fenomenológico no puede llamarse dialéctico (a no ser por un sofisticado y artificioso giro de interpretación), hay algunos textos póstumos que revelan la ineludibilidad de una cierta dialéctica entre lo conocido y lo oculto, lo finito e infinito, voluntario e involuntario, etc.¹¹⁸ El tratamiento de esas antinomias hubiera exigido una autosuperación de la fenomenología hacia un "pensamiento especulativo", como lo sugiere con profundidad E. Fink.¹¹⁹

De todos modos, sería forzar las cosas hacer coincidir la fenomenología de Husserl con la de Hegel. Uno de los obstáculos más claros es la imposibilidad de identificar la concepción histórica de Husserl, que nunca abandona el finalismo ni la libertad personal del sujeto singular, con el devenir necesario de la razón hegeliana. Esta se concibe a sí misma como un destino ineludible de la historia. La fenomenología de Husserl nunca renuncia a su carácter de *posibilidad real*. La educación de la humanidad a través de la autorreflexión es sin duda la apertura de un horizonte infinito, pero no se impone necesariamente: es siempre una *alternativa* que puede sucumbir no obstante ser el único *telos* de sentido. Y es que, no obstante la "racionalidad" del ser, el sin-sentido es *posible*.

Menos realizable todavía es un acercamiento a Dilthey. La temporalidad del hombre no es una novedad para el último Husserl: toda su fenomenología

¹¹⁵ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana*, XIV, p. 204.

¹¹⁶ *Zur Phänomenologie...*, *Husserliana*, XIV, p. 271.

¹¹⁷ Cfr. L. LANDGREBE, *Fenomenología e historia*, Monte Avila, Caracas, 1968; *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, en *Phänomenologie und Marxismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, Esp., pp. 46-56.

¹¹⁸ Cfr. el impactante texto 22 de *Husserliana* XV (pp. 378-386), que es de 1931 y revela al mismo tiempo una cierta dialéctica ("Das Sein in immer neuen Widersprüche; Überwindung der Widersprüche: p. 378), y huellas de la lectura de Nietzsche ("Willen zum Leben, Willen zum wahren Sein", p. 378).

¹¹⁹ Véase el magistral ensayo, revelador de la necesidad de una autosuperación de la fenomenología, "Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens", en *Nahe und Distanz*, K. Alber, Freiburg-München, 1976, pp. 139-157.

la analiza con un cuidado extraordinario, llegando, eso sí, a la afirmación de lo supratemporal. La confluencia entre fenomenología e historicismo sólo es posible realizarla en una perspectiva superadora de ambos, que encuentra siempre su modelo más acabado en Heidegger. Pero es desconocer el sentido íntimo de la fenomenología mitigar su carácter antihistoricista.

En síntesis: Husserl reconoce la naturaleza histórica del hombre. Enlaza también con fundamentos teóricos rigurosos, la historia individual con la historia comunitaria y universal. Pero la historia sólo puede ser pensada y vivida en una instancia superadora del tiempo, que tiene su raíz en la misma esencia supratemporal del sujeto, y en el *telos* que continúa la apertura intencional al mundo. El tiempo no es para Husserl mero acontecer, ni siquiera en el sentido "místico" de un darse del ser o de la vida, sino el ámbito de la autorrealización de la libertad personal e interpersonal.

8. La herencia de Husserl

Resumamos los fundamentales aportes y problemáticas suscitados por la fenomenología en el pensamiento del siglo XX.

a) Ha revitalizado casi todos los temas de la antropología filosófica, no sólo por el descubrimiento de nuevas perspectivas —como la de la corporeidad viviente, la correlación noético-noemática en la vida de la conciencia, la temporalidad, la actualidad y potencialidad de la vida del yo, la conciencia de horizonte, la reivindicación del mundo-vital como experiencia originaria— sino también por la fuerte impronta personalista que penetra toda la obra de Husserl.

Imposible desconocer la fecundidad demostrada por el método (aun tan diversamente adaptado), que ha abierto nuevos espacios al estudio de los valores (Scheler), el ser mundano y la temporalidad (Heidegger), la corporeidad y el lenguaje (Merleau-Ponty), la intersubjetividad (Schütz), lo voluntario (Ricoeur), la historicidad (Landgrebe), la religión (Otto, Van der Leeuw), la psicología (Binswanger, Buijtendijk), por no citar sino los ejemplos más conocidos.

b) Como observamos al inicio, la visión antropológica de Husserl no puede prescindir del enlace entre la "psicología fenomenológica" y la ontología trascendental.¹²⁰ Husserl relacionó inseparablemente la pregunta por el hombre con la pregunta por el ser. Y se esforzó por acentuar igualmente ambas dimensiones, evitando el reduccionismo antropocéntrico y el retorno a la ontología objetivista. La única salida posible, desde su enfoque, era una recaída en la "subjetividad" moderna, el renacer de la dirección inaugurada por Descartes, aunque originalmente radicalizada en la forma de un nuevo "idealismo trascendental".

Falta sin duda en Husserl aquella exigencia —característica de gran parte del renacer metafísico del siglo XX— de superar la primacía del pensar o de la conciencia, en el encuentro de una radicalidad más profunda, en el deve-

¹²⁰ Cfr. *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, IX, pp. 192-196; *Ideen...*, III, *Husserliana*, V, pp. 23-37.

lamiento del ser a una nueva luz, como lo no-reductible al acto-de-conciencia ni a esa fuente unificada de actos intencionales que es el yo, y ni siquiera a la comunidad intersubjetiva. No alcanza a ello su tema del *Lebenswelt*, pues su significado es muy otro que el de ser fundamento de la actividad del sujeto.

No obstante esto, la filosofía de Heidegger está muy lejos de ser la única resolución posible de la fenomenología, y ni siquiera puede considerarse como su auténtica "superación". La interpretación heideggeriana del ser no sólo rechaza la primacía del *logos*, sino que lo reduce a un momento del acontecer de la verdad. El divorcio ontológico entre ser y "sentido" —que tras un atormentado giro se reafirma en la crítica de Heidegger a la onto-teología tradicional— lo ubica en las antípodas del pensamiento husserliano.

c) Desde la instancia más propia de la fenomenología hubiera sido posible superar la primacía del pensar a través de una simultánea radicalización de la intencionalidad y de la reducción. De hecho, el propio Husserl comprendió que la salida al "otro" era algo más que una analogía, y que el modo intencional en que se da el prójimo era distinto de cualquier otro anterior.

Si en el encuentro dialogal la intencionalidad llega a su culminación, a su más consecuente despliegue, es porque en sí misma tiende a develar al sujeto lo que le es irreductible: la actualidad de otro sujeto. Pero ese "realismo" personalista, llevado a su extrema coherencia, hubiera debido provocar un radical replanteo de la intencionalidad misma en todos sus aspectos. Igualmente, la apodicticidad a que conduce la última reducción trascendental hubiera revelado, como fundamento del yo, una actualidad más profunda aún que la de la conciencia refleja: el ser-acto tan irreductible al sujeto como al objeto, actualidad animadora de lo real, fundamento del pensar y de toda actualidad derivada del sujeto, fundamento que escaparía también al fácil recurso de lo irracional, siendo él mismo automanifestación originaria, fuente de toda verdad immanente al sujeto.

Esta otra salida hubiera hecho comprender otro de los límites de la fenomenología: la imposibilidad de reconducirlo todo a la plena transparencia del sujeto, sin necesidad de subordinar el *eidós* a un fondo indefinido, ni de considerar la verdad como un episodio, sino como correlato del ser mismo.

d) No obstante este carácter todavía cartesiano de la fenomenología, es indiscutible el impulso renovador que ha infundido a la filosofía, y la grandeza de su planteo acerca de las ciencias. A quien esté acostumbrado al estudio de la historia de la filosofía, Husserl no podrá dejar de causarle más de un desconcierto. La fenomenología nació con una pretensión ahistórica por la que se exige juiciosamente ir "a las cosas mismas" en lugar de consultar las opiniones de los filósofos del pasado. Sin embargo, el propio Husserl parece advertir, a medida que los problemas fenomenológicos se amplían y va tomando cuerpo su vigorosa doctrina, que estaba de hecho colocado en un horizonte histórico del pensamiento, y que la fenomenología debía interpretarse a sí misma también a la luz de esa historia.

En el contexto del siglo XX, el pensamiento de Husserl aparece como marcado por un fuerte sello de humanismo personalista: humanismo limitado por cierto paradójicamente por su preocupación antinaturalista, que lo condiciona

ex contrario. No puede humanizarse la cultura dejando entre paréntesis la naturaleza. No obstante el descubrimiento del *Lebenswelt*, la naturaleza es vista casi sólo a través del lente de las ciencias.

Era tal vez preciso que, en una etapa filosófica refinada por la dialéctica posthegeliana, por la erudición histórica y los nuevos planteos pro y antimetafísicos, surgiera una nueva filosofía tan rigurosamente crítica y tan históricamente "ingenua" como la de Husserl. El noble sueño cartesiano de la fundamentación humana de las ciencias a la luz del ser, debía resurgir como una última gran advertencia contra "la muerte del hombre".

e) Es comúnmente reconocido a la fenomenología el mérito de haber inferido una mortal herida al secular dualismo antropológico entre cuerpo y alma. Mediador de ese hallazgo sería el concepto de cuerpo-viviente (*Leib*), que constituye la clave de la bifurcación entre mundo naturalista y mundo personalista. Puede decirse que su función es transformar la causalidad en motivación (y viceversa). O, en otros términos, hacer que la causalidad natural llegue al yo con un sentido motivacional, y ser capaz al mismo tiempo de convertir la acción voluntaria e impulsiva en causalidad física. Es además la puerta de acceso a la *Einfühlung* interpersonal.

Este indiscutible mérito, sin embargo (del que pueden encontrarse considerables anticipos en los trabajos de Maine de Biran y en el "sentimiento corpóreo fundamental" de Rosmini), no debe ser interpretado a favor de un difuso corporeísmo "humanista", a la manera de Merleau-Ponty. La función del *Leib* pierde sentido si se la separa del primado de lo espiritual. El dualismo que supera Husserl no es precisamente la distinción entre cuerpo y alma (que por otra parte es mantenida en sus cursos antropológicos), sino la separación entre *res cogitans* y *res extensa*: tiende a negar el carácter autónomo y fundante de la causalidad natural. El *Leib* es en Husserl la mediación por la que el yo "constituye" su cuerpo-objetivo en un mundo de cosas. Es la vía por la que la intencionalidad primigenia se hace mundo-vital.

f) A medida que se avanza en el conocimiento de Husserl, no puede evitarse la convicción de que la tarea que se había impuesto era demasiado extensa para un solo hombre, y demasiado intensa para más de un solo hombre. De allí ese apasionamiento por *comenzar siempre de nuevo* en búsqueda de mayor radicalidad, y por programar un gran número de ámbitos explorables que hubieran debido conformar un "sistema de verdad". Los diversos caminos emprendidos por sus discípulos fueron la necesaria consecuencia de esa paradoja originaria.

Lo que no ha sido escuchado de su mensaje, las innumerables deformaciones y adaptaciones que ha sufrido, la utilización de sus temas en filosofías antagónicas, son síntomas reales de cierta deficiencia teórica e histórica de la fenomenología. Pero en esa difracción —signo, a pesar de todo, de excepcional fecundidad— se automanifiesta la verdad que Husserl quiso comunicar: que el ser es luz, y que ver esa luz es para el hombre el único camino humanamente esperable de libertad.

SOBRE UNA NUEVA CONFRONTACION DE HEIDEGGER CON SANTO TOMAS

La confrontación Heidegger-Santo Tomás sigue estimulando la reflexión filosófica y la obra de John D. Caputo, profesor en la Villanova University, lo acredita suficientemente.¹

Debemos confesar que la lectura de este libro mantuvo nuestro interés en vilo hasta la última página. El autor analiza casi todos los temas que deben tenerse en cuenta en un esfuerzo de esta naturaleza, temas que, por otra parte, nosotros también hemos abordado en distintos trabajos, aunque obteniendo resultados diversos.²

En primer lugar, abonamos el papel destacado que juega el pensamiento de Etienne Gilson en esta obra, al cual el autor le dedica, incluso, un capítulo especial. Caputo reseña allí el "esencialismo" que, según Gilson, ha bañado e impregnado la historia de la metafísica, por haber puesto el énfasis sobre la esencia, desconociendo el ser y, más concretamente, el *actus essendi* de Santo Tomás; pero esta noción no dispensa al Aquinate, a juicio de Caputo, del olvido del ser pregonado por Heidegger.

He aquí el meollo del libro. El autor ronda constantemente en torno a la pareja *esse* tomista-*Sein* heideggeriano, sin sacar al respecto las conclusiones que nosotros estimamos válidas. En tal sentido, nos permitimos anotar que el esencialismo denunciado por Gilson se asocia con el olvido del ser afirmado por Heidegger, debido a que la primacía otorgada a la esencia en la constitución de lo real resulta solidaria del "oscurecimiento del *esse* tomista", según la expresión de C. Fabro. Por tal motivo, las fórmulas que están realmente emparentadas son "oscurecimiento del *esse*" y "olvido del ser".

En efecto, nosotros hemos sostenido repetidas veces que el olvido del ser tiene mucho que ver con el eclipse sufrido por el *esse* tomista luego de la muerte de Santo Tomás; y tiene mucho que ver, porque la irreductibilidad del *Sein* al ente y a la esencia afirmada por Heidegger constituye también el aporte capital hecho por Santo Tomás a la metafísica. En efecto, el *esse* tomista resulta irreductible al ente (*esse non est ens*) y también a la esencia, por cuanto es *aliud ab essentia*, distinto real y metafísicamente de ella. Expresado en términos heideggerianos, el ser del ente para Santo Tomás, o sea el *esse*, resulta realmente distinto del ente y de lo que él es, a saber, de su esencia, por cuanto el acto de ser que todo ente ejerce desde el momento que es, no coincide con lo que el ente en cada caso es, o sea con su esencia. En este sentido, todo ente *es*, porque ejerce el acto de ser, y *es lo que es*, porque posee una esencia propia y peculiar.

¹ JOHN D. CAPUTO, *Heidegger and Aquinas*, Fordham University Press, New York, 1982.

² R. ECHAURI, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Facultad de Filosofía y Letras, Rosario, 1964, como asimismo *Heidegger y la metafísica tomista*, Prefacio de E. Gilson, Eudeba, Buenos Aires, 1971.

Sin embargo, Caputo se solidariza con la crítica de Heidegger, afirmando que la noción de *actus essendi* (*act of existence, act of Being*), no sólo no exime a Santo Tomás del olvido del ser, sino que, por el contrario, lo acentúa: "Ahora bien, me parece que Heidegger tiene razón acerca de todo esto. Santo Tomás es un pensador de la causalidad, un etiólogo más que un aletiólogo. Y si uno comprende correctamente lo que Heidegger quiere decir con el olvido, Santo Tomás forma parte de él, y no es una excepción o un antídoto contra él. Santo Tomás no puede ser excluido de la historia de la metafísica, tal como Heidegger la concibe; él resulta un buen ejemplo de lo que Heidegger justamente entiende con ella. Pienso que los diversos intentos que se han hecho para defender a Santo Tomás de la crítica heideggeriana no han llegado a captar el carácter radicalmente aletiológico del punto de vista de Heidegger. Y uno no hace más que empeorar la cuestión, al insistir en que el *esse* es el *acto de ser*" (p. 6).

Como vemos, Santo Tomás habría hecho hincapié, según Caputo, en la noción de causalidad sin tener en cuenta la noción de *alétheia*, que, como señala el autor a lo largo de su obra, constituye uno de los núcleos centrales de la reflexión heideggeriana. Efectivamente, la *alétheia* para Heidegger es el ser mismo que no ha sido aún advertido, pues el pensamiento humano ha puesto su atención en el ente, en lo desoculto, desentendiéndose del ser, de lo que desoculta el ente. En tal sentido, el ser es el desocultamiento mismo del ente, tal como Heidegger insistentemente lo reitera.

¿Resulta correcto afirmar que Santo Tomás no pensó en la *alétheia* entendida como aquel vigor ontológico que desoculta los entes, haciéndolos ser? En páginas escritas hace ya algunos años, hemos conectado la noción heideggeriana de *alétheia* con la vieja idea de creación, tal como Santo Tomás la comprende. Señalábamos allí que para Santo Tomás crear consiste en dar el *esse* a los entes y que, en tal sentido, el *esse* resulta lo primero que Dios crea, el primer efecto del acto creador: *primus effectus est esse*.

Al otorgar el *esse*, que actualiza a la esencia, el ente comienza a existir, a ser en el sentido más fuerte y pleno de la palabra. ¿No implica acaso el acto creador un desocultamiento del ente que no existía, un hacerlo surgir a la presencia e ingresar en el ámbito de lo desoculto, retomando el vocabulario heideggeriano? Si desocultar el ente significa hacerlo ser, tal como pensamos, entonces el desocultamiento señalado por Heidegger y la creación visualizada por Santo Tomás se vinculan íntimamente. Si desocultar el ente no significa hacerlo ser o existir, ¿qué significa entonces?

"*Alétheia* —nos dice Caputo— significa emerger en lo abierto, el proceso por el cual las cosas son llevadas a la claridad, a la esfera de lo desoculto (*a-léthe*). Ahora bien, Santo Tomás no es un filósofo de la *alétheia*, sino de la *actualitas*. El no es un filósofo del proceso mismo del desocultamiento, sino de una explicación ontológico-causal de las cosas, que, si bien resultan posibles por el proceso desocultante, deja caer en el olvido a la *alétheia* misma" (p. 5).

No obstante el sabor metafórico de expresiones tales como "emerger en lo abierto", "llevar a la claridad", "traer a lo desoculto", etcétera, que Heidegger, por otra parte, utiliza habitualmente, lo que en ellas late es el surgimiento del ente en la existencia, la generación radical de lo que no era. En otras palabras, lo que no existía comienza a ser, o, como diría Heidegger, lo oculto se desoculta.

Pero, en tal caso, insistimos, la creación entendida como el obsequio del ser, se asocia profundamente con el desocultamiento comprendido como el don del ser. Si no fuera así, ¿a qué apunta el "proceso desocultante"? Si las cosas son posibles por él, ello significa que las hace ser; y si las hace ser, las hace existir, a menos que hacer ser signifique hacer que los entes sean lo que son, cosa que Heidegger expresamente ha negado, porque si el ser hiciera ser a las cosas tales o cuales, el ser sería responsable de la esencia de los entes, pero no de su misma entidad. Y, sin embargo, como decimos, el ser, para Heidegger, hace del ente, un ente, y no tal o cual ente.

Según la óptica tomista, aunque lo primero que Dios crea es el ser mismo de los entes, también crea o co-crea la esencia, como aquello que restringe y limita al *esse*, permitiendo así que exista, como dice Gilson, una naturaleza no divina. La creación ha sido un acontecimiento prodigioso, un maravilloso evento (*Ereignis*), que permite admirar el milagro de todos los milagros, como señala Heidegger, que el ente *sea*.

Al respecto, en *Zur Sache des Denkens*, el filósofo alemán determina el ser como el acontecimiento por excelencia (*Sein als das Ereignis*). Gracias a él, el ente obtiene su presencia, su estar presente (*Anwesen*), el cual resulta un don, una dádiva propia del evento fundamental: "El don del estar presente —añota Heidegger— es una peculiaridad del acontecimiento".³

Pero así como el *esse* tomista se disimula en el seno del ente como lo más íntimo y profundo que hay en él, también el *Sein* heideggeriano desaparece cuando el acontecimiento tiene lugar, resultando visible sólo el ente, como producto estable del desocultamiento: *Sein verschwindet im Ereignis*.⁴

Leyendo entre líneas, pero sin violentar el espíritu del texto, resulta notable la simetría entre la concepción tomista de la creación y la noción heideggeriana de *Ereignis*, porque en ambos casos se trata del acontecimiento decisivo merced al cual los entes y el universo que ellos conforman, han obtenido y logrado el ser. Sin embargo, nuestro autor estima que "más que ninguna otra cosa es la noción de *Ereignis* lo que separa a Heidegger de Santo Tomás" (pp. 174-175).

Una de las razones que esgrime Caputo para desestimar la analogía señalada entre *creatio* y *Ereignis*, se debe a la oposición que él establece entre la creación como un tipo de causalidad y el *Ereignis* como un proceso desenrañante.

⁴ *Op. cit.*, loc. cit.

La creación, efectivamente presupone una causa primera que produce efectos. Pero la causa primera, para Santo Tomás, no es un ente, sino el ser mismo en estado puro y subsistente (*ipsum purum esse, ipsum esse subsistens*), que produce, antes que nada, el *esse* mismo de los entes. La causalidad creadora no tiene, por tanto, un carácter óntico, ya que no se trata de un ente supremo que produce entes, sino del *Esse* increado que crea el *esse* de los entes. Heidegger, sin embargo, ha desestimado la alianza entre las nociones de "causa" y de "ser" (y Caputo parece solidarizarse con tal actitud), dado que la causa, según él, tiene el mismo carácter de lo causado y está en su mismo nivel. Si el ente ha sido causado, ha sido causado por otro ente. Pero tal no es el caso de Santo Tomás, pues el ente ha sido causado por el *Esse* divino, que queda así inscripto y presente en su creatura: *adest omnibus ut causa essendi* (*S. Theol.*, Ia., q. 8, a. 3).

Por otra parte, la causalidad también se puede expresar en términos de participación como bien señala nuestro autor: "El *esse* participado depende del *esse* imparticipado como un efecto de su causa" (p. 142). Dicho de otra manera, ser creado por Dios significa ser causado por el *Esse* supremo o participar del mismo. Y si bien el producto de la creación es el ente mismo, el acto creado concierne primordialmente al *esse* de los entes. En tal sentido, Dios no produce o fabrica objetos al modo de un artesano, como sostiene Heidegger, porque lo primero que crea es el ser como fundamento del ente. Dios no hace cosas, como un artesano, sino que hace *ser* a las cosas.

Caputo, sin embargo, justifica las ideas heideggerianas, afirmando que Santo Tomás concibe la creación como la relación que vincula al hacedor con lo hecho. El ser entendido como el desocultamiento (*alétheia*) del ente y el ser comprendido como el surgimiento (*physis*) del ente, convergen en la noción aristotélica de *énéргеia*, caracterizada por Heidegger como un "traer a la presencia". Pero, lamentablemente, según el filósofo alemán, la *énéргеia* se distorsionó al ser trasladada al latín por *actus* y *actualitas*, pues estos dos términos en lugar de apuntar a aquella energía ontológica que posibilita el desvelamiento del ente, señalan lo ya desvelado. En otras palabras, el *actus* y la *actualitas* señalan lo ya actualizado, o sea el resultado y no el esfuerzo mismo que desentraña los entes. Dicho aún de otro modo, mientras que la *énéргеia* señala el ser, el *actus* indica el ente.

Caputo se hace eco, como decíamos, de estas apreciaciones en el texto que ahora transcribimos por las notables implicaciones que contiene: "Pero los romanos, constructores de caminos e imperios, tradujeron esta palabra por *actualitas*; de ahí, concibieron el ser en términos de hacer, fabricar, producir. La metafísica de la 'actualidad' en Santo Tomás queda cautiva de ese esquema metafísico, que se liga a la doctrina cristiana de la creación. Por ello, Santo Tomás no medita la simple esencia de la 'presentación' (*Anwesen*, llegar-a-la-presencia); él planifica la dinámica metafísica en una concepción enteramente causal de la realidad. Concibe el ser en términos de productor y producto, de creador y creado. La doctrina de la esencia y el *esse*, lejos de señalar la visión suprema del ser, resulta la conclusión final de su olvido. Pues la esencia significa 'lo que una cosa era (=se supone) ser' (*quod quid erat esse*), o sea

la idea de lo que va a ser hecho, y la existencia significa que la idea se ha convertido en realidad, lo que previamente fue mera idea, está (*sistere*) ahora fuera de (*ex*) sus causas" (pp. 5-6).

Desmontaremos ahora las ideas contenidas en este texto decisivo, porque en él se juega el sentido mismo de la obra que analizamos e, incluso, el sentido mismo de las nociones claves de la metafísica tomista. En primer lugar, mientras que la *enérgeia* indica una actividad, aquella actividad que hace emerger al ente como tal, la *actualitas* sustituye el proceso de presentación del ente por el resultado ya obtenido. Lo presente reemplaza así a la presentación, el ente destituye al ser. Y la doctrina tomista de la *essentia* y el *esse* constituye el remate final de tal distorsión, pues la esencia significa la "idea" de lo que va a ser hecho y la existencia, por su lado, apunta a la "realización" efectiva del contenido de esa idea. Lo que era meramente posible, lo que era simple idea, se encuentra ahora realizado fuera de sus causas.

Mucho se ha escrito ya acerca del binomio *essentia-existentia* como tergiversación de la auténtica pareja tomista *essentia-esse*. El autor, lejos de capturar el genuino sentido de la distinción tomista, la asimila, sin más, a la clásica distinción de esencia y existencia, que jugó y sigue jugando un papel preponderante en el ámbito metafísico. La *essentia* tomista no es la "idea de lo que va a ser hecho", como escribe Caputo, sino lo que la cosa actualmente existente es. La esencia no posee una dimensión puramente ideal, sino que designa el ente concreto en lo que él es. Y el *esse*, por su parte, o la existencia, no apunta a la actualización de la esencia como algo susceptible de alcanzar el ser, sino que constituye aquel principio, que, en el seno mismo del ente real, actualiza a la esencia como coprincipio constitutivo del orden existente. *Essentia* y *esse* son componentes del ente efectivo, co-principios constitutivos de la realidad existente, y no se identifican, como estima el autor, con lo posible y lo actual.

Cualquier mediano conocedor de la metafísica tomista está enterado de las controversias que se han suscitado con respecto a la célebre tesis de la composición real y metafísica de la *essentia* y el *esse*, y de su distinción, pero su asimilación a la distinción de *essentia* y *existentia* implica la desaparición de la legítima postura tomista. No sólo la *essentia* tomista no coincide con la *essentia* entendida como el ente posible, sino que tampoco el *esse* tomista coincide con la *existentia*. La *existentia* es el simple hecho de estar ahí, de existir fácticamente, mientras que el *esse*, en cambio, constituye lo que actualiza la esencia, haciendo de ella y con ella un ente efectivo.

Convenimos con el autor en que "*existentia* y *actualitas* despojan a la *enérgeia* de su sentido aletiológico" (p. 88), pues ellas, *existentia* y *actualitas*, señalan el ser ahí del ente, la actualidad de la esencia, la esencia en acto, pero no el acto de la esencia, o sea el *esse* como aquello que, al actualizar la esencia, hace ser al ente, desocultándolo y trayéndolo a la presencia. El *esse* tomista tiene, indudablemente, un sentido aletiológico, porque desvela al ente, haciéndolo ingresar en la esfera de lo desoculto, en el plano de la existencia; en pocas palabras, el *esse* de Santo Tomás posee carácter aletiológico, como el *Sein* de Heidegger, porque su tarea capital consiste en hacer ser a los entes.

Por otra parte, el autor advierte atinadamente que el capítulo dedicado por Heidegger a la famosa distinción de esencia y existencia en su trabajo *Die Grundprobleme der Phänomenologie* ha sido "desafortunadamente promovido" por el comentario de Egidio Romano sobre la postura de Santo Tomás: "Egidio creó el equívoco que Heidegger repite simplemente aquí, que la distinción entre la *essentia* y el *esse* es una distinción real, expresión acuñada por él mismo en el sentido de una distinción entre dos cosas reales diferentes" (p. 68).

Justamente, *essentia* y *esse* no son cosas realmente diferentes, porque ellos son principios constitutivos de las cosas. Y si ellos constituyen las cosas, mal podrían ser, ellos mismos, cosas.

No hemos podido darnos cuenta, al respecto, si el autor ha discernido la distancia que separa a la distinción real de Santo Tomás, *intra rem*, de la distinción que él menciona como distinción *inter res*. Media aquí el abismo que separa la distinción entre la *essentia* y el *esse*, de la distinción entre la *essentia* y la *existentia*, que ha terminado por desplazar a la tomista, llegando a dominar, como dice Heidegger, toda la historia del pensamiento occidental.

El autor parecería advertir, por momentos el sentido de la pareja *essentia-existentia* como opuesto al sentido de la legítima distinción tomista; e, incluso, parecería capturar la significación propia del *esse* tomista, sobre todo cuando escribe: "Santo Tomás descubrió un acto, una *enérgeia*, que es el verdadero surgimiento de los entes en el ser, su verdadero acto de ser" (p. 115). Y también cuando anota: "*Esse* es el acto en virtud del cual en ente (*ens*) emerge en el ser" (p. 119).

Pero Caputo nos desconcierta, cuando pocos renglones después expresa: "Lo que Heidegger entiende con el ser es *physis* y *alétheia*, el proceso emergente de ascensión al desocultamiento. Pero Gilson y los tomistas piensan en términos de *ens reale*, de lo que Heidegger llama en *El ser y el tiempo* 'realidad' (*Realität*), ser real, presencia-ante-los-ojos (*Vorhandensein*)" (p. 120).

Nos permitimos aquí disentir con el autor, recurriendo a sus propias palabras, pues si el *esse* constituye, como acabamos de leer, "el verdadero surgimiento de los entes en el ser" o "el acto en virtud del cual el ente (*ens*) emerge en el ser", ni Gilson, ni muchos tomistas, ni Caputo mismo podrían aseverar que el *actus essendi* coincide con el *ens reale*, o sea con el ente mismo. Por ello, sería oportuno recordar aquí que el ser no es un ente real, sino aquello por lo cual el ente es, como escribe Santo Tomás: *esse non est ens, sed est quo ens est* (*De Hebdomadibus*, 1.2).

Además, si el *esse* es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, porque al actualizar todo el ente, se confiesa como la raíz primera y el fundamento supremo de todo cuanto existe, mal se puede afirmar que la metafísica tomista "está centrada en el ente (*ens*) y no en el ser mismo". Mejor dicho, la metafísica de Santo Tomás está efectivamente centrada en el ente, ya que para ella, como para Aristóteles, el ente sigue siendo el objeto

directo y adecuado de la comprensión metafísica, pero ello no implica que haya "subordinado el ser (*Sein*) al ente (*Seiendes*)". "Incluso —prosigue Caputo— si la metafísica tomista declara la primacía del *esse* sobre la *essentia*, ésta es una primacía dentro del marco del *ens*" (p. 129).

Efectivamente, en el ámbito del *ens*, el *esse* posee la primacía, porque el ente le debe su entidad y su realidad misma al *esse*. De la *essentia* depende tan sólo el ser tal o cual ente, pero no el ser ente. Pero además, conviene señalar, que la primacía del *esse* sobre todo otro dato metafísico se debe a que él constituye la esencia misma de Dios. No sólo en el ámbito del ente, sino en absoluto, el *esse* goza de toda preeminencia, porque la naturaleza íntima de Dios, de quien todo depende, consiste únicamente en ser: *sed sua substantia est suum esse* (*S. C. Gent.*, L. 1, c. 24).

Mientras que para nosotros la distinción tomista entre la *essentia* y el *esse*, correctamente entendida, constituye una pieza capital para la confrontación con el pensamiento de Heidegger, el autor desestima esta tesis, debido quizás a que la identifica sin más con la distinción de *essentia* y *existentia*, afirmando incluso que la citada distinción tomista justifica el reproche heideggeriano del olvido del ser. Y efectivamente la justifica, siempre y cuando el binomio *essentia-esse* coincida con la pareja *essentia-existentia*, cosa que nosotros negamos rotundamente y que el autor parece, por el contrario, afirmar: "La formulación tradicional de la metafísica tomista —como una filosofía del *ens* y según la cual el *ens* está compuesto de *essentia* y *esse* (o, peor aún, *existentia*)— oculta la visión verdaderamente reconfortante que Santo Tomás tiene de la distinción entre *esse* y *ens*, y da crédito al reproche de *Seinsvergesenheit* que Heidegger hace" (p. 139).

El autor parece muchas veces estar tanteando el sentido genuino de las diversas tesis tomista, sin acceder a ellas de modo cabal. Así, cuando escribe que el "*esse* para Santo Tomás significa el acto por el cual una cosa llega a ser 'real' más bien que 'presente'" (p. 199).

No vemos qué diferencia media, para el autor, entre "real" y "presente". El *esse*, al actualizar la esencia, hace que el ente sea, por consiguiente hace que sea "real", en el sentido de efectivamente existente, y de que esté "presente", en el sentido de que está ante nosotros, siendo nosotros mismos reales y presentes.

Pero nuestro desconcierto vuelve a crecer cuando Caputo reitera que en el *esse* tomista late, de algún modo, la primitiva *physis* como aquello que desentraña el ente: "Pero lo que yo sostengo aquí es que hay *alguna* huella de la *physis* aún preservada y todavía detectable en el *esse* tomista. Pues el *esse* es efectivamente un surgimiento (*Aufgehung*), una ascensión al ser, una superación de la nada, una llegada activa (*An-kommen*) o arribo (*Ankunft*) al ser, aunque él se ubica en la esfera del pensamiento objetivo" (p. 205).

Una vez más, el autor parece divisar el genuino rostro del *esse* tomista, pero parece divisarlo entre brumas, sin discernir su semblante definido. Porque efectivamente, el *actus essendi* es una *physis*, una fuerza y energía ontológica

que permite la aparición del ente, al desocultarlo y hacerlo ser en el sentido más robusto del término.

Pero Caputo, en vez de avanzar por la buena senda, retrocede dando un paso atrás: "*Esse* significa *realitas* y *actualitas*, no *alétheia*" (p. 208). A tres páginas de distancia, el *esse* aparece ahora no como lo que desvela el ente, sino como lo ya desvelado, no como lo que hace real, sino como la realidad misma, no como lo que actualiza la esencia, sino como la actualidad de la esencia. Es lo desoculto y no lo que desoculta. Sin embargo, el autor no se desdice del todo, ya que vuelve a recordar que el *esse* "tiene algo de la cualidad del 'surgimiento' (*Aufhebung*) de la *physis*", aunque ello no impide que siga siendo una "noción objetivista y no aletiológica" (p. 209).

El mismo Caputo podría rectificarse, si recordara, como lo hizo, que el *esse* no puede ser una "noción objetivista", porque al *esse* no le corresponde ningún objeto. No hay concepto quiditativo del *esse*, por cuanto el *esse* no es algo, no es un *quid*. Algo es sólo el ente y, por ello, él tiene quididad. Pero el *esse* no es algo y, por no serlo, carece de quididad, resultando por tal motivo reacio y remiso al orden lógico y conceptual.

Por él, gracias a él y merced a él, algo es y todo es, pero el *esse* mismo no es. Por tal razón, no es una "noción objetivista", contrariamente a lo que sostiene el autor, aunque sí es una noción aletiológica, porque al hacer existir lo que no existía, desoculta al ente, haciéndolo estar presente. Si desocultar el ente consiste en hacerlo ser, como hemos dicho, entonces el *esse* tomista posee, también él, carácter aletiológico, emparentándose así con el *Sein* heideggeriano.

El autor estima, no obstante, que el parentesco entre Heidegger y Santo Tomás consiste en vincular la *Seinserfahrung* del primero con la experiencia mística del segundo: "Aquí me parece que está el corazón de la relación entre estos dos pensadores" (p. 271).

A tal efecto, Caputo se refiere al arrebató místico que padeció Santo Tomás al final de su vida, que le impidió proseguir la redacción de la *Summa Theologiae*, pues lo que había escrito sólo le parecía paja frente a lo que había visto. Pero Santo Tomás fue indudablemente un caso excepcional y si Dios lo gratificó con una visión sobrenatural, confiándole que había escrito bien acerca de El, no pensamos que ésta sea la senda normal, ni la meta final del quehacer filosófico. Sin embargo, según Caputo, "la metafísica apunta hacia el misticismo" y "tiende, por su propia naturaleza, a pasar del modo calculativo, al meditativo" (p. 264-265).

Como muy bien lo señala Gilson, resulta siempre menester, más allá del necesario ejercicio de la razón, asegurar los derechos de la contemplación. Cuando explicamos en clase las tesis centrales de la metafísica tomista y, particularmente, la noción de Dios como *ipsum esse*, recomendamos calurosamente a nuestros alumnos la necesidad de contemplar el contenido de expresiones como ésa. No basta decir que Dios es solamente ser, *esse tantum*, sino que

resulta imprescindible meditar el misterio que esas palabras encierran. Y otro tanto ocurre con la composición de *essentia* y *esse*.

Sin embargo, esta contemplación no conduce necesariamente al misticismo, ni tiene por qué hacerlo. Por otra parte, el descubrimiento de la noción de *esse* está íntimamente ligada, según algunos autores, a la lectura penetrante del texto del *Exodo* en el que Dios le revela a Moisés su nombre más propio. Al respecto, Santo Tomás ha escudriñado el sentido de expresiones tan lacónicas como "Yo soy el que soy", "Yo soy", "El es", tratando de rasgar los velos que ocultan el misterio de la naturaleza divina, concluyendo que si Dios no dijo lo que es, ello se debe a que El no es nada de lo que es, sino que simplemente es. Y de esta verdad fundamental, a saber que Dios es el ser mismo, el ser en estado puro y subsistente, dependen todas las demás.

Pero Santo Tomás no ha conquistado esta verdad merced a una experiencia mística, sino escrutando las palabras reveladas. He aquí la incidencia de la fe en la especulación filosófica, la cual, promovida por ella, indaga el misterio, excediendo el trabajo discursivo de la razón, como quiere el autor. De este modo, Santo Tomás ha descubierto una nueva noción de ser, la de *esse*, no advertida por la especulación anterior y cuya fecundidad filosófica resulta inagotable.

La filosofía es un quehacer eminentemente terrestre y si bien la fe lo beneficia y lo promueve, haciéndolo avanzar en su propio terreno, ello no implica que él deba desembocar en la visión mística. Pero los límites entre la filosofía y la religión parecen borrarse para el autor cuando concluye: "debemos ver en el *esse*, no la *actualitas* latina descrita por Heidegger, sino la experiencia intensamente cristiana del ser, una experiencia religiosa de la presencia de Dios en el mundo y en el alma. Debemos ver en el *esse* el surgimiento, el llegar a la presencia, *An-wesen*, no el *sistere extra causas* de la metafísica escolástica" (p. 283).

Efectivamente, no debemos ver en el *esse* la *actualitas* latina criticada por Heidegger, ni el *sistere extra causas* de ciertos escolásticos; y en esto coincidimos plenamente con Caputo. Pero tampoco debemos ver en él, contrariamente a su opinión, una experiencia cristiana del ser, o una experiencia religiosa de la presencia de Dios en el mundo, porque el ser mismo del ente no posee un carácter religioso, sino filosófico, y si se tratase del ser divino tampoco, porque el *ipsum esse* constituye el rostro filosófico de Dios, y no su faz religiosa. Dos nombres le convienen a Dios propiamente, el ser y el amor, y aunque ellos se identifiquen en Dios, el filósofo visualiza el primero y el creyente el segundo. Se podrá hablar de una experiencia religiosa de la presencia de Dios en el mundo y en el alma basada en la fe, pero no de una experiencia cristiana del ser, ya que el ser, insistimos, no tiene dimensión religiosa, sino ontológica.

¿Qué debemos ver en el *esse* entonces? Indudablemente, el surgimiento del ente, su irrupción en la presencia, como dice el autor con el vocabulario heideggeriano, pero sobre todo y ante todo debemos ver en el *esse* el acto mismo de la esencia, es decir, aquello que al actualizar la esencia, hace de

ella y con ella, un ente efectivamente existente. Y no debemos ver la *actualitas*, ni tampoco la *existentia* que no son más que la esencia en acto. Mientras el *esse* designa un acto, el acto de la esencia, la *existentia* designa un estado, el estado actual de la esencia, o sea la esencia actualmente existente. Debemos ver en el *esse* aquel principio constitutivo del ente, real y metafísicamente distinto de lo que el ente es, a saber de su esencia. Debemos ver en el *esse* el acto de ser, el *actus essendi*, principio metafísico que se compone con la esencia, y se distingue realmente de ella en el seno mismo del ente. Debemos ver en el *esse* la naturaleza misma de Dios, fuente del ser, *fons essendi*, porque el *esse* emana de El, como un efecto producido por su causa. Debemos finalmente ver en el *esse* así entendido, un punto de coincidencia con el *Sein* heideggeriano, que, a nuestro entender, sólo constituye la corteza fenomenológica del *actus essendi*, noción intensamente sospechada por Heidegger y a la cual aspira toda su obra filosófica.

RAÚL ECHAURI

INDICE DEL VOLUMEN XLII

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Dios en la filosofía</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Dios en la filosofía (cont.)</i>	83
GUILLERMO P. BLANCO:	<i>Presentación</i>	165

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Trascendencia y transcendentalidad</i>	21
SILVANA FILIPPI:	<i>El hombre en el mundo desde una perspectiva aristotélica</i>	29
JORGE MARTÍNEZ BARRERA:	<i>El evolucionismo materialista y la doctrina hilemórfica</i>	49
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El acto constitutivo del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad</i>	97
FEDERICO MIHURA SEEBER:	<i>Presupuestos necesarios para una recta formulación del concepto de ciencia práctica</i> ..	105
ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía tomista, educación y teología en Fray Alberto García Vieyra O. P. 1912-1985</i>	125
ALBERTO CATURELLI:	<i>La estudiosidad y la vida espiritual</i>	167
ABELARDO LOBATO:	<i>El maestro en teología en el proyecto de Santo Tomás</i>	177

JESÚS GARCÍA LÓPEZ:	<i>El concepto de filosofía cristiana</i>	199
DANIEL O. GAMARRA:	<i>Tiempo e inmanencia</i>	213
MARGARITA MAURI ÁLVAREZ:	<i>La prudencia en la actividad práctica</i>	233
FEDERICO MIHURA SEEBER:	<i>El problema de la certeza en las ciencias prácticas</i>	239
DARÍO COMPOSTA:	<i>En la búsqueda de una nueva definición del derecho</i>	249
VICTORINO RODRÍGUEZ:	<i>Raíces metafísicas de los derechos humanos</i>	261
JUAN E. BOLZÁN:	<i>Algo más sobre el movimiento local</i>	273
CARMEN BALZER:	<i>Religión y filosofía en Grecia antigua</i>	283
CESAREO LÓPEZ SALGADO:	<i>Tito Lucrecio Caro y la conciencia de la Creatio ex nihilo</i>	293
IGNACIO E. M. ANDEREGGEN:	<i>Las uniones y las discreciones divinas. Sobre un texto del De divinis nominibus, de Dionisio Areopagita</i>	309
MARIO E. SACCHI:	<i>El fracaso ontológico del yo trascendental</i> ..	327
FRANCISCO LEOCATA:	<i>El hombre en Husserl</i>	345
RAÚL ECHAURI:	<i>Sobre una nueva confrontación de Heidegger con Santo Tomás</i>	371

NOTAS Y COMENTARIOS

JORGE IPAS:	<i>La GER: una gran enciclopedia de estudio e investigación de ámbito universal</i>	59
ALBERTO CATURELLI:	<i>El II Congreso mundial de filosofía cristiana</i>	69
STELLA M. VÁZQUEZ:	<i>El concepto de personalidad en el pensamiento de J. Piaget. Supuestos teóricos y consecuencias pedagógicas</i>	139
BATTISTA MONDIN:	<i>El neo-tomismo de Derisi en los países latinoamericanos</i>	143
EDGARDO CASTRO:	<i>Los derechos humanos</i>	146

BIBLIOGRAFIA

JOHN F. WIPPEL:	<i>The metaphysical thought of Godfrey of Fountains</i> (M. E. Sacchi)	73
GIOVANNI REALE:	<i>Storia della filosofia antica</i> (L. Baliña) ..	75
VARIOS:	<i>El concepto del hombre; exégesis e interpretación del "De Anima" de Aristóteles y su proyección contemporánea</i> (M. I. García Losada)	78
<i>III Congreso internacional de filosofía latinoamericana</i> (M. I. García Losada)		79
ALBERT DIEMER:	<i>Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik</i> (C. López Salgado)	153
FELICIEN ROUSSEAU:	<i>La croissance solidaire des droits de l'homme. Un retour aux sources de l'éthique</i> (M. E. Sacchi)	156
JUAN DE SAHAGUN LUCAS:	<i>Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión</i> (M. E. Sacchi)	157
ULPIANO VÁZQUEZ MORO:	<i>El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas</i> (C. López Salgado)	158
INDICE DEL VOLUMEN XLII		381

ARTÍCULO

Impreso en los Talleres Gráficos de
UNIVERSITAS, S. R. L.
Ancaste 3227 — Buenos Aires

Las Marías: Fruto de la iniciativa privada. Esa es nuestra mejor cosecha.

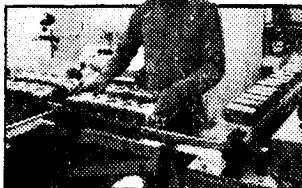
Un país se desarrolla únicamente cuando su gente cree en el suelo que habita. Y se hace fuerte esa voluntad individual de crecer. Teniendo fe en sus propias decisiones. Sin imposiciones ni ataduras de nadie.

Las Marías es el resultado de esa fe en el país, fruto del esfuerzo de verdaderos pioneros. Los mismos que, en 1924, plantaron



el primer yerbal en una pequeña estancia correntina. Un trabajo perseverante que rindió sus frutos. Hoy, lomas de tierra colorada cubiertas de yerbales y tesaes reflejan ese tesón.

Como las 2000 personas que habitan los distintos barrios del Establecimiento. La educación de todos ellos, cubierta íntegramente por la



Fundación Victoria Jeán Navajas. El desarrollo, casi artesanal, de plantaciones clonales propias extensivas de té. Únicas en la Argentina.

Las miles de hectáreas de tierras bajas, antes improductivas hoy totalmente forestadas

Y la investigación, desarrollo y construcción de innumerables equipos, tanto para la cosecha como para la producción de té y yerba mate. Algunos de ellos, únicos en el mundo.

LAS MARIAS. Una unión de voluntades que cree en la iniciativa privada. En la región.

En el país. Y lo que es más importante: en la posibilidad de hacerlo entre todos y para todos. Porque ésta es la mejor cosecha.

ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Gobernador Virasoro, Corrientes.



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1000 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Au. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

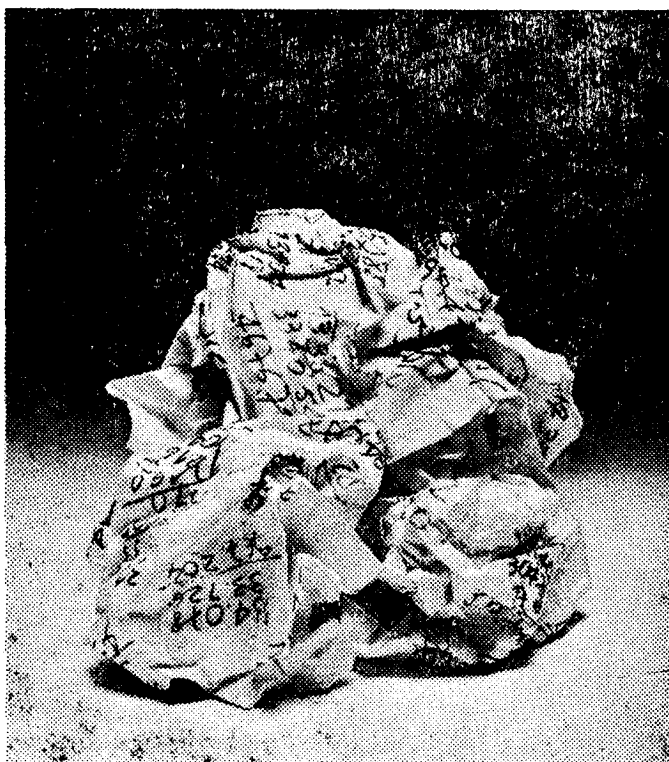
SANCHEZ ELIA

PERALTA RAMOS

SEPRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971
Isidro Casanova
651-0948

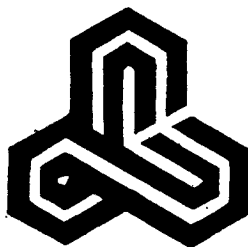
SARMIENTO 767
Piso 2º
40-6789 y 6833

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina