

DO ARISTOTELIAN SUBSTANCES EXIST?

The question will seem absurd. For Aristotle, it is substance which exists primarily, while other things, for example, its accidents, exist thanks to substance. In the phrase, their *esse* is *inesse*, whereas the existence of substance belongs to it in its own right, as such, in itself and not in another.

1. IS THERE A RADICAL DIFFERENCE BETWEEN ARISTOTLE AND THOMAS?

Nonetheless, questions about the existence of substance have arisen over the course of the Thomistic revival initiated by Leo XIII in 1879. But the revival was well under way before it began to be suggested that there was a fundamental difference between the thought of Aristotle and that of Thomas Aquinas. Discontent began to be expressed with the notion that there is an Aristotelico-Thomistic philosophy, since the phrase suggests that there is as good as no difference between the philosophical thought of Aristotle and the philosophical thought of Thomas. Of course, the *theology* of Thomas far transcended the thought of Aristotle, but that was theology, not philosophy.

The question nonetheless began to be asked whether the faith that governed Thomas's theology—as well as his life—was so easily separable from his philosophical thinking. Attention began to be drawn to philosophical tenets of Thomas which seemed to bear the stamp of their origin in revelation. For example, the concept of person was one that flourished only under the influence of Christianity. Furthermore, Aristotle notoriously maintained that the world of change had no beginning, that it was in that sense eternal. It was not something that, as a whole, could meaningfully be said to come into existence—or pass out of existence. For Thomas, of course, the world had been created in time and would eventually end. Aristotle's world, it began to be said, was not a created world.

The recognition of creation brought with it a sense of the contingency of things that seemed both novel and profound. A thing might not have been. Indeed, the whole realm of created things might not have been. Eventually, it would be asked why there is anything at all rather than nothing. The Boethian dictum, *diversum est*

esse et id quod est, called attention to this contingency. For a thing to be and what it is differ. That it exists is no part of the *account* of a thing; it does not exist because of what it is. Insofar as physical things were compounds of matter and form, which followed on the fact that they had come into being, it seemed important to speak of another composition, that between the composite essence (matter and form) and existence. Such developments led to a new look at Aristotelian substance.

If the recognition that a material substance involved two compositions —(matter + form) and ([matter + form] + existence)—, it was the latter that characterized the thought of Thomas Aquinas, and if its provenance seemed to be the Book of Genesis, Aristotelian substance was looked at with a new eye. It began to be said that existence was absent from Aristotelian substance. For Aristotle, it was said, there is no act but form, and there is no potency but matter. An Aristotelian substance was constituted when matter and form were conjoined. But where is existence? This was the origin of the suggestion that, odd as it initially sounds, Aristotelian substances do not exist.

How discuss this claim?

This sequence invites several sorts of reflection. [a] Since the new interpretation came from Thomists, one might ask if Thomas himself had ever sensed this radical difference between his thought and Aristotle's. Had Thomas ever considered the composition of essence and existence in things as an innovation of his own? Did he regard it as a high metaphysical achievement or did he, like Boethius, think that *diversum est esse et id quod est* exemplified the kind of proposition which is *per se nota quoad omnes*? Did Thomas think that the world of Aristotle was a created world? [b] The relevant texts of Aristotle could be scrutinized in the light of this suggestion and see how they would read if the accusation were true.

A thorough pursuit of either one of these possibilities would involve a vast inquiry. It is accordingly unrealistic to attempt such thoroughness within the compass of this paper. I will sample each of them with the intention of inviting a more critical attitude towards what has become received opinion as to the relationship between Aristotle and Thomas.

Analysis of the claim.

On the matter of creation, no one can be unaware of the fact that Thomas holds that for the world to be eternal and for it to be created are perfectly compatible claims. Moreover, he dismisses those who deny that separate substances other than the Prime Mover are effects of the Prime Mover. In fact, in commenting on the *Metaphysics* he displays none of the misgivings about the text which characterize many of his latter-day followers. It is the text of Aristotle, the treatment of *ousia*, provides the best occasion for developing an attitude toward the received opinion referred to. This being the case, I propose to compare what Étienne Gilson says of some Aristotelian texts with what Thomas says of those same texts. The eminence of Gilson should make it clear that I am not concerned with a momentary lapse on the part of a

Thomistic spear carrier. The equally eminent Cornelio Fabro provides similar occasions for the kind of comparison I have in mind¹.

Gilson's account of Aristotle's Metaphysics.

Gilson published *Being and Some Philosophers* in 1949² when he was at the height of his powers. He wrote it, not as an historian, but as a philosopher, indeed a dogmatic philosopher (ix). The reader can sense the exuberance with which Gilson launches into his statement of the truth, not just historical truth, as he always had before, but the truth about the way things are. His chapter on being and substance criticizes Averroes with gusto, but he does give Averroes credit for one thing. «Averroes was right at least in this, that the origin of the notion of existence, as distinct from the notion of essence, is religious and is tied up with the notion of creation» (62). The source of this view is the Old Testament. Since Aristotle had no access to the Old Testament, things look bleak for his doctrine. Gilson develops his judgment of Aristotle by considering the case of Siger of Brabant and identifying the views he attributes to Siger with the teaching of Aristotle. «And there is no way out, which means that, however long we turn it over and over or wander through it in all directions, there is no room for existence in the metaphysical universe of Aristotle, which is a world, not of existents, but of things» (69). «The world of Aristotle and Averroes is what it is as it has always been and always will be. Wholly innocent of existence, no question can arise about its beginning or its end, or even about the question of knowing how it is that such a world actually is. It is, and there is nothing more to be said. Obviously, it would be a foolish thing to speak of creation on the occasion of such a world, and, to the best of my knowledge, Thomas Aquinas has never spoken of the Aristotelian cosmos as of a created world...» (70). Aristotle's God is not aware of other things, the things which are his effects insofar as he is their mover (71). Aristotle's is not a created universe. «There still remains in its beings, something which the God of Aristotle could not give them, because He Himself did not possess it. As a World-Maker, the God of Aristotle can insure the permanence of substances, but nothing else, because He Himself is an eternally subsisting substance, that is, a substantial act, but nothing else» (71). Of course it is not only Aristotle who is found wanting [...] at least in the present state of historical knowledge, it would be vain for us to go farther back into the past than the time of Thomas Aquinas, because nobody that we know of has cared to posit existence *in being*, as a constituent element *of being*» (154). Nor has anyone in the time since. What Gilson attributes to Thomas is *unique* to him: the key doctrine has no antecedents and, at least until 1949, no sequel. But it is the difference alleged between Thomas and Aristotle that interests us.

¹ E.g. in *Partecipazione et causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1960), p. 334, that Aristotle «fa coincidere l'atto con la forma senza residui...».

² Étienne GILSON, *Being and Some Philosophers*, Second Edition Corrected and Enlarged (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952). Gilson published *L'être et l'essence* (Paris: J. Vrin, 1948) the previous year. While the two books are very similar, the English took on a life of its own.

Gilson undercuts an obvious approach. One might ask if perhaps Thomas's commentary on the *Metaphysics* would exhibit the differences Gilson has in mind. After all, the science of being as being would seem to be a promising place to verify the claim that an author and his commentator have radically different doctrines of being. But Gilson wryly observes that «had we nothing else to rely on than his Commentary on the *Metaphysics* of Aristotle, we would be reduced to conjectures concerning his own position on the question» (155). But Gilson himself certainly transcends mere conjecture. One could go on adding other such *obiter dicta*, uttered, as we have been forewarned, dogmatically. Can such assertions be tied down to texts?

The textual basis of Gilson's claim.

The subject matter of metaphysics is being as being. But, Gilson observes, to know being as such may mean three somewhat different things. First, abstractly, the abstract notion of being. «Thus understood, being would be what will be called by later Aristotelians the formal object of metaphysics». Second, it may mean the beings that can truly be said to be «because their being answers to the true definition of being» (154). First Act, that is, and all the other Pure Acts we call gods. Metaphysics thus equals theology. Third, as science, metaphysics must know its subject through its cause, being through its first causes.

Gilson is referring to the *prooemium* of the commentary in which, he says, Thomas does little more than repeat Aristotle, «except that he clears up what was obscure in his text and puts some order into this complex problem» (155). Of course, Thomas is not directly commenting on any text in writing the *prooemium*. How are these various determinations of the subject of metaphysics to be reduced to unity? That is Gilson's question, be it noted it is not Thomas's objective in the *prooemium*. Rather, Thomas asks how three different considerations can fall to one science, and his answer is that only one of them is the subject, the others are its causes. So Gilson is off on the wrong spoor in asking how metaphysics «if it concerned with three different subjects» can fail to be three sciences. He concedes that they are all related to being, and to that extent one, but he asks to what extent they are one.

Gilson commends the *prooemium* for straightening out Aristotle. Then he assumes that the *prooemium* has an objective that it does not have. Finally, he is left with *his* difficulty at the end of his reading of the *prooemium* and creates the impression that Thomas had concluded that, while there are multiple sciences of metaphysics, somehow the fact that they are all related to being unifies them.

One has to get used to this more or less slapdash approach to texts in *Being and Some Philosophers*. Gilson professes to be talking about Aristotle. He cites the *prooemium* of Thomas's commentary as if it were the explication of some single text. He misreads it as suggesting that there are three candidates as subject of metaphysics. He then grandly excuses Aristotle from responsibility for the first understanding. But what Gilson gives as the first understanding is not taken from the *prooemium* or from any cited text in Aristotle. So what is he leaving aside? Having done so, «We then find ourselves confronted with two possible points of view on being, that of the supreme being, and that of the first causes of being. Obviously, if the supreme beings

are the first causes of all that is, there is no problem. In such a case, the knowledge of the absolutely first being is one with that of the absolutely first cause. But it is not so in the metaphysics of Aristotle» (155).

If this identification is impossible, given the logic of the passage, there will be two subjects of metaphysics and thus two different sciences of metaphysics. If the identification is possible, we have as the unified subject of metaphysics supreme beings. It is easy to agree that this is not the case in the metaphysics of Aristotle. But that is not what Gilson means.

First, he attributes to Aristotle the tenet that metaphysics can in some way be called a divine science, as Aristotle does (and for this Gilson gives the very Bekker numbers of the passage in A.2: 983a6-11). Aristotle has also said that the highest happiness lies in contemplation of divine things (*Nicomachean Ethics* X.10, no Bekker numbers). But Aristotle failed to see that the conjunction of these propositions entails «that, as a science of being *qua* being, metaphysics is wholly ordered to the knowledge of the first cause of being» (156). Well, this is conjecture, perhaps, but Gilson might have found an opposite view in Thomas's commentary, and that would seem to mean either that Thomas found it in the text or that Thomas's «own» views are not absent from the commentary. Gilson has anticipated the first alternative and goes on to speak of a text in Aristotle that Thomas uses in support of his own position. The passage (981b24-27), explains why the science we are seeking must be the science of first causes. To say that this is Thomas's position and not Aristotle's begs the question of their difference—or it would if it was clear what the difference is, on the basis of the text cited.

Gilson, having said these enigmatic things about metaphysics as the science of first causes, turns to Aristotle's four causes. «And, indeed, among the celebrated four Aristotelian causes, there is at least one, namely, the material cause which cannot possibly be reduced to the other three» (156). What does reduced mean? A formal cause can be a final cause and it can likewise be a moving cause «but it cannot well be that and, at the same time, be matter» (156). The suggestion is that the unity of metaphysics depends on something's being able to be all four causes. Gilson's conclusion from this impossibility is this: «Whence it follows that, in its own way, matter itself is a first cause in the metaphysics of Aristotle».

«It is so because it enters the structure of material substances as one of their irreducible elements. Now, if it is so, you cannot say that metaphysics is both the science of true beings and the science of all beings through their causes, for there is at least one cause, that is, matter, which does not truly deserve the title being. In short, because the God of Aristotle is one of the causes and one of the principles of all things [A.3: 983a24-27], but not *the* cause nor *the* principle of all things, there remains in the Aristotelian domain of being something which the God of Aristotle does not account for, which is matter, and for this reason the metaphysics of Aristotle cannot be reduced to unqualified unity» (156).

Critique of the critique.

It may seem unkind to dwell on such passages: as exegesis, as argument, dogmatic or otherwise, they leave just about everything to be desired. We know what Gilson wants to say, he has been asserting it all along. There is a radical difference between

the metaphysics of Aristotle and that of Thomas. In order to show this difference, he needs two clear statements about metaphysics, one Aristotelian and another Thomistic. His account of Aristotle falls woefully short of clarity. Where it is clear, it is clearly wrong, or at least contestable. And, let it be noted, he might have laid Thomas's interpretation of them alongside the passages he cites to show the contrast. But he cannot do this because he holds both (a) that we can only conjecture as to what Thomas's own thought is from the commentary, and (b) that in the commentary, Thomas uses Aristotelian texts in support of his, Thomas's, doctrine, presumably different from that of Aristotle.

There are, of course, differences between Aristotle and Thomas, but such an analysis as we find in *Being and Some Philosophers* is of little help in discovering them. Gilson begins with the assumption that there is a radical difference between Aristotle and Thomas, that their notions of being must differ because of the presence of creation in the one account and its absence in the other. Perhaps he is more successful in showing us what is distinctive in Thomas's understanding of being.

Gilson's understanding of Thomas.

What does «being» mean for Thomas? «In a first sense, it is what Aristotle had said it was, namely, substance. For, indeed, it is true that being is substance, although it may also be true that being entails something more, over and above, mere substantiality» (158). Mere substantiality. Are there things true of substance other than that it is substance? Of course. Presumably Gilson doesn't mean accidents when he says that «Aristotle has left something out while describing being, but what he has seen is there». Now, without any concession that is radically different from previous remarks, we are told that there is a radical continuity between the metaphysics of Aristotle and Thomas. «The presence, in Thomism, of an Aristotelian level on which being is conceived as identical with *ousia*, is beyond doubt, and, because Aristotle is in Thomas Aquinas, there always is for his readers a temptation to reduce him to Aristotle» (158). But it is false to say that being is identical with substance in Aristotle. Not every being is a substance, for one thing, and in analyzing substance Aristotle will ask which of its constituents is more substance. The simplification of Aristotle leads us to imagine that, at some level, Aristotle identified being (in the sense of existence?) and substance. Yet Gilson assures us that texts without number could be found in Thomas in which he agrees with this alleged position of Aristotle. But neither Aristotle nor Thomas identifies being and substance.

«For those who identify what Thomas calls being with what is commonly called substance, there can be no distinction between essence and existence, since being and *ousia* are one and the same thing. Each time Thomas Aquinas himself is looking at being as at a substance, he thereby reoccupies the position of Aristotle, and it is no wonder that, in such cases, the distinction between essence and existence does not occur to his own mind» (158).

This text makes clear how Gilson equivocates on «being» —here it clearly must be taken for existence if the distinction between essence and existence is to be ruled out by the position assigned to Aristotle.

In any case, this claim brings us to an actual text, that of *Metaphysics* IV.2: 1003a[sic]33-1004a9³. Having said that metaphysics is the science of being, Aristotle then inquires into the meaning of the word «being». It is said in several ways, but «always in relation to one and the same fundamental reality, which is *ousia*» (158). Belatedly Gilson tells his reader of the many senses of «being» in Aristotle; the diversity of meanings is a controlled one however, and a thing will be called being either because it is a substance or relates in some way to substance. Now we find that «reality», along with *ousia*, its principles and causes, is the proper object of the science of being. Since to be and to be one are one and the same thing (*tauto kai mia physis*), metaphysics considers the one as well as being.

«Hence the oft-quoted formula which we have already mentioned: “A man”, “being man”, and “man” are the same thing. For indeed the reality signified by those various things is the same: “Just as the reality (or substance = *ousia*) of each thing is one, and is not so by accident, so also is its being (*boper on ti*)”. The intention of Aristotle in this passage is therefore clear: *Metaphysics* shall deal with “oneness”, as it deals with “being”, “because oneness and being are simply two names for reality (*ousia*) which both *is* and *is one* in its own right. If there is a doctrine of being and substance, this is one...» (159).

What does Thomas say of the text in question? He will just say what the text means, Gilson says, and do so without scruple, «as, within its Aristotelian limits, that text is absolutely right» (159). Gilson irenically itemizes its rightness. [1] What it says about being and oneness «is true from the point of view of Thomas Aquinas himself: “*One and being signify a single nature as known in different ways*”» (175). [2] «It is also true concerning the relation of essence (*ousia*) to existence itself, for, indeed, to beget a man is to beget an existing man, and for an existing man to die is precisely to lose his actual existence. Now, things that are begotten or destroyed together are one. Essence then is one with its own existence». [3] «These various words, “man”, “thing”, “being” (*ens*) and “one” designate various ways of looking at determinations of reality which always appear or disappear together». The same reality is a thing because it has a quiddity or essence; it is a man because of the fact that the essence it has is that of a man; «it is a being in virtue of the act whereby it exists (*nomen ens imponitur ab actu essendi*)». [4] To conclude, these three terms —thing, being and one— signify absolutely the same thing, but they signify it in different ways (159).

It will be noticed that the one term —«being»— is used here in various ways: it has been said to be identical with substance = *ousia*. *Ousia* is then called essence and said to be related to existence. Being sometimes stands for the Latin *ens*. Essence and

³ Gilson says that he has dealt with this text earlier, which seems a reference to his treatment in Chapter II of *Averroes'* remark that existence is an «accident». But he elides into a remark about Aristotle. «Having learned from Aristotle that being and substance are one [Gilson refers to Z.1, 1028b4], he was bound to conceive substance as identical with its actual reality. Now, to say that something is actually real, and to say that it *is*, is to say one and the same thing. In Aristotle's own words, “A man, an existent man, and man, are just the same”» (52). The conclusion of this chapter is worth quoting. «...the world of Aristotle has no history, it never changes and it is no one's business to change it. No newness, no development, what a dead lump of being the world of substance is!» (73).

quiddity are equivalent so both must be identical with being. Although being and one were earlier called equivalent, it is finally made clear that they are not synonyms.

In the passage, «the solid block of Aristotle's substance» is found «in its perfect integrity, and Thomas Aquinas will never attempt to break it up». This is an extraordinary thing for Gilson to say. If Aristotle taught what Gilson says he taught and if Thomas teaches something radically different, the latter can scarcely include the former. Gilson seems to have forgotten his earlier criticisms. Now, it is the something «more» in Thomas he is concerned, a «more» that is compatible with and attachable to Aristotle. We must not think that Thomas has forgotten his «own» distinction between essence and existence, «even while commenting upon Aristotle». What is the clue. Thomas reminds us that the noun being is derived from the verb to be. «But that was not the occasion for him to apply the distinction of essence and existence, because, if, in a being, its “to be” is other than its “essence”, the very being which arises from the composition of its “to be” with its essence is in no way distinct from its intrinsic oneness or from its being. «In other words, the Aristotelian substance remains intact in the doctrine of Thomas Aquinas» (160). In short, Gilson's reader must conclude, the distinction is irrelevant here and would add nothing to what is being said about the subject of metaphysics or its scope.

Gilson goes on to say that Aristotelian substance, which we have just been told enters in its perfect integrity into the thought of Thomas, «cannot enter the world of St. Thomas Aquinas without at the same time entering a Christian world; and this means that it will have to undergo many inner transformations in order to become a created substance» (160).

«In the world of Aristotle, the existence of substances is no problem. To be and to be a substance are one and the same thing, so much so that no question can be asked as to the origin of the world, any more than any question can be asked about its end. In short, Aristotelian substances exist in their own right. Not so in the world of Thomas Aquinas, in which substances do not exist in their own right. And this difference between these two worlds should be understood as both radical and total» (160).

Once more, we are confronted with an extraordinary understanding of Aristotle. There is no problem about the existence of substance because substance is existence. If substance and existence were identical then the only way a substance could cease to be would be by annihilation. But substances cease to be regularly in the world of Aristotle, they do so naturally, and when they do it is not said that existence has ceased to be. Like anyone else, Aristotle would have difficulty knowing what that is supposed to mean. Gilson's reading of Aristotle attributed to the Philosopher the view that every substance necessarily exists. Not only does it have existence necessarily—it is existence. *Ipsum esse subsistens?*

Gilson is only momentarily tempted by irenism after consulting the commentary of Thomas. His fundamental claim, incompatible with what he has just been staying about the overlap between Aristotle and Thomas—whatever we make of his way of stating it—returns with a vengeance. Once more we are assured that there is a radical and total difference between the two men. It is not just that Aristotle has neglected to conceive of the world as created. He could not so conceive it. Here is Gilson's ac-

count of Aristotle. «Because the acme of reality is substance, and in substance itself, essence, Aristotelian being is one with its own necessity. Such as its philosopher has conceived of it, *it cannot possibly not exist*» (160). The italics are Gilson's. An Aristotelian substance is a necessary being; it cannot not exist. He is of course equivocating on «substance» and «world», but in either case he is attributing necessity to both the whole and its parts. Amazingly, Gilson opines that Thomas «would have found it quite natural» to think of the world in the same way Aristotle did but for revelation.

Conclusion.

So much for a fairly close look at what passes for proof that there is a radical and total difference between the metaphysics of Aristotle and that of Thomas. The only possible verdict is that this has not been proved. Not by these arguments. Not by this exegesis. Not by such soi-disant dogmatic philosophizing.

What is most dissatisfying about Gilson's effort to express what is at the heart of Thomas's metaphysics is the interpretation of Aristotle on which it is grounded. What Aristotle has said of being —substance— is sometimes said to be utterly different from what Thomas taught. Aristotelian substances necessarily exist whereas substances are contingent for Thomas. Existence does not enter into being for Aristotle, it does for Thomas. Nonetheless, Aristotle's teaching on substance enters *en bloc* into Thomas's understanding of substance. And so on. Given such antecedents, it is not surprising that the Gilsonian account of Thomas leaves much to be desired. But the inadequacies of *Being and Some Philosophers* must prompt anyone desiring to understand Thomas to turn, as Thomas did, to a sustained and sympathetic reading of Aristotle.

2. THOMAS ON ARISTOTLE'S METAPHYSICS

The position of Gilson on Aristotle's metaphysics is that Aristotle has left existence out of his characterization of being as being. By supposed contrast, for Thomas, *ens*, a being, is that which has existence. It is denominated from its act of existence, not from the nature or essence of the subject of existence. The term *res* denominates from the nature or essence, and «man», «horse» and «prickly pear» would be examples of things, that is, they are such that their names fall under the general description of a thing or *res*. The things denominated differ in nature or kind or essence. These distinctions recall for Gilson, as they did for Avicenna, the teaching that *diversum est esse et id quod est*, the distinction, that is, between existence and essence in everything other than God. While Gilson accepts Thomas's dismissal of Avicenna's correction as irrelevant, he does so because, while the distinction does not enter into Aristotle's characterization of the subject of metaphysics, it is at the heart of Thomas's understanding of being and of metaphysics. The suggestion is that a very different metaphysics is in the offing if we correctly understand the distinction between essence and existence.

The Gilsonian Aristotle in effect confused *ens* and *res*: he held that the nature is not the subject of existence but *is* existence, with the consequence that all Aristotelian substances necessarily exist. For Thomas, on the other hand, beings other than God are shot through with contingency.

If Aristotle did hold the things Gilson claims he held, we would expect to find some awareness of this in Thomas. Surely Thomas's commentary on the *Metaphysics* will turn up these supposed flaws. But we are cut off from this obvious recourse because Gilson tells us that Thomas does not give us his own views there, the suggestion being that they are quite different from Aristotle's. All the more reason then why we should expect Thomas to attribute to Aristotle the astounding views that Gilson says are Aristotle's. But we find nothing of the kind. Gilson will not allow us to find Thomas in the commentary; but no more do we find Gilson's Aristotle there. Aware that this weakens his case, Gilson then says that Thomas can afford to be irenic with Aristotle because, while Thomas's view of metaphysics is more commodious—his being includes existence—the whole of Aristotle's notion of being, of substance, enters unchanged into Thomas's metaphysics. But this can scarcely be the case. If all substances are for Aristotle necessary beings, as Gilson holds, they can hardly also be contingent, as they must be in Thomas's metaphysics.

Any student of Aristotle will be astounded to read that substance, as Aristotle has conceived it, cannot not exist. The corollaries of the alleged absence of existence in Aristotle are so egregious that they must vitiate Gilson's original assumption. The fact that Thomas himself nowhere mentions such an absence in Aristotle—in the commentary or anywhere else—must tell heavily against it as grounding a radically different *Thomistic* metaphysics.

The fundamental premise of Gilson's claim that there are two metaphysics, one Aristotelian, the other Thomistic, is that Aristotle's is not a created world. It is of course well-known that Thomas held that the world of Aristotle, while eternal, is created⁴. By that he did not mean to ascribe creation *in time* to Aristotle—that is a deliverance of revelation—but rather to underscore that, in Aristotle's world, everything other than the Prime Mover depends upon it in order to be⁵. Creatures are entities that owe their existence completely to another. The sublunary substances of Aristotle are beings whose existence is contingent upon a hierarchy of causes terminating in the First Cause. Moreover, Thomas explicitly asserts that, for Aristotle, the heavenly bodies, necessary entities, owe their existence to God⁶.

⁴ See *Aquinas on Creation*, translated by Steven E. Baldner & William E. Carroll. *Mediaeval Sources in Translation* 35 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997). A masterful account can be found in Mario Enrique SACCHI, *Cuestiones controvertidas de filosofía primera* (Buenos Aires: Basileia, 1999), 1st Section: «La afirmación de la creación como conclusión necesaria de la silogística teológica de Aristóteles», pp. 7-23.

⁵ Cf. Mario Enrique SACCHI, *Cuestiones controvertidas de filosofía primera*, 2nd Section: «La causalidad eficiente del Dios de Aristóteles según Santo Tomás de Aquino», pp. 25-49.

⁶ In commenting on Book Six of the *Metaphysics*, Thomas recalls that there must be a first un-generated cause of generated things, and then makes it clear that the immobile and immaterial causes involved in the causal hierarchy are the effects of the first cause. «Necesse vero est communes causas esse sempiternas. Primas enim causas entium generativorum oportet esse inginitas, ne generatio in infinitum procedat; et maxime has, quae sunt omnino immobiles et immateriales. Hae namque causae imma-

Avicenna's Mistake.

The text that Gilson refers to as the sole place where Thomas imports «his own» distinction between essence and existence occurs when Thomas rejects Avicenna's mention of that distinction in taking exception to Aristotle's teaching that «being» and «one» are different names of the same nature. They are not, however, synonyms because they have different accounts, «being» being imposed from the existence of the thing and «one» from its indivision. Avicenna held that «being» and «one» express something other than and added to substance, not something identical with it. «He said this about being because in anything that has existence from another, its existence is other than its substance or essence: the term «being» signifies existence itself and therefore, as it seems, signifies something added to essence»⁷.

Thomas rejects this as wrong. «Although the existence of a thing is other than its essence, it should not be understood as something superadded in the manner of an accident, but as constituted by the principles of the essence. Thus the term «being» which is imposed from existence signifies the same thing as the term which is imposed from essence»⁸.

It is because «being» is said in many ways of things outside the mind⁹, «with reference to some one nature», that the modes of predicating reveal the modes of being. As a term of multiple meaning, of controlled equivocation —an analogous term, in Thomas's usage— the many meanings form an ordered set with one functioning as its focal meaning —what Thomas calls the primary analogate. In the case of being, of that which has existence, the mode of existence varies with the variations in the subject of existence. That to which existence belongs in itself and not as in another, substance, is the primary analogate of «being». The other modes of being refer in various ways to this¹⁰. Thus it is that, unless otherwise specified, «being» will be understood as substance and «existence» as *esse substantiale* and «thing» as substance. The meaning of existence is controlled by the subject which receives it.

teriales et immobiles sub causae sensibilibus manifestis nobis, quae sunt maxime entia, et per consequens causaliorum, ut in secundum libro ostensum est. Et per hoc patet, quod scientia quae huiusmodi entia pertractat, prima est inter omnes, et considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium secundum quod sunt entia, quae inquiruntur in prima philosophia, ut in primo posuit. Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caelis, sed solum motus eius» (*In VI Metaphys.*, lect. 1, n. 1164).

⁷ «Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae» (*In IV Metaphys.*, lect. 2, n. 556).

⁸ «Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem eum nomine quod imponitur ab ipsa essentia» (*Ibid.*, n. 558).

⁹ As distinguished from what Aristotle calls «being as true» and «accidental being», both of which are mind dependent. Accidental being here is not the being of an accident, but the combination of subject and accident, or accident and accident, or accident or subject, which does not constitute something *per se unum*. Cf. *In V Metaphys.*, lect. 9, and *In VI Metaphys.*, lect. 4.

¹⁰ Cf. *In IV Metaphys.*, lect. 1, nn. 539-543; *In V Metaphys.*, lect. 9, nn. 889-892.

“The existence that anything has in its nature is substantial; therefore, when we say “Socrates is”, if that “is” is taken in the first sense, it is a substantial predicate”¹¹.

When existence is said to be constituted by or to result from the principles of the essence, the causality implied is formal, not efficient. When the generation of a substance is said to be a *via ad esse* and its corruption a passage *ab esse ad non esse*, it is the existence of the substance that is meant, the *esse substantiale*¹². The meaning of the terms used by the metaphysician show that they begin their careers as means of talking about sensible reality. A principal task of the metaphysician will be to show how such terms can be readied for metaphysical use. The whole of Book Delta is devoted to this task¹³.

The subject of metaphysics.

If one wishes to maintain that there is a difference, a radical difference, between the metaphysics of Aristotle and that of Thomas, this would have to be made clear in terms of the way in which Thomas distinguishes sciences. Theoretical sciences are distinguished by their subjects which are defined in formally different ways. The science that studies things in whose definitions sensible matter must be included is natural science: over its vast scope and through its divisions, a peculiar mode of defining characterizes natural science, and even in those parts of it called *scientiae mediae* the appropriate way to distinguish sciences is invoked. A science that studies things in whose definitions sensible matter does not enter, even though these things cannot exist apart from sensible matter, is mathematics. A third science is made possible by the proof within natural science that not everything that is is material. This opens up the range of «being» and grounds the possibility of a discipline whose subject will be being as being and that which belongs to it per se.

Thomas has taken over from Aristotle a quite sophisticated procedure for deciding whether two sciences are the same or different. And Thomas applied the procedure where Aristotle could not. Thomas recognizes two theologies, that of the philosopher and that based on Sacred Scripture. The first has its source in the human mind's slow ascent from the sensible to its non-sensible cause. Its subject is being as

¹¹ «Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale. Et ideo cum dicitur “Socrates est” si ille “Est” primo modo accipiatur, est de praedicato substantiali» (*In V Metaphys.*, lect. 9, n. 896). The second way would be to understand it as meaning that the sentence is true: *ens ut verum*.

¹² One finds in «existential Thomists» the suggestion that, while for Aristotle there is only *esse substantiale* and *esse accidentale*, for Thomas there is beyond these an *esse* which is the act of all acts, even of forms. See Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, terza edizione riveduta (Torino: Società Editrice Internazionale, 1963), p. 30. Fabro is here interpreting Boethius. He characterizes *esse substantiale* as formal and other than the *actus essendi*, taking the distinction between *esse simpliciter* and *esse aliquid* as the basis for the claim.

¹³ Among recent commentators, not even Giovanni Reale found this book integral to the *Metaphysics*. Thomas shows how it is and his reading reduces to absurdity that the book is merely a glossary of terms, perhaps an introduction to Aristotelian jargon. Thomas enables us to see that the terms are arranged with an eye to «the science we are seeking». Thus, some signify the principles of the subject, others the subject itself and yet others properties of the subject of metaphysics. Cf. *In V Metaphys.*, lect. I, n. 749.

common to the things that are, that is, to substance, accidents, etc. God enters into this science, not as its subject or part of its subject, but as the cause of all the things that are, things which have existence. Terms used to speak of the subject will be extended to its cause. The theology based upon Scripture has God for its subject, that is, God as he reveals himself to us.

Thus, when Thomas says that there are two theologies, he gives us the formal reason for their difference. In order for anyone to hold that there is a formal, radical, essential, difference between Aristotle's metaphysics and that of Thomas, he would have to show that they have different modes of defining or that they have different subject matters. This is a point that I have developed elsewhere¹⁴. Neither Gilson nor anyone else has done this.

Being as Being.

The almost glacial pace of the *Metaphysics* is a sign of how difficult it is for the human mind to lift itself to thinking about immaterial reality. Indeed, it can be puzzling to realize that most of the discussions in the work bear on sensible reality. The range of the subject matter of metaphysics, being as being, indicates that it leaves nothing out. If sensible things are studied in metaphysics, this cannot be as they are studied in natural philosophy. Aristotle will say that First Philosophy studies them as being. The proper understanding of that formality, *as being, inquantum ens*, is essential. Some Thomists seem to understand it to mean, as existing —as if the natural philosopher did not study a kind of being. All the theoretical sciences have being as their subject: it is the formality under which they study it which makes them several rather than one science. But what would it mean to study natural things, not *ut entia mobilia*, but *ut entia*?

«Being» has more predicable range than «mobile being», but that would not suffice to make a science of being differ from the science of mobile being. It is only if «being» encompasses beings which are not mobile beings that the greater scope of «being» is more than merely predicable. As Aristotle points out, if there were no substance beyond the natural, the study of natural substance would be first philosophy. Thomas elaborates: «...if there is no other substance than those which are brought about through nature, with which physics is concerned, physics would be first philosophy. But if there is some immobile substance, it will be prior to natural substance, and consequently the philosophy considering this kind of substance will be first philosophy. And because it is first, it will also be universal, and it will fall to it to investigate being as being, both what it is and what belongs to it as being: for the science of the first being and of common being are the same, as was pointed out at the outset of Book Four»¹⁵.

¹⁴ Cf. *Boethius and Aquinas* (Washington: Catholic University of America Press, 1990).

¹⁵ «Si non est aliqua substantia praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis, et erit eius speculari de ente inquantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis inquantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in prin-

The mark of metaphysics is not to speak of physical objects more vaguely, though this is all it must seem to do when its theological *telos* is forgotten. The aim of philosophizing is to attain such knowledge of the divine as the human mind is capable of. But God, the divine, cannot be the subject of a human science¹⁶. If we are to have a science in which God can be considered, it will have as its subject a commensurable universal effect of the divine causality, being as such. Given the fact that the causality of God has already been established at the end of the *Physics*, the task of metaphysics would seem to be, not to prove that God exists, but to arrive at a less imperfect knowledge of him. Hence the painstaking analysis of substance, working off material substance, asking what in material substance is most substance — a curious question until we see that it is aimed at a use for the term «substance» beyond material substances. Immaterial substances differ from material substances, negatively of course, but they can be argued to possess what it is to be a substance more perfectly than the substances that we more easily know. Perfect knowledge of material substances is had through their proper causes; but from them knowledge of what more perfect substances and common causes must be can be learned.

One fears that many Thomists, in their eagerness to go beyond Aristotle, have yet to grasp the profundity of the Philosopher's thought. How sad that the reason for this is often the failure to make use of the magnificent commentary that Thomas wrote on the *Metaphysics*. Much of what has come to be called Existential Thomism, a movement which is marked by its animus against Aristotle, is possible largely because of a failure to appreciate Aristotle as Thomas did. The misrepresentation of Aristotle on behalf of Thomas is fueled by the failure to understand either man. Thomas was a disciple of Aristotle. To be a Thomist involves being a disciple of Aristotle. Disciples who imagine that their master abandoned his philosophical master will be odd disciples indeed. One is reminded of the ending of *Fear and Trembling*.

«Heraclitus the obscure said, "One cannot pass twice through the same stream". Heraclitus the obscure had a disciple who did not stop with that, he went further and added, "One cannot do it even once". Poor Heraclitus to have such a disciple!»¹⁷.

RALPH MCINERNEY

University of Notre Dame.

cipio quarti habitum est» (*In VI Metaphys.*, lect. 1, n. 1169, explaining E.1, 1026a27-32). It was Werner Jaeger's misunderstanding of Aristotle's remark that such a science is universal because it is first that put Aristotelian studies on a long detour from which they are just returning.

¹⁶ We are reminded of this at the end of Book Zeta and Thomas spells it out in lesson 17 of his commentary on that book.

¹⁷ See *Fear and Trembling & Sickness Unto Death*, by Søren Kierkegaard, trans. Walter Lowrie (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 132.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, LA GNOSEOLOGÍA Y EL TOMISMO CONTEMPORÁNEO

ALGUNOS APUNTES EN TORNO DE UNA EXPRESIÓN DE *IN ISENT.* D. 19 Q. 5 A. 1 AD 7UM

El sugerente nombre *Santo Tomás y nosotros* impele, en primera impresión, a mirar la riqueza y valía de tal pensador y al modo de relación que podemos tener con él. En mi caso, y sé que en el de muchos otros, esta relación querría ser de discípulo a maestro y, por ende, reconocer la deuda que tengo con el Aquinate. Esta deuda, fruto de haber experimentado la amable liberalidad que tal maestro otorga y posibilita, debe convertirse en gratitud. Y por eso, siguiendo este cauce, me honro en primer lugar al participar en este homenaje a la Sociedad Tomista Argentina en su quincuagésimo aniversario, y poder sumar así mi esfuerzo a tantos filósofos y teólogos que se afanan por descubrir y redescubrir constantemente y según cada época la viva y serena claridad de la doctrina tomista.

Ahora bien, como un modo de volver operativo ese agradecimiento, quisiera en esta ocasión recordar que, a veces, la causa de que no exista una buena relación, o un verdadero y pleno entendimiento entre el universo de Tomás y el nuestro no está tanto en la historicidad suya —su septisecular lejanía— sino en la nuestra, signada por el despliegue de esos mismos siete siglos. A tal grado acaece esto que, en algunas ocasiones y temas, parecieran ser mucho más largos estos años que los diecisiete siglos existentes entre el mismo Tomás y Platón o Aristóteles. Con frecuencia, aquél que intenta leer a Santo Tomás no puede sustraerse del tránsito moderno y, ahora, postmoderno, signado por unas inquietudes metafísicas de orientación inversa a las medioevales. Y este viraje, si contiene virtualidades propias, también conlleva el oscurecimiento de otras que antes eran evidentes. Así ocurre, por ejemplo, en lo que podría llamarse el «prejuicio gnoseológico», cuestión que versa sobre la eficacia del conocimiento y que desveló a tantos tomistas de este siglo¹ —singularmente, aunque por oposición, creo

¹ No viene al caso hacer ahora historia de esta cuestión. Baste recordar, con Leopoldo E. Palacios, los nombres de «Mercier, Noël, Picard, Descoqs, Roland-Gosselin, Maréchal, Jolivet, Vries y tantos otros filósofos [que] aceptan el realismo crítico admitiendo el punto de partida netamente cartesiano de la duda metódica y del Cogito» (L. E. Palacios, «Estudio preliminar sobre la gnoseología de Étienne Gilson», en É. GILSON, *El realismo metódico*, trad. V. García Yebra, Rialp, Madrid 1963, pp. 36-37.

que a Gilson²— y, sin embargo, está siempre pronta a resurgir bajo nuevos aspectos.

Esta necesidad de fundamentar el conocimiento —o el realismo o la metafísica— aunque fue variando en temas, sesgos y enfoques con el correr de los años, se encuentra encubierta en muchas de las cuestiones que se discutieron este siglo en el renovado intento de entender a Santo Tomás. Hasta el punto de que creo la explicación de esta tendencia está en el hecho de que hoy constituye nuestro modo «natural» de enfocar las cuestiones más diversas. Así, más allá de la dilucidación de la intuición sensible o de la abstracción del intelecto como explicaciones de las facultades cognoscitivas del hombre, se encuentra, por ejemplo, la metafísica intuición del ser excogitada por Maritain³ que, al decir de Bogliolo, es aceptada de un modo u otro por todos los tomistas⁴ (de esos años '40 y '50). Sin ella, insistía Compostá hace no tanto tiempo, sería imposible responder de modo rotundo y crítico al idealismo: toda la metafísica reposa sobre ella puesto que en esa intuición se juega la «realidad» —el contenido «real»— de la noción de ser y del conocimiento⁶.

Así también, cuando a mediados de siglo comienza «formalmente» la discusión acerca de la validez del tercer grado de abstracción formal como tomista⁷ o como válido para obtener el objeto de su metafísica⁸, no puede pasarse por alto que estas disputas tienen como marco la misma inquietud de fondo: la realidad del *ens* objeto de

² Cfr. el «Estudio...» cit. en la nota anterior. Conocida es la cruzada contra toda infiltración gnoseológica, crítica o noética en el tomismo que este autor inicia desde sus primeros tiempos hasta el fin de su vida; así, v. g., se puede ver su «Propos sur l'être et sa notion», en *San Tommaso e il pensiero moderno*, Città Nuova Editrice, Roma 1974 (=Studi Tomistici 3), pp. 7-17, en donde procura aclarar definitivamente sus diferencias al respecto con Jacques Maritain. Sobre esto vide P. LEE, «Etienne Gilson: Thomist Realism and the Critique of Knowledge», *The New Scholasticism* 63 (1989) pp. 81-100.

³ Cfr. J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Club de Lectores, Buenos Aires 1981, esp. Lección tercera, pp. 73ss.

⁴ L. BOGLIOLO, «Dall'intenzionalità del conoscere al concetto di Metafisica», en *Essere e Conoscere*, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Città del Vaticano 1983, pp. 68-69, toma nota de que entre los mejores tomistas de su tiempo se tiende a fundar el conocimiento sobre una intuición intelectual —así Garrigou Lagrange, Maritain, profesores de Lovaina, Jolivet—. Y los que no sostienen esto, están de acuerdo en que la noción de ser se abstrae sólo impropriamente. Finalmente, dice que se puede decir que abstracción impropia es igual a intuición intelectual.

⁵ D. COMPOSTA, «Considerazioni sull'intuizione dell'essere come questione fondamentale della metafisica», *Doctor Communis* 62 (1989) 125-136. Sobre su importancia y desarrollo histórico vide del mismo autor «L'intuizione dell'Essere. Breve compendio storico-teoretico di una disputa», en *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, Urbanian University Press, Roma 1988, pp. 153-179.

⁶ Cfr. también V. POSSENTI, «L'intuizione astrattiva e i primi principi speculativi nel tomismo», en *Acta VIII Congressus Thomisticus Internazionalis*, t. V, pp. 93-146. Este autor llega a escribir que «se l'intuizione astrattiva dell'intelligibile non si desee, allora la metafisica come sapere sarebbe impossibile, rimanendo solo la metafisica come fede o credenza» (*Ibid.*, p. 143). Para una opinión contraria, que sin embargo mantiene actual la discusión, se puede ver en J. F. X. KNASAS, *The Preface to Thomistic Metaphysics: A Contribution to the Neo-Thomist Debate on the Start of Metaphysics*, Peter Lang Publishing Co, New York 1990. En el capítulo 1 analiza con bastante detalle esta postura y nota que, entre otras cosas, no es fácil saber si el objeto de la intuición intelectual es el *ens* o su acto, el *esse*.

⁷ La observación de que no se encuentra en textos del Aquinate es de L.-M. RÉGIS, «La philosophie de la nature. Quelques «apories»», en *Études et Recherches*, Philosophie 1, Collège Dominicain d'Ottawa, Ottawa 1936, pp. 127-156.

⁸ Como se sabe, esta discusión toma cuerpo entre los tomistas a partir de 1947 con el artículo de L.-B. GEIGER, «Abstraction et séparation d'après s. Thomas. In de Trinitate q. v a .3»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 (1947) 3-40.

la metafísica⁹. Sea que se recalque que su comprensión tanto de lo material cuanto de lo inmaterial no es simplemente en virtud de la extensión lógica que le corresponde como concepto¹⁰, sea que se resalte su anterioridad o primordialidad respecto de cada modo de ser concreto y, por ende, su existencialidad¹¹; sea que se busque una vía otra que las propias de las ciencias naturales¹², el problema fundamental a resolver es el mismo; o sea, garantizar que el ente no es un simple concepto, que no es fruto de una depuración intelectual de otros contenidos quidditativos porque él mismo no es una *quidditas*, y que, en consecuencia, el conocimiento, al menos el metafísico, es plenamente válido y real, pues tiene «tal» o «cual» fundamento.

No se trata, ahora, de exponer ni discutir la pertinencia y validez de estos planteamientos, o de la diversidad de opiniones y respuestas que existen. Menos aún, el grado de fidelidad que les correspondería para con Santo Tomás. Evidentemente —siguiendo al mismo Tomás, con referencia al oficio del sabio—, como hijos de nuestro tiempo estamos obligados a examinar y extraer todo el oro que se pueda encontrar en la modernidad, al tiempo que se contestan las asechanzas de idealismos, criticismos, relativismos y cualesquiera otros errores¹³. Simplemente, quisiera llamar la atención sobre aquel fenómeno mencionado —y, por otro lado, frecuente— que, si conscientemente no es enfocado y dejado de lado, puede esterilizar buena parte del esfuerzo acometido. El fragor de la batalla implica, algunas veces, adentrarse demasiado en el campo del enemigo; y, por lo mismo, al alejarse de la propia trinchera, puede ocurrir que se nos oculte la evidencia de la propia posición; o, dicho técnicamente, ha ocurrido, ocurre y seguirá ocurriendo que la discusión de temas y cuestiones post-tomistas nos dificulte la comprensión de principios que en Tomás son de sentido plano y directo.

Para ilustrar este fenómeno, y sin ánimo de entrar en polémicas, referiré un caso por demás conocido, cuya historia —cual drama clásico; drama, que no tragedia—

⁹ El mismo Geiger encuadra su investigación en este marco. Cfr. art. cit., pp. 3-5.

¹⁰ Cfr. L.-B. GEIGER, art. cit., en el cual este tema es el que le lleva a rechazar los grados de abstracción formal. También vide J.-D. ROBERT, «La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique selon saint Thomas»: *Divus Thomas* (Placentiae) 50 (1947) 206-222; A. TOGNOLO, *Due saggi sull'accezione metafisica del concetto di separato in Tommaso d'Aquino*, Editrice Gregoriana, Padova 1983; y A. MORENO, «The Subject, Abstraction, and Methodology of Aquinas' Metaphysics»: *Angelicum* 61 (1984) 580-601.

¹¹ Cfr. G. P. KLUBERTANZ, *Introduction to the Philosophy of Being*, 2nd ed., Appleton-Century-Crofts, New York 1963; ID., *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago 1960; J. OWENS, *An Elementary Christian Metaphysics*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1963; M. A. KRAPIEC, «Metaphysical Understanding of Reality»: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 60 (1986) 11-22.

¹² Resalta, por su envidia e interés al respecto el libro de J. J. SANGUINETI, *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 1977. Aunque el pensamiento de este autor sigue evolucionando, creo que se desarrolla hacia una mayor y mejor comprensión de la ciencia contemporánea. Idéntica permanecería entonces la *vis metaphysica* puesta en juego.

¹³ Cfr. SCG I I. Para las obras de Santo Tomás, utilizaré —aunque no completamente— la nomenclatura del *Index Thomisticus* por parecerme la más fácil y universal en la actualidad. Así, para evitar equívocos, la primera vez que se cite una obra, se pondrá su nombre, y posteriormente, sólo la sigla; los números consiguientes se despliegan de acuerdo a las partes que cada obra tenga, yendo de lo más general a lo particular; así, en el caso presente se trata de *Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, libro I, cap. I.

podría dividirse en tres actos: el caso es la intelección del exacto alcance y literal significado de la conocida expresión del Aquinate según la que *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius*, i.e., «la primera operación [de la inteligencia] mira a la quiddidad de la cosa, y la segunda al ser de la misma»¹⁴. Como observa Elders, en la medida en que, durante este siglo, se dio un redescubrimiento del *esse* o del *actus essendi* tomista¹⁵, este *ipsium esse rei* ha sido múltiplemente entendido¹⁶. Por otra parte, también en la medida en que se fue procurando dilucidar cómo se obtiene o capta lo típico y peculiar del objeto de la metafísica tomista y se insiste en el valor real de ese *ens*, se ha recurrido no pocas veces al juicio como instancia clave y específica de su constitución¹⁷; y esto, porque el juicio, segunda operación de la inteligencia, mira al ser¹⁸.

Quizás la versión más completa de esta sentencia sea la que Tomás escribe en el *Super Boetium de Trinitate*, cuando en el cuerpo de la cuestión V artículo 3 trata sobre los diversos modos de abstraer que tiene el entendimiento¹⁹: «Debe saberse que según el Filósofo en el III *De Anima* la operación del intelecto es doble: una que se dice inteligencia de los indivisibles, por la que se conoce de cada cosa qué es; y la otra que compone y divide formando, a saber, la enunciación afirmativa o negativa. Y estas operaciones responden a dos que hay en las cosas. La primera operación mira la misma naturaleza de la cosa, según la cual la cosa entendida obtiene algún grado entre los entes, bien sea cosa completa —como algún todo—, bien sea cosa incompleta —como la parte o el accidente—. Pero la segunda operación mira al mismo ser de la cosa; el cual resulta desde la congregación de los principios de la cosa en los compuestos, o bien es concomitante a la misma simple naturaleza de la cosa, como en las sustancias simples»²⁰. Y continúa explicando Santo Tomás, «Por esto mismo, en la simple aprehensión puede abstraerse una naturaleza sin considerar algunos aspectos que le estén unidos en la realidad; pero, mediante el juicio sólo puede abstraerse lo que está separado *secundum rem*, so pena de incurrir en falsedad»²¹.

¹⁴ S. THOMAE AQUINATIS, *In 1 Sent.* d. 19 q. 5 a. 1 resp. arg. 7.

¹⁵ Una sintética y completa historia de este proceso puede verse en G. E. PONFERRADA, «Santo Tomás de Aquino, la metafísica y los tomistas»: *Philosophica* (Valparaíso) 11 (1988) 89-101.

¹⁶ L. ELDERS, *Faith and Science*, Herder, Roma 1974, pp. 110 y 111.

¹⁷ Un ejemplo de esto es lo que dice J. de FINANCE, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Grekos, Madrid 1971, pp. 33-35. Después de relatar que los propios tomistas han discutido los tres grados de abstracción formal, en particular el tercero, y que algunos hablan de *separatio*, indica que lo seguro es que en Santo Tomás: a) la abstracción metafísica «es de un tipo enteramente especial» (p. 35); y b) «mayor importancia (que la discusión acerca de los tres grados de abstracción) tiene el hecho de que la abstracción metafísica está expresamente relacionada con la «segunda operación del espíritu», el juicio» (pp. 34 y 35).

¹⁸ Cfr. L. ELDERS, «El conocimiento del ser y el acceso a la metafísica»: *Sapientia* 35 (1980) 573-588.

¹⁹ CBT 5 3c: «Dicendum, quod ad evidentiam huius questionis oportet videre qualiter intellectus secundum suam operationem abstraere possit». Respecto al texto, manejo la ed. crítica Leonina (*Opera Omnia*, t. I, Les Éditions du Cerf, París 1992).

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* El uso del término *abstraer* es del original; y también se puede ver, v.g., en el texto —redactado por un Tomás ya maduro— de *Summa Theologiae* I q. 85 a. 1 resp. arg. 1.

Tanto este texto como sus múltiples paralelos²² han dado mucho que pensar y escribir. El hecho de que la enunciación sea propia de la segunda operación y de que sólo en ella se dé la verdad o falsedad, no puede dejar de tener relación con que lo propio del juicio sea su respectividad al *esse*. Con lo que, al menos en apariencia, en el juicio se daría un ámbito de inteligibilidad otro, más amplio, más ontológico y, sin duda, definitivo que en la simple aprehensión²³. Por lo demás, si se tiene en cuenta que Tomás de Aquino está precisamente mostrando que de un modo abstrae la primera operación y de otro el juicio, y que concluirá el artículo redondeando las relaciones entre estas abstracción y separación y los tres objetos de la ciencia especulativa, se comprende la dificultad de la cuestión. ¿De qué *ipsum esse rei* está hablando el Aquinate? ¿No pareciera que, por el mismo hecho de responder las dos operaciones a dos que hay en las cosas, sea fácil concluir que la primera mira a la esencia y la segunda a la existencia; o al hecho de que esa esencia sea *extra causas*²⁴?

Tal, quizás, haya sido la comprensión de esta doctrina por parte de los primeros comentadores de Santo Tomás; en ese caso, se comprendería la energía con que Fabro rechaza esta interpretación. Sin embargo, se debe observar que más allá de otras cuestiones, esta sentencia es pacíficamente tenida por ellos. Como claramente escribe Juan de Santo Tomás, «la distinción que se hace por el intelecto (*per intellectum*), o bien puede ser hecha por el judicativo, afirmando o negando la misma distinción; o puede ser hecha por la sola aprehensión, por lo cual se toma uno dejado otro; razón por la cual suele decirse que “los que abstraen no mienten”: porque, a saber, no es un juicio, ni se abstrae juzgando sino aprehendiendo uno sin el otro: pues la mentira no es sino en el juicio [...] Mientras se concibe algo por simple aprehensión, la división de los conceptos no se tiene de parte de la cosa conocida sino de parte del modo de concebir que no puede adecuar a la cosa en todos los sentidos: y así concibe con modo dividido aquello que en la cosa le conviene, pero no por el modo cual conviene, esto es, sin distinción²⁵. Mas cuando se juzga que algo es distinto, la misma distinción es

²² Un estudio pormenorizado de esta sentencia tal como aparece principalmente en las primeras obras de Santo Tomás se encuentra en B. Bernardi, *Studio sul significato di «esse», «forma», «essentia» nel primo libro dello Scriptum in libros Sententiarum di San Tommaso d'Aquino*, Publications Universitaires Européennes-Peter Lang, Berne-Francfort/Main-Nancy-New York 1984.

²³ Cfr. F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, EUNSA, Pamplona 1992, esp. el cap. III: «La jerarquía de las operaciones intelectuales».

²⁴ Fabro —con razón, a mi juicio, al combatir ese modo de entender la composición de esencia y existencia—, escribe: «Je ne veux pas insister sur le fait que les textes où le Docteur angélique présente cette correspondance sont de la période de sa jeunesse: ce que j'ai à coeur de répéter et de faire remarquer, c'est que ces textes *isolés* peuvent faire complètement dévier, et indiquer respectivement les deux moments de la possibilité et de la réalité» (*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1961, p. 67).

²⁵ Nótese aquí que no se habla de la distinción entre las formas, principios *quo*, del compuesto que, no subsisten separadas, pero sí causan diversar perfecciones en la cosa: «Formae autem et accidentiae, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est» (ST I q. 45 a. 4c; vide el contexto para una diferenciación entre lo real que subsiste y lo que no. No se trata de afirmar que se desconoce esta doctrina tomista porque sí se trata al hablar del fundamento de los universales metafísicos (aunque también allí está supuesto, dado que el punto es si el modo de ser distintos es potencial, virtual o actual). Pero no se incluye al hablar de la aprehensión; lo que manifiesta que se está en el ámbito del objeto en cuanto objeto, ya que el otro sería *ut res*.

de parte de la cosa conocida: porque se juzga que es así, y por eso conviene que en la cosa le corresponda»²⁶.

Frente a este texto, *prima facie*, surgen dos impresiones: en primer lugar, que la diversidad entre las distinciones —abstracciones había escrito Tomás— de las dos operaciones es vista y asumida sin reparo alguno; una, la del juicio, responde al ser de la cosa, ha de ser *in re*; la otra, la simple aprehensión distingue sin necesidad de separación en la cosa; es decir, con palabras suyas, la distinción que compete a la primera operación puede o no tener fundamento *in re*, pero si lo tiene pertenece a la cosa en cuanto objeto²⁷, en cuanto considerada por el entendimiento. La segunda impresión, en cambio, indica una pequeña variante sobre el texto tomista: mientras que no señala el fundamento de esta doble operación del intelecto —lo que no necesariamente es problemático, pues bien podría darse por supuesto o resultar impertinente al tema tratado—, Juan de Santo Tomás encauza en cambio su disquisición hacia las distinciones que se dan en la primera operación; o sea, en la consideración objetiva de la cosa. Es importante señalar esto, porque aquí se está ante un avance respecto del Aquinate. Y, es bien conocido por todos que en esa operación es donde se dan los tres grados formales de abstracción considerativa, origen de la división de los objetos de la ciencia especulativa, según estos autores²⁸.

La conjunción de estos dos aspectos —la diversidad de distinción según la operación del intelecto junto a las distinciones objetivas y la división de los objetos de ciencia— es la causa por la cual se ha criticado a estos Comentadores. Así se oyó a Fabro, habida cuenta del desvío respecto a la noción tomista de *ens* que se da en la segunda escolástica²⁹, según se vio más arriba. O Maurer, que precisamente le reprocha a Cayetano y Juan de Santo Tomás el no haber percibido la importancia que tiene el juicio para el Aquinate³⁰. Empero, en lo que a este trabajo respecta, nada habría de reprochable: al igual que su maestro, estos comentadores no tienen dificultades para enten-

²⁶ IOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus*, t. 1, Typis Soc. S. Joannis Evangelistae, Desclée, Parisii-Tornaci-Romae 1931, pp. 483-484, nnº 12 y 13. No me pareció necesario transcribir íntegros ambos textos, aunque puede ser bueno consultarlos. De todos modos, vale la pena advertir que allí se está hablando de lo que se opera como el fundamento de la abstracción unívoca y análoga en Cayetano.

²⁷ Cfr. *ibid.* el nº 12.

²⁸ Cfr. el comentario de Cayetano a ST 1 q. 1 a. 7 y q. 85 a. 1, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, iussu impensa que Leonis XIII P. M. edita, Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888.

²⁹ «L'inextricable confusion dans laquelle l'école thomiste a jeté l'esse et l'équivoque créée par le glissement de l'esse dans l'existentia se retrouvent encore dans la doctrine, déjà présente chez Bañez et qu'on fait remonter à Cajetan, que introduit la "subsistance" comme "mode" réel et réellement distinct soit de la nature individuelle soit de l'existentia: position logique dès que l'on fait déchoir l'esse à la fonction d'existentia et qu'on l'a déclaré plus imparfait que l'essence» (C. FABRO, *Participation et causalité...*, p. 302). En todo ese punto, pp. 280ss., pasa revista a tomistas desde el s. XV en adelante, mencionando especialmente también a Juan de Santo Tomás. En realidad, dice Fabro, más parecieran —por momento y de acuerdo a lo que disputen— acordar con Enrique de Gante o con Cayetano. Posteriormente, con Suárez.

³⁰ ST. THOMAS AQUINAS, *The Division and Methods of the Sciences: Questions V y VI of his Commentary on the «De Trinitate» of Boethius*, transl. by A. Maurer, 4a. ed. revisada, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1986, Introduction, p. XXVII.

der esa sentencia³¹.

Hasta aquí el primer acto de nuestro drama. El segundo se desarrolla este siglo y, como brevemente se vio, presenta muchas aristas. Pero lo que más importa, es el mismo hecho de que hoy no sea fácil la inteligencia de esta proposición de Tomás de Aquino. Añádase a lo ya dicho, lo que agudamente observa Fernando Haya. Luego de reseñar —con singular claridad y poder de síntesis— las opiniones de varios señalados tomistas sobre la importancia del juicio respecto del *esse* o del *ens*, su conocimiento y captación³²; y, de acordar con ellos sobre el tema, se aviene a «hacer frente al escollo que la tesis de la principalidad del juicio suscita. Las consideraciones precedentes sobre el carácter originario de la noticia del ser —a través del que los autores citados fundan la índole primaria de la operación judicativa— no deben hacer olvidar que esta operación tiene, en cuanto compositiva, un lugar secundario en la gnoseología tomista. El juicio como composición es prosecución operativa de la inteligencia»³³. Y cita a Santo Tomás: «pues la composición y división es posterior a su consideración de aquello que algo es, que es su principio»³⁴. Nuestro autor agrega: «los entendimientos puros conocen por simple visión, esto es, por aprehensión simple de la esencia y, junto con ella, de todo aquello que puede convenir a la esencia. La potencialidad del entendimiento humano —su imperfección— es la causa de que tenga que «laborar diversamente con las especies, razonando e inquiriendo»³⁵. Santo Tomás pone la composición y división junto con el razonamiento en la línea de la prosecución operativa del entendimiento. «¿Dónde queda entonces la principalidad del juicio?»³⁶, se pregunta consiguientemente Haya. Más allá de la respuesta que ensaya —no viene al caso tratarla ahora—, esta pregunta explícita otro costado de las indagaciones contemporáneas que implícita o temáticamente se plantean muchos autores³⁷: ¿Cómo es posible que en el juicio haya un *plus* de «algo» no siendo éste más que una síntesis de quiddidades aprehendidas? O, en el fondo, ¿cómo se relaciona tal principalidad judicativa en la captación del *esse* con la repetida sentencia tomista de que *ens autem et essentia*

³¹ Es probable que su intelección no fuera del todo *ad mentem Aquinatis*; mas, como esto se debería a otro motivos, no viene al caso extenderse sobre ello. Sí hay que recalcar el hecho de que no hubo discusión o disputas en torno a esa doctrina.

³² Cfr. *Tomás de Aquino ante la crítica*, pp. 122-128.

³³ *Ibid.*, p. 128.

³⁴ SCG 1 58: «Compositio autem et divisio posterior est consideratione eius quod quid est, quae est eius principium».

³⁵ Cita aquí a SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 12c.

³⁶ *Tomás de Aquino ante la crítica*, pp. 128-129. Varias de sus afirmaciones están apoyadas en textos de Santo Tomás, a los que el autor remite.

³⁷ V. g., J. OWENS, «Aquinas on Knowing Existence»: *Review of Metaphysics* 29 (1975-76) 670-690. O, de manera relativamente velada, L. VICENTE, «De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam»: *Divus Thomas* (Placentiae) 66 (1963) 35-65, esp. 57ss. La índole del tema, ha llevado a algunos autores a efectuar una cierta fenomenología para mostrar la unidad del acto cognoscitivo más allá de la misma distinción de operaciones: vide v. g. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, o *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, o de un modo más temático y sintético en «The Transcendentality of *ens-esse* and the Ground of Metaphysics»: *International Philosophical Quarterly* 6 (1966). Es muy interesante al respecto, E. WINANCE, «Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* 91 (1991) 531-579.

*sunt quae primo in intellectu concipiuntur*³⁸?

En suma, el telón de este segundo acto se abrió para mostrar las dificultades que nuestra sentencia provoca en este siglo, y ahora este telón cae en medio del fragor de la batalla.

Ahora bien, el tercer acto, que quizás debería ser realmente el primero, consta de dos escenas. La primera tiene como protagonista casi exclusivo al mismo Santo Tomás y consistirá más en una simple enumeración de temas conocidos que en un pormenorizado estudio o discusión de cada uno. La razón es sencilla, pues, creo que, enunciadas estas verdades en su orden y contexto, no será necesario más que seguir su hilo conductor para arribar a la fácil comprensión de esta respectividad de las operaciones intelectuales a «dos que hay en las cosas».

Lo primero a considerar es que Santo Tomás vivió en el s. XIII; es decir, en un ambiente que no conocía las inquietudes críticas o gnoseológicas de la modernidad o nuestro siglo; ni siquiera tuvo que contestar al nominalismo de Ockam o al objetivismo de Duns Scoto. A lo sumo, como piensa Henle, cuando el Aquinate refuta a Platón desde Aristóteles, está implícitamente discutiendo con sus contemporáneos neoplatónicos³⁹ —y, probablemente, más con ánimo de resolver científica y demostrativamente sus dichos que en negar su verdad—. Esto se percibe, por ejemplo, en que cada vez que trata directamente *utrum Deus sit*, el peso de la argumentación consiste en aceptar que si bien es evidente en sí que Dios es, no lo es para nosotros⁴⁰; y, por ende, es menester *quoad nos* su demostración. Importa mucho, entonces, nuestro esfuerzo por no buscar —al menos en primera instancia— soluciones a nuestras dificultades contemporáneas⁴¹.

El segundo punto es también redundante. Como aconseja Lacorte Thierz, es conveniente ver el contexto entero en el que se ha de desenvolver la sentencia indagada⁴². Y éste no es otro que el de la verdad, y con frecuentes menciones a Platón⁴³. Tener presente al filósofo griego es clave, pues justamente él es la causa de esta doctrina de Aristóteles proseguida por Tomás de Aquino. El Platón de Tomás, afirmaba que el alma conocía por participación de las ideas⁴⁴, únicos verdaderos «ser», no siendo objeto de nuestro intelecto el *quid* de —con un «de» posesivo o genitivo subjetivo— las cosas corpóreas⁴⁵. Esto origina diversos problemas y posturas a lo largo de la historia; pero,

³⁸ *De ente et essentia*, prooemium.

³⁹ Cfr. R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism: A study of the Plato and Platonic texts in the Writings of Saint Thomas*, Martinus Nijhoff, The Hague 1956, pp. 422-425.

⁴⁰ Cfr. v. g., CBT 1 2-3; SCG 1 10-13; ST 1 q. 2 aa. 1-3.

⁴¹ No se contradice aquí lo afirmado anteriormente acerca de la necesidad de pensar y discernir las cuestiones contemporáneas. La cuestión es metodológica: para intentar repensar esos temas desde Santo Tomás, es necesario antes el procurar comprender lo esencial o perenne de su doctrina; y, por ende, dejar que, en primera instancia, luzca en su lugar y tiempo propio.

⁴² P. M. LACORTE TIERZ, *El actus essendi como fundamento de la verdad de las cosas, según Santo Tomás*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Thesis ad Doctorandum in Philosophia partim edita, Roma 1992.

⁴³ Cfr. v. g., ST 1 q. 85 a. 1 ad 1um y a. 2 in fine. Vide también el texto cit. de Juan de Santo Tomás, n. 12, donde lo entiende del mismo modo, citando la refutación de Platón de la cuestión de la 84 para encuadrar esta doctrina.

⁴⁴ ST 1 q. 79 a. 3c.

⁴⁵ Cfr. CBT 5 2c; ST 1 q. 84 a. 1c.

respecto de nuestro interés, tiene la consecuencia de que se conoce inmediatamente la idea sin posibilidad de error y sin su pertenencia a lo sensible⁴⁶; lo cual es, a todas luces, falso.

Ahora bien, la corrección a Platón implica, en primer término, la demostración de que la no coincidencia entre el objeto propio de nuestro entendimiento y la cosa sensible es sólo *per accidens*, pues la especie de lo sensible entraña materia común pero no individual⁴⁷: no es objeto del intelecto «este perro» sino en cuanto es o tiene el «ser perro». Lo particular en cuanto tal es objeto de los sentidos, y de la consiguiente *reditio* o *conversio ad phantasmata*⁴⁸. La insistencia aristotélico-tomista sobre el tema es notable⁴⁹, y ha de tenerse en cuenta en sus explicaciones positivas del conocer intelectual.

Afirmado, entonces, que el objeto de nuestro intelecto es el qué de la cosa sensible, el tercer punto reside en recordar que el individuo sensible es un compuesto o un íntegro de partes. Este hecho —que por otro lado, desconcertó ampliamente a Platón y que da origen al magistral libro VII de los *Metafísicos* de Aristóteles así como al igualmente ponderable comentario de Tomás de Aquino— es ciertamente la clave de la sentencia en cuestión. Sin entrar en tema —que exigiría otro estudio— baste hacer presente que, aunque ordenados según el acto y la potencia, el mismo íntegro subsistente, «resulta de la agregación de diversos principios». Como recuerda Tomás en texto ya citado, no es sólo un compuesto de materia y forma, sino también de varias formas sustanciales y accidentales; a lo que se ha de añadir, las particularidades no esenciales sino contingentes que lo acompañan en su realidad concreta e individual. El mismo íntegro, por tanto, es un todo compuesto de partes, según una armónica y mutua ordenación, de acto y potencia. Y, de esta ordenación y por causa de la primacía del acto, extrae cada ente su propio *quid*, y de ahí su *ratio* o definición⁵⁰.

Entonces, porque el intelecto humano recibe la ciencia de las cosas sensibles y a ellas responde, es claro que no basta conocer el *quid* de cada una para conocerla entera, sino también las demás partes, sean propias del individual, sean accidentales. Es más, en la misma medida en que esa *quidditas* es compuesta por varias formas o especies —la unicidad de la forma sustancial no contradice esto⁵¹— es también necesaria, aunque *per accidens*, la intervención del juicio en la formación de su *ratio*⁵²; «pues, prueba el Filósofo en el IX de los *Metafísicos* que cada cosa se conoce por aquello que es en acto, y, por eso, la misma actualidad de la cosa es cierta luz suya»⁵³.

⁴⁶ Cfr. ST I q. 85 a. 2c.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 1 ad 2um.

⁴⁸ ST I q. 84 aa. 6-7.

⁴⁹ En un texto clave, el Aquinate, comentando al *De anima* de Aristóteles, se plantea, por causa de Platón, si es el mismo el objeto del intelecto —*quod quid est vel quidditas rei*— y la cosa conocida —*res*— cuando ésta es material. La obvia conclusión es «quod quidditates rerum non sunt aliud a rebus nisi per accidens» (*In III De anima*, lect. 8, n. 705). Y, para él, toda la cuestión reside en saber distinguir las diversas materias. Cfr. toda la lección.

⁵⁰ Cfr. CBT 4 3-4 y 5 3c.

⁵¹ Recordar el texto ya citado de ST I q. 45 a. 4.

⁵² Cfr. ST I q. 85 aa. 4-6.

⁵³ «Probat autem Philosophus in IX Metaphysicorum quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» (*In De causis*, 6, n. 168).

De este modo, la conflictiva expresión tomista resulta diáfana: la primera operación de la inteligencia mira a la esencia o a la quiddidad; es decir, se refiere al qué de algo. Ese «qué» puede ser —ya lo dijo Tomás en el *Super Boetium de Trinitate*— sustancial o accidental, un todo o una parte suya —siempre y cuando no dependa del todo según su *ratio*—. O sea, la primera operación entiende «hombre», o «animal», o «racional», o «animal racional», o «blanco», o «ahora», cualesquiera naturalezas sustanciales simples o complejas o accidentales, siempre y cuando sean o resulten un «indivisible». De ahí que Tomás, cuando habla *ex parte rei* no utiliza tanto el término «simple aprehensión» cuanto «inteligencia de un indivisible». Incluso, cualquier definición, principio primero de alguna ciencia es en sí un indivisible; objeto, por tanto, de la primera operación.

La segunda operación, el juicio, mira al ser de la cosa; es decir, mira al entero subsistente. El subsistente sensible es un íntegro, o sea, agregación de múltiples partes necesarias y contingentes. Y, en la exacta medida en que alguna de esas partes no entre en la *ratio* de otra⁵⁴, es necesario que la inteligencia la componga con ella para responder así al mismo ser de la cosa; pues el íntegro posee o no esa perfección.

Todo esto se halla explícitamente dicho por Santo Tomás en los textos citados por los autores. Y, no parece que su intelección sea dificultosa. Empero, es necesario no inmiscuir en la lectura cuestiones que le son extrañas. Por ejemplo, cuando escuchamos a Tomás decir que estas dos operaciones responden a dos que hay en las cosas, no debemos dejarnos introducir en el dilema de que esos indeterminados «dos» sean la esencia y la existencia, o la quiddidad, modo finito de ser o talidad y el acto de ser; por tanto, tampoco se está obligado a interpretar esa sentencia de modo que se evite cualquiera de estas dos posturas⁵⁵. Nuevamente, la presencia de Platón resulta iluminadora; ya que, si Aristóteles y Tomás de Aquino le refutan la existencia separada de las especies, nunca niegan la realidad de éstas; o sea, su ser entes o del ente. La especie no subsistente es, sin embargo, forma; y forma real, principio actual por el que el íntegro es tal y es⁵⁶. Y esto no conduce a ningún esencialismo, ya que es realmente distinto el ser «tal» de la forma y el *esse* que participa y por el cual es⁵⁷. Sólo que, en la misma medida en que lo participa, lo deja ser⁵⁸; y así ella misma es principio de ser lo

⁵⁴ Para estos desarrollos, vide CBT V 3c. Para la distinción y diversos sentidos de *partes*, vide *In 1 Phys.*, lect. 1.

⁵⁵ Respecto a la juventud o inmadurez doctrinal de Tomás cuando escribe esto, se responde señalando la misma expresión utilizada en su comentario a los *Metafísicos*. Sólo que en el lugar y contexto correspondientes.

⁵⁶ El carácter de simultaneidad en el acto y la potencia que aquí se advierte, no es problemático ya que tiene diversos respectos: «quia etiam in (aliis) formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum advenit aëri, quod tamen est potentia respectu luminis» (*Qu. disp. de anima* a. 1 ad 6um).

⁵⁷ Escribe Haya (*op. cit.*, pp. 145-146): «El *esse* es especificado por la esencia que lo recibe, no porque se convierta en esencia, sino porque se ejerce como acto de una potencia. En este sentido dice Santo Tomás que el ser sigue a la forma. La forma, actuando la materia, hace ser al compuesto, pero sólo en tanto que la forma misma es actuada por el *actus essendi*. El *esse*, al actuar la forma, es el principio último de su constitución ontológica y de su actividad».

⁵⁸ «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et

que deja ser; y, si le corresponde, será acto de materia o parte integral o acto accidental, respecto del subsistente. Asumido este platonismo del Aquinate resulta anacrónico, tanto el hablar de realidad (esencia actual suareciana) y existencia, cuanto de posibilidad (no contradicción) y realidad efectiva. Y, por lo tanto, también su negación⁵⁹.

En suma, los «dos» que hay en las cosas son su quiddidad y su ser en acto, habida cuenta de que la quiddidad de lo material ni es simple ni separada del individuo material⁶⁰.

Si la ciencia es de lo universal y necesario⁶¹, no necesariamente acaece lo mismo con la verdad, que también puede referirse a algo particular o contingente⁶². Así, en la medida en que nuestro objeto propio de conocimiento es compuesto, también lo es el acto de intelección. Y, obviamente, sólo habrá verdad o falsedad, cuando se haya entendido; es decir, juzgado⁶³. Asimismo, porque en el juicio hay composición es que puede haber error; y, puesto que conocemos de esa manera por la potencialidad de nuestra inteligencia, puede haber *per accidens* falsedad en la primera operación, en la misma medida en que interviene el juicio en la formación de las definiciones; o sea, en la comprensión del *quid*⁶⁴. Y, finalmente, por esta causa no se da del mismo modo

receptum: non autem ut illud cui competit esse» (ST I q. 4 a. 1 ad 3um).

⁵⁹ F. D. WILHELMSEM, «The Philosophy and the Myth»: *Modern Schoolman* 32 (1954-1955), escribe en la p. 47 que «si el juicio fuera una mera composición de dos “conceptos” —dos “ideas”— entonces nunca conocería la existencia actual, en tanto que los conceptos son expresión intelectual del entendimiento de inteligibles abstractos». Aquí son claros los tres pasos históricos reseñados arriba; *grosso modo* dicho, hasta Kant, bastaba la síntesis de dos *quid*, puesto que éstos eran reales, tenían en su no contradicción intrínseca y dependencia necesaria de algún absoluto, suficiencia para ser. Destruído por Kant este dogmatismo, la *quidditas* pasa a ser «sólo» posible, llamándose la real solamente cuando es efectiva o existente *in re*. Desde aquí ha de entenderse el rechazo de Wilhelmsem a que el juicio sea «sólo» síntesis de conceptos. Ahora bien, si *quidditas* se entiende desde Platón, no se está ni ante las dos posturas modernas (frutos, en gran medida, de la *abstractio ab esse* y consiguiente intuición de Duns Scoto), ni hay necesidad de la superación que intenta este autor. Y, al mismo tiempo, puesto que toda esencia es en cuanto participa del *esse*, resulta de fácil entendimiento el famoso texto del comentario tomista al *Perihemeneias*, lect. 5, n. 73.

⁶⁰ Respecto al *esse* resultante de la reunión de los principios de la cosa, escribe Haya: «El resultado del ser no es idéntico con el ser. Es preciso distinguir el *esse in actu* frente al *esse ut actus*. No hay, por tanto, correspondencia inmediata entre el juicio y el *actus essendi*. Pretenderlo significaría —podemos decir— subsumir el ser propio en el ser veritativo» (*Op. cit.*, pp. 141-142). En realidad, creo yo, que la subsumción mentada en la última oración, sólo es un peligro cuando todo el asunto se está enfocando desde la problemática gnoseológica —en medio de la que se halla nuestro autor—. Empero, externos a esa matriz, la confusión entre el *esse ut actus* y el *esse in actu* no ocasiona más problemas que la no inteligencia de la riqueza del *esse*. En esto, pienso, que reside la gran distancia que va de Aristóteles —que no los distingue— y Santo Tomás; pero, no por eso, Aristóteles confundió el *ens* veritativo con el real.

⁶¹ Cfr. CBT 5 1-2.

⁶² Cfr. ST I q. 86 a. 3; ST I q. 16 a. 8.

⁶³ «Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari» (ST I q. 85 a. 6c).

⁶⁴ «Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus

la verdad en las sustancias compuestas que en las inmateriales⁶⁵, «ni esto es de admirar —comenta Santo Tomás al noveno de los *Metafísicos*—, porque el *esse* no es en ellas de modo similar; sino que el *esse* de los compuestos surge desde los componentes (*surgit ex componentibus*), no así el *esse* de las sustancias simples. La verdad (*verum*) sigue al ente; porque como se dijo en el segundo de estos libros, la misma es la disposición de las cosas respecto del ser y de la verdad; de donde, lo que no es similar en el ser, no lo es en la verdad»⁶⁶. Así, respecto de lo inmaterial —inteligencias separadas o sustancias inmateriales—, o se lo conoce o no se lo conoce; pero no puede haber error. Salvo, en nosotros que, al conocer por juicio, *per accidens* y en el supuesto que conociéramos positivamente algún *quid* inmaterial, podríamos errar al predicarlo de un sujeto al que no le corresponda⁶⁷.

Entonces, conocer no es otra cosa que conocer algo que es; pero que es, según aquel «algo». Así, la causa de que el entendimiento tenga una doble operación es la composición de las formas ya esenciales, ya accidentales que hay en aquel sujeto que es en acto. Porque la cosa sensible es un íntegro de partes.

Estamos ya frente a la última escena del tercer acto. La sentencia tomista *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda vero ipsius esse*, si bien es enjundiosa y profunda, no debería presentar especiales dificultades. De hecho, el Aquinate no la trata con la extensión que hoy, a nosotros que pretendemos resolver otros problemas, nos apetecería. Lógicamente, tampoco presenta dificultades a los primeros tomistas; en cuanto éstos desconocen y no se plantean en absoluto la problemática representacionista, por muy infieles que sean a su maestro respecto del *actus essendi*, esta sentencia no está obligada a solucionarles la fundación del conocimiento o de la ciencia, o la primordialidad del *ens*. En nuestro caso, en cambio, en la medida en que no refutamos a todo escepticismo a través de Platón —de esto sí es culpable, en buena parte, la segunda escolástica— y dejamos introducir alguna premisa representacionista —aún con ánimo de discutirla—, se oscurece su evidencia y dificulta su intelección. Pero esto, no tiene más causa que nuestro propio historicismo; cuidándonos de él, o mejor, asumiéndolo mediante el estudio y la discusión, podremos ser —al menos en la intención y, de a poco, con las obras— verdaderos discípulos de Tomás de Aquino.

SANTIAGO GELONCH VILLARINO
SANTIAGO ARGÜELLO

Universidad Austral⁶⁸.

potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando» (ST I q. 85 a. 6c). «Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur» (ST I q. 17 a. 3c).

⁶⁵ Cfr. *In XI Metaphys.*, lect. 11, entera.

⁶⁶ *Ibid.*, n. 1903.

⁶⁷ *Ibid.*, nn. 1908-1909.

⁶⁸ Además de agradecer el valioso auxilio prestado por el ayudante de la cátedra de metafísica, Santiago Argüello —imprescindible para la terminación de este trabajo—, extiendo mi agradecimiento a la Prof. María José Binetti, por sus valiosos cuestionamientos que me obligaron a clarificar mejor el tema.

CONSIDERACIONES ONTOLÓGICAS SOBRE LA LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO

1. EL CONCEPTO DE NATURALEZA

a) *Planteamiento previo.*

El Angélico elaboró su concepción de la naturaleza a partir de la de Aristóteles. Eso nos llevará a aludir frecuentemente a los comentarios de Santo Tomás a las obras del Estagirita. También podremos constatar que en sus obras personales hay frecuentes menciones en ese sentido. Pero en este tema, como en otros, no puede perderse de vista el carácter de suma que tiene la doctrina del sabio medioeval respecto de la totalidad de la tradición anterior. El espíritu de Santo Tomás, en efecto, fue fecundado por toda la tradición greco-romano-patristica, de la cual Platón y Aristóteles son piedras basales, profundizados por la filosofía helenística y trasvasados en la doctrina cristiana por la teología de los Padres. Toda esa tradición fructifica en la sabiduría tomista, que posee, con todo —y aquí retomamos lo dicho antes— un talante genuinamente aristotélico. «Hay dos clases de genio: los que quieren ante todo crear y crean, y los que prefieren dejarse fecundar y alumbran», dijo Nietzsche y es aplicado por A.-D. Sertillanges a Tomás de Aquino¹.

No obstante intentar perfilar aquí la doctrina acabada del Aquinate respecto de la noción de naturaleza, buscaremos, en esta primera aproximación, rehacer esquemáticamente la *via inventionis* tomista por la que se accede a ella.

b) *El término según Aristóteles.*

En numerosos pasos de la obra de Santo Tomás² se cita el repertorio de significados de «naturaleza» que establece Aristóteles en *Metafísica* 1014 b 16ss. Analicemos el contenido de ese texto según lo hace el comentario del Angélico. Debe repararse, con todo, en que el término φύσις (*natura*), además de poseer pluralidad de significados, se aplica analógicamente a los ámbitos físico y metafísico, como allí mismo hace notar el Aquinate. Por el momento registremos cuál era el uso del nombre para los clásicos.

¹ Cfr. A.-D. SERTILLANGES, *El cristianismo y las filosofías*, trad. C. Sánchez Gil, Madrid 1966, t. I, p. 299.

² Así, por ejemplo, en *In III Sent.*, d. 5 q. 1 a. 2c; *Summ. c. Gent.* IV 35; *Summ. theol.* I q. 29 a. 1 ad 1um, y III q. 2 a. 12c.

El primer modo en que se dice «naturaleza» es el de generación de las cosas que nacen, y se refiere sobre todo a la generación de los seres vivos, como animales y plantas. En el texto griego se relaciona de propósito el sustantivo φύσις con el verbo φύω, con lo cual el mismo Aristóteles asienta la definición nominal sobre la etimología de la palabra³. En latín, por su parte, *natura* es el participio futuro del verbo *nascor*; de allí que Santo Tomás encuentre aval para seguir un movimiento análogo, y afirme que naturaleza se dice de la generación de lo que nace, *ipsa nativitas*.

A partir del significado de naturaleza como nacimiento de los vivientes se tiene una segunda significación, aquella de principio de la generación, en tanto principio intrínseco *ex quo* algo se genera, o principio a partir del cual se genera primeramente lo que nace.

Aparece un tercer modo en la medida en que la generación es un movimiento. En efecto, se llama entonces naturaleza al principio de movimiento de los entes «naturales» que reside en ellos esencialmente y no por accidente. Así, si un médico se halla enfermo, el principio del movimiento de sanación reside en él en tanto médico; luego no le es esencial. Lo «natural» se identifica con lo semoviente, y «naturaleza» es su principio de movimiento. Esta caracterización, dice Santo Tomás, coincide con la de la *Física*.

Nacer, dice también Santo Tomás, es un cierto aumento, pero como unión al principio de generación. Este es distinto de lo que aumenta, esto es, no se incorpora a la substancia como en el proceso de nutrición, sino que se le yuxtapone (*appositur*) como algo diverso. Sin embargo, tal yuxtaposición no consiste en un contacto extrínseco, sino en una coaptación recíproca de los elementos que integran la unidad. La generación, pues, es un «connacimiento». Se aclara enseguida que tal «connacimiento» comporta algo uno que coapta o liga a los elementos en cuestión, sin por ello alterar sus disposiciones propias. La conclusión extraída de todas estas consideraciones es, para el Angélico, que naturaleza no significa nunca principio extrínseco, sino intrínseco, en cualquiera de sus acepciones.

Ahora bien, si el principio del movimiento de las cosas naturales es la naturaleza, luego la materia —en cuanto principio del ser y del devenir de la cosa— parecería ser la naturaleza. En este sentido, la materia es principio *ex quo* del ser y del devenir; pero, claro está, la materia abstractamente considerada, con precisión de la forma, no es semoviente. La materia es principio radical del ente. Mantiene sus disposiciones en el seno de la substancia como no lo hace la forma: ésta puede advenir sólo tras la remoción de otra. De allí que los antiguos filósofos sostuvieran que la materia es la substancia y la naturaleza. La forma era, para ellos, un mero accidente⁴.

Sin embargo, el movimiento de las cosas naturales es causado más por la forma que por la materia. Luego se dice naturaleza a la forma. Y de allí que también se llame naturaleza a la substancia misma, o sea, las formas existiendo en su composición con la materia. El motivo por el que se afirma el carácter de naturaleza de la forma radica en que lo que se hace y existe naturalmente posee naturaleza en la medida en que posea una forma a partir de la cual obtiene su especie. En efecto, el nombre de la es-

³ Al examinar el comentario a la *Física* volveremos sobre este tópico.

⁴ El texto aristotélico, como hace notar R. Paniker (*El concepto de naturaleza*, Madrid 1951, pp. 56-7), alude tanto a la materia prima —principio pasivo remoto— cuanto a la materia segunda —principio próximo—.

pecie significa la forma substancial. Si la forma es la naturaleza, nada podrá tener naturaleza en tanto no posea forma.

Se mencionan a continuación dos modos adjuntos a los últimos mencionados. La materia es naturaleza en tanto *materia prima*, lo cual puede entenderse simpliciter (el agua como elemento primordial) o como género de lo que cierta clase de cosas está hecha. La forma, por su parte, es naturaleza no sólo como forma de la parte (abstracción formal), sino de la substancia entera. La naturaleza humana no es, así, el alma sino la humanidad significada en la definición. Boecio afirmaba que la naturaleza es la diferencia específica informante de algo; pues la diferencia completa a la substancia y le da la especie. Naturaleza eran la forma y la materia —principios de la generación—; pero también serán naturaleza la substancia y la especie —fines de la generación—, pues la generación se termina en la especie generada, resultado de la unión de forma y materia. Así, por extensión del nombre, se llama naturaleza a toda substancia, en la medida en que el término de toda generación es cierta substancia. Naturaleza y substancia aparecen entonces como nombres comunes.

Al concluir, Santo Tomás reduce estos significados a la unidad. Tal reducción puede hacerse a partir de la imposición del nombre, con lo cual se llamaría naturaleza a lo primero *quoad nos*, a saber, la generación. O a partir del mismo orden real, y así debe llamarse naturaleza a la forma. Ella es el principio del movimiento de las cosas en que se halla; la materia, por su parte, es naturaleza en cuanto susceptible de recibir la forma; y la generación procede de la forma y se ordena a otras formas. La forma, como principio de movimiento de los seres naturales, no siempre produce el movimiento en acto: puede impedírsele un agente extraño o el defecto de la materia⁵.

Es posible señalar, de paso, que en torno de la noción de naturaleza se juega la doctrina aristotélica de las causas. La naturaleza es esencia y fin, y también principio eficiente y materia.

2. LAS INCLINACIONES NATURALES EN SEDE NORMATIVA

El artículo 2 de la cuestión 94 de la *Prima secundae* de la *Suma* aparece como la clave de la doctrina madura de Santo Tomás acerca de la ley natural. Sin embargo, se encuentra también en ese texto el bosquejo de una fenomenología de la naturaleza humana, elaborada a partir de las inclinaciones. Dícese allí que «Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis [...] Secundo inest homini inclinatio ad aliquis magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus [...] Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria». Examinemos ante todo qué sean tales «inclinaciones».

a) Noción de inclinación.

El término latino *inclinare* se relaciona con el griego κλίνω y encerraba, entre otras, la idea de torcer en una dirección, desviar, doblar, e inclinar en general⁶.

⁵ Cfr. *In V Metaphys.*, lect. 5.

⁶ Cfr. F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Paris 1985; P. GLARE (Ed.), *The Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1973; A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1985;

La inclinación representa el aspecto dinámico del ente, el cauce de su despliegue operativo raigal: no otra cosa expresa el efato clásico *operatio sequitur esse*. Santo Tomás retoma esta idea afirmando que no existe substancia que carezca de operación propia⁷. La inclinación, en su sentido más lato, comparte el mismo orden con el apetito, al que comprende como el género a la especie. Con esto se significa, en primer término, que la inclinación no es necesariamente subsidiaria de forma alguna de conocimiento (por lo menos, de parte del ente mismo); antes bien, encarna el movimiento tendencial de todo ser a sus fines propios. Aunque debe señalarse que existe una cierta oscilación terminológica en Santo Tomás en lo que concierne al uso de «apetito», «inclinación», «deseo», «amor» naturales, ensayemos la conceptualización de la inclinación natural.

Toda inclinación sigue a una forma o, recíprocamente, toda forma está provista de determinada inclinación⁸. A cada naturaleza sigue un tipo específico de inclinación. Esto es así desde el momento en que la inclinación es subsecuente a la forma, que, a su vez, es su principio. La forma es el acto en que se funda el dinamismo de la cosa (hablamos de «cosa» porque tanto la substancia como el accidente poseen forma). Ella constituye cada realidad en su especie, pero, además la inclina a sus operaciones y fines propios, fines que consisten en, o se obtienen a partir de aquéllas⁹.

Hay un *amor naturalis* en toda potencia y en toda cosa, pues todas ellas tienen connaturalidad con ciertos bienes. La inclinación se origina en el carácter de conveniente que algo tiene respecto de la forma; así pues, el cuerpo natural carente de conocimiento se inclinará hacia su lugar natural, mientras que la voluntad hará lo propio respecto de un bien conocido a través de su forma inteligible; en este caso, la forma apprehendida encarnará una realización particular de la bondad perfecta, objeto natural del apetito espiritual. Esa connaturalidad del apetente con el objeto de su tendencia es principio del movimiento natural hacia el bien intenido. Habría, pues, un principio de la inclinación radicado (en su estricto sentido etimológico) en la naturaleza misma —en cuanto la naturaleza funda en acto primero todo su posterior despliegue operativo—; y un principio de actualización, desencadenante del movimiento natural y constituido por la connaturalidad y afección hacia cierto bien, llamado amor natural. Tal denominación, con todo, en cuanto conviene a una inclinación subsiguiente al conocimiento, se aplica en *Contra Gentiles* IV 19 específicamente a las inclinaciones sensible e intelectual. Aquélla articulación de elementos que se distinguen en la inclinación se explica a partir de la diversidad de instancias que se articulan en pos del fin de la naturaleza. Se da una naturaleza proporcionada al fin, a la que sigue una inclinación específica (*appetitus*) hacia él, que desencadena el movimiento. Hay, pues, una forma que es principio de acción, una inclinación consecuente y, por último, la acción¹⁰.

La inclinación de toda naturaleza se orienta a lo que le es similar, y, por ende, conveniente. La actualidad de la substancia se identifica con su perfección y, en esa medi-

s. vv.

⁷ Cfr. *De verit.* q. 22 a. 1c.

⁸ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 8 a. 1.

⁹ Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 19.

¹⁰ Cfr. *De malo* q. 6 a. 1c.

da, con su bondad. Tendiendo esencialmente a lo que le es similar, el objeto de tal tendencia natural no podrá sino ser bueno¹¹.

La inclinación natural orienta el ente a sus fines propios; impone una ordenación de las operaciones en vista de esos fines. El ente natural posee en sí mismo el principio a partir del cual se halla dispuesto a la producción de las operaciones convenientes; la inclinación de la cosa supone ese orden a lo que le es conveniente¹².

Esta inclinación, como apetito natural, es consiguiente a la forma (natural). Lo propio de toda naturaleza es poseer una inclinación determinada. El hecho de que cada inclinación se dé según el modo de la naturaleza en que directamente se origina no excluye que, de todas maneras, contenido en el modo propio de actividad de cada ente o potencia, se halle una inclinación natural emanada de la forma natural misma —tal el caso de la voluntad en su querer natural y racional—. Pero lo racional no sólo asume lo precisamente natural de la facultad correspondiente. La voluntad, para seguir con el ejemplo, también quiere el bien de las otras potencias (sus objetos propios) y el de toda la substancia. Tal la doctrina —de gran importancia para nosotros— de *Summ. theol.* I-II q. 10 a. 1c: «Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem [...] ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem». En última instancia, y conectado con lo dicho en el parágrafo anterior, la naturaleza posee un fin determinado al que ella se halla interior y autónomamente inclinada¹³.

La inclinación se encontraría como puente entre la *perfectio prima* y la *secunda*. Todo ente, en la medida de su actualidad, es perfecto. Hay, pues, una perfección aneja a la forma substancial, al ente en la raíz de su actividad. Esta perfección, con todo, no agota las potencialidades del ente. Las facultades operativas —formas accidentales inherentes a la substancial— otorgan el acabamiento perfectivo al ente, toda vez que sus operaciones propias constituyen actos segundos que lo cualifican como *bonum simpliciter*¹⁴.

El acto es, pues, la fuente de la actividad. Un ente finito destituido de toda actividad, que no ejerciera operación alguna, troncharía su acabamiento entitativo: hablaríamos allí de *bonum secundum quid*. Ahora bien, el obrar del ente, en la medida en que no se reduce al curso determinado (por lo menos *ut in pluribus*) por la misma forma natural, plantea ciertas cuestiones que tocan las relación de ese obrar con el fin del ente. Esto es así en la medida en que tal fin ya no es alcanzado por una operación determinada, sino por muchas; y que, en el caso del hombre (substancia personal -racional y libre) se hallan en un alto grado de indeterminación.

Se había recordado al comenzar este parágrafo el efato clásico *operatio sequitur esse*. No se pretende hacer aquí un análisis de esa síntesis proverbial de la metafísica to-

¹¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 60 a. 1c; I-II q. 8 a. 1, q. 26 a. 1c y ad 3um, y 2. 26 a. 2c; *De malo* q. 16 a. 2c; *Summ. c. Gent.* IV 19.

¹² Cfr. *De verit.* q. 22 a. 1c y q. 25 a. 1c; cit. Por J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon S. Thomas*, Paris 1965, pp. 24ss.

¹³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 87 a. 4c; *De verit.* q. 27 a. 2c.

¹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 87 a. 5 ad 1um. Véase la perfilada traducción de este texto capital para la imbricación entitativo-axiótica en G. SOAJE RAMOS, «Esbozo de una respuesta tomista al problema del valor»: *Ethos* 8 (1980) 69-106.

mista. Cabe, no obstante, señalar que el *esse* es recibido por una forma, y que la actualidad que confiere a la forma substancial se manifiesta de acuerdo con el cauce esencial que le imprime esa forma receptora. Concedido lo cual, no es difícil aceptar que «quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio»¹⁵. Pues el marco esencial en que la forma contrae el *esse* debe, en principio, condicionar de alguna manera el despliegue perfectivo que se siga de la última actualidad del ser. No sólo en cuanto tal despliegue operativo se realizará, evidentemente, a través de las potencias propias, sino que ellas mismas, en tanto formas, se actualizarán de acuerdo con ciertas pautas intrínsecamente constitutivas (aun en el caso de las potencias específicamente humanas, abiertas trascendentalmente a la verdad y al bien que se participan en una pluralidad de objetos). Y también en cuanto que las operaciones emanadas de esas potencias no dejarán de reflejar la constitución esencial propia de la forma substancial en la que inhieren.

Baste con lo dicho como caracterización esquemática general de las inclinaciones naturales; un análisis metafísico más profundo excedería los límites de esta aproximación al tema.

b) *Las inclinaciones naturales en el plano normativo natural.*

«Natura quaedam inclinatur in id quod est sibi conveniens», dice el Angélico en *De veritate* q. 24 a. 10c. Lo dicho sumariamente en el párrafo anterior se condensa en esa proposición; la naturaleza es principio operativo provisto de un *pondus* ínsito hacia lo perfectivo; pues, además de causa eficiente, es fin, τέλος, como ya había advertido la filosofía clásica griega. Pero esa estructura esencial y finalista se hace manifiesta en y a partir de la actividad que genera; actividad ordenada a fines específicos a través de ciertas operaciones determinadas. Y la determinación intrínseca del obrar en pos de esos fines se origina en las inclinaciones. Como veremos, son las *inclinaciones* las que manifiestan la presencia de la natura; a la recíproca, la presencia de la *natura* se revela a través de tales *intentiones* o *instinctus*.

1) *Summa Theologiae*

En el célebre artículo 2 de la cuestión 94 de la *Prima secundae* (parte de la *Suma* concluida hacia 1270), que trata de los principios de la ley natural, Santo Tomás hace la presentación más acabada de las inclinaciones naturales.

Pasemos por alto el tratamiento que allí se hace de las proposiciones *per se notae*, del conocimiento especulativo y del conocimiento práctico, y de sus objetos respectivos. Tras haber afirmado que en la noción de fin se descubre la de bien, consistente en la razón de apetibilidad, Santo Tomás concluye que serán bienes humanos naturales todos aquellos fines a los que el hombre se inclina también naturalmente. Y comienza a exponer las inclinaciones fundamentales de la persona. Existe en el hombre una primera inclinación que se desprende del hecho mismo de existir, de ser un ente. Se trata de lo que la moderna biología ha llamado «impulso *ad esse*»¹⁶, y que emana del carácter substancial de que está investida la persona. En tanto substancia, el hom-

¹⁵ *Summ. theol.* 1 q. 80 a. 1c. Véase J. ESCANDELL, «Sobre la función de la teoría tomista de los apetitos naturales», en *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Barcelona 1993, vol. I.

¹⁶ Cfr. M. THOMAS, *La notion d'instinct et ses bases scientifiques*, Paris 1936, cit. por D. COMPOSTA, *Natura e ragione*, Zürich 1971, p. 205.

bre aspira a conservar el ser, a resistir aquello que es perjudicial para su supervivencia. Una segunda inclinación se manifiesta en la prosecución espontánea de la vida en pareja, del cuidado de la prole en su aspecto material y espiritual; se trata de una inclinación que mira la supervivencia ya no individual sino específica, la continuidad de la especie. Le adviene al hombre por el hecho de participar de la naturaleza animal, y comprende, pues, una serie de operaciones análogas a las propias del animal (decimos análogas porque la misma inclinación se da en el hombre de acuerdo con su naturaleza formalmente racional). Es precisamente su carácter racional, no compartido con ningún otro ser, el que genera en la persona la inclinación a la vida en sociedad —hogar de los mayores bienes humanos— y al conocimiento de la verdad. Con esta última ponemos pie en el ámbito de mayor universalidad y comunicabilidad de los valores.

El artículo que comentamos es central en la doctrina de la ley natural; y en él se enuncian y fundamentan los primeros principios captados inmediatamente por la razón práctica (que constituyen, en sentido propio, la ley natural). No queremos dejar de señalar que es en torno de ellos y de su fundamentación donde se dirime la cuestión de la presencia o no de una consideración de la noción de naturaleza a la base de la doctrina que nos ocupa. Ahora bien, al tratar el establecimiento de los principios Santo Tomás apela a una consideración antropológico-especulativa para fundarlos. Por eso hay un orden de los principios que se corresponde con el orden —jerárquico— de las inclinaciones. En este punto aparece la divergencia profunda entre el Aquinate y un autor como J. Finnis. Finnis acepta el planteo del argumento de la llamada «falacia naturalista»¹⁷, originado en posiciones metafísicas (de las cuales toda lógica es subsidiaria) típicamente modernas y de raigambre nominalista (legadas por Ockham a Hume, Kant, Moore, Scheler y otros autores); las cuales, de una u otra manera, niegan la fundamentación real del bien moral en el ser del hombre. Este texto manifiesta —una vez más en el Angélico— la vinculación del orden teórico con el práctico, con la consiguiente fundamentación del bien en el ser. Y afirmada no en sede metafísica, sino donde se trata acerca de los primeros principios de la razón práctica. De allí que, al comentar el hoy tan citado *locus*, Finnis —coherente en sus posiciones— se haya visto obligado a tomar distancia de Santo Tomás¹⁸.

Esa directa puesta en relación de las inclinaciones con los principios de la ley natural no se había hecho explícita con tanta nitidez en obras anteriores del Angélico¹⁹; además, ésta es la mejor formulación de su doctrina de las *inclinaciones naturales* en sede moral. De todas maneras, el fundamento en que se asienta está enraizado en lo profundo de su metafísica, tal como hemos comentado. Y podemos referirnos a otro lugar que manifiesta la misma doctrina.

2) *In libros Ethicorum*

En el comentario a la *Ética* (circa 1270-72; luego, se trata de una obra contemporánea de la *Prima secundae*), en libro V, se aborda el tema del derecho natural. Santo Tomás explica cuál sea el contenido de lo justo (*iustum*) natural, y funda su determinación en la naturaleza del hombre. Su naturaleza es doble. Por un lado, posee una a-

¹⁷ Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1993, pp. 34-35.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 92-95.

¹⁹ Cfr. D. COMPOSTA, «Le «inclinaciones naturales» e il diritto naturale in S. Tommaso», en *S. Tommaso o la filosofia del diritto oggi*, Roma 1973.

ninal, compartida con los demás seres dotados de conocimiento y querer sensibles; ella lo inclina a actividades comunes con los animales, como la vida en pareja, la educación de los hijos, etc. Los «juristas», dice el Angélico, redujeron el contenido del derecho natural a este sector²⁰. Por otro, existe una inclinación propia de la naturaleza humana en cuanto tal, según la cual deben respetarse los pactos y la vida de los embaajadores, etc. Estos contenidos han sido denominados «derecho de gentes» por los juristas. Pero el Angélico engloba a ambos dentro del derecho natural. Así pues, es *ius naturale* toda actividad jurídica (en el sentido de debida a otro) a que el hombre es inclinado por su naturaleza²¹.

El texto de la Suma, como hemos dicho, no tiene parangón con ningún otro de la obra de Santo Tomás. Trataremos, sin embargo, de espigar algunos antecedentes coincidentes en la materia. Es de notar que, por un lado, en ellos no hay alusión directa (o, por lo menos, literal) a las inclinaciones; por otro, la fundamentación de los principios ético-jurídicos que nos presentan guarda coincidencia doctrinal en lo esencial con los anteriores.

3) *Summa contra Gentiles*

Encontramos dos pasajes correspondiente a una obra anterior, la *Summa contra Gentiles* —datada entre 1256 y 1259, según algunos, o entre 1259 y 1264, según otros²²—, en que, si bien no se apela en los mismos términos a las inclinaciones naturales para fundar los valores humanos, con todo se arriba a afirmaciones similares respecto de ellos.

El primer texto corresponde al capítulo 123 del libro III. Allí la conveniencia de la indisolubilidad matrimonial se funda en el *instinctus naturalis* (el cual, en Sto. Tomás, no puede entenderse como mera tendencia sensible, sino ante todo como exigencia ontológica). El matrimonio debe ser indisoluble; caso contrario no habría certeza sobre la prole, lo cual contraría tal instinto natural. Por lo demás, el hecho de que el instinto natural exija la indisolubilidad conlleva la obligatoriedad de una prescripción análoga por las leyes humanas; la ley positiva, dice el Angélico adelantándose a la doctrina acabadamente desarrollada en la *Summa Theologiae*, procede a partir del instinto natural, tal como en las ciencias especulativas toda conclusión deriva de los principios naturalmente conocidos.

En el segundo texto, capítulo 129, la doctrina de la *Prima secundae* est preluada a partir del análisis de la naturaleza humana y de sus exigencias esenciales. Tales exigencias son alcanzadas por el *naturale iudicarium* del hombre, y señalan las operaciones necesarias para su conservación y perfección. Es así como el orden natural prescribe la sociabilidad, el recto uso de los bienes inferiores, el imperio sobre las pasiones y el conocimiento y amor a Dios. El punto de llegada de esa inspección natural

²⁰ «Quod natura omnia animalia docuit», había dicho Ulpiano. Dejamos de lado aquí el tema derecho natural-derecho de gentes, bipartición que recibió el Angélico de la tradición romanista, y de qué manera la adecuó a sus propias ideas. Puede verse J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de S. Thomas*, París 1955; G. GRANERIS, *Contributi tomistici a la filosofia del diritto*, Torino 1949, cap. v.

²¹ Cfr. *In V Ethic.*, lect. 12, n. 1019.

²² Vide G. SOAJE RAMOS, «¿Hubo cambios importantes en la doctrina de Tomás de Aquino sobre la libertad? Algunas notas», in *Homenaje a Millán Puelles*, Madrid 1990; la fecha más tardía la da J. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Washington 1983, p. 309.

es el mismo que dimana de la consideración de las inclinaciones naturales; retengamos este planteo, central en nuestras conclusiones.

4) *In libros Sententiarum*

En la misma línea podemos citar otros textos, correspondientes a una obra de juventud del Aquinate, los comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo (1252-1256)²³. Así, por ejemplo, podría tomarse la doctrina del cuerpo del artículo 1 de la cuestión 1, d. 33 del libro IV, referida a la poligamia según la ley natural; allí ésta es estudiada en su función y principios. Como en el caso del comentario a Aristóteles, pero entonces recurriendo a terminología lógica (género y especie), se mencionan los estratos respectivos de la naturaleza humana a la hora de establecer los preceptos. Así, hay acciones propias (específicas) del hombre, tal el uso de la razón; y acciones análogas a las de los animales (genéricas), tales la generación y la alimentación²⁴. Pero, además, el quicio del tratamiento de la ley (o «derecho» como allí dice Santo Tomás) natural es la consideración de los fines de la naturaleza humana²⁵.

Hemos citado estos últimos textos a los solos efectos de presentarlos y adelantar algunos elementos que serán de interés para extraer nuestras conclusiones finales: el principal de ellos es la articulación tomista del fundamento natural de la instancia normativa del obrar humano según criterios ontológicos²⁶.

c) *La inclinación racional.*

Al referirnos a las inclinaciones, no podemos soslayar una que es fundante y formal de la ley natural en tanto ley. Se trata de la inclinación a obrar según la razón.

En la misma cuestión 94 se la menciona explícitamente. El artículo 3 trata si todo acto de virtud es de ley natural. Se toma como premisa que el obrar virtuoso se identifica con la conformidad a la razón. Ahora bien, todo ente está inclinado a obrar según

²³ Cfr. J. A. WEISHEIPL, *op. cit.*, p. 308.

²⁴ No es ocioso remarcar la analogicidad de las acciones correspondientes al estrato sensible que comparten hombres y animales; por ello «coniunctio maris et feminae dicitur esse de iure naturali quia natura hoc omnia animalia docuit, sed hanc coniunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum condiciones» (*In IV Sent.*, d. 40 q. 1 a. 3 ad 3um), cit. por A. GÜNTHER, «Natur im Naturgesetz nach Thomas von Aquin», en *Lex et libertas*, Città del Vaticano 1987; quien agrega: «El modo propio del hombre radica en que también las inclinaciones naturales que abarcan lo físico no tienen el carácter de instintos, sino de exigencias, cuya finalidad debe el hombre comprender y realizar con su razón».

²⁵ Santo Tomás, dice Th. Fay («The development of St. Thomas's Teaching on the distinction between primary and secondary Precepts of Natural Law»: *Doctor Communis* 46 [1993]), no volvió a hablar de fines primarios y secundarios en el resto de su obra. Véase también P. M. VAN OVERBEEK, «La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas»: *Revue Thomiste* 57 (1957).

²⁶ Es pertinente, al haber tropezado con la relación de principios intelectuales per se nota, fines e inclinaciones en la doctrina de la ley natural, una cita de J. Messner (*Das Naturrecht*, trad. de J. B. Sevilla, J. R. Paniagua y J. E. Díez, Madrid 1967, p. 37): «Si se quiere elaborar una interpretación y desarrollo de la teoría del derecho natural de Santo Tomás, debería realizarse, a nuestro entender, en primer lugar, mediante un comprensivo análisis ontológico-metafísico de la naturaleza humana, en segundo lugar mediante la exposición de los fines inherentes a la naturaleza humana, *finis proprii*, en tercer lugar explicando la ley natural no sólo como mandato de la razón sino también como fuerza efectiva que se apoya en los instintos inherentes a la naturaleza humana».

su forma propia; y la *forma propria hominis* es el alma racional. Por ello el hombre posee la inclinación natural a obrar según la razón. Lo cual hace que el obrar virtuoso sea, por su parte, natural al hombre. Esta idea de que la naturaleza humana se inclina al bien y a la perfección encuentra apoyo en Aristóteles, a quien el Angélico cita al tratar la participación formal del hombre de la ley eterna²⁷. Y de allí que exista una imbricación íntima entre inclinaciones y virtudes. La virtud, producto de la rectificación del apetito por la razón, rescata y potencia el finalismo perfectivo que se hace manifiesto en la inclinación. Afirma Santo Tomás: «Las virtudes nos perfeccionan para perseguir del modo debido las inclinaciones naturales, que pertenecen al derecho natural»²⁸. Podríamos decir que la inclinación se halla respecto de la virtud como lo incoado e imperfecto respecto de lo acabado y perfecto; en efecto, «las virtudes, aunque no sean causadas por la naturaleza según su ser perfecto, con todo inclinan a aquello que es según la naturaleza, o sea, según el orden de la razón»²⁹.

Es doctrina constante y fundada del Angélico, se ha dicho, que la razón, informada por los principios de la ley natural, es regla y medida de todo lo operable por el hombre³⁰. Y esa mensuración se ejerce sobre la materia que proporcionan las inclinaciones naturales. Así como la razón impera a las otras potencias, así conviene que todas las inclinaciones naturales pertenecientes a las otras potencias se ordenen *secundum rationem*, en lo cual consiste la rectitud del obrar. Debemos reparar en que ese *secundum rationem esse* de solera dionisiana no significa una mera exigencia gnoseológico-operacional, v. gr., la necesidad de que la razón arbitre las vías adecuadas para la concreción del fin, sino que alude a la necesidad de que los fines del hombre están en consonancia con su estructura ontológica, de ente espiritual, inteligente y libre: ley natural equivale a ley de la persona humana³¹. En la misma línea se afirma, al tratar de la universalidad de la ley natural, que una de las inclinaciones que *pertinent* a la ley es aquella de obrar según la razón; y es propia (en tanto específica) del hombre³². Y a partir de ese uso natural de la razón en función valorativa deben calibrarse la valiosidad ínsita en las inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza humana, como, por ejemplo, el apetito concupiscible o el irascible³³.

d) Colofón.

Así aparece en breve compendio el tema de las inclinaciones en la doctrina madura de la ley natural, encuadrado por los antecedentes de otras obras, en que no se las menciona directa o explícitamente. Algunas cuestiones se barajan aquí. La primera tiene que ver con la existencia y el carácter de una vinculación entre las inclinaciones (mencionadas principalmente en *Prima secundae* q. 94 a. 2 al establecer los grandes principios de la ley) y la naturaleza del hombre. Lo cual nos responde si la presencia

²⁷ «Sumus enim innati ad habendum virtutes», ut dicitur in II *Ethic.*» (*Summ. theol.* I-II q. 96 a. 6c).

²⁸ *Summ. theol.* II-II q. 108 a. 2c.

²⁹ *Summ. theol.* I-II q. 71 a. 2 ad 1um.

³⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 91 a. 3 ad 2um.

³¹ Cfr. sobre esa expresión R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1978, pp. 357-358.

³² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 3c.

³³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2 ad 2um.

de esas inclinaciones implica la de la naturaleza misma. Luego se plantea la cuestión (o, en una exégesis tomista, el reconocimiento) de si las inclinaciones se integran esencialmente en los principios per se nota que constituyen el contenido propio de la ley natural. Esto implica su vertebración intrínseca a partir de la propia naturaleza del hombre, de su dinamismo ontológico raigal y, por ende, la validez de la fundamentación teórico-antropológica de las normas emanadas de la recta razón natural.

3. LA NATURALEZA HUMANA EN LAS INCLINACIONES

a) *Síntesis de las inclinaciones humanas.*

Comencemos intentando recapitular los elementos principales de la caracterización somera del plexo de inclinaciones esbozado supra. La posibilidad de conciliar y relacionar ese resultado con algunos grandes principios de la doctrina tomista del hombre nos permitirá justipreciar la relevancia del constitutivo antropológico que se halla a la base de la *lex naturae*.

1. a) Existe la inclinación³⁴ a la conservación del ser según la naturaleza propia de cada ente;

b) Existe la inclinación consiguiente a aquello que el hombre tiene en común con los animales;

c) Existe la inclinación a la vida propia de un ser espiritual.

(Esta doctrina aparece así presentada en la cuestión 94 de *Prima secundae* de la *Summa Theologiae*; véase supra).

2. a) Existe un ámbito operativo (sobre el que se ejerce la regulación natural del conocimiento) que le compete al hombre en razón de su género (animal);

b) Existe un ámbito operativo que le compete en razón de su especie (racional).

(Esta formulación remonta en el Angélico a las *Sentencias* —véase supra—; la bipartición, sin mencionar siempre «género y especie», es recurrente al tratar del derecho natural; así, por ejemplo, *In Ethic.*, lect. 5, n. 1019; *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 3)³⁵.

3) Existe una inclinación que asume eminenter todas las que se manifiestan en el hombre; no sólo las regula sino que también las informa desde dentro, a la manera humana. A toda forma sigue una inclinación, se ha dicho; ahora bien, la forma substancial de la persona es el alma racional. El intelecto y la razón son principalmente

³⁴ Se habla de «inclinación», en singular, en éste y en los dos puntos siguientes, sin querer afirmar con ello que esas inclinaciones no se diversifiquen, o que de alguna manera no se pueda hablar de varias específicamente relacionadas. Recordemos que «omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae [...] secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem».

³⁵ Sobre la distinción entre ley natural y derecho natural —punto sobre el que no podemos expedirnos ahora—, puede verse A. ZIMMERMANN, «En torno a la doctrina de T. de Aquino sobre el *ius naturale*»: *Anuario Filosófico* 11 (1978); J.-M. AUBERT, *Ley de Dios, ley de los hombres*, trad. D. Ruiz Bueno, Barcelona 1979. Digamos, sin embargo, que parece más definitiva la posición del último, para quien el derecho posee una cierta razón de materia respecto del carácter más bien formal de la ley, sobre la de Zimmermann, quien distingue al derecho natural por su sola exterioridad. Con todo, Aubert identifica el derecho natural con la participación material de la ley eterna, en lo que no creemos se pueda coincidir.

(*potissime*) la forma del hombre³⁶ —y repárese en que, como señala Sofia Vanni Rovighi en su excelente artículo, se dice *potissime* (y no *totaliter*, por ejemplo)—, pues, según esa forma, el hombre se constituye en su especie. Luego, existirá en el hombre la inclinación raigal, constitutiva y definitiva a obrar según la razón. Como le es propio inclinarse a obrar según la razón, se dice en la misma cuestión 94 (a. 4), debe proceder a partir de principios universales simplemente aprehendidos por la *sindéresis*, que se concretarán en juicios de rectitud no infalible, dado el carácter mutable de la materia moral³⁷. Estamos aquí en un *secundum rationem* que alude ante todo a la apertura trascendental a la verdad que opera la inteligencia; y a la función discursivo-racional que, pivoteando en torno de los primeros principios, compone y divide, en este caso en el ámbito práctico. Si bien no podemos (todo lo contrario) desvincularla de 1.3) —la razón como constitutivo ontológico de la persona que impone exigitivamente el cultivo de valores espirituales—, de hecho nos hallamos aquí ante la «formalidad gnoseológica» del *secundum naturam/rationem esse*, centrada en la asecuración por la persona de los primeros principios de la *sindéresis*, y en su concreción prudencial.

Llegados a este punto de la exposición, y habiendo afirmado la vinculación entre los principios de la ley natural y las inclinaciones naturales, pareciera posible dar una respuesta positiva respecto de la relación materialmente constitutiva que comporta la naturaleza humana respecto de la recta razón natural. Y lo haremos apelando a lo dicho en general sobre la inclinación, y en particular al principio tomista citado entonces: *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*, que sintetiza esos desarrollos. Si hasta aquí se ha hablado de inclinaciones humanas, es hora de pasar a la consideración de aquella forma de la que constituyen el desenvolvimiento dinámico. Lo cual ayudará a apreciar el modo en que la naturaleza se hace presente en la ley natural.

b) *La naturaleza humana como forma.*

No entraremos en este lugar en un análisis pormenorizado de los elementos antropológicos que están implicados en la esencia de la ley natural. Sólo nos limitaremos a señalar esquemáticamente las líneas principales de lo que consideramos es una respuesta plausible a la cuestión.

En primer lugar, si *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*, debe establecerse cuál sea la estructura formal que se integra en el hombre. Es bien sabido que el Angélico protagonizó fuertes controversias, hacia el final de su vida, con tendencias doctrinales «agustinianas» (para decirlo rápida y latamente), dos de cuyas disputas centrales giraban en torno de la unicidad del alma y de la forma substancial del compuesto humano. Se trataba, en efecto, de dos cuestiones diferentes; la respuesta afirmativa a la segunda acarrea otro tanto respecto de la primera, mas no a la inversa. Tendremos en cuenta algunos textos tomistas referidos sobre todo al tema de la unicidad de la forma, en cuanto echan luz respecto de la tesis aquí sostenida³⁸.

³⁶ *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 7c., cit. por S. VANNI ROVIGHI, «Natura e moralità nell'etica di S. Tommaso»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 49 (1957).

³⁷ Puede confrontarse sobre ese punto en particular I. ROY, «La certitude en matière morale»: *Laval Théologique et Philosophique* 19 (1963).

³⁸ Sobre las disputas puede verse S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano 1972, pp. 47-61; E. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe. siècle*, Paris 1991, pp. 74-198.

Santo Tomás entendía la expresión aristotélica de que el alma es acto primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia no como si el cuerpo estuviera ya constituido por una forma que lo hiciera ser cuerpo, sobre la cual actuaría el alma haciéndolo ser cuerpo vivo; antes bien, por el alma el cuerpo es cuerpo, y posee la vida³⁹. Si en el tema de la unicidad del alma Santo Tomás no era un innovador, fue enconada, en cambio, la enemiga de sus contemporáneos respecto de la unicidad de la forma. La posición de sus adversarios la manifiesta la tesis de raigambre tomista condenada en la Universidad de París en 1277: «Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex»⁴⁰. No nos referiremos a la refutación que hace el Angélico de las posiciones platónicas del agustinismo latino y de la filosofía árabe en lo tocante a la pluralidad de formas. Tales refutaciones se cifran en la enérgica afirmación de la imposibilidad de identificar el ser real con el ser de razón. Lo cual no hace mella en el hecho de que el intelecto y la razón del hombre estén constitutivamente referidos a su objeto, el ente; significa, sí, que el conocimiento de la realidad no puede ser deducido a partir de entidades abstractas, lo cual implicaría la pretensión ontológica de reificar las entidades lógicas, tras haber —raíz del error— subvertido el camino del conocimiento (*ab nosse ad esse*)⁴¹. Pero más allá de la fundamentación tomista de esa posición, interesan las conclusiones firmes a que llega nuestro autor.

La unicidad de la forma se explica a partir de la unidad del acto de ser. Todo ente posee unidad en la medida en que está en acto; la forma es acto y, por consiguiente, causa de la unidad. No podría la *ratio unitatis* no ser ella misma una. Además, la unidad y la actualidad del ente tienen su causa radical en el *esse*. Y el compuesto recibe ésa su última actualidad gracias a la forma. Por su parte, todo lo que obra está en acto; de allí que toda forma sea principio de operaciones. Según el grado que la forma posea en la perfección del ser será su grado de perfección en la operación⁴². Estos juicios, estampados en sede antropológica por el Angélico, fundan metafísicamente la afirmación de la unicidad de la forma substancial del hombre. Mas la actualidad de la forma intelectual humana contiene virtualmente la capacidad operativa de aquéllas otras —sensitiva y vegetativa— que los «platónicos» postulaban actualmente subsistentes. Las formas de los entes naturales son como números: pues siempre el número mayor contiene al menor virtualmente. Análogamente, la forma más perfecta contiene en sí virtualmente a la imperfecta. Es así como por la diversidad de las formas de los entes naturales advienen diversos grados de perfección. Una forma da el ser corporal; otra, el ser vital; una tercera, el corporal, el vital y sobre ellos, el sensitivo. La forma específica de un grado superior posee lo que tenía la del inferior, y más excelentemente. En el hombre habrá, pues, una forma substancial con facultades vegetativas, sensi-

³⁹ Cfr. *In II De anima*, lect. 1, n. 225, cit. por Vanni Rovighi. Santo Tomás mismo señala la vertiente doctrinal que origina, coherentemente, la posición antropológica contraria: «Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas [...] Opinio Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato» (*Summ. theol.* 1 q. 76 a. 3 c. El subrayado es nuestro).

⁴⁰ Cit. por S. VANNI ROVIGHI, *op. cit.*, p. 52.

⁴¹ Sobre esta última característica, distintiva de la filosofía moderna (que aquí tendría un antecedente medieval), véanse los libros de É. GILSON, *El realismo metódico*, trad. V. García Yebra, Madrid 1974; y *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. C. Baliñas, ibi 1973. Dice Santo Tomás: «...quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum processerunt ex rationis intelligibilibus...» (*De spirit. creat.* a. 3).

⁴² Cfr. *De spirit. creat.* a. 3; *De anima* a. 9.

vas e intelectivas⁴³, en las que existirá la profunda imbricación que proporciona la unidad de la forma espiritual, que impregna la raíz misma de los estratos inferiores.

El ser substancial es uno, mas las operaciones del ente pueden ser muchas. Y las potencias operativas no se identifican con la esencia del alma, según sostiene Santo Tomás contra la escuela agustiniana. Hay una presencia del alma en sus potencias que se da de acuerdo con el modo de ser de un todo potencial: total por la esencia, análoga por la capacidad. Tanto la forma substancial cuanto las accidentales son actos; mientras la primera hace ser *simpliciter*, las segundas permiten la cualificación accidental del ente (hablamos, claro está, del accidente per se, necesario a la integridad entitativa). Todas las potencias del hombre, *proprietates naturales*, fluyen del alma—forma substancial— como de su sujeto y principio. El acto primero causa los actos segundos⁴⁴. Y tanto la esencia cuanto las potencias poseen un apetito (inclinación) natural determinado. Por su parte, los apetitos psicológicos tienden intencionalmente al bien propio de las potencias y al de la substancia⁴⁵.

En lo concerniente a «género y especie», debe agregarse que la apelación a la terminología lógica confirma todo lo dicho. El orden real no se identifica con el de razón. Cuando se habla de género, la razón no hace sino abstraer lo que pertenece al alma sensitiva humana como si fuera imperfecta y material, y afirmar su comunidad con los animales. A su vez, puede aprehender aquello que en el hombre excede lo sensible como una forma completiva, y hablar de diferencia específica. Pero ambos distingos *ratione* se refieren a una misma realidad: el alma intelectual que contiene virtual y excelentemente lo propio de la sensitiva⁴⁶.

4. CONCLUSIONES FINALES

a) *Naturaleza e inclinaciones.*

Establezcamos una primera afirmación: las inclinaciones naturales (*Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c y ad 2um) emanan de la naturaleza del hombre como de su sujeto radical, a través de las potencias como de su sujeto próximo.

La naturaleza se hace presente, pues, en las inclinaciones. Cabría, asimismo, hacer una segunda afirmación: que tales inclinaciones tienen un carácter constitutivo—en línea de elemento material— respecto de la ley natural. En una exégesis tomista (en el sentido de «tomasiana», como se dice, a veces, ahora) parece imponerse esa respuesta⁴⁷.

⁴³ Cfr. *Quodlib.* I q. 4 a. 1 y *Quodlib.* IX q. 5 a. 1; *Summ. theol.* I q. 118 a. 2 ad 2um.

⁴⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 77 passim.

⁴⁵ Cfr. *Summ. theol.* I q. 78 a. 1 ad 1um; I-II q. 10 a. 1c.

⁴⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 76 a. 3 ad 4um.

⁴⁷ Tal la posición de M. Bastit en el valioso libro *Naissance de la loi moderne*, Paris 1990, pp. 103-109. En el mismo sentido D. COMPOSTA, *Natura e ragione*, esp. pp. 70-104; J. DE FINANCE, «La nozione di legge naturale»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 61; J. MARITAIN, *Man and state*, Chicago 1951, p. 98; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*, Bruges 1931, pp. 78-79. Cfr. asimismo la crítica de L. Elders al libro de M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, en *Doctor Communis* (1989); también R. VIGO, *Las causas del derecho*, Buenos Aires 1983, pp. 29ss.; C. I MASSINI CORREAS, *Derecho y ley según G. Kalinowski*, Mendoza 1987, pp. 95ss. Sin pretensión de agotar la lista de autores

b) *Naturaleza y razón.*

Llegados a este punto, es dable afirmar, como se ha dicho, que la naturaleza humana tiene una pertinencia esencial —a través de las inclinaciones— en la constitución de la ley natural. Sin embargo, tal vez sea posible dar aun un paso adelante y, sobre la base del desarrollo de lo explicado acerca de la concepción antropológica de Santo Tomás, y sin dejar de tener en cuenta los principios metafísicos que se han ido mencionando a lo largo de toda la investigación, aseverar el carácter de la *lex naturalis* como *lex naturae humanae*, en el sentido de *a natura humana*.

La ley natural está constituida por principios evidentes de suyo a la aprehensión intelectual en la *sindéresis*. Ahora bien, la inteligencia es lo principal de la naturaleza del hombre. La separación, tan cara al pensamiento moderno, entre naturaleza y espíritu, es ajena a las doctrinas clásicas en general, y a la de Santo Tomás en particular: *ratio hominis est natura*⁴⁸. El alma racional es la que confiere la especificidad al hombre; y la forma (diferencia específica, para la lógica) es aquello en que principalmente consiste la naturaleza de cualquier ser⁴⁹. Una lectura del comentario a la *Física* lo corroborará.

En el libro II, al tocarse el tema de la naturaleza (*φύσις*), Santo Tomás stampa una definición rigurosa: *principium motus et quietis in eo quo est primo et per se et non secundum accidens*. Retengamos de ella que la naturaleza es un principio; que es principal en aquello en que se da, esto es, principio propio de la cosa en tanto tal cosa. El hecho de que la suma de los ángulos de un triángulo equilátero sea 180 grados no se predica *primo* de éste, pues es común a todo triángulo⁵⁰. Por último, pertenece *per se*, no es accidental, adventicia. Si bien la materia puede ser considerada naturaleza (en cuanto es principio pasivo de actividad), de todos modos su acepción genuina se predica de la forma específica, principio activo. Ella es la naturaleza de los entes naturales que poseen un principio intrínseco de actividad; y lo es más propiamente que la materia por su calidad de acto. Ese acto, por su parte, es principio y término de la actividad. Por eso el proceso de actualización tiene a la naturaleza como a su término: es eficiencia intrínseca y finalidad acabada⁵¹.

De lo cual se desprende una tercera afirmación. No era lícito hacer abstracción de los estratos virtualmente asumidos por la forma substancial espiritual del hombre, pa-

contestes, veamos, por último, lo que dice respecto de esta cuestión J. A. Casaubon, uno de los más sólidos representantes hispanoamericanos del pensamiento de Tomás de Aquino: «Del ser al deber ser no se pasa por un procedimiento lógico, sino por uno real: existe un ente, el hombre, cuyo perfeccionamiento no es mero proceso natural, sino una recta actuación de su libertad; y esta recta actuación de su libertad es ya, no sólo ser, sino también y ante todo deber ser. Y ¿cuándo es recta esa actuación de su libertad? Cuando es conforme a la ley (en este caso, a la ley natural); y de esta ley natural se descubre su contenido comprobando las inclinaciones naturales del hombre, como se hace en *Summ. theol* I-II q. 94 a. 2» (J. A. CASAUBON, «La ley natural según Santo Tomás de Aquino»: *Moenia* 30-31 (1987).

⁴⁸ Cfr *De malo* q. 14 a. 2 ad um; *Summ. theol.* I-II q. 94 a. c.

⁴⁹ Cfr *Summ. theol.* I-II q. 71 a. 2c.

⁵⁰ *In I Post. analyt.*, lect. 9, n. 78ss; lect. 11, n. 97, cit. por J. AERTSEN, *Nature and Creature*, Leiden 1988, p. 295. Véase del mismo autor el original intento de respaldar la ley natural en la doctrina de los trascendentales: ID., *Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals*, Città del Vaticano 1986.

⁵¹ Cfr *In II Phys.*, lect. 2, nn. 144-156.

ra la determinación de los principios de la ley natural. Pero también debe reconocerse que el intelecto práctico que profiere esos principios informando la materia de las inclinaciones es, *primo et per se*, naturaleza. Y en tanto acto y forma poseerá una inclinación raigal al ejercicio de su actividad propia, según su modo propio. Ahora bien, tal inclinación, emanada a través de las potencias correspondientes, expresa genuinamente la inclinación metafísica de la persona. En efecto, la inclinación a la búsqueda de la verdad se halla en tensión hacia el fin último objetivo del hombre⁵². Por otro lado, en el ámbito de la regulación del obrar⁵³, origina la constitución de los principios de la norma natural, que prescriben los fines a las conductas inviscerando razón en la praxis contingente.

Respecto de la cuestión de la contingencia de la praxis, dejemos apuntado, para concluir, que un aspecto relevante de la doctrina de la ley natural tiene que ver, precisamente, con su carácter de «natural» (como contradistinto de naturaleza). Esto implica cierta posible variabilidad de los principios a partir de un determinado nivel, como resultado de la concreción de esos principios en circunstancias personales e históricas particulares⁵⁴.

SERGIO RAÚL CASTAÑO

Universidad de Buenos Aires.
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

⁵² Esto vale aun sin entrar formalmente en el disputado tema del «deseo natural de ver a Dios», que J. Laporta (cfr. *La destinée de la nature humaine selon S. Thomas*, cit.), afirma taxativamente en el Aquinate. Vide al respecto B. REYES ORIBE, «La finalidad de la naturaleza humana. Alcance y actualidad de la cuestión»: *Sapientia* 52 (1997) 159-173.

⁵³ El hecho mismo de la rectificación de las inclinaciones sensibles por la razón está poniendo de manifiesto otro principio que la ética recibe de la antropología, a saber, el de la primacía imperativa de la razón sobre las facultades que la obedecen: «Sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem» (*Summ. theol.* I-II q. 94 a. 4 ad 3um). Respecto del tema antropológico-práctico del mando de la razón, nos permitimos remitir a nuestros *La racionalidad de la ley*, Buenos Aires 1995, passim, y «Prudencia y mando en Aristóteles»: *Ethos* 23-25 (1995-1997).

⁵⁴ Texto tomista ilustrativo es el de *In v Ethic.*, nn.1026-1030. Sobre este tema puede verse TH. BELMANS, «Hält Thomas von Aquin die menschliche Natur für wandelbar?»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 30 (1979), reproducido con algunas variantes como «L'immutabilité de la loi naturelle selon S. Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* (1987); G. SALA, «Lex naturae e storia»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 73 (1971), si bien este artículo, enfocado en clave kantiana, no contribuye a aclarar el pensamiento de Santo Tomás; J. DE FINANCE, «Droit naturel et histoire», en *S. Tommaso e la filosofia del diritto oggi*; J.-M. AUBERT, «Universalité et immutabilité du droit naturel», en *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1984. Para el aspecto jurídico-político de la cuestión, cfr. H. H. HERNÁNDEZ, *Familia, sociedad, divorcio*, pp. 32ss.; F. LAMAS, «Justo concreto y politicidad del derecho»: *Ethos* 2/3 (1974-1975).

A NOTE ON CAJETAN'S THEOLOGICAL SEMANTICS

IN RESPONSE TO TIMOTHY L. SMITH'S CRITICISMS OF CAJETAN

In a recent article, Timothy L. Smith has offered an interpretation of the theological method employed by Thomas Aquinas in *Summa Theologiae* ¹. Smith offers his interpretation in an attempt to «extricate Thomas from the tangled web of trinitarian criticism and historiography» (136) which has allowed many, under the influence of Régnon and Rahner, to find a theologically suspect «monoperson-alism» in *de Deo*. While I am sympathetic to Smith's overall project, I believe he fails in his attempt to identify Thomas de Vio Cajetan as the historical source of the modern hermeneutic mistake. Smith considers in particular Cajetan's commentary on two articles (q. 3 a. 3, and q. 39 a. 4), in which Smith finds evidence that Cajetan «posited an existing divine nature apart from the Persons» (152). According to Smith, «Having defined a concrete, subsistent *Deus* distinct from the Persons, Cajetan has unwittingly established an absolute divinity that falls into the category of a fourth divine thing. This posited absolute divinity in Cajetan's commentary is the chief source of the 'monopersonalism' read into the *Summa*» (pp. 149-150). Smith's argument is that Cajetan is led to this mistaken position by misreading Thomas's logical distinctions as metaphysical ones. However, read in the light of the semantic principles that Cajetan assumes, Cajetan's commentary admits to a much different interpretation than Smith gives it. Cajetan, I argue, makes no such metaphysical claim as Smith attributes to him, and it is in fact Smith's interpretation of Cajetan that is guilty of confusing logical and metaphysical distinctions.

The bulk of Smith's criticism of Cajetan is directed against Cajetan's commentary on q. 3 a. 3. According to Smith, Cajetan

«broached the subject of distinguishing Person and essence thirty-six questions earlier than Thomas does. Not until q. 39 does Thomas directly address the grammatical rules for speech about essence and Person. There he enunciates a number of rules by which we might clarify our language, taking into account the distinction between Persons and essence and between the Persons themselves. Cajetan uses Thomas' own distinctions, but changes them from being logical to metaphysical. Thus, by introducing a precision that is not

¹ Cf. Timothy L. SMITH, «Thomas Aquinas' *De Deo*: Setting the Record Straight on his Theological Method»: *Sapientia* 53 (1998) 119-154.

needed in q. 3, he unknowingly turned this theological text into a metaphysics allowing a grammatical distinction from the second section to define the subject of the first questions. That is to say, the God of revelation—the God who is Three Persons discussed as a unity in the early questions—becomes for Cajetan an absolute, concrete subject with its own subsistence (not identical with the subsistence of the three Persons) and accessible to natural reason» (p. 148).

The basis for Smith's charge is the fact that Cajetan's commentary makes much of the different ways in which the name *Deus* can signify. Smith believes that this leads Cajetan to give Aquinas' text an interpretation that is contrary to the mind of Aquinas (and, he could have added, obviously heretical):

«Commenting on the question of “whether God is the same as His Essence”, Cajetan focuses on the signification of the name *Deus*. In doing so, Cajetan raises a question not in the text; namely, whether divinity has a concrete existence or subsistence apart from the Persons [...] *Deus*, he says, “signifies a concrete individual of divine nature”, not the Person of the Father, Son or Holy Spirit, but *hic Deus*. This *hic Deus* is the divine nature subsisting as an absolute unity» (p. 149).

So Smith's criticism is based almost entirely on Cajetan's discussion of the signification of *Deus* in question 3, article 3, «*Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura*». In response, I wish to offer a more plausible reading of that discussion, based on Cajetan's own semantic principles. First, Cajetan's words (with my interpretive italics):

«Ad hoc est dicendum, quod ly *Deus* potest tripliciter sumi. Primo, ut significat concretum quasi *specificum* naturae divinae, idest *habens deitatem*; sicut homo significat habens humanitatem. Secundo, ut significat concretum *individuale* naturae divinae, idest hunc *habentem deitatem*, seu *hunc Deum*; sicut homo potest supponere pro hoc homine. Tertio, ut significat *suppositum* naturae divinae, idest *hunc incommunicabiliter habentem deitatem*, idest *hanc personam divinam*; sicut homo potest supponere pro Socrate. Sed hoc interest inter *Deum* ex una parte, et hominem ceterarumque naturarum concreta ex alia parte, quod in aliis non distinguitur individuum naturae in concreto a supposito (non enim distinguitur *hic homo* ab *humano supposito*, aut e converso): in *Deo* autem distinguitur individuum naturae in concreto, idest *hic Deus*, a supposito divino, idest *Patre et Filio et Spiritu Sancto*. Et ratio est, quia *hic Deus* est simul terminus singularis, et communis tribus suppositis: quod est impossibile convenire individuo aliarum substantiarum.

«Triplex ergo cum accipi possit, dico quod hic non sumitur primo modo. Quia, ut in corpore articuli patet, id pro quo supponit ly *Deus*, claudit in sua ratione principia individuantia *Deum*, inquantum individuantia sunt: quae non significantur claudi in ly *Deus* quasi specificis supponente. Neque etiam sumitur tertio modo. Tum quia nulla fit hic mentio de personalibus. Tum quia sub hoc sensu multa supponit praedeterminanda: et propterea inferius in hoc sensu quaeretur, in tractatu de personis divinis. Sed sumitur secundo modo. Ita quod sensus est: *Utrum Deus, idest hic Deus, sit idem quod deitas*»².

This passage is difficult to follow because it depends heavily on logical or semantic terminology. However, I think we can begin by noticing that, whatever else may be

² Thomas de Vio Cardinalis CAJETANUS, *Commentaria in Summam Theologicam Divi Thomae*, Ia q. 3 a. 3 n. II.

involved with the «three ways» outlined in the first paragraph, it is at least clear that the *first* of the three ways of taking the word «God» is as *specific, as opposed to particular*. Smith, however, maintains that the first way is specific in the sense of signifying a determinate or definite individual. Thus, for example, Smith says, «First, there is a specific instance or thing having divine nature» (152). And in a footnote, Smith asserts that «there is no difference between saying a specific thing having divine nature and a supposit of divine nature» (152, n. 160). So when Smith explains why Cajetan does not think that in the present question «*Deus*» should be taken in the first way, he says that Cajetan «argues that the name *Deus* cannot signify a specific suppositum (or *habens divinitatem*) because this name signifies something common to all three» (p. 149). Smith's explanation here only makes sense if he is opposing «specific» to «common».

But «specific», understood as *concerning species*, is not opposed to «common»; and in fact Cajetan's own reason for rejecting the first use of the term «*Deus*» is quite different from the one Smith gives. Cajetan says: «...as is clear in the body of the article, that for which the word 'God' supposits, contains in its ratio the principles of individuating God, insofar as they are individuating. But these are not signified to be contained in the word God as suppositing *specifically*»³. That is, «*habens deitatem*» does not indicate in its signification anything individuating, whereas «*hic Deus*» does. Cajetan's reason for rejecting the specific reading of «*Deus*» is not, as Smith claims, that «*Deus*» here needs to be common to three different supposita. Rather, it is that «*Deus*» here needs to refer to what is individuated, and what is specific is, as such, *not* individuated.

Again, while granting that it is difficult to understand Cajetan's distinctions in the long passage quoted above, it is at least clear that key to understanding them is that Cajetan emphasizes successively *species*, *individual*, and *incommunicable supposit*. The emphasis on *species* and *individual*, and the sense of «specific» employed, may be partially obscured because Cajetan calls both of these first two senses of «*Deus*» concrete. In this context, however, «concrete» should be understood, not as opposed to *general* or *specific*, but as opposed to *abstract*. This makes sense, first, just because the word «*Deus*» is a concrete term. Cajetan says that both of the first two senses of the term «*Deus*» are «concrete» because, regardless of whatever other factors are involved in the various different uses of «*Deus*» in propositions, we must still recognize that «*Deus*» signifies its nature (*deitas*) in the way that concrete terms signify natures, which is different from the way that abstract terms signify the same natures⁴.

³ [...] ut in corpore articuli patet, id pro quo supponit ly Deus, claudit in sua ratione principia individuantia Deum, in quantum individuantia sunt: quae non significantur claudi in ly Deus quasi specificè supponente» (*Ibid.*).

⁴ Elsewhere Cajetan explains that a concrete term like «*homo*» can supposit for man in general, or for an individual man (a feature of language which is all the more apparent in Latin, which lacks definite and indefinite articles). In both cases, it is a concrete term, and so it signifies humanity *per modum totius*; that is, it signifies humanity as it is *in* (because *individuated by*) the subject having it. (This is as opposed to humanity as signified by the term «*humanitas*», which, as an abstract term, signifies *per modum partis*.) Because it signifies *per modum totius*, «*homo*» always includes the matter along with the form. However, in one case, when «*homo*» supposits for man in general, it signifies the form *humanity* together with undesigned matter; in the other case, when «*homo*» supposits for a particular man, it

Now the difference between the *second* and *third* way of taking the word «*Deus*» is especially difficult to understand. This should not surprise us, however, because, as Cajetan says, in created natures, the *individual* is not distinguished from the *incommunicable supposit*. However, as Cajetan insists, in God they *are* distinguished, because the phrase «*hic Deus*» (or the word «*Deus*» taken in a sense in which it means the same as this phrase) is at once a *singular term*, and *common to three supposit* (namely the three divine persons). This peculiarity is due to the central mystery of faith, according to which it is true to say of God both that He is One, and that He is Three. It is fair to conclude from this metaphysical or theological peculiarity that there is a peculiarity in the way that the term «*Deus*» signifies.

Now if this is a proper interpretation of Cajetan's discussion of the significations of «*Deus*», I do not see that we need to follow Smith in accusing Cajetan of confusing logical and metaphysical distinctions. Indeed, Cajetan's (logical) distinctions between the different significations of the word «*Deus*» just do not entail the (metaphysical) thesis Smith attributes to him, namely, that «divinity has a concrete existence or subsistence apart from the Persons» (149)⁵.

Now it is true, as Smith says, that the three divine persons do enter into Cajetan's commentary on q. 3 a. 3, while Thomas himself does not discuss them until later. But surely Smith does not want to say that mentioning something in a commentary before it is mentioned in the commented text is itself illicit. The real interpretive question must be: *why* does Cajetan introduce a discussion of the divine Persons in his commentary on this article? The answer is that Cajetan brings up the three divine supposita, in order to explain his own and Thomas' usage of the term «*suppositum*» in q. 3 a. 3. Cajetan notices that Thomas rests his argument on the assertion that nature and supposit do not differ in separate substances («in eis [quae non sunt composita ex materia et forma] non differt suppositum et natura»). Cajetan rephrases the argument of the article :

«In the body is one conclusion, an affirmative response to the question: God is the same as his essence or nature. It is proved: the reason of difference between nature and supposit, is the distinction of nature from material individuals; therefore in simple forms, which are individuated by themselves, the supposit does not differ from the nature; therefore God is his divinity, and his life, etc.»⁶.

signifies a particular act of humanity, existing in, and individuated by, *designated matter*. This is why it is true to say that the essence of man includes not just form, but matter—not any particular matter, but matter in general; while in the essence of Socrates, is included his particular matter. Cf. *Commentaria in De Ente et Essentia*, ed. Laurent (Taurini: Marietti, 1934), § 27-32; 84.

⁵ Of course, metaphysically it is odd to distinguish nature and individual in God, but logically or grammatically it is appropriate. Cajetan is probably acknowledging this when he uses «*quasi*» twice in the passage quoted above («significat concretum *quasi* specificum naturae divinae» and «non significantur claudi in ly *Deus quasi* specificae supponente»), as well as the modifying phrase «inquantum individuantia sunt»; these qualifications acknowledge that even these grammatical distinctions only imperfectly apply to our speaking about God. Metaphysically speaking, God has no «specific» nature which is individuated. Nonetheless, we can't help but refer to God with either concrete or abstract terms—both of which improperly apply to God—and we can't help but think of his concrete or abstract essence as in some way specific, and in some way individual, though we recognize that in truth these categories cannot properly apply to God.

⁶ «In corpore est una conclusio, responsive quaesito affirmative: Deus est idem quod sua essentia seu natura. Probatur: Ratio differentiae inter naturam et suppositum, est distinctio naturae a materia indivi-

I think Cajetan has prepared us to properly understand this argument by clarifying that «supposit» here is not one of the three persons of the Trinity, insofar as taken to be signified in terms of an incommunicable individual nature; this is a fair clarification, because «*divina supposita*» is established technical terminology for the three *divinae personae*. Cajetan discusses the three *divina supposita* only to warn us that in the present article he and Thomas use the term «*suppositum*» in the more general sense derived from logic and grammar. «He uses the names “supposit” and “nature” as in common speech; and the question is determined from the common rule of the identity or distinction of supposit and nature»⁷. In fact, Cajetan's introduction of the three divine persons is meant to clarify exactly the point that Smith thinks he has ignored, namely, that concerns peculiar to the discussion of three divine persons, and their relation to the divine essence, are out of place in this question. So in his commentary on q. 3 a. 3, Cajetan has not clumsily «broached the subject of distinguishing Person and essence thirty-six questions earlier than Thomas does»; he has carefully clarified the distinction between *suppositum* and *natura*, in the very question in which Thomas himself makes that distinction the basis of argument.

Now admittedly, in the subsequent discussion of how, in God, the supposit and the nature are one, Cajetan considers details that Thomas did not himself consider in q. 3 a. 3. In particular, Cajetan introduces a sense in which the divine supposit is different from the divine nature: namely, *secundum modum significandi*. Why does Cajetan do this? Doesn't it only confuse matters? Cajetan must think that it *clarifies* matters for those readers he might expect to remember apparent complications introduced by *other* discussions of the difference between supposit and nature. Of such other discussions, the relevant ones are not those that Smith mentions, pertaining to the trinitarian concerns of q. 39 a. 4. Rather, they are basic logical and metaphysical discussions which Cajetan could reasonably predict his readers to have in mind and to regard as bearing on the argument of q. 3 a. 3. Note that Thomas has claimed that there is no difference between supposit and nature in separate substances. But there is some sense in which there *is* a distinction between nature and supposit in *God*; and, as Cajetan points out, Thomas himself has said elsewhere that there is a distinction between nature and supposit in created *separate substances*. Cajetan writes:

«Indeed this talk of difference is not *secundum rationem* only: since the supposit and nature in all, even in God, are so distinguished [i.e., *secundum rationem*]. For God and divinity are distinguished, by reason of *modus significandi*, insofar as this is heretical: «Divinity generates divinity» [...] Nor indeed is this talk of a real extrinsic difference: since then the antecedent [of the main argument summarized in n. IV, quoted above] would be false; and it would be false that in immaterial substances the supposit does not differ from the nature. Indeed in separate [created] substances, the supposit differs from the nature extrinsically, because the supposit, as such, includes subsisting (which is being *per se*), not intrinsically,

duali: ergo in formis simplicibus, quae per seipsas individuantur, non differt suppositum a natura: ergo Deus est sua deitas, et sua vita, etc.» (*Commentaria in Summam Theologicam Divi Thomae*, 1a, q. 3 a. 3, n. IV).

⁷ «[U]titur nomine suppositi et naturae, in communi loquendo: et ex communibus regulis identitatis aut distinctionis suppositi a natura, quaestionem determinat» (*Ibid.*, n. III).

but in some way as if a proper act, according to which somehow it ought to be defined, if it were defined, but this is not the case where the nature is concerned. And for this reason Saint Thomas, in *Quodlibet*. II, q. II, a. 2, speaking of such a difference, said that in angels the supposit differs from the nature»⁸.

In this passage, Cajetan is *not* bringing up problems peculiar to the trinity of *supposita* in God, though he is considering many issues that are not explicitly brought up by Thomas in q. 3 a. 3. To even better see what issues Cajetan is considering here, let us introduce another discussion, from Cajetan's commentary on Thomas' *De ente et essentia*. There Cajetan also characterizes supposit and nature, and their distinction:

«[...] it is to be noted, that by the name «nature» is understood *that which is signified by the definition*, while by the name «supposit» [is understood] *the individual having that quiddity*. Corresponding to the three grades of substances, a difference of supposit from nature is found in three ways in the universe.

«For in material substances the supposit differs from the nature in two ways *secundum rem*, and beyond this [it differs in a third way] *secundum rationem*. It differs in the first way *intrinsically*, because the supposit includes something real intrinsic to itself which the nature does not include, namely the principle of individuation. For if [the supposit] Socrates were defined, in his definition would be posited *this matter* which is not posited in the definition of human nature. It differs secondly *extrinsically*, because the supposit includes something real extrinsic to itself, namely the being of actual existence which the nature does not include; for existence is the first act of the supposit, to which coming-to-be pertains, but which would [not]⁹ fall in the definition of Socrates if he were defined. It differs thirdly *secundum rationem*, as is clear.

«However in separate substances (other than the first [i.e. God]), the supposit differs from the nature in only two ways, namely *extrinsically secundum rem*, and *secundum rationem*. For the supposit in them includes nothing real intrinsic to itself that the nature does not include, because it is not individuated by something positive contracting the specific nature, which would be like an intrinsic difference of the individual supposit, as in material substances. But because in it, as will be clear [i.e. later in *De ente et essentia*], existence differs really from nature, which [existence], as was said, is the first act of the supposit, therefore the supposit in them differs extrinsically from the nature; for it adds extrinsically the reality of existence. It differs secondly *secundum rationem*, as is clear.

«Now in glorious God the supposit differs only in one way, namely *secundum rationem*, because the divine nature is neither individuated by an addition, nor is its existence really distinct from its essence»¹⁰.

⁸ «Non enim est hic sermo de differentia secundum rationem tantum: quoniam suppositum et natura in omnibus, etiam in Deo, sic distinguuntur. Deus enim et deitas, ratione modi significandi, distinguuntur intantum, quod ista est haeretica, deitas generat deitatem [...] Nec etiam est hic sermo de differentia reali extrinseca: quoniam falsum esset antecedens; at falsum esset quod in substantiis immaterialibus non differt suppositum et natura. In substantiis enim separatis, suppositum a natura differt extrinsece: quia suppositum, ut sic, includit subsistere (quod est esse per se), non intrinsece, sed quodammodo quasi ut proprium actum, ad quem quodammodo deberet definiri si definiretur; natura autem, non. Et propterea S. Thomas, in *Quodlibeto* II, qu. II, art. 2, de tali differentia loquens, dixit quod in angelis differt suppositum a natura» (*Ibid.*, n. VII).

⁹ The correction is made in light of the sense of the paragraph, and a parallel discussion later in the text (§ 90): «[...] esse est extra essentiam Sortis, non enim poneretur in ejus diffinitione si diffiniretur».

¹⁰ «[...] est notandum, quod cum nomine naturae intelligatur id quod per diffinitionem significatur, nomine autem suppositi individuum habens illam quidditatem; secundum triplicem gradum substantiarum, in universo tripliciter invenitur differentia suppositi a natura.

In one sense, this passage simply describes the traditional metaphysical account of the hierarchy of beings: *material substances* are composites of matter and form; *separate created substances* have no matter but have composition insofar as there is in them a real distinction between being and essence; and God only is truly simple, with no composition, because in God the act of being is the same as the essence. The twist is that Cajetan has given this account in terms of the logical/grammatical vocabulary of nature (*id quod per diffinitionem significatur*) and *supposit* (*individuum habens illam quiditatem*). These can be considered *secundum rationem* or *secundum rem*, and if taken in the latter way, we can consider intrinsic or extrinsic differences. So *supposit* and nature differ:

* in material substances:

secundum rationem, *secundum rem* intrinsically, and *secundum rem* extrinsically

* in separate created substances:

secundum rationem, and *secundum rem* extrinsically

* in God:

secundum rationem

If we keep this discussion in mind, Cajetan's commentary on q. 3 a. 3 becomes much more perspicuous. In clarifying the argument which he has summarized in n. IV (quoted above), Cajetan says:

«About the terms taken in the antecedent, and consequently in the whole of the argument, distinguish first the word «nature» and the word «suppositum». Indeed they can be taken in two ways: one way, only *secundum rem*; the other way, *secundum modum significandi*. Nature and suppositum are taken *secundum rem* only, when they are taken according to the proper ratios —of the *thing* which nature signifies, and of the *thing* which the *suppositum* signifies— abstracted from the *modus significandi*. For example, when human nature is taken according to its proper definition, and Socrates according to his proper ratio, it is not to be reasoned whether the nature is signified *in abstracto* or *in concreto*, etc. However they are taken *secundum modos significandi*, when they are taken as they stand under names of first intention, such as «humanity», «man,» «Socrates,» «Socrateity, etc.»¹¹.

«The present talk is of nature and supposit *secundum rem*, and not *secundum modum significandi*; the latter indeed is more the business of logic, the former¹² of metaphysics.

«In substantiis siquidem materialibus suppositum differt a natura dupliciter secundum rem et ultra hoc secundum rationem. Differt primo modo intrinsece quia aliquod reale suppositum sibi intrinsecum includit, quod non includit natura, scilicet principia individuacionis. Si enim Sortes diffiniretur, in ejus diffinitione poneretur haec materia quae non ponitur in diffinitione naturae humanae. Differt secundo extrinsece quia aliquid reale extrinsecum sibi includit suppositum, scilicet esse actuale existentiae quod non includit natura; existentia enim primo est actus suppositi, cujus est fieri, quae tamen [non] caderet in diffinitione Sortis si diffiniretur. Differt tertio secundum rationem, ut patet.

«In substantiis autem separatis, aliis a prima, suppositum differt a natura duobus modis tantum, scilicet extrinsece secundum rem et secundum rationem. Nihil enim reale intrinsecum sibi includit suppositum in eis quod non includat natura, quia non individuatur per aliquod positivum contrahens naturam specificam, quod sit velut differentia individualis supposito intrinseca, sicut est substantiis materialibus. Sed quia in eis, ut patebit, existentia differt realiter a natura, quae primo, ut dictum est, est actus suppositi, ideo suppositum in eis differt extrinsece a natura; addit enim extrinsece realitatem existentiae. Differt secundo secundum rationem, ut patet. In Deo vero glorioso suppositum uno modo tantum differt, scilicet secundum rationem, quia nec natura divina individuatur per additum nec existentia sua distincta est realiter ab ejus essentia» (*Commentaria in De Ente et Essentia*, § 84).

¹¹ I.e. when they are taken as they stand under terms about which it is proper to ask whether the nature is signified *in abstracto* or *in concreto*.

¹² Here I offer «the latter» and «the former» as glosses of «*hoc*» and «*illud*» respectively, against Smith's decision to regard the passage as evidence that Cajetan is confusing metaphysical and logical

And therefore all arguments and responses should stop which mix *signifying per modum partis*, or *excluding from signification*, or *neither excluding nor including*, and similarly; which regard a difference between these *ex modis significandi*, and not *ex rebus*¹³.

Why is Cajetan making this clarification? Because Thomas has said that there is a difference between supposit and nature only in composite substances—this is the key premise to the central argument of the article. But, as we have seen, there is a sense in which there is a difference between supposit and nature in *all* things, even in separate substances—namely, when considered *secundum modos significandi* (as Cajetan calls it first in his commentary on q. 3 a. 3), or *secundum rationem* (as he calls it in the commentary on *De ente et essentia*, and later on in his commentary on q. 3 a. 3). Moreover, in *created* separate substances, there is also an *extrinsic* difference *secundum rem*. And this is exactly the complication that Cajetan addresses in his commentary on q. 3 a. 3. So Cajetan is concerned to clarify Thomas's claim that there is a distinction between nature and supposit only in material substances; this claim is only true when considered *secundum rem intrinsece*. By ruling out of consideration other kinds of differences which are not at issue —*secundum rem extrinsece* and *secundum rationem* (or *secundum modum significandi*)—Cajetan hopes to do nothing more than explain the proper sense in which Thomas' argument should be taken¹⁴. Thus Cajetan ends this main part of his commentary on q. 3 a. 3:

concerns. Cajetan is using a logical distinction (between taking nature and supposit *secundum rem* and *secundum modum significandi*) to explain why Thomas's question has to be analyzed as asking the more properly *metaphysical* question of whether God is really identical with His essence. But it is by considering semantic alternatives in interpreting the question that Cajetan arrives at this conclusion.

¹³ «Circa terminos assumptus in antecedente, et consequenter in tota hac ratione, distingue primo ly natura et ly suppositum. Possumus enim de eis loqui dupliciter: uno modo, secundum rem tantum; alio modo, secundum modum significandi. Sumuntur natura et suppositum secundum rem tantum, quando sumuntur secundum proprias rationes rei quam significat suppositum, abstrahendo a modis significandi: verbi gratia, quando sumitur natura humana secundum eius propriam definitionem, et Socrates secundum eius rationem propriam, non curando an natura significetur in abstracto vel concreto, etc. Sumuntur autem secundum modos significandi, cum sumuntur ut stant sub nominibus primae intentionis, puta humanitas, homo, Socrates, Socrateitas, etc.

«Sermo praesens est de natura et supposito secundum rem, et non secundum modum significandi: hoc enim potius logici, illud metaphysici negotii est. Et ideo cessant omnes argumentationes et responsiones, quae immiscent significari per modum partis, vel excludere a significatione, aut nec excludere nec includere, et similia; quae ad differentiam inter haec ex modis significandi, non ex rebus, spectant» (*Op. cit.*, n. v).

¹⁴ I think that my interpretation of Cajetan's strategy here calls into question many of the more particular criticisms Smith makes of Cajetan's commentary. For example, Smith says (p. 151) that according to Cajetan, «We cannot say «deity generates deity» because «deity» signifies the concrete essence....» But this is not Cajetan's argument. Cajetan says «deity generates deity» is heretical because «deity» signifies the essence *abstractly*, rather than *concretely* (and, as I have tried to show, the difference between the abstract and concrete here is not metaphysical but logical). Thus, «deity» does not properly supposit for any of the persons of God, while «Deus» can so supposit—which is why «deus generat deus» is *Catholica*. So Cajetan's explanation of the reason for the heresy is *not* metaphysical, as Smith says (p. 151), but logical or grammatical, that is, with reference to *modi significandi*. This is precisely the Thomistic-Aristotelian distinction, which Smith says Cajetan has lost, between *quod habetur* and *habens* (which distinction Cajetan himself invokes in n. III).

«And if you carefully examine what has been said, you will comprehend the order of all things insofar as the identity and distinction between supposit and nature are concerned [...] You have it [...] that supposit and nature in composite substances are distinguished intrinsically, and extrinsically, and *secundum rationem* [...] You have it [...] that in immaterial substances, nature and supposit are distinguished not intrinsically, but extrinsically *secundum rem*, and *secundum rationem* [...] You have it [...] that in God *Deus* and *deitas* are distinguished in no way *secundum rem*, but only by reason of *modus significandi*. You have both the consistency of the claims of Saint Thomas, and the understanding of those who have written of this matter in diverse places»¹⁵.

Reading Cajetan's commentary on q. 3 a. 3, in light of Cajetan's own semantic assumptions essentially clears Cajetan of the mistakes Smith tries to convict him of in his paper. However I also want to touch on what Smith says about Cajetan's reading of q. 39 a. 4. Smith has what appears to be a damaging quotation from Cajetan, in which Cajetan seems to espouse something close to the heretical view that Smith suspects him of: «divine nature subsists from itself not deriving [literally, «begging»] its subsistence from the supposits, but on the contrary, conferring it on them» (quoted on p. 154). I think Smith unfairly takes this quotation out of context. Read in context, Cajetan's point is the very one made above: in God there is no *extrinsic* difference *secundum rem* between nature and supposit, but in all other things there is such a difference, for in all other things the supposit includes existence but the nature does not. Cajetan means to make no radical claim about the relation of the divine persons to some separate divine nature. Here is what Cajetan says in its larger context:

«It must carefully be noted that between God and the other substances there is this difference, that in the rest these two —namely *nature* and [the thing] *having nature*— necessarily have themselves so that [the thing] *having nature* is the supposit, while *nature* is the essence itself; in God however [the thing] *having nature* is found in two ways, namely the *supposit*, as Father or Son, and the *individual*, i.e. *this God*. And so in the divine, three things must be considered, namely *essence*, *this God*, and *the divine supposits* (namely Father, Son, and Holy Spirit). In the rest however, only two are found, such as *humanity* and *Socrates*; for *this man* is not other than *Socrates*. However *this God* is Father and Son and Holy Spirit, and generates and is generated, etc.; concerning which it is written (Exodus 15): «This is my God, and I will glorify him», as Thomas expounds at the end of the last article of this question¹⁶.

¹⁵ «Et si praedicta diligenter inspexeris, complecteris dispositionem omnium rerum quoad identitatem et distinctionem inter suppositum et naturam. Habes enim in primis, quod suppositum et natura non substantialiter constituens suppositum (sive sit natura accidentis, ut Socrates et eius complexio; sive sit substantia quasi adventitia, ut humanitas Verbi Dei) distinguuntur quadrupliciter: scilicet ut res et res, et intrinsece, et extrinsece, et secundum rationem. Habes secundo, quod suppositum et natura in substantiis compositis, distinguuntur intrinsece, et extrinsece, et secundum rationem. Habes tertio, quod in substantiis immaterialibus, distinguuntur suppositum et natura, non intrinsece, sed extrinsece secundum rem, et secundum rationem. Habes quarto, quod in Deo nullo modo distinguuntur, secundum rem Deus et deitas: sed ratione tantum modi significandi. Habes et concordiam dictorum s. Thomae, et intellectum eorum quae in diversis locis de hac materia scripta sunt» (*Op. cit.*, n. VIII).

¹⁶ I.e. *ST* Ia, q. 39 a. 8: «Unde et grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur et supponitur per hoc nomen *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, iste; secundum illud: *Iste Deus meus, et glorificabo eum*».

«The reason of the diversity is because the divine nature subsists by itself, and does not derive subsistence *from* its suppositis, but rather confers it [subsistence] on them [the suppositis]; other natures however do not subsist except in suppositis. However since it is most natural for each concrete term to supposit for [the thing] *having* the signified form, consequently «God» primarily suppositis for *this God*. And because «this God» signifies the individual of the divine nature, therefore it is said that [it stands] for the nature concretely. And because this individual is common to three suppositis, therefore sometimes it is said that it stands for [all] the persons indistinctly. And because it is the same for whatever supposit, and it signifies concretely, therefore it can stand for individual persons»¹⁷.

The point about the subsistence of God is part of a larger clarification of how the term «*Deus*» suppositis and signifies, a clarification made on the basis of the same kind of observations that Cajetan made in his commentary on q. 3 a. 3 (especially n. II). This is not a purely metaphysical discussion. It is more aptly understood as a discussion of the uniqueness of the *signification* and *supposition* of the word «*Deus*», which uniqueness is admittedly based on the *metaphysical* uniqueness of God (indeed, on two metaphysical uniquenesses: one, known from natural theology, that God is simple, and so admits no real distinction between being and essence; the other, known from revelation, that there is a trinity of Persons in God). Cajetan's commentary on the *Summa*, read in light of his own semantic principles, can not be a source for the distorted «monopersonalism» of later interpreters. Indeed, in these key passages Cajetan is shown to side with Smith in reminding us of Aquinas' insistence that in theology we must be diligent to consider «not only the thing signified but also the mode of signifying»¹⁸.

JOSHUA P. HOCHSCHILD

University of Notre Dame.

¹⁷ «[...] notandum est diligentissime quod inter Deum et ceteras substantias hoc interest, quod in reliquis haec duo, scilicet natura et habens naturam, oportet sic se habere, ut habens naturam sit suppositum, natura vero sit ipsa essentia; in Deo autem habens naturam dupliciter invenitur, scilicet suppositum, ut Pater vel Filius, et singulare, idest hic Deus. Itaque in divinis consideranda sunt tria, scilicet essentia, hic Deus, et supposita divina, scilicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus. In reliquis autem duo tantum inveniuntur, puta huminitas et Socrates: non enim hic homo est aliud quam Socrates. Hic tamen Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et generat et genitus est, etc.: de quo scriptum est, Exod. XV: Iste Deus meus, et glorificabo eum, ut in calce ultimi articuli huius questionis s. Thomas exponit.

«Est autem ratio diversitatis, quia natura divina ex seipsa subsistit, nec mendicat subsistentiam a supposito, imo confert eam illis: reliquae autem naturae non subsistunt nisi in supposito. Cum autem naturalissimum sit cuique termino concreto supponere pro habente significatam formam, consequens est quod Deus primo supponat pro hoc Deo. Et quia hic Deus significat singulare naturae divinae, ideo dicitur quod pro natura in concreto. Et quia hoc singulare est commune tribus suppositis, ideo quandoque dicitur quod stat pro personis indistincte. Et quia est idem cuilibet supposito, et concrete significatur, ideo potest stare pro singulis personis» (*Op. cit.*, q. 39 a. 4, n. VIII).

¹⁸ «Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata; sed etiam modus significandi» (*ST* 1a, q. 39 a. 4c). «[...] ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi» (*ST* 1a, q. 39 a. 5c).

LA CUESTIÓN DEL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

LA POSICIÓN CARTESIANA A LA LUZ DEL PENSAMIENTO LOGOTECTÓNICO¹

Según la *opinio communis* tantas veces repetida, la filosofía moderna nace con el pensamiento cartesiano. Acompañada por la fuerza de la costumbre, esta afirmación ingresa sin mayor dificultad al repertorio de aquellas nociones básicas con que uno se acostumbra desde temprano a juzgar la historia filosófica: el pensamiento cartesiano como comienzo de la filosofía moderna. Si quisiésemos precisar en qué sentido ese comienzo se determina como tal, en relación tanto con el pasado que deja a sus espaldas, como con la fase histórica que él inaugura, podría parecer que tal cuestión obedece a un interés historiográfico, ajeno a la pregunta por la cosa misma del pensar y por la destinación que le es propia. Sin embargo, el juicio hegeliano sobre la posición cartesiana, y por otro lado el que Heidegger sustentó con respecto a la misma, nos hacen comprender muy pronto que la pregunta por un «comienzo epocal» dentro de nuestra historia filosófica no es de aquéllas que pertenezcan, de suyo, al ámbito de la *ιστορίη*. Precisamente la cuestión del comienzo de la filosofía moderna pone en juego nuestra comprensión de lo que la filosofía misma es y la del presente que le es propio. ¿Cómo podríamos, en tal caso, desentendernos de una cuestión semejante? La ocasión para abordarla resulta, por lo demás, singularmente auspiciosa en vistas de la magna conmemoración a que nos obliga el cuarto centenario del nacimiento de Descartes.

I

Como bien se sabe, la filosofía cartesiana suscitó, ya en vida de su autor, las adhesiones más fervorosas y los más enconados rechazos. Nadie seriamente comprometido con la filosofía podía permanecer indiferente ante la «novedad» de este pensamiento,

¹ El presente trabajo ofrece, salvo ligeras modificaciones y el agregado de algunas notas, el texto de la conferencia que pronunciaríamos el 13 de diciembre de 1996 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, con motivo del cuarto centenario del nacimiento de Descartes.

que con el rigor y la sutileza de un método inusitado buscaba fundar una «ciencia universal», y al que algunos creyeron poder menoscabar mediante el epíteto, que ellos consideraban seguramente afrentoso, de «racionalista». Lo cierto es que, aun cuando la filosofía cartesiana haya ocupado por sí misma, de manera innegable, un lugar señero en el horizonte histórico de su época, la «importancia histórica» de un pensamiento constituye una magnitud que puede ser juzgada del modo más dispar. Ante la imposibilidad de contar con criterios universalmente válidos que permitan operar de manera inequívoca con tal magnitud, ¿cómo admitir que una exposición puramente objetiva de sus ideas bastaría para determinar la intensidad con que su astro brilla en el cielo nocturnal de la filosofía, sobre todo si se tiene en cuenta que el concepto de «brillo» —valga lo ingenuo de la metáfora—, es intrínsecamente relativo y su validez obliga a tener en cuenta un campo signado por las diferencias, de suyo aconceptuales, del «más» y el «menos»?

Tal situación cambia por completo cuando, en lugar de referirnos a la importancia de un pensador por la magnitud del eco o de las influencias que despiertan sus ideas, advertimos la posibilidad de situarlo dentro del curso de la historia filosófica, sin necesidad de recurrir a consideraciones cronológicas, al asignarle un τόπος determinado con la debida claridad conceptual. Por lo que atañe a Descartes, su importancia sólo deja de ser para nosotros la expresión siempre controvertida de una opinión, cuando se lo concibe, tal como lo hace Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, como el comienzo propiamente dicho de la filosofía moderna, como su «verdadero iniciador»². El énfasis vigoroso de la exposición hegeliana triunfa aquí de manera inequívoca sobre la insípidez de no pocos autores que se refieren a las cosas del espíritu como si les fuesen infinitamente ajenas. Dice Hegel: «Con él —con Descartes— ingresamos verdaderamente en una filosofía autónoma, que sabe que procede autónomamente de la razón, y que la autoconciencia es un momento esencial de lo verdadero. Aquí podemos decir que estamos en casa y podemos gritar, como el marinero después de vagar durante largo tiempo sobre el mar tempestuoso: «tierra». Cartesius es uno de esos hombres que han vuelto a comenzar con todas las cosas desde sus mismos fundamentos; y con él arranca la cultura intelectual, el pensar de la época moderna». (*op. cit.*, pág. 120).

Estas palabras constituyen la fuente principal, bien que no la única, de la mencionada *opinio communis* acerca del comienzo cartesiano de la filosofía moderna. Y si debemos ocuparnos de tal fuente, es porque para Hegel la «Historia de la Filosofía» cobra el estatuto de un saber cuya exposición se identifica con la de la filosofía misma³. Pero no habremos de examinar, sin embargo, el meduloso capítulo de esa

² En *Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt 1970ss., vol. 20, pág. 123.

³ Aun cuando tal estatuto presente ciertos obstáculos insuperables, en virtud de los cuales las lecciones de Hegel sobre la historia de la filosofía se ven ahora privadas de la fuerza de persuasión que tuvieron otrora. Obstáculos a los que nos hemos referido ya en otra oportunidad (cfr. «Dificultades en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía»: *Diálogos* 62 [1993] 73-86), y en los que pudimos reparar sólo a partir de la *Topologie der Metaphysik* (Freiburg/München 1980), de Heribert Boeder, una obra donde el novísimo pensamiento logotectónico transforma *ab imis fundamentis* lo que para Hegel fue la «historia de la razón» y, para Heidegger, la «historia de la verdad».

«Historia» donde la posición cartesiana es considerada *in extenso*, pues lo que pretendemos en esta ocasión es llegar a ver cómo se determinan conceptualmente los límites históricos en orden a los cuales Descartes resulta ser, para Hegel, el verdadero iniciador de la filosofía moderna.

La expresión de «verdadero iniciador», por él empleada, permite distinguir a Descartes respecto de otro, o mejor, de otros iniciadores de la filosofía moderna, a saber, Lord Bacon (1561-1626) y Jakob Böhme (1575-1624), cuyas doctrinas absolutamente opuestas —por un lado la experiencia y la inducción como principios rectores del conocimiento, por otro una suerte de panteísmo trinitario— son los que verdaderamente abren, en la historia hegeliana, la sección correspondiente a la filosofía moderna. Tras Bacon y Böhme se inicia sí, con Descartes, la segunda fase de la misma, el período del entendimiento pensante, que se prolonga hasta la Ilustración. Finalmente Jacobi, Kant, Fichte, Schelling y el mismo Hegel, representantes todos de lo que fue en su tiempo la «novísima filosofía alemana», dan lugar a la tercera y última fase de la filosofía moderna, con la que concluye, siempre según la exposición hegeliana, el curso rectilíneo, superador, progresivo y ascendente de la historia toda de la filosofía.

El llamado «comienzo cartesiano», dada su pertenencia a la segunda fase de la época moderna, no es pues, ni siquiera en sentido cronológico, un comienzo sin más. Y si esperamos que su condición de tal se esclarezca a partir de una consideración de los «principios» a los que se subordina el desarrollo de la historia filosófica, no tardaremos en vernos defraudados, pues el principio rector de la filosofía cartesiana no aparece inicialmente con el mismo Descartes, sino en una fase histórica anterior a él, y anterior, incluso, a Bacon y a Böhme. Ese principio, designado por Hegel como el del pensar libre, que parte desde sí mismo («das freie, von sich ausgehende Denken», *op. cit.*, pág. 121), ajeno ya a la teología filosófica del medioevo, manifiesta sin embargo toda su prístina novedad precisamente en relación con el fundamento de esa teología, esto es, con la verdad de la revelación cristiana. «Este principio es captado inicialmente dentro del ámbito de la religión, y de ese modo obtiene su legitimación absoluta» (*ibid.*, pág. 53). El principio de la filosofía moderna, el que hace valer el derecho inviolable de la interioridad y los fueros del tribunal de la conciencia frente a todo cuanto pretenda ser reconocido como verdadero por simple vía de autoridad, se manifiesta inicialmente como «el principio protestante» («das protestantische Prinzip», *ibid.*, pág. 120). ¿Qué «principio» es este?

Acaso no sean muchos los lectores de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que hayan reparado en el hecho sorprendente de que en esa historia, concebida por el propio Hegel como la manifestación sucesiva de las determinaciones conceptuales de la idea en el tiempo, en cuanto elemento propio de la exterioridad, haya todo un capítulo, profundamente revelador de la comprensión hegeliana de la época moderna, dedicado a «la Reforma» (*ibid.*, pp. 49-60). Cuando se trata de comprender la cuestión del «comienzo» de la filosofía moderna, resulta, en efecto, de todo punto inexcusable adentrarse en la consideración de ese desgarrador fenómeno histórico que fue la Reforma protestante y examinar con la debida circunspección la doctrina luterana acerca de la fe. En cuanto a este punto no podemos ni debemos dejarnos confundir por los ojos cegatos de algunos historiadores de la filosofía, que guardan al respecto el si-

lencio más inexplicable⁴. Por lo que toca a Hegel, éste advirtió claramente la imposibilidad de pasar por alto la Reforma cuando se trata de exponer el curso de nuestra historia filosófica. Y ello, porque ese gravísimo momento de ruptura con el pasado inmediato es el de la manifestación de un «principio» bajo cuya égida se despliega toda la filosofía posterior, incluida la posición cartesiana. Ese principio, que Hegel no sólo llama «protestante», sino también «principio de la subjetividad» (*ibid.*, pág. 51), o bien «principio de la libertad cristiana» (pág. 52)⁵, pone fin a la primacía de la vida clerical y sus votos frente al estado laical; en lugar de la obediencia, la pobreza y el celibato, se exalta la condición divina de la libertad, se proclama la superior dignidad del hombre que vive del trabajo de sus manos en lugar de abrazar la pobreza mendicante, y el matrimonio deja de ser considerado como un bien menor frente a la excelsitud de la renuncia monacal a los afanes del mundo. Esto trae consigo el derrumbe del muro medianero que mantenía separados a los laicos respecto del clero. Ya no hay laicos, pues ser laico significa estar supeditado a un tercero, el sacerdote, sin cuya mediación no es posible recorrer el camino que conduce a la propia salvación. El «principio protestante» rechaza precisamente toda mediación, incluso la de la Madre del Salvador y la de los santos, cuando del negocio de la salvación se trata. No hay mediador ni autoridad exterior alguna que pueda hacerse valer en el sagrario de la propia «conciencia moral» [*Gewissen*].

La interioridad fundamental del espíritu, como único ámbito concebible para la vida de la fe, cancela definitivamente el valor de toda relación de exterioridad: no sólo la que implican las «buenas obras», sino también aquélla que se da en la adoración de la hostia consagrada, pues únicamente la participación real en la eucaristía y el vínculo puramente espiritual de la fe mantienen religado al hombre, de manera viva, con el Dios vivo. «Esto —sostiene Hegel—, es el gran principio: que toda exterioridad desaparece, cuando se trata de la relación absoluta con Dios» (*ibid.*, p. 52). Y más adelan-

⁴ Como J. Hirschberger, por ejemplo, quien en su conocida *Historia de la Filosofía*, varias veces reeditada por la casa Herder, guarda un silencio absoluto en relación con la Reforma, aun cuando la sección dedicada a la filosofía moderna comience con estas palabras: «Tradicionalmente entendemos por edad moderna aquel período de nuestra historia occidental que comienza con el renacimiento y la Reforma protestante». Pero, como queda dicho, ni a la Reforma en sí ni a la figura de Lutero le dedica el autor un sólo párrafo, aun cuando se extiende a su sabor a propósito de Paracelso, o de la teosofía de ciertos alumbrados protestantes absolutamente anodinos en cuanto a su significación histórica universal; y si alguien quisiese disculparlo diciendo que el fenómeno de la Reforma pertenece, en rigor, a una historia de la religión, y no de la filosofía, entonces no se comprende por qué el mencionado autor pasa revista a las ideas de los fundadores de la física moderna, y a las doctrinas de Santo Tomás Moro y de Hugo Grocio en materia de derecho. Y hasta encuentra el modo de hacer entrar en su obra, en un curioso capítulo titulado: «Incertidumbre y riesgo», el escepticismo de Montaigne, Pierre Charron y Francisco Sánchez. Hasta Charron y Sánchez tienen cabida en esta historia de la filosofía, pero no Lutero, un hombre cuya doctrina teológica desgarró de manera hasta hoy irremisible la unidad del mundo cristiano.

⁵ ¿Sostiene Gilson una división general de la filosofía de cuño hegeliano? Así parece sugerirlo su afirmación de que «las filosofías griegas son filosofías de la necesidad, mientras que las filosofías influidas por la religión cristiana serán filosofías de la libertad» (*La filosofía en la edad media*, trad. A. Pacios y S. Caballero, reimpr., Madrid 1976, p. 12). Por lo demás, ¿no cabe hacer distinciones imprescindibles cuando se habla de la «libertad»? ¿Cómo homologar la libertad del hombre cristiano con la del *citoyen* rousseauiano?

te se explica en estos términos: «La relación esencial del espíritu sólo puede ser aquella que él mantiene con el espíritu mismo» (pág. 56).

El «principio de la Reforma» representa el momento de la vuelta del espíritu en sí mismo, y por ende el de su libertad. Tal principio no puede hallar una legitimación más alta que la de orden religioso. Cuando su naturaleza espiritual y lo soberano de su autonomía se ven reconocidos en la relación con Dios y para con Dios, entonces el principio susodicho queda sancionado por la religión —en este caso por el protestantismo, en cuanto religión «moderna»— y eso impide la confusión del mismo con el subjetivismo propio de una voluntad sometida al solo imperio de sus fines particulares.

¿En qué sentido Descartes constituye para Hegel el «verdadero comienzo» de la filosofía moderna? Sólo en aquel sentido particular según el cual con Descartes comienza a desplegarse, bajo la forma del pensamiento abstracto y como una «metafísica del entendimiento», el principio de la subjetividad entronizado por la Reforma y que sólo más tarde, a partir de la posición kantiana, podrá ser reconocido como el principio de la razón, aquél que se expresa en la certeza de la conciencia de ser toda realidad⁶.

El «comienzo cartesiano» no posee para Hegel una significación absoluta, del mismo modo que tampoco ve en él el comienzo unilateral del racionalismo. Pues racionalismo y empirismo constituyen dos momentos igualmente necesarios de la filosofía cartesiana; momentos que sólo más tarde habrán de independizarse, por así decir, en las posiciones de Locke y de Leibniz. Pero éstas representan, junto con la del mismo Descartes, la de Spinoza y otras, el mencionado «período de la metafísica del entendimiento» frente al cual reaccionará el escepticismo, el criticismo y el materialismo posteriores, característicos de la filosofía de la Ilustración.

La afirmación de que con Descartes comienza la filosofía moderna reclama ser oída con la mayor cautela. Tanto más si se tiene presente algo que resulta decisivo a la hora de comprender la concepción hegeliana de la historia de la filosofía. Nos referimos al hecho, en el que nadie parece reparar con el suficiente asombro, de que esa historia pensada por Hegel (véase su *Introducción a la Historia de la Filosofía*) sólo reconoce la hegemonía de dos principios: el primero, la idea que no se sabe todavía a sí misma como idea, preside el desarrollo de la filosofía en el mundo griego, desde Tales hasta los neoplatónicos; el segundo, la idea que se sabe a sí misma en cuanto espíritu, preside el desarrollo de la filosofía en el mundo cristiano-germánico. En vistas de estos dos principios, la división de la historia de la filosofía en tres grandes épocas o períodos, el antiguo, el medieval y el moderno, es de suyo aconceptual y obedece, en última instancia, a razones de orden historiográfico.

Para el pensamiento hegeliano sólo hay dos grandes configuraciones del saber filosófico: la griega y la germánica. Pero esta última no nace, como acaso pudiera suponerse, con Descartes, ni tampoco con el principio protestante; su origen es más antiguo todavía. Tanto más antiguo, que su primera manifestación tiene lugar en el seno de la filosofía neoplatónica, para la cual «desaparece el mundo sensible» y todo queda

⁶ Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg ⁶1952, p. 176.

asumido en el espíritu, «y ese todo es llamado Dios y su vida en él»⁷. En el neoplatonismo se manifiesta y consolida el principio del mundo cristiano, que es el «principio del ser para sí absoluto o de la libertad», en virtud del cual «el hombre posee de suyo un valor infinito»⁸, puesto que ningún hombre, considerado en su pura singularidad individual, se ve privado de la gracia y de la misericordia divinas (*ibid.*, pág. 245).

Entre la filosofía griega, que desemboca en el neoplatonismo, y la cristiano-germánica, cuyo principio —el espíritu y su libertad—, se manifiesta ya en el neoplatonismo, se afirma luego a sí mismo con la reforma protestante, y comienza a desplegarse de manera abstracta en la posición cartesiana; entre ambas filosofías, decíamos, la teología filosófica del medioevo representa un momento de transición, un «período de fermentación» durante el cual el pensamiento no pasa de ser otra cosa que la forma de una verdad supuesta, hasta que vuelve a reconocerse otra vez como fundamento libre de la verdad y fuente de la misma (*ibid.*, pág. 251, n. 1)⁹.

II

Si para Hegel lo nuevo de la posición cartesiana no consiste en la novedad de su «principio», sino en la decisión de desplegar la verdad del principio de la religión moderna en el sentido profano de una metafísica pura del entendimiento, para Heidegger, en cambio, la novedad del pensamiento cartesiano descansa en una transformación radical del «temple de ánimo» o «disposición interior» [*Stimmung*] que preside el vínculo del pensar con su cosa propia: el ser del ente. Si en el comienzo griego esa disposición interior se manifiesta como la «admiración» (φαιμάζειν) experimentada por todos aquellos que aman la sabiduría (cfr. *Teeteto* 155d), en el comienzo moderno, que para Heidegger es tanto como el comienzo cartesiano, el πάθος de la «admiración» cede su lugar al de la «certeza» (*certitudo*)¹⁰. Sólo así el filósofo logra mantenerse en la debida «correspondencia» [*Entsprechung*] con la esencia de la verdad en su manifestación moderna.

Así como las lecciones hegelianas sobre la «Historia de la filosofía» nos hacen ver la condición relativa del comienzo cartesiano, aun cuando el tenor de ciertos pasajes nos mueva a pensar que se trata de un comienzo radical, así también Heidegger parece considerar a Descartes, del modo más resuelto, como el punto de partida propiamente dicho de la filosofía moderna, plegándose en este sentido al juicio inmediato de Hegel —y también al de Husserl, para quien «Descartes inaugura una filosofía completamente novedosa en su especie» (cfr. *Cartesianische Meditationen*, § 2)—. «Toda la

⁷ *Werke in zwanzig Bänden*, ed. cit., vol. 19, p. 487.

⁸ *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, reimpr., Hamburg 1966, p. 242.

⁹ De esto último se desprende a modo de corolario, y si nos apartamos por un momento de la cuestión que nos ocupa, la del comienzo de la filosofía moderna, que cierta costumbre escolar de considerar la posición del Aquinate como una de las tres fundamentales de la «historia de la metafísica» (junto con la del mismo Hegel y la de Aristóteles), carece, a la luz de la exposición hegeliana de la historia de la filosofía, de todo asidero. ¿Se trata de una costumbre infundada? No para el pensamiento logotectónico, en cierto sentido al menos. Véase al respecto la ya citada *Topologie der Metaphysik* de Heribert Boeder.

¹⁰ Cfr. *Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen 1976, p. 27.

metafísica moderna —sostiene Heidegger—, incluido Nietzsche, se sustenta en la interpretación del ente y de la verdad introducida por Descartes [...] Las transformaciones esenciales de la posición fundamental de Descartes, que desde Leibniz se operan en el pensamiento alemán, no superan en modo alguno dicha posición fundamental; por el contrario, sólo a través de ellas se despliega todo el alcance metafísico de aquel pensamiento y se crean con ello las premisas doctrinales del siglo XIX...»¹¹.

Este pasaje resulta particularmente esclarecedor para comprender más de cerca la distancia que media entre el juicio de Hegel y el de Heidegger sobre la historia de la filosofía. A diferencia de Hegel, para quien la verdad plena, la verdad viva del espíritu, es siempre el resultado de un proceso de mediación de sí consigo, en virtud del cual aquél hace suya la riqueza infinita de sus propias determinaciones, lo decisivo para Heidegger en toda historia es siempre su «comienzo» [*Anfang*]. De allí la sollicitación incesante que el comienzo griego, en cuanto comienzo absoluto de la historia toda de la metafísica, ejerce sobre su pensamiento. De allí que en lugar de considerar al mismo Hegel, o mejor, al sistema de la ciencia hegeliana, como la posición clave de la época moderna, donde esta se vuelve transparente para sí misma al alcanzar en el concepto la claridad de su propio fundamento, procure comprender esa época a partir de su comienzo, donde se decide, siempre según Heidegger, el destino o la «misión» [*Geschick*] de lo venidero.

Ello es que la novedad del comienzo cartesiano tampoco para Heidegger vale, *mutatis mutandis*, como una novedad radical. Por de pronto Heidegger ha sabido reconocer, al igual que Hegel, bien que por razones enteramente diferentes, que la posición cartesiana no puede ser desvinculada del pensamiento teológico de Lutero. Y aquí no se trata en modo alguno de las «influencias» que éste pueda haber ejercido sobre aquélla, sino de la historicidad propia de la verdad, tal como la misma se revela al pensar puesto a la tarea de diferenciarse respecto de sí mismo, lo cual significa, para Heidegger: puesto a la tarea de diferenciarse respecto del pensar técnico. Cerrarse a la comprensión histórica de la verdad, significa cerrarse a la comprensión esencial de la historia, cuya esencia consiste en «la mudanza de la naturaleza de la verdad»¹². Y precisamente el pensamiento teológico de Lutero viene a introducir y preparar un nuevo cambio en la comprensión de la naturaleza de la verdad; un cambio en razón del cual lo «verdadero» (*verum*) no se reconoce bajo otra determinación más que la de lo «cier-to» (*certum*). Como señala Heidegger, la doctrina de la justificación por la fe (*iustificatio fidei*), en cuanto busca responder a la pregunta por la certeza de la salvación, esto es, por la certeza de «la verdad» en su sentido cristiano, se convierte en el corazón de la teología evangélica. «La naturaleza moderna de la verdad se ve determinada a partir de la certeza, de la rectitud, del hecho de que uno sea justificado y de la justicia» (*op. cit.*, pág. 76). Por eso, al intentar esclarecer uno de los aspectos de la comprensión teológica de la *veritas* como *rectitudo animae*, esto es, como *iustitia*, Heidegger ve que ello le confiere a la naturaleza moderna de la verdad su impronta característica, en el sentido de la seguridad y del afianzamiento que experimenta el hombre en cuanto a su actitud general y a su conducta. Lo verdadero, *verum*, es lo

¹¹ Holzwege, GA 5, pp. 87 y 89.

¹² Parmenides, GA 54, p. 80.

justo que obra como garantía de la seguridad y, en tal sentido, lo justo es lo recto (*ibid.*).

El comienzo de la metafísica moderna consiste para Heidegger en el hecho de la transformación de la naturaleza de la verdad en *certitudo*. Esa mudanza encuentra su primera y decisiva expresión «profana» y, por ende, «libre» respecto de la fe en la Revelación, en las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, obra considerada por Heidegger como el «libro fundamental de la metafísica moderna» (*ibid.*). Metafísica que, sin embargo, no puede ser comprendida exclusivamente a partir de Descartes, porque hay en ella otra posición ineludible, a saber, la representada por Kant, en cuya *Crítica de la razón pura* Heidegger ve el «segundo libro fundamental de la metafísica moderna» (*ibid.*)¹³.

Ya en Ser y tiempo; al explicitar la tarea de una destrucción de la historia de la ontología (§ 6), Kant y Descartes se muestran como dos «estaciones absolutamente decisivas de esa historia»¹⁴, vinculadas entre sí del modo más estrecho por haber adoptado Kant, dogmáticamente, la posición ontológica de Descartes (pág. 24). El hecho de que éste último, a su vez, deba ser visto en relación con la doctrina luterana de la fe, y sobre todo el hecho de que «dependa», como suele decirse, de la escolástica medieval, de cuya terminología se sirve, es algo que ningún conocedor de la filosofía del Medioevo puede dejar de advertir. Pero tales constataciones resultan inevitablemente estériles para el pensamiento cuando no abandonan el ámbito propio de la historiografía.

Si bien se mira, el comienzo cartesiano de la filosofía moderna sólo puede poseer, para la meditación heideggeriana, un significado relativo. Y ello, no por la deuda que tal comienzo tiene con la doctrina luterana de la fe y con la Escolástica en general, sino por el hecho infinitamente más importantes de que tanto Descartes como Lutero y la Escolástica misma forman parte de una historia en cuyos cambios o peripecias ha de verse la condición para que tal historia continúe siendo «la misma», esto es, una cuyo destino quedó fijado en aquel momento crucial del comienzo platónico, donde la comprensión originaria de la ἀλήθεια como «desocultamiento» desaparece en aras de la comprensión «metafísica» de la misma como «adecuación» (ὁμῶσις) o «rectitud» (ὀρθότης). «En el sentido de la delimitación de la naturaleza de la verdad como rectitud piensa todo el pensar occidental desde Platón hasta Nietzsche. Esa delimitación de la naturaleza de la verdad es el concepto de verdad de la metafísica; para decirlo de manera más precisa, ésta —la metafísica— tiene la naturaleza que le es propia a partir de la naturaleza de la verdad así determinada»¹⁵.

En vistas de una historia filosófica comprendida en tales términos, de suerte que su curso íntegro responde a una destinación decidida en su hora inicial, la tarea del pensar no puede consistir en la comprensión de su posible unidad arquitectónica, ni

¹³ Contra el propósito fundamental del mismo Kant, para quien sólo en relación con «lo moral», esto es, sólo en relación con «lo que es posible por obra de la libertad» (*Kritik der reinen Vernunft* B 828), se comprende cabalmente el sentido de una «crítica de la razón pura» (cfr. «Metodología Transcendental», secc. II, cap. 1).

¹⁴ *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, p. 23.

¹⁵ *Parménides*, GA 54, p. 73. Cfr. «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, ²1978, pp. 201ss.

tampoco en el examen del supuesto «proceso dialéctico» que gobierna su marcha. En lugar de este último y de su necesidad, Heidegger descubre una secuencia «libre» de respuestas dadas por el pensar y el poetizar a la «palabra de aliento» [*Zuspruch*] que brota del lenguaje y a la que, a su debido tiempo, poetas y pensadores supieron escuchar. Lo decisivo es que el pensar aprenda de tales respuestas a prepararse para afrontar un nuevo comienzo¹⁶.

Por lo que toca a Descartes, a pesar del marcado énfasis con que Heidegger se refiere a él como comienzo de la filosofía moderna, no puede desconocerse que tal comienzo carece para la propia meditación heideggeriana de la debida transparencia, en razón de la *ἐποχή* operada por esa misma meditación en lo que toca a la época que precede a la filosofía moderna. Aun cuando Heidegger apele en ciertas ocasiones a distinciones que parecieran asignar a la llamada «filosofía medieval» el carácter de una fase autónoma dentro de la historia de la metafísica —así como cuando distingue entre la interpretaciones históricas del ente: para el pensamiento griego, como lo presente que se muestra, para el cristiano, como el *ens creatum*, para el moderno, como objeto (cfr. GA 54, pág. 237), lo cierto es que para la meditación heideggeriana la filosofía medieval resulta ser, en cuanto «filosofía cristiana», una *contradictio in adjecto*, porque en ella el pensar se ve afectado por una pretendida «mezcla» —inadmisible en cuanto tal— con la fe en la Revelación y con la autoridad de la Iglesia¹⁷. De modo que para la comprensión heideggeriana de la historia de la metafísica, la mencionada filosofía permanece invariablemente situada bajo una suerte de cono de sombra. De allí la imposibilidad de determinar cómo esa filosofía llega a su fin, por donde el comienzo cartesiano de la época moderna se ve, a su vez, indefectiblemente amenazado *a tergo* en cuanto a su determinación conceptual.

¿Y en qué sentido la filosofía moderna es autónoma frente a la otra filosofía de nuestra historia, la griega, vinculada sólo con los nombres de Platón y Aristóteles, ya que antes de ellos no hay, en rigor, «filósofos» sino «pensadores»? En un sentido que resulta ser sólo aparente en razón de la «fatalidad» que preside el curso íntegro de la historia de la metafísica. La esencial unicidad del mismo obliga a considerar la historia toda como la unidad de una sola y misma época: la del olvido del ser. Precisamente en razón de esa falta de autonomía de la filosofía moderna —«La posición metafísica fundamental de Descartes se ve históricamente sostenida por la metafísica platónico-aristotélica y se mueve, a pesar del nuevo comienzo, en la misma pregunta: ¿qué es el ente?» (*Holzwege*, pág. 98)—, y de la ausencia de una delimitación sistemática de su comienzo, no ha de extrañar la perplejidad que muestra Heidegger cuando se trata de precisar con la debida nitidez cuál es la posición donde esa misma filosofía en-

¹⁶ Heidegger está persuadido, en vistas de la actual hegemonía planetaria de la esencia de la técnica, de que ha sonado la hora del ocaso de la historia (cfr. «Überwindung der Metaphysik», § III, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978, p. 69). Y hasta hemos dejado de movernos en la penumbra de un crepúsculo vespertino, puesto que nos rodea ya la oscuridad de la noche; esa noche que se extiende sobre el «sendero del campo» y sobre el diálogo de los tres hombres que, caminando por él, discurren acerca del pensar (cfr. «Zur Erörterung der Gelassenheit»).

¹⁷ «La habladuría acerca de la “mezcla” de filosofía y religión en el saber cristiano busca dar con una “pureza” en la que la primera queda vacía y, la segunda, ciega» (H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, p. 206).

cuentra su plenitud definitiva: «Dónde —así se pregunta en su conferencia titulada *¿Qué es esto - la filosofía?*, pág. 28— hemos de buscar el acabamiento pleno de la filosofía moderna? ¿En Hegel, o sólo más tarde en la filosofía tardía de Schelling? ¿Y qué ocurre con Marx y Nietzsche? ¿Se salen fuera de los carriles de la filosofía moderna? Y si no fuese así, ¿cómo habría que situar sus diferentes posiciones?».

Esta suerte de incertidumbre desaparece cuando, en lugar de referirse a la «filosofía moderna», la meditación heideggeriana piensa la totalidad de la historia de la metafísica, pues en tal caso, el final de esa historia está representado, inequívocamente para Heidegger, por la posición nietzscheana, en cuanto ésta abjura de la «historia de la razón» y propone como meta de la voluntad creadora llevar a cabo una transmutación de «todos los valores», de tal suerte que se comprenda como falso e incluso como moralmente perverso, por ser una negación de la vida, todo cuanto el cristianismo, todo cuanto la moral cristiana, pensada como la configuración vulgar, a escala mundial, del platonismo, afirmó como verdades indubitables a lo largo de una historia que no es por cierto la de «la razón», ni tampoco la de «la verdad», sino la de un «error».

Al igual que Hegel, Heidegger ve ante sí una historia que en ningún caso es lo simplemente pasado —*res nostra agitur*—, sino, por el contrario, la realidad siempre presente de un acontecer que contiene en sí mismo todo presente histórico. Si para Hegel el resultado de la historia permite la reconciliación de la razón con el presente dividido de la conciencia inmediata¹⁸, para Heidegger, el resultado o el fin de la historia abre la posibilidad salvadora de «otro comienzo».

Al igual que para Hegel, también para Heidegger la posición cartesiana constituye el comienzo de la filosofía moderna. Pero para Hegel ese comienzo no puede ser considerado como verdaderamente decisivo, habida cuenta de la indeterminación y de la inmediatez inherentes a todo comienzo; el saber especulativo, desplegado en el «Sistema de la ciencia», concibe el resultado, y no el comienzo, como su fundamento absoluto. Para Heidegger, el comienzo cartesiano no puede medirse, en cuanto a magnitud y trascendencia histórica, con el único comienzo que verdaderamente cuenta dentro de historia toda de la verdad: el comienzo platónico. Es así como podemos preguntar ahora qué ocurre cuando la cuestión del comienzo de la filosofía moderna es contemplada a la luz del pensamiento logotectónico.

III

Para responder esta pregunta debemos comenzar por señalar dos cosas: en primer lugar, cómo puede ser definido el pensamiento logotectónico, cuál es su naturaleza; y luego, qué derecho le asiste para ser tomado en cuenta junto con el de todo un Hegel y con el de Heidegger. ¿No es esto desmesura, o ὑβρις, como decían los griegos?

Por lo que toca al primer punto, bastará con decir que se ha dado a sí mismo el nombre de «logotectónico» el pensamiento que, tras concebir topológicamente la historia de la metafísica¹⁹, fue capaz de edificar «historia», «mundo» y «lenguaje», en

¹⁸ Véase la introducción a los *Principios fundamentales de la filosofía del derecho*.

¹⁹ Cfr. H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, cit.

cuanto tales, a partir de una serie de relaciones triádicas (*rationes*, λόγοι) que guardan entre sí los términos presentes en la pregunta heideggeriana por «la destinación de la cosa del pensar»²⁰. El pensamiento logotectónico es aquél que nace reclamado por la tarea de transformar por entero aquella «historia», aquél «mundo» y aquel «lenguaje» que para Marx, Nietzsche y Heidegger ocuparon, en cada caso, el lugar de lo que fuera el absoluto, de naturaleza teológica, concebido por la metafísica. Semejante transformación dio origen a una obra «arquitectónica», integrada por las tres totalidades mencionadas («historia», «mundo» y «lenguaje»), frente a la cual se desvanece la experiencia del desarraigo tematizado por Heidegger puesto que esas totalidades se ofrecen, en un «ahora» que no es el de la posmodernidad, ni tampoco el de la submodernidad²¹, como morada donde el pensar, libre de la expectación moderna por la llegada de un futuro inviolable y condenado, en cuanto tal, a no arribar jamás, puede volver a comprender lo que significa «habitar».

Por lo que toca al segundo punto, debemos advertir que al ocuparnos del pensamiento logotectónico lo hacemos por las mismas razones por las que nos hemos ocupado de Hegel y de Heidegger. ¿En qué sentido «las mismas»?

Si tanto Hegel como Heidegger también deben ser oídos en lo que dicen acerca de la historia de la filosofía, ello obedece a que sus respectivos juicios sobre el todo de esa historia nacen de una comprensión absolutamente original, no sólo de lo que la filosofía es, sino, al mismo tiempo, de lo que en cada caso consideraron como la cosa propia de la misma, aquella en razón de la cual es posible comprender la unidad del saber filosófico en su despliegue histórico: para Hegel, lo absoluto concebido como «idea» y como «espíritu»; para Heidegger, «el ser del ente». Ello es que si ahora podemos contemplar, por obra del pensamiento logotectónico, otra historia de la filosofía, una historia que ese pensamiento no se limita a exponer, sino que literalmente «edifica» como un verdadero κόσμος inteligible, ello sólo se justifica a partir de un concepto de filosofía que introduce una diferencia fundamental respecto del de las dos posiciones mencionadas.

Para el pensamiento logotectónico, filosofía es, *sensu strictissimo*, el amor por el que la inteligencia ampara, bajo la forma de la intelección, del conocimiento metódico y de la ciencia, una σοφία, una sabiduría inicial acerca del destino del hombre. Sabiduría con la que la inteligencia filosófica se encuentra siempre como con algo que le ha sido dado por anticipado, algo que no es ni recompensa, ni deuda, ni tributo, sino entrega libérrima: la pura maravilla de un don. En cada una de las tres épocas de su historia, la filosofía no es precisamente una pregunta —la pregunta incesante por el ser del ente—, sino una respuesta a ese don. Respuesta que consiste en mostrar, mediante una lógica también epocalmente diferenciada, la naturaleza vinculante no sólo de la verdad del mismo, sino también de su bondad.

Pero la σοφία, la sabiduría amada por la razón concipiente, no se identifica con una abstracción ahistórica; no se deja reducir a lo escueto de una proposición válida

²⁰ Cfr. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen ²1976, p. 80.

²¹ Cfr. H. BOEDER, «Die Dimension der Submoderne»: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 46 (1995) 139-150; versión inglesa en ID., *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. Translated, Edited, and with an Introduction by M. Brainard, New York 1977.

para todo tiempo, tal como aquella que define a la sabiduría como el conocimiento de todas las cosas a partir de sus primeros principios y causas. No ha sido precisamente «ésta», la sabiduría amada por la filosofía, sino aquélla que, en sus diferentes configuraciones epocales, amonesta al hombre —a todo hombre—, a diferenciarse respecto de sí mismo. El pensamiento logotectónico distingue tres manifestaciones históricas de una sabiduría originaria relativa al destino del hombre, aquéllas donde la verdad quiere ser contemplada —el Saber de las Musas—, actuada —el Saber Cristiano—, y producida —el Saber Civil—²². Sólo en razón de tales configuraciones sapienciales cabe diferenciar en la historia de la filosofía tres épocas, ajenas a toda relación de preeminencia entre ellas, en virtud de la autonomía de su respectiva σοφία.

Esto introduce una diferencia capital frente a la exposición hegeliana de la historia de la filosofía, para la cual el curso íntegro de la misma, dividido en dos épocas, la de la «idea» y la del «espíritu», sólo se explica y justifica en razón de su resultado final; y una diferencia no menos capital frente al juicio de Heidegger sobre la historia de la metafísica, para el cual el curso íntegro de la misma, esa única época del olvido del ser, sólo se explica y justifica en razón de su comienzo. En estos dos casos, la historia posee una misma naturaleza, la de un *continuum* (ya el del movimiento incesante del concepto que se autodetermina, ya el de la hegemonía siempre creciente de la esencia de la técnica), donde la llamada «filosofía medieval» constituye una fase de debilidad y de oscurecimiento del pensar filosófico. Puesto que ni Hegel ni Heidegger le hacen justicia a la Epoca Media, no puede resultar sorprendente que quienes se consideran herederos o abogados del pensamiento de la misma se comporten frente a Hegel, no menos que frente a Heidegger, de un modo completamente antihistórico²³.

La posibilidad de comprender con el debido sosiego la Epoca Media, la posibilidad de considerar a Aristóteles, a Santo Tomás y a Hegel como tres posiciones igualmente fundamentales de la historia de la metafísica; la posibilidad de hacerlo por razones que no sean de orden meramente historiográfico, puesto que se ha comprendido, junto con el mismo Hegel y con Heidegger, que no es posible dejar librada la totalidad de lo pensado al arbitrio de las relaciones doxográficas; la posibilidad de comprender la historia toda *sine ira et studio* —y no sólo la historia, sino también el mundo y el lenguaje como totalidades de la razón—, sólo se torna real para nosotros por

²² Cfr. H. BOEDER, «Is Totalizing Thinking Totalitarian?», trad. M. Brainard, en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17 (1994) 299-312; ahora también en *Seditious*, cit.

²³ La defensa de los fueros de la llamada «filosofía medieval», asumida del modo más meritorio por eruditos como Grabmann y Gilson, entre otros, representa un esfuerzo historiográfico valiosísimo sin duda, pero debe ser dejada de lado cuando del pensamiento especulativo se trata, y de la negación del mismo por obra de la meditación de los modernos. Y ello, porque esa defensa responde a la pretendida incompreensión o ceguera de los modernos con una incompreensión no menos radical para con ellos, de suerte que en lugar del «sosiego de la meditación histórica» encontramos la actitud reactiva que significa parapetarse contra el llamado «dislate» de las ideas modernas mediante las trivialidades más insípidas acerca del «subjetivismo», el «idealismo», el «racionalismo» y el «irracionalismo». Todo ello como si el pensamiento moderno fuese un enorme equívoco debido a una deficiente información histórica, por un lado, y a la incapacidad de comprender —piénsese en la enormidad que significa suponer esto frente a un Kant o un Fichte— los méritos gnoseológicos del llamado realismo aristotélico-tomista. Como bien lo advierte Heidegger, allí donde impera la observación histórica [*Historie*], también verdean a su sabor la apologética y la polémica (Cfr. «Überwindung der Metaphysik» § XI, en *Vorträge aund Aufsätze*, p. 77).

obra del pensamiento logotectónico²⁴, cuya respuesta a la cuestión del comienzo de la filosofía moderna puede ser expuesta en los siguientes términos.

Ante todo debemos puntualizar una cuestión terminológica. Los comienzos epocales implican en cada caso una *crisis* en virtud de la cual el reconocimiento de una determinada posición obliga a rechazar todo el pensamiento filosófico precedente, dentro de la misma época. En otros términos: los comienzos epocales son aquellos donde la razón, diferenciada ya *en* sí misma, como natural y como mundanal, siempre en el ámbito de una determinada época, consume su diferenciación *respecto de* sí misma al volverse concipiente o literalmente filosófica, al defender la verdad de la sabiduría epocal correspondiente²⁵. Precisemos más todavía: los comienzos epocales no coinciden con la manifestación inicial del pensamiento filosófico dentro de la época de que se trata. Por el contrario, tales comienzos, que el pensamiento logotectónico vincula con los nombres de Parménides, de Plotino y de Kant, se determinan como comienzos al constiuir, de manera radical, una insalvable solución de continuidad respecto de las posiciones que los preceden de manera inmediata.

Es así como el pensamiento logotectónico confiere sólo a la posición kantiana la dignidad del comienzo sistemático de la filosofía moderna. Ese comienzo consiste en la intelección de la necesidad de desvincular el primer fundamento respecto de una causa primera que contenga en sí toda realidad²⁶. Sólo de ese modo, sólo cuando la inteligencia descubre que la totalidad que le es propia no es *el todo del ente o de lo pre-sente*, como para la razón conceptual de la primera época, ni *el todo de lo creado o de lo dado*, como para la razón conceptual de la época media, sino *el todo de lo puesto por la razón o de lo real*, es posible salvar la libertad de la autoconciencia rousseauniana. Y Kant es, en efecto, el comienzo, pues él primero, Fichte después, y Hegel por último, llevan a cabo la concepción de la sabiduría originaria de la época moderna: el Saber Civil acerca del deber y de la libertad, cuyo absoluto no es el ego, ni la conciencia, ni el hombre, sino «la humanidad del hombre», tal como esto ha sido expuesto por Rousseau, Schiller y Hölderlin²⁷.

La posición kantiana es un comienzo [*Beginn*] respecto de aquellas posiciones que para el pensamiento logotectónico integran la «fase de apertura» de la época moderna; fase que se articula como una doble serie²⁸ de figuras «racionales», mediante las cuales la razón se diferencia en sí misma. Una de esas figuras es la de la razón *natural*, para la cual el *pensar* es lo primero, aquello a partir de lo cual se explica la cosa del mismo y la destinación que los religa. La figura de la razón natural se halla integrada por las posiciones de Descartes, Spinoza y Leibniz, cuyas ciencias respectivas recuer-

²⁴ Bien que para el mismo las posiciones decisivas o claves de las tres épocas de la historia filosófica no sean las antes mencionadas, sino las de Parménides, San Agustín y Hegel, y ello por razones en las que no podemos detenernos en este lugar.

²⁵ Cfr. H. BOEDER, «Die Unterscheidung der Vernunft»: *Osnabrücker Philosophische Schriften* (1988) 10-20. Versión inglesa en *Seditious*, cit.

²⁶ Cfr. H. BOEDER, «Was vollbringt die Erste Philosophie»: *Mitteilungen der TU Braunschweig* 8 (1973) 3-10.

²⁷ Cfr. H. BOEDER, «Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik»: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992) 345-360.

²⁸ Ya Hegel señaló la existencia de desarrollos paralelos en la historia de la filosofía, tal como ocurre con «la substancia spinoziana y el materialismo francés». Cfr. *Werke*, ed.cit., vol. 20, 122.

dan las de la fase de apertura de la época media: Física, Ética y Lógica; ciencias donde el «yo» permanece, en cuanto conciencia, invariablemente ligado a un objeto diferente de él mismo: la *idea distincta*, en cuanto cosa propiamente dicha de la ciencia cartesiana, la *idea adaequata* que el entendimiento spinoziano, una vez liberado de toda pasividad, forja acerca de su «unión con la naturaleza», y la *idea intuitiva* de lo verdadero en cuanto substancia para el yo de la reflexión leibniziana²⁹.

La otra figura, con la que se completa la fase de apertura de la filosofía moderna, es la que forman las posiciones de la razón *mundanal*, aquella que, en lugar de comenzar por el pensar, parte desde la cosa de la que aquél se ocupa. En tales posiciones, una conciencia que ya no es teórica, sino práctica, la conciencia de haber obrado justa o injustamente [*Gewissen*], se determina como conciencia política en Hobbes, como conciencia moral en Locke, y finalmente como conciencia religiosa en Berkeley, quien reconoce a Dios como la única y verdadera causa eficiente no ya de nuestras «ideas», sino incluso de todas nuestras sensaciones. El mundo físico-político de Hobbes, donde el poder estatal absoluto es la destinación de un pensar que se realiza como obediencia civil al mismo, cede su lugar, con Locke, al mundo «moral» de las relaciones del derecho civil, sometido a las leyes de Dios, del estado y de la opinión pública, y acaba por transformarse, con Berkeley, en la comunidad universal de los «espíritus» que son libres en su obrar y por ende responsables de sus acciones. Si el pensar o el saber de la razón natural —Descartes, Spinoza y Leibniz— se despliega bajo la forma de una *mathesis universalis*, la cosa de la razón mundanal se determina, a su vez, como una *societas universalis* (cfr. Boeder, *ibid.*).

También la Primera Época de nuestra historia conoce una doble fase de apertura, representada por la «fisiología» y por la «cosmología» que preceden a la posición parmenídea; otro tanto ocurre con la Época Media, donde una doble serie de posiciones dogmáticas, escépticas y gnósticas preceden al comienzo plotiniano de la misma. Pero en la articulación de las posiciones que integran cada época no se da la reiteración mecánica o inerte de «lo mismo». Las tres épocas de la filo-SOFÍA presentan una arquitectura racional diferente en cada caso, aun cuando existan entre ellas ciertas coincidencias fundamentales. Por lo que hace a la Última Época, una de sus singularidades morfológicas frente a las otras dos consiste en que su «fase de apertura» se halla precedida, a su vez, por toda una serie completa de posiciones de la razón, mediante las cuales ésta se diferencia en sí misma para hacer valer, frente a la teología filosófica de la época media, el primado de un saber absoluto que ya no es teología, ni tampoco filosofía alguna (en el sentido escolar del término), sino «arte», como sostienen Alberti, Leonardo y Miguel Ángel, o bien «religión», como sostienen Pico della Mirandola, Erasmo y Lutero, o bien «ciencia de la naturaleza», como sostienen Giordano Bruno, Bacon y Galileo³⁰.

¿Y por qué motivo el pensamiento logotectónico se ha visto precisado a edificar el orden que sostiene este umbral de la última época? Porque ésta sólo se vuelve trans-

²⁹ Cfr. H. BOEDER, «Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewußtseins», en *Bewußtsein und Zeitlichkeit*, ed. H. Büsche, G. Heffernau y D. Lohmar, Würzburg 1990, págs. 1-21.

³⁰ Cfr. H. BOEDER, «Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche» —Zusammenfassung—, en *Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft* (1993) 123-127.

parente en cuanto a su configuración topológica desde la posición fundamental de la misma, que no es, para repetirlo una vez más, ni la cartesiana, ni la del comienzo kantiano, sino aquella donde el saber especulativo se despliega, con Hegel, como una «Enciclopedia de las ciencias filosóficas». Precisamente los párrafos finales de la Enciclopedia permiten ver que si la filosofía se ocupa del «arte» y de la «religión», ello no se debe a la idiosincracia de un interés particular por la «estética» y por el «fenómeno religioso», sino al hecho de que, para el sistema de la ciencia, «arte» y «religión» son dos figuras del espíritu absoluto. Ello es que en el mencionado umbral de la Última Época, el arte se afirma a sí mismo como saber supremo, como ciencia absoluta³¹. Y otro tanto ocurre con la religión, que en la posición luterana afirma de manera irrestricta la primacía de la Revelación sobre todo saber fundado en la razón natural³².

En ambos casos, en el del arte y en el de la religión, la filosofía, que en cuanto metafísica o «saber primero» es para la Época Media la teología misma, se ve excluida de la posición que le cupo hasta entonces como *scientia reatrix*. Y otro tanto ocurre con Galileo y sus predecesores inmediatos, cuya ciencia de la naturaleza reclama para sí, tanto por el rigor de sus principios como por la suprema dignidad de su objeto, el reconocimiento debido al saber primero. Pero donde esta negación de la filosofía cobra una intensidad sin parangón es en la doctrina luterana de la fe, que niega en términos absolutos toda pretendida identidad entre el dios conocido por la razón natural y el Dios vivo de la Revelación. Esta doctrina se abate sin embargo con fuerza demoledora no sobre la obra de la inteligencia metafísica de la época media (Plotino, San Agustín, Santo Tomás), sino sobre la teología natural correspondiente a la «fase de cierre» de esa misma época; una teología donde la razón natural busca afianzar decididamente sus fueros frente a la palabra de la Revelación, tal como ocurre con Duns Scoto, Ockham y Nicolás de Cusa³³. Pero la doctrina luterana de la fe no posee sólo un significado reactivo. En sentido prospectivo permite comprender la mencionada fase de apertura de la época moderna con una claridad hasta ahora insospechada. Y con esto tocamos, para finalizar, una cuestión que ha dado lugar a una de las mayores incomprendiones con que ha tropezado —y tropieza— el pensamiento cartesiano.

Nos referimos a esa otra *opinio communis*, según la cual el comienzo cartesiano de la filosofía moderna es el comienzo del llamado subjetivismo moderno³⁴ y el de una

³¹ Cfr. G. D. FOLLIERO-METZ (Ed.), *Francesco de Hollanda. Diálogos en Roma (1538) – Conversations on Art with Michelangelo Buonarroti*, Heidelberg 1998; y H. BOEDER, «Von der Kunst in "absoluter Bedeutung"» en *Festschrift M. Gosebruch*, Munich 1984, pp. 9-14.

³² Cf. M. LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, en *Studienausgabe*, ed. H.-U. Delius, Berlin 1987ss., vol. 1, pp. 163-172. Lutero ha examinado con particular detenimiento la capacidad y la función de la razón natural en la última sección de su escrito *De votis monasticis iudicium* (1521) y en la *Disputatio de homine* (1536), ed. G. Ebeling, Tübingen 1977-1989). Cfr. B. LOHSE, «Ratio und fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers» FKDG 8, Göttingen 1958.

³³ Cfr. H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, pp. 303-344. Del mismo autor, *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, ed. G. Meier, Würzburg 1994, pp. 342s.

³⁴ Subjetivismo en cuyos lazos, según algunos, permanece prisionero el mismo Hegel, aun cuando éste haya señalado expresamente en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, antes de abordar la exposición del pensamiento de Kant, de Fichte, de Schelling y del suyo propio, que la tarea de ese pensamiento consiste en asumir la subjetividad, el escepticismo de la Ilustración, amarrado a lo finito, y retornar a la objetividad, esto es, volver a Dios (cfr. *Werke*, ed.cit., vol. 20, pp. 312s). La diferencia que para

suerte de absolutización escandalosa de la conciencia. Ha sido Heidegger, con su insistente caracterización del principio de la filosofía moderna como el de la subjetividad del sujeto³⁵, el principal responsable del afianzamiento del prejuicio corriente contra la llamada filosofía de la subjetividad; prejuicio que incluso los enemigos declarados de Heidegger se encargan de difundir y fomentar. Bastará con recordar aquí la cantilena acerca del «logocentrismo» que padece nuestra tradición filosófica.

Pues bien, uno de los méritos fundamentales del pensamiento logotectónico consiste en haber mostrado que el «subjetivismo» cartesiano no obedece a un impulso súbito y como arbitrario de la conciencia, puesto que la autonomía de esta última es, por el contrario, un resultado al que sólo llega después de haber visto cancelado su derecho al conocimiento de Dios, esto es, del conocimiento de aquello que consideraba como su objeto supremo. Si la razón natural, en la fase de apertura de la época moderna, busca afianzar su propia autonomía sobre el fundamento de una primera certeza, responde con ello al rechazo de la obra de la teología natural por parte del pensamiento luterano; rechazo que significa apartar del negocio de la salvación a la razón natural, la cual no halla otro medio, para salvarse a sí misma, que cancelar, mediante la duda, la fe natural, invocada ya desde la Estoa, y luego a lo largo de toda la Época Media, como momento inexcusable del conocer natural³⁶. Si la *fe luterana* consiste en la certeza del hombre cristiano, de saber que su destino se halla en las manos de Dios, y no en las de Satanás o en las de las tinieblas —que no son otras que las del espíritu y que sólo se explican en relación con la luz de la gloria, porque consisten en negarse a glorificar lo que debe ser glorificado por sobre todas las cosas—, la certeza cartesiana es, por su parte, la de un «yo» para el cual no hay más tiniebla que la natural, aquélla que no se presenta como la perversión del mal, sino como la falsedad del error.

Puesto que la autonomía de la conciencia es un resultado, también el «yo» de esa conciencia no puede, no debe, ser confundido en ningún caso con el «yo» inmediato de un individuo particular. Así como para Lutero el hombre cristiano es el que se ha diferenciado respecto de sí mismo en cuanto hombre natural, así también para Descartes la diferenciación del «yo» respecto del hombre natural es la *conditio sine qua non* de la «cosa pensante». El yo de la conciencia cartesiana es, para decirlo de un modo más preciso, la individuación de la razón en cuanto universal; individuación que nace de la radicalidad de la duda. En virtud de tal individuación, el «yo» es algo completamente diferente del ser vivo llamado «hombre». A tal punto diferente, que Fichte pudo decir aquello de que es más fácil lograr que un hombre sostenga que es un trozo

el mismo Hegel separa el «período del entendimiento pensante», por un lado, y el «período de transición» (al que pertenece la Ilustración), por otro, respecto de la obra de la llamada filosofía del idealismo alemán, posee un significado tan superlativo, que todo intento de hacer tabla rasa con la misma y juzgar el pensamiento moderno sin las debidas distinciones está condenado a no ser más que «verbiage».

³⁵ Cfr. «Überwindung der Metaphysik» § XVIII, en *Vorträge und Aufsätze*; y *Holzwege*, p. 99: «Descartes crea con la interpretación del hombre como "subjectum" el supuesto metafísico para la antropología posterior de la índole y dirección que fuere. En el advenimiento de las antropologías celebra Descartes su máximo triunfo».

³⁶ Cfr. H. BOEDER, «Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewusstseins», loc. cit., p. 3.

de lava en la luna, antes que un «yo»³⁷. Debemos ponerle fin, alguna vez, a la necesidad repetida por doquier de que Descartes parcializó, o mutiló incluso, el «yo» al reducirlo a una pura *res cogitans*. Aquí no hay ninguna reducción, pues el *ego* cartesiano es el yo en cuanto diferenciado del hombre, así como el «yo» kantiano es el hombre en cuanto diferenciado respecto de sí mismo. Al despejar de este modo nuestra mirada, el pensamiento logotectónico nos libra de la extendida confusión académica, convertida incluso en motivo de difamación, según la cual Descartes no supo comprender al hombre como la totalidad que es, puesto que procedió *contra natura* al separar, tal como lo hizo, cuerpo y alma. Confusión que bien cabría considerar como otro de los síntomas de nuestra ceguera frente a lo que ha sido la historia del «amor a la sabiduría».

Un modo de aferrarnos a esa ceguera consiste en empeñarnos en considerar a Descartes como el auténtico comienzo de la filosofía moderna, pues de ese modo obturamos toda posibilidad de llegar a penetrar en el tesoro de lo que para esa filo-SOFÍA fue precisamente una σοφία, una sabiduría inicial acerca del destino del hombre. Que para la filosofía académica la misma haya permanecido inadvertida hasta el presente, es algo que no debe asombrarnos, puesto que, como ya lo supo Kant, «por la sabiduría nadie pregunta, porque ésta pone a la ciencia, que es un instrumento de la vanidad, en grandes aprietos» (XVI 66, 13).

Precisamente eso mismo, preguntar por la sabiduría, es lo que ha hecho el pensamiento logotectónico. Y la respuesta en que ha fructificado ese preguntar —respuesta apenas esbozada en lo que precede—, obliga, una vez conocida, con tanta fuerza como la máxima cartesiana de emplear toda la vida en cultivar la razón y de avanzar, tanto como sea posible, en el conocimiento de la verdad (cfr. AT VI, 27).

MARTÍN ZUBIRÍA

Universidad Nacional de Cuyo.
C.O.N.I.C.E.T.

³⁷ Cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795), Akademie-Ausgabe I, 2, p. 326, lín. 26s.

NEWMAN AND SCIENCE

INTRODUCTION

John Henry Newman (1801-1890) was one of the outstanding religious thinkers of the nineteenth century, and he foresaw many of the religious troubles of the present century. He laboured incessantly to prepare the Church to face them, and had a dominating influence on the Second Vatican Council.

He was born in London, and went to Trinity College, Oxford, for his undergraduate studies. After graduation he was elected a Fellow of Oriel College, took Anglican Orders and was appointed Vicar of the University Church of St. Mary the Virgin. Sunday after Sunday he preached to the university, recalling his hearers back to the beliefs of the early Church. He was a leader of the Oxford Movement that tried to establish a *Via Media* between the Church of England and what he then believed to be the decadent Roman Church. Eventually, after intense spiritual struggles, he saw that this was a chimera, that it is the Roman Church that has unbroken continuity with the Church of the Fathers, and that the Church of England is but a man-made national Church. He recognised that he could not remain an Anglican and save his soul, and so was received into what he called the One True Fold in 1845. In so doing, he abandoned the secure and well-endowed life of an Oxford don for the uncertainties and privations of life as a Catholic in Victorian England. In spite of many trials, he never looked back or regretted his conversion, affirming that the Hand of God was most wonderfully over him.

Soon after his reception, he was ordained to the priesthood and established the Oratory of St. Philip Neri in Birmingham. There he continued his preaching and writing, largely in obscurity. This was changed when an Anglican vicar, the Rev. Charles Kingsley, accused him of advocating lying. To clear his name, Newman wrote his *Apologia pro Vita Sua*, giving the full story of his spiritual journey. This re-established him in the eyes of his countrymen, and the seal was set on his life's work by his elevation to the cardinalate in 1879.

Newman is well-known as a theologian and preacher through his many writings and by his extensive correspondence, now published in 31 volumes. He made important contributions to philosophy, notably in his *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, a sensitive and subtle account of what it is to believe. He is recognised as a master of English prose, and as the author of *The Dream of Gerontius*. Much less well-known is his keen interest in science and mathematics and this, together with his work on logic, accounts for the clarity and cogency of his writings.

To Newman, material phenomena were remote compared with his vivid apprehension of the abiding presence of Almighty God. His religious experiences at the age of fifteen, confirmed him in his «mistrust of the reality of material phenomena», and made him «rest in the thought of two and only two supreme and luminously self-evident beings, myself and my Creator»¹.

Yet in spite of this there are seminal aspects of his thought and work that are related to science. Mathematics and physics had a large place in his early undergraduate studies, and he had a keen understanding and considerable knowledge of the science of his time. This awareness helped to give his writings the concreteness and force that has enabled them to transcend the accidents of his era and to carry their message to succeeding generations. Indeed, so perceptive was his insight into science that a philosopher of science would find his writings worthy of study, while anyone concerned with the perennial tension between the beliefs of the Christian and the speculations of the agnostic would find that, over a century ago, he cogently outlined the Christian's reply to the many of the problems raised by modern science.

OXFORD

When Newman went up to Oxford, towards the end of the second decade of the nineteenth century, experimental science as we understand it now was virtually unknown. But mathematics flourished, and it was through its study that Newman developed his clear and logical mind, and came to know the power and elegance and generality of those methods of thought that science, as it comes to maturity, increasingly absorbs into its very being.

Newman read for Honours in both Mathematics and Classics and, as a young freshman, he was astonished that his mathematical tutor, Mr Short, began his lectures at the Asses' Bridge, which the young Newman had long left behind at school. It was the tutor's turn to be astonished when, on enquiring of Newman whether he had done any Euclid before, he was told that he had been through five books. So impressed, indeed, was Mr Short by Newman's mathematical ability that he urged him to sit for the newly-opened Trinity Scholarship; Newman did so and was successful.

For his final examination he offered, in addition to Euclid, Bridge's *Algebra* and *Trigonometry*, Newton's *Principia* (how many scientists today have ever opened this classic work?), Robertson's *Conic Sections*, Vince's *Fluxions*, *Hydrostatics* and *Astronomy* and Wood's *Mechanics* and *Optics*.

In the following year, he considerably broadened his interests, attending lectures in Anatomy and Mineralogy. Commenting acutely on Buckland's lectures on Geology, he remarked that «the science is so in its infancy, that no regular system is formed. Hence the lectures are rather an enumeration of facts from which probabilities are deduced, than a consistent and luminous theory of certainties illustrated by occasional examples»².

¹ *Apologia pro Vita Sua* (Oxford: Oxford University Press, 1913), p. 108.

² *Letters & Diaries* (Oxford: Oxford University Press, 1978), vol. I, p. 109.

At the same time he continued his mathematical studies, and wrote an essay on how the mysteries of mathematics prepare the mind to receive the mysteries of religion, thus foreshadowing his later work on the analogy between scientific and religious assent.

In 1822 he conceived the audacious plan of standing for the Oriel Fellowship. Writing to his father he admitted that «few have attained the facility and comprehension which I have arrived at from the regularity and constancy of my reading and the laborious and nerve-bracing and fancy-repressing study of mathematics, which has been my principal subject»³. And later: «I lay great strength on the attention I have given to Mathematics on account of the general strength it imparts to the mind»⁴.

As a Fellow of Oriel, he was increasingly drawn into the theological issues of the day, and his time was absorbed by his duties as tutor and curate. But he still took a lively interest in the affairs of his contemporaries. His constant friend and companion, Froude, wrote of his catholicity of interests: «He was interested in everything that was going on in science, in politics, in literature. Nothing was too large for him, nothing too small, if it threw light on the central question, what man really was, and what was his destiny»⁵.

In 1827 he began course of study in advanced mathematics, wishing to learn «analytics and differentials». In the summer he worked on trigonometry and Hamilton's *Conics*, and the following January he began the *Principia* in earnest. But this noble resolve was soon forgotten as things of even greater moment began increasingly to occupy his mind and soul. In March he began his *Arians of the Fourth Century*, and was soon swept into that tide of prayer and study that was, seventeen years later, to carry him into the Catholic Church.

In the midst of his winter of trials and sufferings he had little thought for science; yet the knowledge he gained at Oxford was never lost, and it was destined to flower again in the coldness of the coming spring.

THE CATHOLIC UNIVERSITY IN IRELAND

On May 9th 1845, a Bill was introduced into Parliament establishing three «Queen's Colleges» in Ireland to provide higher education of a strictly non-sectarian character. The Irish bishops considered them to be unsuitable for Catholic young men and were therefore faced with the task of providing alternative means of higher education for the few students desiring it. The advice of Rome was sought, and the bishops were urged to establish a Catholic university, taking Louvain as their model.

Thus it was that on July 18th, 1851, Dr. Cullen, Archbishop of Armagh and Primate of Ireland, visited Newman in Birmingham and invited him to become Rector of the proposed new Catholic University in Dublin. After seeking the advice

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁵ James Anthony FROUDE, «The Oxford Counter-Reformation», in *Short Studies on Great Subjects*, 4th Series (New York: Charles Scribner's Sons, 1910).

of his friends, Newman accepted this invitation, and set to work on the immense and complex task of building a university.

In ordinary circumstances, this task would have been hard enough, but several ideological, political and educational factors conspired to make Newman's work of exceptional difficulty.

The middle of the nineteenth century was a period of unprecedented scientific and intellectual advance, and many believed that science would soon be able to solve all human and sociological problems, thus making religion a superfluous relic of a bygone age. Perhaps understandably, Catholics tended on the whole to react against this exaggerated view of science by looking with extreme suspicion on the new advances. Thus Newman had the delicate task of asserting on the one hand the immutable doctrines of the Church and protecting his university against the rising tide of materialism and, on the other, that of preventing his university becoming just a seminary for the laity subject to such strict ecclesiastical control as to prevent all independence and originality of thought.

Politically Ireland was, as ever, in turmoil, with party contending against party and all parties united only by their aversion to the English. Newman, an Englishman himself, had to overcome their suspicion that the proposed university was but another instrument of subjugation, and had to try to win their support for his new venture. This task was made doubly difficult by his lack of knowledge concerning the intricacies of Irish politics, as well as the personalities involved.

Educationally, Ireland was at a low ebb. It was just after the potato famine when large numbers of the population had died of starvation or had emigrated, and most of those who remained were too preoccupied with the task of survival to care much for higher education. Heroic but sporadic efforts to organise primary and secondary education were being made but, on the whole, there was hardly any demand for education at a university level, and experienced observers warned Newman that this lack of interest would be one of his most serious difficulties. They were right.

One of Newman's first acts was to seek to arouse interest in and support for the proposed university by a series of discourses on the nature and scope of university education, afterwards published as *The Idea of a University*. In these discourses he emphasised the unity of knowledge and laid down that a university «teaches all knowledge by teaching all branches of knowledge»⁶. Hence, contrary to the demands of the materialists, theology must be included in the curriculum. Science also, in all its complexity, must be included. He went on to discuss the relation between this scientific knowledge and the Catholic Faith that pervades and inspires the whole university.

It was proposed that the university should be divided into four Faculties: Arts, Medicine, Law and Theology. The Arts Faculty was founded at once, with Medicine soon after. Law and Theology were to follow when practicable. The Faculty of Arts was subdivided into Letters and Science. Letters comprised Latin, Greek, Semitic and Modern Languages, History (ancient and modern), Archaeology, English Literature and Criticism. Science comprised Logic, Metaphysics, Ethics (including Economy and Politics), Philosophy of Religion, Mathematics, Natural Philosophy,

⁶ F. MCGRATH, *Newman's University: Ideal and Reality* (London: Longmans Green, 1971), p. 135.

Chemistry, Natural History, Mineralogy, Geology and so on. As a subsidiary to the Faculty of Arts there was to be a School of Engineering. It is clear from this list that the word «science» is used in a rather broader sense than is usual today.

The course of studies lasted five years; for the first two of these all the students followed the same lectures on liberal and cultural subjects, and in the final three they devoted themselves to more specialised professional studies. They were thus «educated» according to Newman's ideal, and also trained for the professions that they aspired to enter.

Newman built a university Church to be the centre of the life of the university and he expressed the hope that it would «maintain and symbolise that great principle in which we glory as our characteristic, the union of Science with Religion»⁷. It was not until May 18th 1854 that a Synodal Meeting of the Irish Episcopate formally announced their decision to erect a university, and laid down the essentials of its Constitution. On June 5th 1854, Newman was installed as Rector, Cardinal Cullen publicly charging him to «Teach the young committed to your care to cultivate every branch of learning, to scan the depths of every science, and explore the mysteries of every art»⁸.

Undeterred by the inadequacy of his resources, Newman announced that «It is proposed to open the classical and mathematical schools of the university on the Feast of St. Malachi next Friday November 3rd. The schools of Medicine, of civil engineering, and of other material and physical sciences will be opened at the same time, or as soon after as possible»⁹. It will be noticed how large a part of Newman's infant university was devoted to the sciences.

Among the names that he submitted provisionally to the Archbishops on October 3rd 1854 were those of Edward Butler as Professor of Mathematics and Terence Flanagan as Professor of Civil Engineering. Later, in 1856, William K. Sullivan, Professor of Theoretical and Practical Chemistry in the School of Science of the Museum of Irish Industry in Dublin was appointed Professor of Chemistry. He was later to become Professor of Theoretical Chemistry in the Royal College of Science, Dublin, and President of Queen's College, Cork. The following year the mathematical physicist Henry Hennessy, F.R.S., was appointed to the Chair of Natural Philosophy. He later became the Professor of Applied Mathematics at the Royal College of Science.

Newman was fortunate in obtaining fully-equipped premises for his Medical School. This school was opened in October 1855 and flourished right up to its incorporation into the National University of Ireland in 1908. «Did our efforts towards the foundation of a Catholic University», he wrote, «issue in nothing beyond the establishment of a first-rate Catholic School of Medicine in the Metropolis, as it has already done, they would have met with sufficient reward»¹⁰.

In his Report to the Bishops on October 31st 1857, Newman records that the Medical School had 43 students and a chemical laboratory «in a state of completeness

⁷ *Ibid.*, p. 277.

⁸ *Ibid.*, p. 314.

⁹ *Ibid.*, p. 316.

¹⁰ *Ibid.*, p. 369.

that may safely challenge comparison with anything of a similar kind in these islands»¹¹. It was modelled on German lines, and provided facilities for the medical students and also for pure research and the needs of those studying the application of chemistry to industrial processes.

Newman was particularly anxious to establish the Faculty of Science. «The establishment of a good School of Science», he wrote, «was one of the foremost objects which I kept in view»¹². Again, writing to J. M. Capes on 1st February 1857 he discussed possible ways in which English gentlemen might help the university and suggests: «Or let them do a thing which *must* be good, whatever comes of the university, e.g. set up a School of Physical Science, or make us a present of instruments and apparatus»¹³.

In spite of his efforts, the faculty of science was never fully established in his time. His Report in 1858 urged the immediate establishment of Chairs of Botany and Zoology, and of Geology and Mineralogy, and the expenditure of £20,000 on scientific laboratories. He referred also to the urgent recommendations which he had received from «persons of the highest consideration in Rome»¹⁴ to further the study of physical science in the university.

He also wanted the university to include a school of useful arts, comprising professorships of engineering, mining and agriculture in order to develop and to apply the natural resources of Ireland. A century ago this was a bold and far-sighted innovation.

The School of Engineering was opened in 1855, and provided a five-year course. In 1858 a new periodical, *The Atlantis*, was started. It had a markedly scientific character in order to justify the faculty of science to the public. Newman also tried to set up astronomical and meteorological observatories, but he was unable to do so for lack of funds.

To Newman, a university was primarily a teaching institution, and research took second place. He considered that teaching and research abilities were not usually found combined in the same person, and that the university teacher had neither the time nor the solitude necessary for research. Nevertheless, he desired his professors to undertake some research, in order that they become better teachers through being in contact with the latest advances. Newman also envisaged a series of Research Institutes for the single-minded pursuit of original investigations. It is interesting that this idea is now being increasingly followed in the national research centres for pure science and in many industrial laboratories.

Newman remained Rector of the university for seven years. Throughout this time he was also the Superior of the Oratory in Birmingham, and the strain of the double responsibility bore heavily on his health. He had ever considered that his task in Ireland was simply to establish the university, and that it would be the work of others to develop and to extend it. These and other considerations led to his resignation on November 12, 1858.

¹¹ *Ibid.*, p. 420.

¹² *Ibid.*, p. 330.

¹³ *Ibid.*, p. 435.

¹⁴ *Ibid.*, p. 372.

THEOLOGICAL AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

In the course of his lectures on the Scope and Nature of University Education, later published in book form under the title *The Idea of a University*, and in addresses on other occasions, Newman developed in some detail his view of the relation between theological and scientific knowledge. This is worth recalling not only because of the intrinsic interest attaching to his masterly handling of so difficult a theme, but also because mistaken views of the relation are still prevalent today.

In his discourses, Newman had to steer a delicate course between two erroneous views. On the one hand, the rising tide of materialistic humanism proclaimed that scientific knowledge alone was worth having, and that consequently theology could be disregarded as either false and superseded or as the private affair of the individual. On the other hand, he had to avoid making science so subservient to theology that its natural growth and development would be made impossible.

He began his lectures by showing that theology constitutes genuine knowledge, and thus cannot be excluded from the curriculum of a university. Likewise, because of the unity of knowledge, theology and science cannot be kept in watertight compartments; that is, a relation exists between these two types of knowledge. Furthermore, the scientist must be a man of faith and the theologian aware of contemporary science.

From the unity of knowledge it follows that there is no intrinsic antagonism between religion and science, since truth cannot contradict truth. There is thus a relation between theological and scientific knowledge: they cannot be divorced from each other. This relation, however, is rather a subtle one, and Newman's view may conveniently be approached by first considering an erroneous conception of it. According to this view, science and theology must ever advance hand in hand, each advance of one being reflected by an advance of the other. No scientific discovery must be made that does not immediately appear to confirm and illustrate theology not only as it is contained in the defined doctrines of the Church, but also in the popular imagination of the time. Likewise nothing must be found likely to dissipate even the most naive pious fancies of the faithful. The scientist must ever be anxiously looking over his shoulder, so to speak, to see the effect of his work on the beliefs of the multitude. Even his research programme must be planned in advance in order to provide results to confirm *this* doctrine, or refute *that* argument that is currently being urged against the Church.

It is clear that, according to this view, science becomes a mere slave to theology, simply existing to provide useful illustrations of revealed truth, but with no life or freedom of its own. That view is decisively rejected by Newman: The scientist, he writes, «is not bound, in conducting his researches to be at every moment adjusting his course by the maxims of the schools or by popular traditions [...] or to be determined to be edifying or to be ever answering heretics and unbelievers»¹⁵. «Unless he is at liberty to investigate on the basis, and according to the peculiarities, of his science, he cannot investigate at all»¹⁶. «Great minds need elbow room, not indeed in the domain of Faith, but of thought»¹⁷. «If you insist that in their speculations,

¹⁵ *The Idea of a University* (London: Longmans Green, 1947), pp. 348-349.

¹⁶ *Ibid.*, p. 349.

¹⁷ *Ibid.*, p. 350.

researches, or conclusions in their particular science, it is not enough that they should submit to the Church generally, and acknowledge its dogmas, but that they must get up all that divines have said or the multitude believed upon religious matters, you simply crush and stamp out the flame within them, and they can do nothing at all»¹⁸

«I say, then, that it is a matter of primary importance in the cultivation of those sciences, in which truth is discoverable by the human intellect, that the investigator should be free, independent, unshackled in his movements; that he should be allowed and enabled, without impediment, to fix his mind intently, nay, exclusively, on his special object, without the risk of being distracted every other minute in the process and progress of his enquiry, by charges of temerariousness, or by warnings against extravagance or scandal»¹⁹.

The essential harmony between religion and science thus means that each can be followed using the appropriate methods, without constantly worrying about their exact concordance at every stage. In the end, when our knowledge is complete, they will appear in perfect agreement, but this is not necessarily the case for all our partial and provisional views evolved in the course of discovery. While it is true that truth cannot contradict truth, it is frequently the case that one truth seems contrary to another, and thus «we must be patient with such appearances, and not be hasty to pronounce them to be really of a more formidable character»²⁰. Newman pointed out that there are many inexplicable truths and contradictions in other departments of knowledge, so we should not be surprised to find some apparent antagonisms between religious beliefs on the one hand and contemporary scientific speculations on the other. We confidently expect that in the former case these difficulties will be dissipated by the advance of knowledge, so it is reasonable to expect the same in the latter.

The freedom of the scientist naturally demands responsible exercise. Apparent disagreements should not be published in a sensational manner that could scandalise those unacquainted with the difficulty of attaining truth. Newman would be horrified by the mass media of today, ever ready to exploit the wildest scientific speculations to the detriment of religion.

Newman was being rather optimistic when he asked «religious writers, jurists, economists, physiologists, chemists, geologists and historians to go on quietly, and in a neighbourly way, in their respective lines of speculation, research and experiment, with full faith in the consistency of that multiform truth»²¹. He believed that the Catholic is not a «nervous creature who startles at every sudden sound, and is fluttered by every strange or novel appearance that meets his eyes. He has no sort of apprehension, he laughs at the idea that anything can be discovered by any other scientific method which can contradict any of the dogmas of religion»²².

A deeper insight into the relation between science and theology may be obtained by comparing their respective subject matters and methods of enquiry. This Newman does in his essay on «Christianity and Physical Science», and he is here more concern-

¹⁸ *Ibid.*, p. 351.

¹⁹ *Ibid.*, p. 346.

²⁰ *Ibid.*, p. 338.

²¹ *Ibid.*, p. 341.

²² *Ibid.*, p. 342.

ed to point out the differences than to emphasise the similarities. He begins by observing that, broadly speaking, we may divide knowledge into the natural and the supernatural, science being concerned with the former and theology with the latter. The most detailed knowledge of either of these worlds does not by itself give us any knowledge of the other. He allows that the two worlds do sometimes intersect, «as far as supernatural knowledge includes truths and facts of the natural world, and as far as truths and facts of the natural world are on the other hand data for inference about the supernatural. But on the whole, Theology and Science, whether in their respective ideas, or again in their own actual fields, on the whole, are incommunicable, incapable of collision, and needing at most to be connected, never to be reconciled»²³.

This separation is even more marked when we compare theology with physics. The physicist is concerned to understand the measurable aspects of phenomena in terms of laws and first principles. Physics begins with matter and ends with matter. It is of no concern to the physicist, as such, to ask how the universe is sustained, how it came to be, or whether it can cease to be. He cannot say whether the laws of nature are immutable or can be suspended, or what is the nature of time or causality. Theology, on the other hand, does not deal with matter at all. It is concerned with just those questions that are beyond the sphere of the physicist. «Theology contemplates the world, not of matter, but of mind; the Supreme Intelligence; souls and their destiny; conscience and duty; the past, present and future dealings of the Creator with the creature»²⁴.

As a result, the physicist and the theologian regard phenomena from different points of view. The physicist is concerned with the behaviour of matter, not with its origin and purpose. This is a methodological limitation, a definition of the subject matter. In this sense it is atheistic, and this is why the exclusive pursuit of science can tend to indifferentism or scepticism concerning theological questions.

Having thus described the respective spheres of theology and science, and shown that they but rarely impinge on each other from the very nature of their subject matter, Newman goes on to contrast their respective methods. Theology, he points out, is deductive, whereas physics is inductive. Theology is based on the truths of Revelation, and nothing further can be added. Physics lacks such known principles and has to find them through a detailed analysis of diverse phenomena. Thus theology relies on tradition, physics on experiment; theology looks to the past, physics to the future.

These distinctions between theology and physics need to be qualified by in several respects, and Newman did so in his other writings. In his day, theology was unduly systematised, and uneasily fitted into a strict deductive mould, while science as we know it now, with the vast interlocking structure of theoretical physics, was barely glimpsed. It is indeed possible to draw several instructive parallels between the methods of theology and science, thus modifying the sharp antithesis painted by Newman. In a certain sense theology also is progressive and inductive, as Newman himself showed in his *Essay on the Development of Christian Doctrine*. Deduction, on the other hand, plays a central part in modern science in drawing out the numerous consequences of its general principles

²³ *Ibid.*, p. 310.

²⁴ *Ibid.*, p. 313.

The inadequacy of the simple antithesis between induction and deduction to characterise the respective methods of Science and Theology was shown by Newman in his later work on a *Grammar of Assent*, where he shows the similarity between assent in religion and in science. Newman was concerned to justify the certainty with which Catholics hold the Faith, even though they may be unable to provide a rational justification.

He began by distinguishing between notional and real assent. If we are shown a geometrical proof, for example, and are unable to see any flaw, we accept it notionally. It does not engage us deeply, we would not die for it, as we know very well that there may be a hidden flaw. If, however, we are provided with the demonstration of a result that is embedded in a web of arguments, all pointing to the same conclusion, our assent is much stronger and can be called real. An example is provided by the many arguments, from a wide variety of premises, that support the Lorentz transformation in special relativity.

It is a common experience in scientific research that assent to the reality of a certain phenomenon grows gradually as many separate indications coalesce and fall into place. It is rather like forming a friendship. At first one is unsure, but gradually the various impressions join together to reveal a real person. Once the real assent is attained, it is possible to predict the likely behaviour of the phenomenon, or of the friend, in circumstances not yet experienced. In such cases, «the warrant for our certitude about them is not mere common sense, but the true healthy action of our ratiocinative powers, an action more subtle and more comprehensive than the mere appreciation of a syllogistic argument»²⁵.

Many other examples can be adduced from experimental science, and from our everyday experiences. We believe that the planets rotate around the sun, that the stars are very far away and that the earth rotates on its axis, each on the basis of a large number of probable arguments. Newman gives many examples of such assents, such as the belief that Britain is an island, and that we will all eventually die, all showing how it is possible for many individual arguments, each probable, to fuse together to give certainty. Newman called this the illative sense. This way to belief is found in everyday affairs, in science and also in religion. It is indeed fitting that our religious beliefs should engage the whole person and not just our minds for «man is *not* a reasoning animal; he is a seeing, feeling, contemplating, active animal».

It might well be objected that sometimes we are quite certain about some belief, and afterwards find that we are mistaken. In such cases, however, it is possible to find an underlying continuity between the new belief and the old, so that the one can be seen as a natural development of the other. In physics this is found, for example, in the transition from Newtonian to Einsteinian dynamics, where the latter is a development of the former. Similarly, in theology we find an organic growth through the years, as described by Newman in his *Essay on the Development of Christian Doctrine*.

Newman emphasises both the apparently paradoxical aspects of the relation between theology and science. On the one hand, since all knowledge is ultimately one, they are intimately linked together, yet, on the other, this link is such as to permit each to develop in full freedom in accord with its own inner life.

²⁵ *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (London: Longmans Green, 1947), p. 241.

Such a relationship has many parallels, both in the material world and in human affairs. The nucleus in the atom, the atom in the molecule, the molecule in the cell, the cell in the body, the individual in the family and the family in society each has a distinct life of its own and yet is bound to the higher organism of which it is a part.

This relationship Newman expresses in the terminology of scholastic philosophy by calling Theology the external form of the sciences. In saying this he maintains that Christianity, «where it has been laid as the first stone» (of education) «and acknowledged as the governing spirit, it will take up into itself, assimilate, and give a character to literature and science»²⁶. But this is not done by dictating any of the specific methods or results of science, as it would be if theology were the *internal* form of science. In making this distinction Newman rejects the notion «that Theology stands to other knowledge as the soul to the body; or that the sciences are but its instruments or appendages. Theology is the highest, and the widest, but it does not interfere with the real freedom of any secular science in its own secular department»²⁷.

EVOLUTION

In an entry in his *Philosophical Notebook*, dated 9 December 1863, Newman reflects: «There is as much want of simplicity in the idea of the creation of distinct species as in that of the creation of trees in full growth, whose seed is in themselves, or of rocks with fossils in them. I mean that it is as strange that monkeys should be so like men with no *historical* connection between them, as the notion that there should be no course of history by which fossil bones got into rocks»²⁸.

In this passage, Newman is not concerned to consider the detailed scientific arguments for and against the theory of evolution. He does not see it as his duty to argue for or against the theory. Instead, he simply remarks that in its overall sweep it is far more plausible than the belief in special creation a few thousand years ago, a view that is still vigorously propagated. Such creationists, having rejected the authority of the Church as the Divine interpreter of Scripture, are trapped by the superficial meaning of the words, which inevitably leads them to a position that is antithetical both to theology and to science.

Newman believed that the Creator lets His work develop through secondary causes, which have imparted «certain laws to matter millions of ages ago, which have surely and precisely worked out, in the course of these long ages, those effects which He from the first proposed»²⁹. In a letter to Pusey, he addresses the same question: «If second causes are conceivable at all, an Almighty Agent being supposed, I don't see why the series should not last for millions of years as for thousands»³⁰. Thus, «Mr Darwin's theory *need* not be atheistical, be it true or not; it may simply be suggesting a larger idea of Divine Prescience and Skill»³¹.

²⁶ *The Idea of a University*, pp. 319-320.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cf. *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*, ed. by E. Sillem (Louvain: Nauwelaerts Publishing House, 1969), vol. II, p. 158.

²⁹ «Letter to Canon J. Walkers», in *Letters & Diaries* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 24.77.

³⁰ «Letter to Pusey», in *Letters & Diaries* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 25.137.

³¹ *Ibid.*

This is not of course to say that Newman concurred with all Darwin's views. By 1871 Darwin had been a rank materialist for over thirty years, although he concealed it to avoid controversy. In particular, Newman was clear about what should he behind talk about chance as the causative agent in evolution. In a letter to Mivart he emphasised that *chance is not a cause*, because «what seems chance must be the result of existing laws as yet undiscovered»³². In another letter he expressed his view that «a theist did not necessarily have to hold that “the *accidental* evolution of living beings is inconsistent with divine design”», adding that «it is accidental to us, not to God».

Newman was not much interested in meetings of the British Association for the Advancement of Science, and kept well clear of them. He deplored the habit of scientists, on the occasion of these meetings, to air their views on theological matters. In a letter written in 1874 to the Rev. David Brown, a Free Kirk minister, he remarked: «Doubtless theologians have meddled with science, and now scientific men are paying them off by meddling with theology. With you, I see nothing in the theory of evolution inconsistent with an Almighty Creator and Protector: but these men assume, assume with an abundant scorn of us and superciliousness, that religion and science are on this point contradictory, and on this audacious assumption they proceed dogmatically to conclude that there is no truth in religion. It is dreadful to think of the number of souls that will suffer while the epidemic lasts; but the truth is too powerful not in the end to get the upper hand»³³. One can only remark that the epidemic has lasted a rather long time.

SCIENCE AND MAN

When Newman was in his prime, the high tide of scientific humanism was in full flood. Enthusiastic and loquacious orators vied with one another to introduce the masses to the marvels of the new worlds opened up by science. Museums were founded, Libraries and Reading Rooms established, and evening classes started for the instruction of all.

On the occasion of the opening of the Library and Reading Room at Tamworth, no less a person than Sir Robert Peel excelled himself in enthusiastically praising the benefits of the new learning: «Let me earnestly entreat you not to neglect the opportunity which we are now willing to afford you! It will not be our fault if the ample page of knowledge, rich with the spoils of time, is not unrolled to you [...] Not only will this spread new knowledge, but man in becoming wiser will become better. He will rise *at once* in the scale of intellectual and moral existence, and by being accustomed to such contemplations, he will feel the *moral dignity of his nature exalted*. Not only is physical knowledge the means of useful knowledge and rational recreation, but its pleasures supersede the indulgence of sensual appetites. Thus it will contribute to the intellectual and *moral improvement* of the community»³⁴.

³² «Letter to Mivart», in *Letters & Diaries* (Oxford: Oxford University Press, 1974), 26.384.

³³ «Letter to Rev. David Brown», in *Letters & Diaries* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 27.43.

³⁴ Sir Robert PEEL, *Lecture on the Occasion of the Opening of the Tamworth Reading Room*. 19 January 1841, published in *The Times* (London) and subsequently as a pamphlet.

Newman enquires «*how* these wonderful moral effects are to be wrought under the instrumentality of the physical sciences [...] Does Sir Robert Peel mean to say that [...] you have but to drench the popular mind with physics, and moral and religious advancement follows?». He points out that «to know is one thing, to do is another; the two things are altogether distinct». Newman immediately puts his finger on the error lying behind this —the view «that true excellence comes not from within, but from without; not wrought out through personal struggles and sufferings, but following upon a passive exposure to influences over which we have no control»³⁵.

After some further exposures of the total inadequacy of the new method of elevating people's morals by diffusing scientific knowledge, he releases upon it the full force of his withering scorn:

«It does not require many words, then, to determine that, taking nature as it is actually found, and assuming that there is an Art of life, to say that it consists, or in any essential manner is placed, in the cultivation of Knowledge, that the mind is changed by a discovery, or saved by a diversion, and can thus be amused into immortality, —that grief, anger, cowardice, self-conceit, pride or passion, can be subdued by an examination of shells and grasses, or inhaling of gases, or chipping of rocks, or calculating the longitude, is the veriest of pretences which sophist or mountebank ever professed to a gaping auditory. If virtue be a mastery over the mind, if its end be action, if its perfection be inward order, harmony and peace, we must seek it in graver and holier places than in Libraries and Reading rooms»³⁶.

This insistence on interior formation rather than on exterior organisation as the means of improvement, Newman applied also to human society as a whole. He was not impressed by the optimism of those who sought to ensure the happiness of mankind by the devising of a perfect political system. «Men see that those parts of the national system», he observed, «which really depend on personal and private virtue, do not work well —and, not seeing where the deficiency lies, viz., in want of personal virtue, they imagine that they can put things right by applying their scientific knowledge to the improvement of the existing system [...] I will state a principle», he continues, «which seems to me most important and most neglected —that the difference between this or that system is *as nothing* compared with the effects of human will upon them, that till the will be changed from evil to good, the difference of the results between the two systems will be imperceptible».

CONCLUSION

Newman was notable for his holiness, long-suffering, sensitivity and courage. He was ever-conscious of the presence of God, and devoted his life to His service. During the first half of his life he served God in the Church of England, and conscientiously carried out his duties to his students and parishioners. Then, as he reflected on contemporary events, he gradually came to the agonising realisation that the Church of England, which he had loved so ardently and served so faithfully, is a

³⁵ *Discussions and Arguments on Various Subjects* (London: Longmans Green, 1947), p. 261.

³⁶ *Ibid.*, p. 294.

house divided against itself, a man-made sham. As he studied ever more deeply the early history of the Church and the writings of the Fathers he saw that it is the Church of Rome that has maintained the true faith throughout the ages. Once convinced, he did not hesitate to abandon the security of a well-endowed Oxford don to join the despised remnant of the Catholic Church in England, where he was treated with suspicion and incomprehension. He was always absolutely obedient to his superiors, although bitter experience taught him that he could never trust them. He was always unconditionally loyal to the Papacy.

In his writings he showed a keen insight into the psychology of belief, and illustrated his discourses on its nature by examples from the whole realm of human experience from mathematics and physical science to history and theology. His early studies of mathematics and physics, and his later work on logic, gave his writings a clarity and cogency that place them far above those of his contemporaries.

His courage was not only spiritual and intellectual. When the cholera was raging he was asked to send two priests to take the places of those who had died, Newman went himself, accompanied by the ever-faithful Ambrose St John.

Although he always put truth above friendship, he nevertheless retained the affection of his Anglican friends and won for himself a unique place in the esteem of Englishmen, and indeed of people everywhere, from his own times until the present day.

PETER E. HODGSON

Corpus Christi College, Oxford.

GENERAL REFERENCES

- A. D. CULLER, *The Imperial Intellect* (New Haven: Yale University Press, 1955).
 F. MCGRATH, *Newman's University: Ideal and Reality* (London: Longmans Green, 1971).
 S. L. JAKI O. S. B., «Newman and Evolution»: *Downside Review* (January 1991).
 — *The One True Fold: Newman and his Converts* (Royal Oak: Realview Books, 1998).
 I. KER, *John Henry Newman: A Bibliography* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
 P. KITCHER, *Abusing Science: The Case Against Creationism* (Milton Keynes, England: Open University, 1983).
 J. R. LUCAS & P. E. HODGSON, *Spacetime and Electromagnetism* (Oxford: Oxford University Press, 1990).
 J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (London: Longmans Green, 1947).
 — *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (London: Sheed & Ward, 1960).
 — *Apologia pro Vita Sua* (Oxford: Oxford University Press, 1913).
 — *Discussions and Arguments on Various Subjects* (London: Longmans Green, 1947).
 — *Letters & Diaries* (Oxford: Oxford University Press, 1973ff.).
 — *The Idea of a University* (London: Longmans Green, 1947).
 E. SILLEM (Ed.), *The Philosophical Notebook of John Henry Newman* (Louvain: Nauwelaerts Publishing House, 1969), 2 volumes.

LA ALTERIDAD EN LA FILOSOFÍA DE JOSEPH DE FINANCE

1. LA ANTROPOLOGÍA DEL P. DE FINANCE

Hoy buena parte de la filosofía contemporánea dice ignorar las cuestiones antropológicas. Después del ocaso de la metafísica anunciado por Heidegger y del «giro lingüístico», no es de extrañar que esto suceda, ya que no parecen los tiempos presentes muy proclives a hablar de «esencias» o «naturalezas», ni mucho menos de lo que el hombre debe llegar a ser según su *τέλος*, como reclama MacIntyre. Las «conversaciones» de Rorty acerca de la necesidad de abandonar «las metáforas oculares griegas» y sus ataques contra «el hombre de vidrio» (que ya no tiene nada que reflejar) son un índice de esta época empeñada en abandonar todo pensamiento fuerte.

Que pueda haber algún fundamento es un desatino para buena parte de la filosofía contemporánea, pues «no son tiempos los nuestros para tales osadías». Adela Cortina sostiene que la antropología filosófica, «cuando todavía se atreve a anunciar su existencia», se contenta con fragmentarios hallazgos fenomenológicos. «Pero revelar la verdadera esencia del hombre, el fin verdadero, el bien auténtico, es demasiada osadía y, por si poco faltara, nadie asegura que otras antropologías filosóficas vayan a estar de acuerdo»¹. No obstante, en una época de gran respeto por lo «diferente», tenemos derecho a sostener lo contrario. Concedo, en parte, que todo hombre es «hijo de su tiempo». Por eso este trabajo quiere colaborar a mantener la querrela, con la necesaria apertura a la verdad que exige toda disputa honesta, pero con ánimo poco conciliatorio.

Entre los tomistas actuales que han realizado un aporte fecundo a la filosofía, en permanente relación con su expresión contemporánea, se destaca el P. Joseph de Finance. Si bien su pensamiento filosófico se ha centrado preferentemente en la metafísica y en la ética, sus reflexiones antropológicas renuevan el pensamiento tradicional al pensar sobre el hombre teniendo en cuenta los debates planteados en este siglo, particularmente en lo que respecta a su origen (armonía de creación y evolución) y a su subjetividad.

Para De Finance el hombre está abierto al ser en virtud de su espíritu. Pero si la corporeidad humana no está necesariamente implicada en esta apertura, no se puede excluir *a priori* la posibilidad de que existan otros seres cuya apertura al ser no esté

¹ A. CORTINA, *Ética sin moral*, 3a. ed., Tecnos, Madrid 1995, p. 49.

mediatizada por la apertura al mundo. Podría decirse entonces que entre los seres pensantes, el hombre representaría la variedad más humilde. Esto permite realizar sobre él una doble lectura: una lectura ascendente, en la cual se destacaría como la cumbre de todo lo que está ligado a la materia, y una lectura descendente, en la que aparece como la expresión más pobre del espíritu. El animal pensante estaría así en los confines, en el horizonte de dos mundos: el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos². Es ciudadano de dos mundos, lo que explicaría por qué no se siente plenamente cómodo en ninguno de los dos³.

La realidad humana se encuentra en estrecha dependencia de lo que es Pensamiento en sí, del cual el hombre participa y es esta participación la que lo hace hombre. Entre ambos hay una diferencia infinita, pero al mismo tiempo hay una suerte de parentesco secreto que revela que la verticalidad del hombre no es sólo morfológica. Por eso, entre los demás seres creados, la diferencia del hombre es *diferente*⁴. La «continuidad» del hombre con el «reino espiritual» es totalmente distinta a su continuidad con el reino animal. En este último caso la continuidad está dada por la materia, cuyos grados superiores de realización presuponen y enriquecen con determinaciones nuevas a los inferiores. Y si bien, en el hombre, el ejercicio de la razón presupone el orden biológico y el «psiquismo inferior», esto no le impide conocer lo que le es superior. Sin embargo, la imposibilidad de conocer *plenamente* lo que le está por debajo no es del mismo orden que la de conocer lo que le está por encima. Lo inferior que escapa a lo superior lo que no está contenido en él es la forma particular que toma su menos-ser, pero lo que escapa del grado superior al que le es inferior no es simplemente la forma y el valor ligado a su exceso de ser, sino que es ese exceso mismo⁵.

En la perspectiva descendente la materia es lo que impide al existente ser por sí o al menos ser sin residuo. Pero la mediación de las cosas, si bien permite estructurar al existente humano como espíritu, no prueba su existencia ni muestra su naturaleza. Sostiene De Finance que la conciencia de existir no se despierta sino en el encuentro con un objeto que la determina, ya que ésta no podría ejercerse en el vacío. Pero, sin embargo, esto no significa que el sujeto deduce su existencia de la del objeto; él se descubre como existente en la unidad intencional consigo mismo. Así, del simple hecho que yo existo pensando el objeto puede sacarse una metafísica del espíritu encarnado⁶. El conocimiento de mi propia existencia incluye, entonces, algún conocimiento, tan implícito como se quiera, de mi esencia. De allí que, «mientras por un lado, la debilidad nativa del intelecto humano parece ser el objeto de su condición carnal, ba-

² Esta concepción se encuentra ya en Santo Tomás, quien recurre frecuentemente a la expresión de Dionisio de que «lo superior de lo inferior toca lo inferior de lo superior». Con respecto a la situación del alma humana con relación a lo que le es inferior y superior, véase *Summ. c. Gent.* II 68 y III 81.

³ Cfr. J. DE FINANCE, *Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création*, Librairie Pierre Téqui-Università Gregoriana Editrice, Paris-Roma 1980, p. 18. Existe una posterior edición italiana con traducción de las monjas benedictinas de la Isla de San Julio: *Cittadino di due mondi. Il posto dell'uomo nella creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993. En adelante citaremos en primer lugar la paginación de la edición francesa y luego la de la italiana.

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 23; p. 18.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 178; pp. 122-123.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 201; p. 139.

jo otro aspecto, tal vez más profundo, esta misma condición es requerida para satisfacer la indigencia del último de los espíritus»⁷.

En la visión metafísica de De Finance el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos constituyen la totalidad de lo creado. Y el primero domina al segundo⁸. La única determinación verdaderamente nueva que aparece en este universo, que no puede ser prevista ni deducida, es el espíritu encarnado —el hombre— que se asemeja al punto donde se tocan dos conos por sus vértices. En esa incómoda situación pertenece a ambos mundos y a ninguno: por un lado, parece que un espíritu no puede tener un conocimiento pleno y perfecto del espíritu que está situado por encima suyo; por otro lado, si bien podría creerse que un conocimiento exhaustivo es posible en sentido descendente, debe observarse que los grados inferiores de ser tienen también su originalidad, tienen algo que no está enteramente contenido en el grado inmediato superior, porque no proceden de él. De este modo, parecería que en cualquier dirección que el espíritu encarnado, el existente humano, dirija su mirada (en sentido ascendente o descendente), se encontrará con lo Absoluto.

El conjunto de lo existente se encuentra sumergido en el dinamismo que le imprime el acto de ser. Según se considere este dinamismo, habrá un progreso hacia la unidad o, por el contrario, un descenso hacia lo múltiple. En el mundo de los cuerpos el dinamismo «sube» hacia una unidad de complejidad; el espiritual hacia una unidad de simplicidad. «Situado en el encuentro del movimiento ascendente de la materia y del movimiento descendente del espíritu, el hombre une el máximo de complejidad orgánica al máximo de dispersión espiritual»⁹.

Considerado desde la perspectiva descendente, es decir desde lo alto, el hombre aparece como un existente espiritual encarnado cuya naturaleza tiene como rasgo distintivo la corporeidad, es decir la exigencia de un «conjunto» material que constituye un sólo ser gracias al cual se puede insertar en el cosmos a título de elemento¹⁰. Vista desde esta perspectiva, la corporeidad aparece como una debilidad ontológica cuyo remedio es, precisamente, el cuerpo. Según esta lectura descendente, con el hombre aparece una suerte de escándalo metafísico totalmente imprevisible desde lo alto: un ser parcialmente opaco, parcialmente extraño a sí mismo, que para comprenderse a sí mismo como algo distinto necesita de la mediación del mundo. Por eso, sostiene nuestro autor, uno comprende con más claridad en qué «género» ubicar al hombre cuando se lo define como «animal racional». Pero cuando lo consideramos «espíritu (o ser espiritual) encarnado», la definición no puede apoyarse en ningún género que esté en nuestra realidad corpórea, pues no tenemos experiencia de ningún ser espiritual fuera del hombre.

Por todo esto De Finance sostiene que cuando se trata del hombre, lo que a éste es esencial es simple y puramente «esencial». Lo que es verdadero para el hombre es

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 202; p. 139. En esta concepción es clara la huella platónica, cuestión que a De Finance no lo inquieta de ningún modo: «Il n'est pas de philosophie digne de ce nom sans une dose de platonisme» (J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1962, p. 322).

⁸ Nuestro autor utiliza la palabra *mundo* en un sentido amplio, muy diferente, por cierto, al que le da Wittgenstein en las primeras proposiciones del *Tractatus*.

⁹ *Citoyen de deux mondes*, p. 181; p. 125.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 195; pp. 134-195.

simple y puramente verdadero, y así, cuando éste se proclama superior a las otras realidades del mundo, amo y señor de la creación visible, esto no es una manifestación de autocentrismo o de un punto de vista particular y relativo, sino una verdad absoluta. En este sentido, insiste De Finance, la diferencia humana es diferentemente diferente. Por debajo de él hay la opacidad que resulta de la ausencia de la autoconciencia. Por encima de él presumimos que ésta no es necesaria. Tan «diferentemente diferente» es el hombre, que es el único ser capaz de decir: «Yo soy. Yo soy y yo sé que yo soy»¹¹.

La conciencia que tiene el hombre de ser no es solamente el ser de la conciencia, pues no vale solamente para ella sino que es verdadera, es decir, vale en sí. Aquí De Finance remarca la diferencia de su concepción con la dicotomía de Sartre: si el *Cogito* no afirmara más que una existencia para mí, yo quedaría encerrado en mi subjetividad; mi existencia tendría la inconsistencia de un sueño: «El sentido del *Cogito ergo sum* es manifestar que esta existencia para mí es la expresión interior de una existencia en sí, de una verdad que es para todos. Dicho de otra manera, el *sum* abre al *cogito* o más bien explicita su apertura. Pues el verdadero *cogito* es un *cogito* abierto. La conciencia de sí es la de un sujeto que es *del* ser, *en* el ser, y no puede comprenderse como ser en el ser sino abriéndose al ser»¹².

De este modo la naturaleza del ser personal se hace conocer en su aspecto más fundamental en la autodesignación enunciada en el Yo. Este conocimiento de la esencia a partir de la existencia es lo suficientemente clara como para permitir al sujeto distinguirse de lo que él no es, pues, al decir Yo se distingue irreductiblemente del otro, de los otros, de lo que De Finance denomina el *aliud* y los *alii*¹³. La apertura del sujeto remite, pues, a su alteridad.

2. APERTURA Y ALTERIDAD

La apertura del espíritu humano tiene en De Finance su fundamento último en el *esse* de Santo Tomás. El *esse* es el punto más fuerte de la doctrina metafísica del Aquinate, quien se habría dado cuenta de la novedad que implicaba esta noción¹⁴. Por el *esse* se opera el contacto creador¹⁵. A diferencia de la forma, exige ser afirmado como infinito. De Finance sostiene, apoyándose en Santo Tomás¹⁶, que si el acto, como tal, es comunicativo de sí, el *esse*, acto por excelencia, lo es en un grado eminente, pues él se ofrece sin límites a la participación. De allí su carácter de abierto, generoso¹⁷.

¹¹ Aquí la autoconciencia de la existencia no es simplemente la de *ser*, sino la de *ser algo*. Por eso en el hombre la expresión «Yo soy» no tiene el significado de Yahvé, tal como está en el *Éxodo* 3,14.

¹² J. DE FINANCE, *Personne et valeur*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, p. 48.

¹³ Cfr. *ibid.*

¹⁴ En *De potent.* q. 7 a. 2 ad 9um dice Tomás: *Hoc quod dico esse*, utilizando la primera persona singular, hecho no frecuente en sus escritos. De Finance señala esta particularidad en varias de sus obras.

¹⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, 2e. éd., P. Téqui Éditeur, Paris 1996, p. 156.

¹⁶ Cfr. *De potent.* q. 2 a. 1: «Natura cuiuslibet actus est quod seipsum communicet, quantum possibile est».

¹⁷ Cfr. J. DE FINANCE, *En balbutiant l'indicible*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, p. 135.

Todo acto es, por naturaleza, capacidad de comunicación¹⁸. En el hombre, entonces, la apertura al ser no es más que la presencia del ser como forma obrante de su espíritu, como fundamento de su realidad subjetiva y de su apertura objetiva¹⁹. El espíritu es *quodammodo omnia*. Su forma es una forma de universalidad, de apertura al absoluto, a lo universal, al ser. La conciencia sensible permanece en la periferia del ser. La espiritual, en cambio, participa de lo absoluto, por lo que lo que llamamos razón «recta» es al mismo tiempo razón «abierta». Su actividad más alta es el pensamiento, que es conciencia de sí, interioridad en el sentido más pleno, y al mismo tiempo apertura al ser. De Finance precisa que en el mundo de los cuerpos la noción de apertura está ligada a las de interioridad y exterioridad, a un *dentro* y un *afuera*. En el caso de un muro, está abierto cuando permite pasar de un lado al otro. Así considerada, la apertura no es más que una clausura incompleta²⁰.

Lo abierto, por oposición a lo cerrado, es para el sujeto la posibilidad de ser también lo otro, de evadirse del presente y de su presencia a sí mismo, de conocer horizontes nuevos. La palabra *apertura*, escribe De Finance, designa lo que hace del espíritu un espíritu²¹. El sujeto espiritual es un existente cuya naturaleza, en su determinación a ser lo que es, está penetrada por la indeterminación. Ésta, distinta a la que también tiene la materia, es una indeterminación que sobrepasa la de su corporeidad y lo afecta en su interioridad, constituyendo la distancia que se establece entre el espíritu como *naturaleza* y el espíritu como *más que naturaleza*. Y esta distancia es precisamente la *apertura*²². Es por allí, pues, que se abre al ser y sobre el ser. Por lo primero se produce una invasión de la conciencia por el objeto; por lo segundo, una evasión del sujeto fuera de su subjetividad, un «movimiento del alma hacia las cosas».

Los seres inferiores, «cerrados», no traspasan la clausura de su naturaleza. El hombre, en cambio, percibe a través de su «apertura» la posibilidad de «ser más», pero sin abandonar los límites de su naturaleza. Una vez más se explica su incomodidad ontológica. Es, pues, en este «espacio» no espacial donde se ejerce el acto más decisivo de su libertad. Este «desequilibrio» entre lo que es y lo que puede ser constituye, escribe nuestro autor, su tormento y su grandeza: «A la vez finito e infinito, lo acecha una doble tentación: complacerse en su finitud cerrándose a lo infinito, o, por el contrario, renegando de esta finitud, perderse en un infinito, en adelante ilusorio. No puede ser «más que naturaleza» sino respetando las determinaciones de su naturaleza; pero no puede ser plenamente fiel a ésta sino a condición de abrirse al Todo»²³.

¹⁸ Cfr. *Existence et liberté*, p. 54.

¹⁹ Cfr. J. DE FINANCE, «Las dos formas del obrar y su raíz metafísica»: *Sapientia* 34 (1979) 28.

²⁰ Cfr. *Essai sur l'agir humain*, p. 232.

²¹ Cfr. J. DE FINANCE, *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, p. 28. Esta es la obra fundamental de De Finance sobre la alteridad, por lo que volveremos a ella una y otra vez. Esta edición en realidad constituye la segunda de la obra anterior *L'affrontement de l'autre. Essai sur l'altérité*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1973, a la que se le cambió el título y se le agregó un nuevo prólogo. En la nueva edición el P. de Finance lamenta no poder confrontar su pensamiento sobre la alteridad con otros autores, particularmente Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur, precisando que «Tous cela était peut-être souhaitable, mais ne s'imposait nullement. Quand bien même c'eût été possible. Et ce n'était pas possible». No hay otra aclaración en el texto, pero sabemos que entonces el P. de Finance ya estaba casi ciego y no podía escribir más.

²² Cfr. *Essai sur l'agir humain*, p. 232.

²³ *Ibid.*, p. 233.

El hombre ejerce su apertura fundamentalmente a través de sus potencias racionales. Lo propio de la inteligencia es precisamente su apertura al ser en general, por lo que ésta funciona como es debido cuando acepta toda verdad sin prejuicio. La voluntad, por su parte, está abierta al bien, y su cerrazón se realiza cada vez que un bien particular sustituye como objeto de su deseo al Bien universal. No debe pensarse, sin embargo, que las pasiones y los placeres cierran a la voluntad, ya que hasta las pasiones carnales son en sí mismas buenas. Lo que impide la apertura de la voluntad no es la pasión ni el placer; es el aceptarlos como norma y valor supremos. La apertura esencial que el hombre alcanza por su actividad espiritual se manifiesta entonces tanto «en la generosidad de un corazón que se abre para recibir al otro y brindarse a él cuanto en la disponibilidad de una inteligencia que se ofrece a la Verdad»²⁴. Sin embargo aclara nuestro autor que cuando habla de un «espíritu abierto» tiene en cuenta la facultad de comprender más que a la de amar.

El hombre se abre al ser por mediación del cuerpo. Por mucho esfuerzo que haga por alcanzar lo que está más alejado de lo sensible, su mirada sólo se ejercerá por mediación de lo sensible. Puede conocer el mundo de las cosas que lo rodean y también aquello que no es inmediatamente captable o representable, pero las nociones más depuradas que logre contienen un elemento empírico a través del cual son pensadas. Este inevitable condicionamiento del conocimiento humano por la situación del sujeto en el espacio y en el tiempo implica una perspectiva histórica. Esa perspectiva no le impide abrirse a lo absoluto, a lo que *es* verdaderamente, superando así su punto de vista particular para considerar lo universal. Pero aún esa aptitud para abrirse a lo universal depende de factores psíquicos y orgánicos.

En esta apertura a lo otro De Finance propone distinguir una apertura «horizontal» o «en anchura» y una apertura «vertical» o en «profundidad»²⁵. La primera considera más bien la cantidad de información y la segunda más bien la penetración de su sentido. Pero la apertura que es esencial del espíritu, medida de su apertura existencial, es la apertura al Ser, a la Verdad, al Valor, que manifiestan su presencia a través del juicio recto y sin los cuales nada es verdadero y nada vale.

En esta apertura en profundidad el autor distingue tres grados²⁶. El primero es la disponibilidad a la Verdad, es decir, la mera disposición a aceptarla. La apertura de segundo grado ya no es la mera disposición a aceptar: aquí el alma busca con pasión conocer el sentido de la vida, su deber, la voluntad de Dios, etc. Aquí el espíritu, más que conocer la verdad, quiere estar en la Verdad. En el tercer grado el Ser, la Verdad, el Valor, se interiorizan hasta convertirse para el sujeto «como el alma de su alma». Este tercer grado presenta un carácter totalmente distinto a los anteriores, pues para De Finance no parece que esta forma de apertura pueda ser encontrada fuera de los místicos y los santos. Aunque admita con Santo Tomás que la inclinación natural de toda criatura la conduce a buscar el bien divino más que el suyo propio, se inclina a creer

²⁴ J. DE FINANCE, *Hacia un espíritu abierto*, trad. J. C. Gorlier, Universidad del Salvador, Buenos Aires 1983, p. 103.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 107.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 114. Esta parte del libro editado por la Universidad del Salvador fue publicada originalmente en *Gregorianum* 64 (1983) y posteriormente incorporada como capítulo de *L'ouverture et la norme. Questions sur l'agir humain*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, pp. 139-168.

que este grado de apertura sólo se verifica plenamente bajo el régimen de la Gracia. Si bien un querer a sí mismo, una posición de sí son inseparables de la existencia humana, en este tercer grado de apertura en profundidad la relación consigo mismo aparece tomada enteramente a partir de la relación con el Otro: «El sujeto se quiere porque el Otro lo quiere en él y quiere que él se quiera»²⁷.

Naturaleza y apertura no son, pues, aspectos antinómicos en el espíritu humano. Un espíritu que se cierra traiciona su naturaleza. Es verdaderamente sí mismo abriéndose al Todo, pero no se abre verdaderamente al Todo sino siendo sí mismo²⁸. Sin traspasar los límites de su naturaleza, el hombre puede elevarse a lo infinito a través del conocimiento, del amor y de la libertad.

La noción de apertura encierra en sí misma la de alteridad. Pero a diferencia de otros autores que ven en lo otro pura oposición, como Sartre, De Finance sostiene que toda alteridad se recorta en una unidad de fondo que encuentra en lo Absoluto tal como la fe cristiana lo presenta su fundamento trascendente. Esta alteridad es relación y la relación sólo es pensable considerando al mundo como la comunidad universal que la vuelve posible. Esta concepción se opone, pues, a la del en-sí sartreano, aislado en su ser, que no conoce la *alteridad* y no puede mantener relación alguna con lo otro²⁹.

Más allá de todas las modalidades contingentes en que se manifiesta la alteridad hay dos formas irreductibles y originales de relación: la relación Yo-Tú y la relación Yo-Eso. La primera comporta una dirección intencional de la conciencia hacia lo otro. A diferencia de la actitud puramente objetiva, la intersubjetiva implicada en la expresión Yo-Tú incluye un momento práctico: decir *Tú* es por ello mismo establecer un vínculo cuya naturaleza no se descubre sino en el acto mismo de decir *Tú*. Pero no por ello se puede afirmar que el Tú sea esencial a la conciencia del Yo, sino más bien lo contrario: la conciencia del Yo es requerida para la comprensión del Tú, que no es nada, como Tú —es decir como relación— sino por relación al Yo.

Si bien podría ser legítimo preguntarse si el mundo de las cosas nos es dado antes que el de las personas, de manera que los otros sujetos (*alii*, las otras personas) serían conocidos a partir de los objetos (los *alia*, las otras cosas) o de las modificaciones que su presencia introduce, De Finance sostiene que cosas y personas, *alia* y *alii*, son alcanzados conjuntamente: las cosas como el fondo sobre el cual se elevan las personas; las personas como tomadas en ese *aliud* (lo otro) que posibilita la comunicación de los otros entre sí y de lo otro con nosotros. Pero la relación del Yo a lo absoluto subjetivo no puede ser pensada en términos de objetividad. Hay una subjetividad que no es la mía, un Yo que no soy Yo. Y esto es precisamente lo que se revela a nosotros en la experiencia del Tú³⁰. En ese sentido el Tú puede ser llamado un *alter ego*, pero a condición de que eso no signifique que su subjetividad no es más que una réplica de la mía.

²⁷ *Hacia un espíritu abierto*, pág. 116. El triple aspecto de la apertura espiritual De Finance lo analiza también en el *Essai sur l'agir humain*, pp. 233ss, donde considera un aspecto de negatividad, un aspecto de trascendencia y uno de profundidad.

²⁸ Cfr. *Personne et valeur*, p. 65.

²⁹ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1961, pp. 33-34.

³⁰ Cfr. *De l'un et de l'autre*, p. 17.

Cuando se trata de lo *aliud* (lo otro) o de *alius* (otra persona), la alteridad tiene diferentes grados. Hay en primer lugar una alteridad fundamental: aquella que opone al *ego* la otra cosa o la otra persona, simplemente como tal, como «no-yo». Hay otra alteridad que opone las cualidades de lo otro a las del *ego*, acentuando lo que la alteridad por sí misma tiene de negativo. Así, las otras personas humanas son menos «otros» para nosotros que las cosas, y un animal menos «otro» que una planta. Alteridad es en este grado sinónimo de diferencia, y acentúa su carácter negativo en el plano del obrar, en el que puede devenir oposición, conflicto, hostilidad.

Hay, además, otro tipo de alteridad: la alteridad interna, que opone lo interior a lo exterior, la conciencia al organismo y, en la conciencia misma, lo espiritual a lo sensible. De Finance reconoce que el psicoanálisis ha vuelto familiar la idea de una estructura psíquica, pero que todas las oposiciones que se encuentran mirando «hacia adentro» son parciales frente a la polaridad del yo como tal, en su intimidad subjetiva, y la de su naturaleza. Esto que afirma nuestro autor, que a primera vista aparece como muy razonable, creo que se diluye un tanto por la vaguedad que suele tener esta última expresión, aún dentro de la escolástica. De cualquier modo, para De Finance la alteridad interna es en el sujeto condición de posibilidad del conocimiento del otro como otro que yo y como otro de otro³¹. Pero la alteridad interna no condiciona solamente para nosotros el conocimiento de la alteridad externa; ella condiciona también nuestra posibilidad de obrar sobre lo *aliud* (lo otro) y, por su intermedio, sobre los *alii* (las otras personas).

La alteridad de lo que está afuera del sujeto (*aliud* y *alius*) se puede presentar bajo diferentes rostros: ella comporta un elemento positivo, la unidad del *ego* y de su otro, y un elemento negativo, su recíproco no-ser. Esto da lugar a diferentes figuras de la alteridad según el elemento que predomine en ella: cuando domina lo negativo tenemos las formas de lo desconocido (aquello cuya existencia ignoro); lo indiferente (el sacerdote y el levita en la parábola del samaritano); lo extraño y lo misterioso, lo inquietante, lo amenazante, lo hostil, lo doloroso; lo escandaloso, lo inmoral. Cuando predomina lo positivo encontramos lo interesante, que se opone a lo indiferente; lo familiar, que se opone a lo extraño; lo favorable, lo amigable, lo amable, lo adorable. Pero el hombre, desde su complejidad, puede tener actitudes positivas o negativas hacia las formas tanto positivas como negativas de la alteridad.

3. LA RELACIÓN CON LO OTRO

La alteridad pura es impensable, pues sería la del ser y la de la nada. Pero la nada no es lo otro: ella es nada³². Lo otro absoluto, sin ninguna huella de identidad o similitud, no existe, pues lo otro absoluto sería como el no-ser absoluto. Nuestra experiencia personal, como seres humanos, nos señala a cada uno que el hecho es que yo no soy para mí más que frente a lo que yo no soy. No solamente un *aliud* interno impide mi perfecta transparencia, mi presencia total a mí mismo, escribe De Finance, sino

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 38.

³² Cfr. *Personne et valeur*, pp. 48-49.

que también un *aliud* externo me envuelve, y es en él que se inscriben mis proyectos y quien acompaña su cumplimiento³³. Por eso yo no me aparezco nunca a mí mismo si-no en un universo de cosas y de personas³⁴.

Lo otro es, por definición, lo que me falta para ser todo, y por eso expresa mi finitud. Este descubrimiento, inseparable de la alteridad, según nuestro autor, puede dar lugar a cuatro conductas diversas: puede ser que yo me sienta humillado al constatar mi límite, viendo en lo otro el índice de mi miseria, el rival que me impide ser todo. En tal caso el sujeto se inclinaría a negarlo, sea buscando destruirlo, sea haciendo simplemente como si no existiera. Así el yo buscaría la unidad por la supresión de la alteridad y ésta por la supresión del otro. Otra conducta sería aquella por la cual el sujeto buscaría servirse del otro para alcanzar el todo, hacerlo su instrumento, lo que lleva a conductas de conquista, de dominación, etc. En este caso lo otro tiene valor positivo, ya que no es lo que me impide ser todo, sino lo que me ayuda a conseguirlo. Otra posibilidad es que busque la unidad y la totalidad renunciando a mí mismo para perderme en el Todo, «por un abandono romántico en la Naturaleza o por un retorno a la inercia del no-viviente»³⁵. Aquí también hay negación de la alteridad, pero no por la negación de lo otro, quien es por el contrario el único afirmado. Finalmente, puede ocurrir que lo otro y su alteridad sean afirmados ambos y queridos en vista de una unidad superior obtenida a través y más allá de esta alteridad³⁶.

Como se ve, es difícil negar pura y simplemente lo otro. Sólo quedaría la posibilidad de considerarlo como no existente para mí y por ello sin relación posible conmigo. Así cada existente constituiría un «universo» cerrado, una multiplicidad de «todos» para quienes no habría otros. Pero tampoco esta posibilidad es válida, ya que, como sostiene De Finance, no basta darle la espalda a lo otro para eliminarlo de hecho. «Su presencia se impone a mí en el acto mismo en que yo lo niego»³⁷. Si me rindo, pues, a la evidencia de su presencia, abandonando la actitud de negación de lo otro, quedan sin embargo las actitudes de anexión y de utilización. La forma extrema de esta actitud es la de «consumisión». Aquí lo otro es reconocido en tanto que es un objeto «consumible», destinado a perder su alteridad y su ser propio para integrarse a su consumidor. Si bien la consumisión (directa, como la alimentación, o en un sentido más amplio, como el consumo de gas, de electricidad, etc.) tiene un lugar muy importante en la actividad humana, a punto tal que permite filosofar sobre ella indefinidamente según el punto de vista que se la considere. Pero como referente de la alteridad tiene poca relevancia, ya que está destinada precisamente a la supresión de lo otro. Mayor interés ofrece a la reflexión filosófica el tener, el saber y el hacer.

En el tener no se trata de destruir lo otro absorbiéndolo, sino de conservarlo apropiándome de él. Aquí la relación con lo otro supone la libertad en el poseedor, la disposición de sí y del otro. En el tener, en el sentido pleno de la palabra, lo que identifica la alteridad es la esfera del sí mismo, del cual lo suyo es una extensión. Las cosas

³³ Cfr. *ibid.*, p. 50.

³⁴ Cfr. J. DE FINANCE, «Mi filosofía»: *Revista de Filosofía* (México) 11 (1978) 13.

³⁵ *De l'un det de l'autre*, p. 63.

³⁶ Cfr. *ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 66.

están ordenadas al hombre por el sentido mismo de su ser. Por eso la apropiación no hace más que actualizar este destino existencial y participado de su realidad. Este sentido activo que tiene la apropiación indica que tanto lo suyo como el tener se refieren a un ser capaz de reflexionar, de poseerse, que dispone de sí y en consecuencia dispone también, sin interferencias, de toda la esfera de expansión de sí. «El tener, en el sentido ordinario de la palabra, es un prolongamiento en lo aliud de este “tener” primordial, que es nuestro modo de ser»³⁸.

Pero la victoria sobre la alteridad por el tener se suele pagar cara: lo otro de afuera se vuelve algo de mí y correlativamente una parte de mi espíritu se extraña, se aliena en lo exterior. De ahí en más llevo una máscara: para los otros y aún para mí mismo, valgo lo que tengo.

En el saber la alteridad es a la vez mantenida y sobrepasada: es en tanto que otro que lo otro deviene interior al sujeto: de cosa «tenida» pasa al estado de habitus, es decir, no solamente al de un tener interno, sino al de manera de ser, *bexis*³⁹. Esta alteridad se pone de manifiesto en el acto de conocer. El conocimiento, para ser verdadero, debe mantener sin cambio la distancia ontológica entre el cognoscente y lo conocido. Aquí a De Finance la doctrina tradicional le parece invulnerable: no solamente el objeto debe permanecer «otro», sino que no debe ser modificado por el proceso del conocer. Las reflexiones sobre lo otro ayudan mucho a comprender la naturaleza del conocer, pues la oposición interior a la conciencia cognoscente dirige nuestra noción de alteridad⁴⁰.

En el tener y en el saber los bienes poseídos y los objetos de conocimiento se organizan alrededor del *ego*. En el hacer, en cambio, el movimiento va del sujeto a las cosas. Las dos grandes modalidades del hacer son el arte y el trabajo, cuya forma superior es la técnica. El efecto del trabajo y de la técnica sobre la alteridad del *aliud* es completa: por una parte lo reducen, por otra lo acrecientan, imprimiéndole un carácter nuevo, modificándolo como resultado de una acción intencional. Las alteridades que resultan de las empresas peligrosas o arriesgadas sobre la naturaleza, que desencadenan fuerzas ocultas y a veces inesperadas no le son extrañas al hombre que vive peligrosamente, al explorador o al cosmonauta, pues reconoce en ellas algo que depende de su acción; es una manera de afirmar su dominación sobre lo *aliud*.

En la obra de arte, en la medida en que nace de la espontaneidad creativa, el sujeto recupera, de alguna manera, su *aliud* interior. Pero la obra de arte no expresa solamente lo *aliud* del artista: expresa también su subjetividad más personal, su yo. El arte también es un trabajo: pintar, esculpir, componer una sinfonía suponen esfuerzo, fatiga, muchas veces mayor —¿qué poco comprenden esto los que ignoran el trabajo del espíritu!— que el trabajo físico. Pero el trabajo propiamente dicho se realiza siempre por otra cosa que él mismo: no se trabaja por trabajar, sino para beneficiarse de su producto. Éste es querido porque responde a una necesidad o a una utilidad. El arte, en cambio, tiene un carácter menos utilitario, aunque el artista, en tanto trabajador, tiene derecho a vivir de su creación. En la obra de arte se reconoce su autor por-

³⁸ *Ibid.*, p. 79.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 89.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 92.

que procede verdaderamente de él. La verdadera creación artística, afirma el P. de Finance, supone la invención de un valor original, que será como el *esse artisticum* de la obra, el principio de su unidad y, podría decirse, de su personalidad.

Al liberarse de las servidumbres de la realidad la obra de arte introduce la idea de una armonía en el universo, crea un espacio donde, como decía Baudelaire, «es todo orden, belleza»⁴¹. Aquí, sostiene De Finance, la alteridad de lo otro no es negada sino exorcizada. A través de ella el hombre y lo aliud se han reconciliado⁴². Pero esta reconciliación puede ser aparente o provisoria, pues cuando el arte deja de ser un juego, cuando se convierte en el todo de la vida, su carácter cambia y lo otro queda en peligro de ser absorbido por él. Se convierte entonces en un otro que se apodera del sujeto y la unidad se rompe, ya que ni el artista ni el esteta pueden ser puramente artista o esteta.

4. LAS OTRAS PERSONAS

El Yo tiene una percepción casi inmediata de la alteridad: hay algo de lo otro en él y él mismo está en lo otro, ante lo otro. Como ya se ha dicho, lo otro se presenta en el pensamiento de nuestro autor bajo una doble forma, que denomina lo *aliud* y el *alius* (los *alii*), determinando la doble relación Yo-Eso y Yo-Tú. Esta última, estudiada particularmente por Martín Buber, es la de las relaciones intersubjetivas.

Para De Finance no hay duda que la relación intersubjetiva forma parte de la estructura de la persona humana⁴³. Ésta no solamente es indigente y finita en su realidad óptica y objetiva por lo que exige el sostén de un universo de cosas a su alrededor, *alia*, sino que también se siente limitada en su realidad personal, limitada y al mismo tiempo completada no solamente por lo aliud sino también por los *alii*, por las otras personas. Ella la persona humana no agota en su realidad solitaria la riqueza de la subjetividad, de la conciencia de sí, de la posesión de sí, de la libertad, de la apertura al ser⁴⁴. Cada Yo es único, pero es precisamente en el ámbito mismo de la interioridad, de la subjetividad, adonde es posible, en el existente humano, la conciencia de finitud y su correlato, la de una alteridad al menos posible. Pero si las otras personas son visualizadas como intermediarias para la realización del sujeto, eso no implica reducirlas a la mera condición de medios. En este contexto la conocida fórmula kantiana es acertada: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin *al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*»⁴⁵. Como destaco al final de la fórmula, Kant no nos prohíbe

⁴¹ CH. BAUDELAIRE, *Las flores del mal* (Poema LVI: «Invitación al viaje»), en Id., *Obras*, trad. Nydia Lamarque, Ed. Aguilar, México 1963, p. 150.

⁴² *De l'un et de l'autre*, p. 121.

⁴³ Como observa nuestro autor, el hecho de que la persona humana conlleva en su estructura una relación al otro no significa que sea constituida en su dignidad eminente de persona por esa relación. Véase *Personne et valeur*, p. 82.

⁴⁴ Cfr. *Personne et valeur*, p. 54.

⁴⁵ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, 7a. ed., Espasa-Calpe, Madrid 1981, p. 84. Subrayado mío.

considerar también a los otros como medios, sino verlos y usarlos sólo como medios, olvidando que son principalmente fines.

También cabe aquí aceptar los firmes enunciados kantianos acerca de la necesidad del respeto que debemos a los otros. Lo mismo expresa De Finance, con palabras que evocan a Kant: «La “apertura espiritual” implica una disposición a querer que los seres se realicen según su dignidad y, por tanto, que las personas se realicen como *fines en sí*. Imposible vivir en esta disposición y, al mismo tiempo, odiar a los otros, es decir, querer su no-realización»⁴⁶.

La concepción de nuestro autor con relación a la alteridad con las otras personas tiene un franco sentido positivo: si bien reconoce la existencia de actitudes de negación, para él el existente humano ve en las otras personas su complemento, no su enemigo. Dentro de lo otro, entonces, los *alii*, las otras personas, aparecen como ventanas abiertas, no menos que el sujeto mismo, a lo Universal, a lo Absoluto, al Ser. Parece vana entonces la empresa de querer ignorar la alteridad de las otras personas o de pretender superarla. La unidad no puede establecerse sino sobre la base de la diversidad reconocida, aceptada y querida. Esta relación estrecha y rica que liga al sujeto con las otras personas designa una actitud profunda de adhesión espiritual que nos hace querer al otro en *él mismo y por él mismo*⁴⁷. Esta actitud no se contenta con procurar una cierta armonización de intereses y de actividades exteriores: ella alcanza y une a los sujetos desde adentro, en su interioridad misma.

La justicia que regula las relaciones del sujeto con las otras personas contiene ya en germen, o más bien presupone, el respeto de la dignidad humana. Este es el aspecto esencial de lo que De Finance llama «la apertura en profundidad» en la relación con las otras personas, pues si bien es cierto que por esta apertura fundamental el sujeto está abierto a lo Absoluto, también lo es que «el desprecio a la creatura nunca ha sido signo de una apertura al Creador»⁴⁸. Por la creación el ser es puesto para Dios, hacia Dios, al mismo tiempo que es *en sí y por sí*⁴⁹. Por eso el destino de la creatura individual no puede separarse el destino global de la creación. Así, la participación de los seres en la Unidad tiene una triple orientación: hacia la libertad y autonomía personal, en la afirmación de sí; hacia la unión, por el conocimiento y el amor, con la Fuente del ser; y hacia la unión, efectiva y práctica, con todos los ciudadanos del universo⁵⁰. Esta triple tendencia debe armonizarse en el interior del sujeto, que no alcanzará la plena libertad ni accederá a la verdadera autonomía sino en la medida en que, en lugar de encerrarse en sí mismo, sepa abrirse y donarse.

La interioridad de lo Absoluto en los *alii* considerados como creaturas da a su alteridad un carácter especial, pues comparados con lo *aliud*, los *alii* son *otramente otros*⁵¹. Esta común presencia de lo Absoluto, esta común apertura a lo Universal crea una comunidad de orden superior y acentúa en la alteridad la unidad de base, de modo que la apertura a lo Absoluto objetivo es al mismo tiempo apertura hacia lo abso-

⁴⁶ *Hacia un espíritu abierto*, p. 73. Subrayado en el texto.

⁴⁷ Cfr. *De l'un et de l'autre*, p. 183.

⁴⁸ *Hacia un espíritu abierto*, p. 125.

⁴⁹ Cfr. *Existence et liberté*, p. 249.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 251.

⁵¹ Cfr. *De l'un et de l'autre*, p. 152.

luto de subjetividad del cual los otros y yo participamos. Esto, ciertamente, confiere a la alteridad con los otros hombres un carácter irreductible a la de lo *aliud*: «Los *alii* son irreductibles, indeducibles, de modo totalmente distinto del de las cosas, los *alia*, en el fondo simples elementos del *aliud*»⁵².

La conciencia de sí y el querer libre implican una relación a los otros. Pero admitir que la relación al otro sea condición intrínseca a nuestra actividad espiritual es admitir necesariamente que forma parte de lo que constituye la dignidad de la persona. Esta consideración del otro es para De Finance la expresión de la carencia que afecta necesariamente nuestra individualidad humana. Esta necesidad del otro aparece de una manera especial cuando consideramos la actividad espiritual fundamental: la afirmación, pues ésta, en tanto que expresa una verdad absoluta, parece implicar una pluralidad, por lo menos virtual. Afirmar absolutamente es afirmar algo como válido *para todos*. Así, el otro se presenta aquí no como un rival, como en Sartre, sino como un garante⁵³. También lo que es verdadero del otro lo es de los otros, de la comunidad de las personas, es decir, de sujetos capaces de interiorizarse recíprocamente por el conocimiento y el amor, en virtud de su apertura al Ser, el único que les permite entenderse los unos a los otros según lo que tienen en lo más profundo de ellos mismos, no solamente como seres, sino como seres para el Ser, es decir, como espíritus⁵⁴.

De Finance recuerda en *Personne et valeur* la expresión de Santo Tomás en la *Suma contra los Gentiles* (II 68): «Cuanto más triunfa la forma sobre la materia, resulta mayor unidad», y propone otra lectura sustituyendo materia por *otro*. De ello resulta que hay correspondencia entre la «victoria» sobre el otro y la intimidad de su unión con él⁵⁵. Pero la «victoria» sobre lo otro puede ser comprendida de muchas maneras. Puede ser que lo *uno*⁵⁶ subordine lo *otro* (ya sea éste algo externo o un principio interior), no para destruirlo sino para negarlo o al menos reducir su alteridad y su autonomía. O, por el contrario, lo uno hace entrar a lo *otro* en una unidad de orden superior. En este caso la alteridad es conservada pero al mismo tiempo trascendida. Y como la alteridad es una noción recíproca, lo que se encuentra trascendido es al mismo tiempo la alteridad de lo *uno*.

También la «victoria» sobre la alteridad puede ser inseparable de la «victoria» sobre lo *otro*, entendido como dominación. Pero estas distintas «victorias» toman un aspecto diferente cuando se trata del espíritu. Aquí la relación con el otro toma la forma de respeto: el conocimiento verdadero, el querer justo, el amor de amistad manifiestan esta aptitud radical del espíritu para recibir al otro, para unirse a él sin falsearlo ni someterlo a sus propios fines. Aquí hay más bien victoria sobre la alteridad misma que sobre el *otro*, pues la gloria del espíritu es precisamente poder acoger al otro, alcanzándolo al mismo tiempo en su alteridad y en su ipseidad. Esta victoria del espíritu es también una victoria sobre su propia alteridad y su propia finitud. El espíritu no puede identificarse con el otro porque su identidad consigo mismo es al mismo

⁵² J. DE FINANCE, «El conflicto de las evidencias. A propósito de la libertad» (trad. G. L. Ritacco de Gayoso): *Ethos* 18 (1991) 16.

⁵³ Cfr. *Personne et valeur*, p. 77.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 82.

⁵⁵ Cfr. *Personne et valeur*, p. 96.

⁵⁶ De Finance utiliza lo *uno* como correlativo de lo *otro*, como en la expresión «lo *uno* y lo *otro*».

tiempo un exceso sobre sí. «Él no vuelve plenamente a sí sino a condición de ser más que sí, y por eso él puede volverse otro que sí»⁵⁷. El respeto supone precisamente que el sujeto sobrepase el punto de vista de su particularidad para subordinarse a lo universal. Así, la victoria del espíritu sobre la alteridad supone en él un exceso sobre lo finito como tal, exceso fundado en su apertura a lo Infinito y al Todo.

En el mundo humano siempre hay riesgos de conflictos. Una mirada unilateral sobre esta realidad es la que llevó a Hobbes a considerar que en el estado de naturaleza tal como él lo describe se da la guerra de todos contra todos, pues el otro es un eventual agresor, por lo que tengo el derecho de protegerme suprimiéndolo. Aristóteles tenía razón cuando afirmaba que el hombre es social (político) por naturaleza. Pero, observa nuestro autor, el hombre también es un ser complejo y antinómico, en el que la sociabilidad no anula el egoísmo. Pero el otro no interviene en las relaciones humanas solamente como un factor de oposición, ya que también es un ser capaz de amor. Y si bien el amor humano está lastrado de sensibilidad, siempre amenazado de desviarse hacia la búsqueda de satisfacciones inconvenientes, no puede ser plenamente humano sino al precio de estos peligros⁵⁸.

El hombre es capaz de vencer lo que lo desvía de la unidad con los otros. Lo sensible, el medio físico, biológico y social puede y debe posibilitar la unión de los espíritus. Por eso «la “victoria” física de la forma sobre la materia no obtiene en el hombre todos sus efectos sino mediante la “victoria” del espíritu sobre la alteridad»⁵⁹.

5. LA ALTERIDAD SOCIAL

Los *alii* (las otras personas) no se presentan, sostiene De Finance, en estado disperso, dando lugar simplemente a una multiplicidad de relaciones interpersonales que se desvanecerían con sus términos, sin constituir nada estable. La sociedad humana, en consecuencia, no puede reducirse a la suma de las relaciones singulares. Ella es nuestro común medio de crecimiento, tanto para los otros como para mí. Cualquiera sea su origen, escribe nuestro autor, es un hecho que hoy todo hombre nace en una sociedad preexistente que constituye para él, como ocurre con la familia, una suerte de matriz espiritual, un *spiritualis uterus*, según la expresión de Santo Tomás⁶⁰. Por su capacidad de apertura el hombre puede superar sus limitaciones individuales e integrar su naturaleza genérica por la mediación de los *alii*. Pero esta integración sólo es posible en y por la sociedad. Únicamente la vida social permite al individuo beneficiarse de la experiencia de los otros, recibiendo por la tradición los frutos de su progreso.

Con respecto a la relación que existe entre el hombre y la sociedad se oponen, según nuestro autor, dos posturas reduccionistas antagónicas: una disuelve el ser social en la pluralidad de los individuos; la otra, en cambio, le da al ser social la consistencia,

⁵⁷ *Personne et valeur*, p. 103.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 118.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁰ Cfr. *De l'un et de l'autre*, p. 191.

el en sí y por sí de una realidad substancial y personal. Para De Finance la primera postura «es característica de la mentalidad “liberal” y responde a una actitud filosófica nominalista, por lo que el nominalismo puede ser considerado como un individualismo ontológico»⁶¹. La segunda considera a la sociedad como la única verdadera realidad, en la cual los individuos son meras abstracciones. El pensamiento social de Comte y de Durkheim representa esta posición. Pero la dignidad de la persona humana impide aceptar esta degradación de su condición. Para nuestro autor la persona tiene valor de Todo y de ninguna manera puede ser subordinada al Todo social como las células lo están con respecto al organismo.

La comunidad humana sólo es posible por la mediación de comunidades más restringidas. La unidad humana no puede ser la de una masa amorfa y homogénea. Ella es orgánica, pero eso no impide que en su seno se construyan comunidades intermedias que conservan su identidad, como la nación. Para De Finance el nacionalismo puede ser una fase inevitable para algunos pueblos, pero no ve ninguna razón para que subsistan clases sociales. Aún en la sociedad más homogénea habrá diferencias de todo tipo, pero la clase como espiga cerrada, recelosa u hostil con respecto a las otras clases, desaparecerá o deberá transformarse profundamente en el seno de una civilización del amor⁶². La unidad humana, sostiene con firmeza, es un deber⁶³.

Con la sociedad aparece una nueva forma de alteridad. Ya no se trata de la alteridad impersonal de lo *aliud*, ni de la interpersonal de los *alii*, tal como se expresa en la relación Yo-Tú, sino de una alteridad que se podría llamar transpersonal, que supone a la persona pero que al mismo tiempo condiciona la plena personalización. Para nuestro autor la indigencia humana exige el auxilio del medio social. El saber humano, sostiene, ha podido desarrollarse porque la sociedad ha permitido a los hombres poner en común sus experiencias y sus reflexiones, proporcionándoles el lenguaje y la escritura.

El individuo puede encerrarse en sí mismo e ignorar el Todo social del cual forma parte, aunque esta negación o desconocimiento del ser social no excluye a las relaciones interpersonales. Especialmente donde los vínculos políticos y nacionales son débiles el sujeto cree encontrar una satisfacción suficiente a sus necesidades en las comunidades más restringidas. Aún cuando la sociedad global existe en sí, no existe para él. Pero las actitudes negativas frente a lo social no se reducen solamente a la ignorancia o al desconocimiento. También puede haber una actitud formal de rechazo. Si bien el ser social se impone como un hecho, puede ser desvalorizado, y sus exigencias frustradas. «En la ignorancia o el desconocimiento, la sociedad era para el individuo una nada de objeto; su alteridad era pues la alteridad que se suprime ella misma, de la nada por relación al ser, pero en el orden constituido por el conocimiento. En el desprecio, el rechazo, la desobediencia, etc., el ser social es reconocido como un otro, que se mantiene en su alteridad y su exterioridad reduciendo al mínimo las relaciones con el individuo, hasta volverlas prácticamente inexistentes o al menos sin interés para nosotros. Pero esta posición es incómoda: la existencia del otro no puede ser ja-

⁶¹ *Ibid.*, p. 195.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 215.

⁶³ Cfr. *ibid.*

más neutra para nosotros»⁶⁴. Estas actitudes de negación son pues, insostenibles, ya que en ellas el individuo ignora o rechaza lo otro social, pero éste mantiene frente a él su realidad de otro. Por eso, sostiene De Finance, la actitud negativa más lógica sería la del anarquista revolucionario.

Es necesario que la comunidad signifique para el individuo el medio que le permita realizar su dignidad y su razón de vivir. Esto significa, sostiene De Finance, que la comunión entre el individuo y la sociedad requiere la mediación del Valor. Con él la alteridad de la sociedad es transfigurada positivamente porque expresa y exhibe concretamente la alteridad superior de un Ideal que informa el ser comunitario y forma a los individuos. Pero si el Valor permite la comunión profunda del individuo y de la sociedad y de las sociedades entre sí él es también lo que impide que esta comunión sea total. Como lo *aliud*, pero de una manera muy diferente, une y divide a la vez. Para que la comunión sea total sería necesario que la sociedad coincidiese plenamente con el ideal del individuo y que este ideal fuese un ideal auténtico. Y esto nunca ocurre de un modo perfecto. La sociedad está siempre amenazada de ser infiel a su ideal, y éste, en tanto se expresa en la historia, en las instituciones y las costumbres, está lejos de responder siempre al Ideal humano. Por eso, así como las relaciones entre los *alii* sólo encuentran consistencia y seguridad en el interior del Todo social, nuestras relaciones con éste sólo encuentran seguridad y consistencia inscribiéndose en una Totalidad superior.

6. LA ALTERIDAD FUNDAMENTAL

El otro es para Joseph de Finance algo que manifiesta y hace visible y palpable la Trascendencia. El otro no remite a lo Absoluto simplemente a la manera de los otros objetos, los *aliud*, que dan testimonio indirecto de lo Absoluto por su indigencia, por su relatividad, porque no son lo Absoluto. El otro lleva en cierta manera lo Absoluto inscripto en su estructura, «como el horizonte de su apertura»⁶⁵. La dignidad que recibe el hombre de su apertura a lo Absoluto le es, pues, intrínseca, nunca sobreadida; ella pertenece a su misma condición de naturaleza espiritual. Nada hay más íntimo al hombre que su apertura hacia lo absoluto: ella es el lugar donde está dado a sí mismo, donde es por sí mismo; es el lugar de su yo más íntimo y de su libertad. Pero no deducimos la dignidad humana de lo Absoluto, sino que lo Absoluto, como Absoluto de Valor, está significado a través de la evidencia de nuestro valor humano y personal como el modelo está significado por la imagen. Por eso puede decirse que el hombre es en el mundo una presencia *sui generis* de lo Absoluto, una ventana abierta a El en la opacidad de las cosas. Esto constituye la raíz de la libertad, de sus derechos y de sus deberes, pues la naturaleza humana debe su «normatividad» a su «apertura»⁶⁶. Pero debe observarse que para nuestro autor el valor eminente del hombre no consiste solamente en su aptitud para penetrar los secretos de las cosas, ni en poder transformar-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 242.

⁶⁵ *Personne et valeur*, p. 80.

⁶⁶ *Cfr. ibid.*, p. 198.

las. Si la naturaleza humana puede prescribir una regla a la libertad es porque, abierta a un Valor que vale absolutamente y por sí, ella también tiene, si bien de una manera participada, un valor absoluto.

Esta alteridad fundamental con respecto a lo Absoluto nos permite comprender mejor porqué, a pesar de todo lo que nos une, lo otro, el *alios* como lo *aliud*, nos queda en el fondo tan impenetrable, tan misterioso. Ese misterio de lo otro, precisa De Finance, es imagen del misterio de lo Trascendente. Porque los entes no son Dios no son ellos mismos por ellos mismos. Solamente el Ser Absoluto es su unidad sin defecto. Lo otro que el Ser es también, parcialmente, otro que sí mismo. El no-ser inherente a la creatura la penetra haciendo que tenga en ella también lo que no es ella: principios, partes, etc., que no son el todo. El no ser Dios aparece entonces como la forma inicial de la multiplicidad y la negación. Pero esta negatividad no puede ser primitivamente una «negatividad segunda», una «negatividad negativa»: la creatura, sostiene De Finance, contrariamente a lo que dice Sartre, no tiene que negar a Dios para ser verdaderamente. Ella no dice «No hay Dios». Ella dice, lo que es muy diferente: «Yo no soy Dios»⁶⁷. Este momento negativo hace que cada existente tenga su ser otro, que cada uno forme una totalidad particular en el interior de la totalidad englobante que es para Dios el «Todo otro»: el Universo⁶⁸.

La unidad primera de Ser-Amor es la que sostiene la alteridad creatura-Creador y la que permite, al mismo tiempo, superarla. O más bien podría decirse que, considerada desde Dios, la alteridad está ya superada en el acto mismo que la establece, porque ese acto es un acto de Amor. Por eso el movimiento por el cual el hombre supera la alteridad que lo separa del Absoluto es un retomar aquel Amor primero, es un consentimiento. La única actitud capaz de superar verdaderamente sin anular la alteridad de lo Absoluto es lo que De Finance denomina la actitud del Sí. El Sí del temor respetuoso ante la grandeza soberana de Dios es a la vez un Sí a mi alteridad con relación a Dios y a Dios que me pone en esta alteridad. Y cuanto más el temor se penetra de amor, más predomina este último aspecto. Adherir a Dios es quererlo tal como es, es quererlo como Otro y es quererme también a mí mismo. Y yo lo veo como Otro porque El es así y se quiere así⁶⁹.

De Finance sostiene que esta relación con lo Absoluto se consuma plenamente en la Encarnación, que no es simplemente la exaltación de la naturaleza humana en uno de sus representantes, sino que resuena sobre el conjunto de la humanidad y de lo humano⁷⁰. Por su sola presencia el conjunto de las relaciones interpersonales y sociales es como aspirada en su verticalidad: «A los ojos de un Cristiano, el “otro” no es solamente un congénere: él es “algo” de Cristo, un miembro de su Cuerpo. Es el cambio maravilloso, el admirabile commercium del que habla la liturgia de Navidad: Cristo nos devuelve, transfigurada por su divinidad, nuestra imagen humana. Nosotros lo reconocíamos como nuestro «hermano» porque había tomado nuestra naturaleza: la relación era horizontal. Pero he aquí que su dignidad trascendente sobreleva esa rela-

⁶⁷ *De l'un et de l'autre*, p. 309.

⁶⁸ *Cfr. ibid.*

⁶⁹ *Cfr. ibid.*, p. 341.

⁷⁰ *Cfr. Citoyen de deux mondes*, p. 286; p. 197.

ción y a partir de ahora, a través de El, los otros hombres son nuestros “hermanos” en un sentido nuevo⁷¹. Las relaciones interpersonales y sociales se cargan así por la Encarnación de un sentido que nos permite participar de algún modo de la inefable Interioridad divina y nos permite a todos los hombres comprender la alteridad radical por la que podemos decir: *Abba, Pater*.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS

Universidad Católica de Santa Fe.

⁷¹ *Ibid.*

VERDAD, LIBERTAD Y EL PARADIGMA ÉTICO CONTEMPORANEO

CONSIDERACIONES A PARTIR DE UN TEXTO DE JOSEPH RATZINGER

1. EL TEXTO ESCOGIDO

El tema de las relaciones entre verdad y libertad reviste una amplitud y una complejidad desmesuradas, que hacen muy difícil su abordaje con cierta acribia en los estrechos límites de una simple comunicación¹. Por ello, necesita ser circunscripto de algún modo, de manera de hacer posible un tratamiento que, siendo relativamente breve, no pierda el atractivo de las cuestiones fundamentales, ni se diluya en la consideración de algún aspecto periférico de la problemática. Con esta finalidad de ajustar el tratamiento del tema propuesto para los debates de esta Semana, hemos elegido como punto de partida un interesante texto de Joseph Ratzinger², en el que el teólogo alemán efectúa una penetrante crítica de la concepción de la libertad más difundida en nuestros días, a la que vincula genéticamente con la Ilustración, para proponer luego las vías del necesario reencuentro de la libertad humana con la verdad acerca del hombre, de las cosas humanas y, más radicalmente, de Dios.

Ratzinger comienza su tratamiento del tema con una comprobación fenomenológica: la libertad es, para el hombre contemporáneo, el bien o valor supremo, al cual se subordinan todos los demás. Por otra parte, la opinión común tiende a reaccionar con suspicacia ante el concepto de verdad, suspicacia que tiene su raíz, según Ratzinger, en «el escepticismo, alimentado por las ciencias de la naturaleza, en relación con todo aquello que no se puede explicar exactamente o no se puede demostrar mediante métodos exactos: todo eso parece ser en definitiva sólo una asignación subjetiva de un valor, que no puede aspirar a un carácter universalmente vinculante»³.

Esta primacía absoluta de la libertad adoptada por la opinión común del hombre contemporáneo, lleva necesariamente, en el orden de la ordenación moral de las praxis humanas, a la afirmación de «la libertad como el derecho y la oportunidad de ha-

¹ Comunicación leída ante la Sociedad Tomista Argentina durante el transcurso de la XXIV Semana Tomista celebrada en Buenos Aires entre el 6 y el 10 de septiembre de 1999.

² Cfr. J. RATZINGER, «Verdad y libertad»: *Humanitas* (Santiago de Chile) 14 (1999) 199-222. En adelante VL.

³ VL 199.

cer simplemente lo que queramos y no tener que hacer cosa alguna que no deseemos llevar a cabo. Dicho en otros términos —concluye el teólogo alemán— la libertad significaría que nuestra propia voluntad es la única norma de nuestra acción y que no sólo podemos desearlo todo, sino además tenemos la posibilidad (moral) de realizar los deseos de esa voluntad»⁴. En un trabajo anterior al que estamos reseñando, el cardenal alemán afirma, acerca de este mismo tema, que «bajo la influencia de algunas corrientes de pensamiento, se concibe a la libertad como un absoluto, como la posibilidad o, incluso, la necesidad para el ser humano de elegirse en cada momento y, por lo tanto, de crear continuamente los valores que guían su comportamiento»⁵.

Pero sucede que este movimiento de exaltación de la libertad que prevalece en la segunda mitad de nuestro siglo, genera cada vez más dudas y perplejidades en la conciencia de nuestros contemporáneos. En efecto, apunta Ratzinger, el marxismo, que pretendió ser el camino científicamente garantizado hacia la libertad y la creación de un nuevo mundo liberado de todo dominio, «no funcionó en la forma prometida. Nadie puede seguir negando seriamente —continúa el cardenal— que este presunto movimiento de liberación ha sido [...] el mayor sistema de esclavitud de la historia moderna»⁶. Por su parte, la aparente superioridad moral del sistema liberal respecto del comunismo, no puede ser tampoco motivo de entusiasmo: los fenómenos de la exclusión social, del desempleo masivo, de la explotación humana en el campo laboral, de la extensión del crimen organizado, de la generalización del aborto, y tantos otros de un sentido y alcance similares, han significado una pérdida de la esperanza para una gran cantidad de seres humanos y han dado lugar a lo que Ratzinger denomina, siguiendo al filósofo polaco Andrej Szizypiorski, «el dilema de la libertad».

Para intentar una resolución de ese dilema, el pensador alemán se remite a los fundamentos de la idea actual de la libertad, fundamentos que sitúa inequívocamente en el pensamiento de la modernidad y, más propiamente, en el de la Ilustración, formulando a ese respecto la siguiente pregunta: «¿Son los fundamentos de la Ilustración europea, en los cuales descansa el desarrollo histórico actual de la libertad, falsos o al menos deficientes?»⁷. Su respuesta comienza con la afirmación de que «la libertad ha sido desde el comienzo el tema de la época que podemos llamar moderna. La ruptura repentina con el viejo orden para ir en busca de nuevas libertades, es el único motivo que justifica la distinción de un nuevo período»⁸.

Luego de unas agudas consideraciones acerca de la responsabilidad de la Reforma y en especial del pensamiento de Martín Lutero en la formulación de la idea moderna de libertad, Ratzinger se concentra en el pensamiento de la Ilustración, segunda etapa de la era moderna y la matriz más inmediata de la concepción contemporánea predominante de la libertad. «Es común a toda la Ilustración —escribe el cardenal— el deseo de emancipación, inicialmente en el sentido kantiano del *sapere aude*, atreverse a usar la razón por sí mismo. Kant impulsa vehementemente a la razón individual a li-

⁴ VL 200.

⁵ J. RATZINGER, *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*, trad. J. M. Yanguas, EUNSA, Barcelona 1997, p. 66.

⁶ VL 201.

⁷ VL 203.

⁸ VL 204.

berarse de los lazos de la autoridad, la cual debe someterse plenamente a un examen crítico. Sólo se otorga validez a lo accesible mediante los ojos de la razón. Este programa filosófico —afirma Ratzinger— es por su propia naturaleza también de carácter político: la razón reinará y en definitiva no se acepta otra autoridad fuera de la razón»⁹.

Enseguida de esta afirmación, el autor que reseñamos efectúa, siguiendo en este punto el pensamiento de Martin Kriele¹⁰, una clarificadora distinción entre la Ilustración anglosajona, centrada en la idea de derechos humanos y de libertad política, y la Ilustración más radical, heredera de las ideas de Rousseau, en la que se encuentra la raíz de las concepciones que ponen a la liberación integral del hombre en el centro del pensamiento y se oponen a las formas de libertad reguladas políticamente. Aquí el pensador alemán trae a colación las figuras de Marx, Nietzsche y Sartre, como los principales profetas de la concepción radicalmente emancipadora de la libertad, donde la ruptura entre libertad y verdad es más decisiva y, a la vez, más destructiva para el hombre. «Al liberarnos de la verdad —escribe Ratzinger— no obtenemos la libertad pura, sino su abolición. La libertad anárquica, considerada radicalmente, no redime, sino que convierte al hombre en una criatura extraviada, en un ser sin sentido»¹¹.

Y llegado el momento de buscar las respuestas pertinentes a las cuestiones planteadas, el cardenal sostiene que «el punto crítico de la historia de la libertad en el cual nos encontramos ahora, descansa en una idea poco clara y unilateral de la libertad. Por una parte el concepto de libertad se ha aislado y por consiguiente falsificado: la libertad es un bien, pero únicamente dentro de una red de otros bienes, junto con los cuales constituye una unidad indisoluble. Por otra parte, la noción misma se ha restringido estrechamente, abarcando únicamente los derechos de la libertad individual, con lo que ha quedado desprovista de su verdad humana»¹². Ratzinger ejemplifica esto con una referencia al fenómeno de la generalización del aborto, en el que se esgrime un derecho de libertad que termina violando la estructura esencial de la vida humana, que sólo puede pensarse como un ser *con* otros, que existe *desde* otros y alcanza su sentido siendo *para* otros. Por el contrario, afirma el pensador alemán, «el clamor radical por la libertad exige la liberación del hombre de su esencia misma de hombre, de tal manera de convertirse en un hombre nuevo: en la nueva sociedad, las dependencias que limitan al yo y el deber de donarse a sí mismo no tendrían derecho a seguir existiendo»¹³.

En este punto, el cardenal vincula este movimiento de ruptura ente libertad y verdad con el rechazo de gran parte del pensamiento contemporáneo a la dimensión trascendente de la existencia, más concretamente del vínculo constitutivo del hombre con su Dios creador; y de allí concluye que «la meta implícita de todas las luchas por la libertad de la modernidad, es llegar a ser en definitiva como un dios, que no dependa de nada ni de nadie y cuya propia libertad no esté restringida por la de otro ser [...] El deseo de ser totalmente libres, sin la concurrencia de otras libertades, sin un "a

⁹ VL 205.

¹⁰ Vide M. KRIELE, *Liberación e Ilustración*, trad. C. Gancho, Herder, Barcelona 1982.

¹¹ VL 211.

¹² *Ibid.*

¹³ VL 213.

partir de”, un “con”, ni un “para”, no presupone la imagen de Dios, sino la de un ídolo [...] El error fundamental de este deseo radicalizado de libertad reside en la idea de una divinidad concebida como puro egoísmo. El dios concebido de esa manera —concluye— no es propiamente Dios, sino un ídolo»¹⁴. Por todo lo anterior, queda claro que cada vez que existe una tentativa de liberarnos de ese patrón establecido por la realidad del hombre y por la realidad divina, «no estamos en camino hacia la divinidad, sino hacia la deshumanización, hacia la destrucción del propio ser mediante la destrucción de la verdad [...]; la libertad —afirma Ratzinger— está asociada a una medida, a la medida de la realidad, que es la verdad. La libertad de destruirse a sí mismo o destruir a otro no es libertad, sino parodia demoníaca»¹⁵.

Por el contrario, la vinculación de la libertad con la realidad del hombre y de Dios, nos conduce a vincular intrínsecamente esa libertad con la responsabilidad, con la vinculación del obrar humano con el bien total. «La mayor libertad —sostiene el cardenal— implica mayor responsabilidad, y eso incluye la aceptación de los vínculos cada vez mayores requeridos por las exigencias de la existencia en común de la humanidad y por la conformidad con la esencia del hombre»¹⁶. Y cuando se trata de llenar de contenido esa responsabilidad, Ratzinger critica la propuesta de Hans Küng de buscarlo en el *ethos* común a todas las religiones, así como los ensayos meramente consecuencialistas y, sobre todo, los intentos de recurrir al consenso en la búsqueda de los contenidos de la moralidad. En oposición a esto, el teólogo alemán afirma que «nuestra respuesta a la pregunta anterior es que existe la verdad común de una humanidad única presente en todos los hombres; la tradición ha llamado a esa verdad “naturaleza” humana [...]; existe —concluye este autor— una idea divina, el “hombre”, a la cual debemos responder. En esta idea, la libertad y la comunidad, el orden y la preocupación por el futuro constituyen una totalidad única»¹⁷.

Ratzinger concluye su trabajo sosteniendo que la noción ilustrada de libertad debe ser corregida al menos en tres puntos fundamentales: i) ante todo, con la afirmación de que la libertad no es mera emancipación, sino que debe ser orientada, para no conducir al engaño y a la autodestrucción, por la verdad de lo que somos: un ser a partir de, con y para la realidad de Dios y de los hombres; ii) con la convicción de que nunca se alcanzará, aunque la muerte, un estado de cosas ideal de la existencia humana y jamás se logrará un orden definitivo de la libertad; en otras palabras, el mito del mundo liberado del futuro, donde todo será diferente y bueno, es falso, y la única tarea posible es la de «preservar el bien ya obtenido, superar los males existentes y resistir la irrupción de las fuerzas destructivas»¹⁸; y iii) aceptando que es preciso descartar de una vez y para siempre el sueño de la autonomía absoluta y de la autosuficiencia de la razón; por el contrario, es preciso recordar que «no se puede renunciar a la idea de Dios, ni a la idea de una verdad del ser de carácter ético. Si no existe una verdad acerca del hombre, éste carece de libertad. Sólo la verdad hace libre al hombre»¹⁹.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ VL 214.

¹⁶ VL 215.

¹⁷ VL 217-218.

¹⁸ VL 221.

¹⁹ VL 222.

2. EL PARADIGMA ÉTICO CONTEMPORÁNEO

No caben dudas hoy en día acerca de que la teoría ética contemporánea es hija de la Ilustración y de su concepto de libertad; en efecto, los ilustrados rompieron con las tres fuentes consagradas de la objetividad y de la fundamentación ética: la tradición, la Revelación y la naturaleza humana, abriendo así la pendiente hacia el subjetivismo y del autonomismo individual. Por otra parte, la idea de liberación o emancipación, de origen cristiano, fue radicalmente secularizada, considerándose que el hombre debía liberarse, ya en este mundo, de toda sujeción que no se impusiera a sí mismo. Esta idea de liberación, por otra parte, fue extendiéndose paulatinamente a todos los ámbitos de la vida humana y, de ese modo, alcanzó al ámbito religioso, económico, político, científico y, finalmente, ético.

En este último caso, la pretensión ilustrada se concretó en la afirmación radical de que el hombre debía emanciparse de toda regla heterónoma, es decir, de toda regla que no lo tuviera como autor integral y originario. En especial, quedaban privadas de todo valor las normas que recibían su fundamento de una apelación a la naturaleza humana. Hume fue especialmente explícito en este sentido, sosteniendo que resultaba ilegítimo cualquier pretensión de derivar proposiciones normativas a partir de proposiciones descriptivas de las notas de la naturaleza humana, en una afirmación que recibió posteriormente el merecido título de «Ley de Hume». Hay que recordar aquí, además, que la naturaleza a la que hacían referencia los ilustrados era sólo la naturaleza infrahumana, entendida de modo mecanicista y, finalmente, determinista. Era bien claro que de la naturaleza así concebida, observada además con la mediación del prejuicio empirista, no podía extraerse ninguna indicación normativa acerca de las líneas fundamentales de la perfección humana y de los medios para alcanzarla; esta actitud con posterioridad fue correctamente denominada con el expresivo nombre de «antiperfeccionismo». Además, Hume proscribió toda posibilidad de una ética racional, ya que las dos únicas fuentes del conocimiento cierto eran para él la percepción empírica y las tautologías matemáticas; la razón sólo podía cumplir, en el ámbito de la conducta humana, la función de una esclava de las pasiones y de los sentimientos²⁰.

Por su parte, Kant decidió centrar la ética en la noción de autonomía entendida etimológicamente, es decir, como la capacidad de la razón de otorgarse a sí misma las reglas del obrar humano. «La autonomía de la voluntad —escribió el filósofo de Königsberg— es la propiedad que tiene esta facultad de tener en sí misma su ley [...] El principio de la autonomía —concluye— es el único de la moral»²¹. Ahora bien, Kant era bien consciente de que la aplicación absoluta de ese principio era el comienzo de una pendiente que lo llevaría al relativismo subjetivista y, en definitiva, a la extinción de toda moral objetiva; por ello, para evitar esta consecuencia, recurrió la elaboración de varios expedientes, uno de los cuales consistía en la aplicación a los principios de la moral del test de la universalización, según el cual todo principio de la conducta

²⁰ Sobre la doctrina ética de Hume, vide C. I. MASSINI CORREAS, *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza, Argentina, 1995.

²¹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. J. Mardomingo, Ariel, Barcelona 1996, p. 173.

humana sólo revestiría carácter moral si podía ser pensado al mismo tiempo como principio de una legislación universal. «Obra de tal modo —afirmaba el principio— que la máxma de tu conducta pueda ser principio de una legislación universal»²². Y este principio, aplicado a la conducta social y jurídica, recibía a su vez la siguiente formulación: «Obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de los demás según una ley universal»²³.

Ahora bien, sucede que estos dos autores —Hume y Kant—son las fuentes principales de lo que podemos llamar el paradigma ético contemporáneo, es decir, la matriz según la cual se construyen en la actualidad la gran mayoría de las teorías éticas. Este paradigma, que ha sido desarrollado y criticado por Henry Veatch en un trabajo denominado «¿Es Kant la eminencia gris de la teoría moral contemporánea?»²⁴, puede expresarse, siguiendo a este autor, de la siguiente manera: cada individuo es un ente fundamentalmente apetitivo, autónomo para buscar su gratificación como mejor le parezca, con la única condición de que, en esa prosecución, no impida o perjudique la misma búsqueda de los demás hombres. Es bien claro que la fórmula central de este paradigma es muy similar a la kantiana, con la única diferencia de que el individuo trascendental kantiano ha sido sustituido, por mediación de la concepción positivista-analítica heredera de Hume, por el individuo empírico concreto, tal como aparece a la observación sensible, con todas sus pulsiones, apetitos y deseos.

Se trata, por lo tanto, de un paradigma estrictamente antiperfeccionista, es decir, elaborado sobre la negación radical de la posibilidad de conocer los elementos básicos de la perfección humana y, por lo tanto, también de la posibilidad de orientar hacia esa perfección la conducta de los hombres. Y el principal argumento que se esgrime en la filosofía moral contemporánea en defensa de ese modelo antiperfeccionista, es el de la pluralidad de las concepciones acerca del bien o perfección humana que coexisten en la sociedades de nuestros días, pluralidad que haría imposible, según este argumento, el establecimiento de un ideal único del bien humano y, en consecuencia, de un *ethos* general con efectiva vigencia en esas sociedades. Desde esta perspectiva, un *ethos* único, comunitario, con pretensiones de universalidad, es propio de las sociedades premodernas, hoy en día felizmente superadas por las sociedades pluralistas y tolerantes en las que nos toca vivir.

Pero sucede que aún los más recalcitrantes defensores del pluralismo ético deben aceptar que una sociedad totalmente desprovista de reglas comunes abocaría necesariamente al caos y la anarquía, transformando a la vida social en la lucha de todos contra todos que Hobbes reservaba para su deplorable estado de naturaleza. Por ello, los constructores del paradigma ético contemporáneo han debido aceptar por lo menos un principio ético común destinado a salvar la convivencia: el que John Stuart Mill llamó «principio de daño» y Kant «imperativo jurídico», es decir, la regla según la cual cada uno, en el despliegue de su autonomía, debe al menos no causar daños a sus semejantes y respetar el ejercicio de la misma autonomía por parte de los demás. Se-

²² *Ibid.*, p. 211.

²³ I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid 1994, p. 40.

²⁴ Cfr. H. VEATCH, «Is Kant the Grey Eminence of Contemporary Ethical Theory?»: *Ethics* 90-92 (1980) 218.

gún esos autores, este principio es el único en el que pueden convenir hombres con culturas, religiones y *ethos* diferentes, configurándose de ese modo la ética social mínima que preside las sociedades pluralistas de nuestros días. Todo lo demás, lo referente a la realización personal en el trabajo, a la vida familiar, a la plenitud del conocimiento, a la riqueza de la cultura, a la amistad, y a todas las restantes dimensiones de la perfección humana, queda librado al «plan de vida» que cada individuo ha de elaborar autónomamente y que no puede ser sujeto a valoración conforme a criterios ajenos al mismo «proyecto vital», ya que, siempre según este paradigma, i) no existe un criterio objetivo y universal de perfección humana, y ii) los criterios elaborados por cada individuo valen sólo para los sujetos que los formulan y sus baremos no pueden ser extendidos a los demás sujetos²⁵.

Ahora bien, este modelo ético, acerca de cuya generalización en nuestros días no pueden quedar dudas, aboca necesariamente a una serie de consecuencias negativas para la misma existencia de la moral. En efecto, en primer lugar, el paradigma contemporáneo supone una drástica reducción de los contenidos éticos a sólo una de las dimensiones de la ética social: la que regula las acciones que implican daño directo a otras personas. Todo el resto, es decir, tanto la ética personal como la ética social referida a bienes comunes, quedaría, en esta perspectiva, fuera del ámbito de la ética. Dicho de otro modo, se excluiría del campo moral todo lo que puede llamarse la ética de la excelencia, es decir, aquella ordenada a la prosecución de la perfección o plenitud propiamente humana²⁶. De esa manera, el paradigma ético que estudiamos sólo daría cuenta de una mínima porción de la experiencia moral, dejando fuera de su consideración los aspectos de mayor relevancia de ordenación de la praxis humana. Todo se resuelve entonces, en el más absoluto permisivismo moral, en el que todo aquello que no cause un daño directo a otro individuo, queda fuera de la regulación ética y remitido al amplísimo ámbito de la autonomía personal.

De este modo, y tal como lo ha puesto de relieve Ratzinger en el texto que reseñamos, quedan sin solución adecuada los más acuciantes problemas ético-sociales contemporáneos. En efecto, ni la exclusión social, ni la corrupción gubernamental y privada, ni la degradación del ambiente, ni los abusos de la biogenética, pueden resoverse en términos del daño causado por un individuo a otro. Por supuesto que menos aún pueden abordarse con éxito los problemas vinculados a las dimensiones más personales del hombre, como los que se refieren a las relaciones intrafamiliares, al cobijo de los ancianos, a la extensión cada vez mayor de las adicciones, a la soledad y pérdida de sentido de la vida de un número cada vez mayor de personas y a tantos problemas más de carácter constitutiva e innegablemente ético.

Pero donde más se pone de manifiesto la deficiencia del paradigma ético contemporáneo, es en la imposibilidad de fundamentar la educación moral, ya que si todo el ámbito de la conducta humana que no cause daño directo a otro queda librado a la autonomía de cada individuo, no se alcanza a ver cuál podría ser el fundamento racional de la formación moral de los niños conforme a parámetros objetivos asumidos

²⁵ Sobre este paradigma, vide C. I. Massini Correas, «La concepción deontológica de la justicia: el paradigma kantiano», por aparecer en *Anuario de Derecho*, Universidad de La Coruña, 1999.

²⁶ Vide L. FULLER, *The Morality of Law*, Yale U. P., New Haven & London 1969, pp. 9ss.

por los padres o el Estado; en rigor, habría que dejarlos que construyeran autónomamente su propio «plan de vida», sin interferir en su libertad para formularlo y llevarlo a cabo, ya que hacerlo significaría, en términos de Dworkin tratarlos «con desigual consideración y respeto»²⁷. Por supuesto que, también, y tal como lo ha denunciado MacIntyre²⁸, el paradigma contemporáneo hace definitivamente irresolubles los desacuerdos y controversias morales entre los hombres, toda vez que la ausencia de un punto de referencia objetivo —como lo era en la ética clásica la naturaleza humana— conforme al cual medir la adecuación o inadecuación de las propuestas éticas, torna irrealizable esa imprescindible tarea.

Finalmente, es oportuno consignar que el paradigma ético contemporáneo está estructurado sobre el supuesto de una antropología-psicología fuertemente cuestionable, cual es la que concibe a la operación moral del hombre como desvinculada de su afectividad, de sus hábitos operativos y, en general, del conjunto finalizado y temporal de su vida²⁹. En efecto, para la concepción moral que tiene su origen en la *Aufklärung*, la ética tiene como objeto exclusivo la acción humana considerada individualmente, con abstracción de su significado para el conjunto de la vida, de su desarrollo en el tiempo³⁰ y de su contribución o impedimento al logro de la perfección humana como un todo. Es por ello que este paradigma ha excluido expresamente del marco de la ética la noción de virtud³¹, y ha considerado posible —y a veces hasta aconsejable— la realización de una vida pública altamente moral en el contexto de una vida privada decididamente viciosa. Esta ruptura de la unidad operativa del hombre, que ha recluso a la moral en el ámbito de lo público, proponiendo una moral mínima y empobrecida, ha resultado finalmente inviable, ya que la realidad de la vida humana ha mostrado la imposibilidad real de una actividad pública proba, coexistente con una aceptada inmoralidad personal; el difundido fenómeno de la corrupción pública, no es sino una de las manifestaciones más definidas de esta imposibilidad.

3. CONCLUSIÓN: ÉTICA, VERADAD Y LIBERTAD

Al llegar el momento de sintetizar las correspondientes conclusiones, es conveniente volver a la problemática inicial, ya que en realidad el fracaso del paradigma ético contemporáneo se debe principalmente a su propósito estructural de desvincular la libertad humana de la verdad de las cosas y de la verdad de Dios. Efectivamente, al concebir la autonomía humana como absoluta, al desvincular a la libertad de su naturaleza propia y negar a la razón práctica la posibilidad de conocer y perseguir la perfección humana, ese modelo ha destruido los fundamentos racionales de la normatividad ética y ha cegado las posibilidades de alzar un baremo estrictamente objetivo de la moralidad. La minimización de la ética, el permisivismo extremo, la imposibilidad

²⁷ R. DWORKIN, *Los derechos en serio*, trad. M. Guastavino, Ariel, Barcelona 1995, *passim*.

²⁸ Cfr. A. MACINTYRE, *Après la vertu*, trad. L. Bury, PUF, Paris 1997, pp. 25-55.

²⁹ Vide G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1989; y N. J. H. DENT, *The Moral Psychology of the Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

³⁰ Vide A. VIGO, *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau 1996.

³¹ Vide R. CRISP & M. SLOTE (Eds.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1997.

de la educación moral y de la resolución de las controversias éticas, así como la pérdida de la noción de virtud, no son sino algunas de las consecuencias más directas de ese punto de partida.

Por todo esto, no parece quedar otra alternativa, para evitar el desconcierto y la esterilidad de la ética contemporánea predominante, que abandonar el supuesto ilustrado de la desvinculación radical entre la libertad humana y la verdad de las cosas, y reiniciar la tarea de refundamentación de la moralidad a partir de un rescate y revaloración de la verdad como punto de partida de la consideración ética. En esa tarea, que hoy en día se presenta como ardua, extensa y trabajosa, resulta especialmente conveniente recurrir a las enseñanzas de Tomás de Aquino, recientemente revalorizadas por la encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II³², que constituyen un venero de enseñanzas de una especial objetividad y perennidad y que han revelado siempre una especial aptitud para contribuir al develamiento de la verdad³³. Todo esto recordando, una vez más, que sólo la verdad hace libres a los hombres.

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza.
Universidad Nacional de Cuyo.
C.O.N.I.C.E.T.

³² Cfr. *Fides et ratio*, n. 78. Sobre esta encíclica, véase A. LLANO, «Audacia de la razón y obediencia de la fe», en J. ANTÚNEZ ALDUNATE (Ed.), *Comentarios a Fides et ratio*, Cuadernos de Humanitas, Santiago de Chile 1999, pp. 28-40.

³³ Como ejemplo de la actualidad de ese pensamiento, me remito a dos libros publicados recientemente en la Argentina: M. C. D. M. de GANDOLFI, *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, EDUCA, Buenos Aires 1999; y J. MARTÍNEZ BARRERA, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*, EFF, Mendoza, Argentina, 1999.



PHILOSOPHIE ET RELIGION EN CHRISTIANISME¹

Le thème des rapports de la philosophie et de la religion me paraît être une clef importante —et même décisive— pour comprendre d'un part l'évolution de la philosophie en Occident, et d'autre part le sens même de la réflexion philosophique sur le mystère de l'être que l'on voit à l'oeuvre dans la tradition de la sagesse chrétienne, singulièrement chez saint Thomas d'Aquin.

La philosophie occidentale n'a jamais cessé de débattre avec le christianisme. La raison en est que le christianisme, à travers la méditation de ceux qui recherchaient une intelligence plus profonde de la foi, n'a cessé d'expliciter un certain nombre d'«exigences philosophiques»². Chez les Pères, sans doute, on voit deux attitudes se manifester dès le II^{ème} siècle. A celle d'un Justin qui, philosophe avant sa conversion, le demeure une fois devenu chrétien en assumant et dépassant tout l'effort de la pensée grecque, répond l'attitude d'un saint Irénée méfiant envers une philosophie qui voudrait transformer la théologie en une pure et simple philosophie appliquée au domaine révélé. A la vérité, ces deux orientations sont plus complémentaires qu'opposées et elles finiront par s'harrmoniser de plus en plus, au moins à partir du IV^{ème} siècle latin. De ce point de vue, on peut considérer que saint Thomas, en donnant à la théologie son statut de science, permettra à cette déjà longue tradition de rationalité chrétienne de trouver son aboutissement en lui donnant de passer d'un état d'indifférenciation des sagesse (de la raison et de la foi) à leur distinction dans la cohérence d'un harmonieux ajustement³.

Cet effort de synthèse sapientiale sans confusion sera loin pour autant de faire l'unanimité. La pensée moderne se dressera finalement, dans ses courants dominants, contre cette conception d'une sagesse intégrale, une en même temps que différenciée dans les savoirs théologique et philosophique qu'elle intègre et met en oeuvre. Elle puisera une source majeure d'inspiration dans le christianisme de la Réforme⁴. Désormais le pessimisme sur les capacités de la raison humaine, que Luther considérait

¹ Ce texte, qui est la propre réflexion d'un philosophe chrétien, n'est pas un commentaire de *Fides et ratio* de Jean-Paul II. Il n'en est pas moins parfaitement consonant à son enseignement, et se veut un humble témoignage de l'immense gratitude de son auteur pour cette très grande encyclique.

² Cf. Maurice BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, PUF, 1950.

³ Cf. Louis GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, ²1970, pp. 191-299.

⁴ Sur cette question des sources réformées de la modernité, cf. Ernst-R. KORN (pseudonyme de Heinz-R. SCHMITZ), «Aux origines de la pensée moderne: Le drame luthérien»: *Revue Thomiste* 71 (1971) 329-348.

comme «l'ennemie-née de la foi»⁵, et le rationalisme le plus accentué s'opposeront moins qu'ils ne se renforceront l'un l'autre dans un même entraînement vers une sécularisation de plus en plus manifeste de l'ensemble de la culture.

La lecture de l'ouvrage de Marcel Gauchet intitulé *Le désenchantement du monde*⁶ est à cet égard particulièrement instructive. Se présentant comme neutre, l'analyse proposée engage en réalité une certaine conception du christianisme et de son rôle dans la culture occidentale. La religion étant, selon Gauchet, essentiellement hétéronome, elle est impliquée dans un «jeu» dialectique qui a pour fin de nier la puissance négative et conflictuelle de l'homme envers sa propre nature, envers ses semblables, et, plus largement, envers l'être même. Elle a pour fin d'«institutionnaliser l'homme contre lui-même» et, par là, de neutraliser sa puissance de révolte contre ce qui est, afin de garantir «l'intangibilité des choses»⁷. La reconnaissance d'un Dieu unique, transcendant et créateur, qui est au coeur du monothéisme juif et chrétien, constitue, selon Gauchet, une réappropriation humaine de l'altérité du fondement et engage dans cette mesure un mouvement de sortie de la religion et de sa logique de dépendance. Marcel Gauchet semble incapable de se dégager d'une opposition dialectique de l'hétéronomie et de l'autonomie. Pour lui, la reconnaissance d'un créateur institue une moins parfaite hétéronomie et donc une forme moins typique de religion. Elle débouche même nécessairement sur la prise en compte d'une autonomie qui n'a rien de relatif et dont la logique est en totale contradiction avec l'idée d'un «emboîtement organique entre nature et surnature»⁸. Le christianisme, en portant à un sommet d'exaspération l'opposition dialectique de l'hétéronomie et de l'autonomie par le dogme de l'Incarnation et la «jonction contre nature»⁹ qu'il inclut, en disjoignant ainsi définitivement l'humain et le divin, contient en lui-même le principe d'une culture sécularisante de la séparation et du conflit qui est une culture de la sortie de la religion. D'où la conclusion selon laquelle la modernité sécularisante est typiquement chrétienne. Elle l'est grâce à la Réforme qui, à l'évidence, représente aux yeux de Marcel Gauchet le christianisme originel et essentiel.

On dispose donc, avec ce livre, d'une vision cohérente de la modernité. Mais celle-ci n'y apparaît comme fondamentalement marquée par la Réforme (ce qui est vrai) que parce que cette dernière est considérée en quel que sorte comme l'avènement du :

⁵ Cf. Ernst-R. KORN, *art. cit.*, p. 343: «En effet, l'idée luthérienne que la raison ne vaut rien, ni dans le domaine de la foi ni dans le domaine de la théologie, cache un conflit latent, car pour Luther la théologie est dominée par des lois qui contredisent. Cette dernière reste l'ennemie-née de la foi. Ennemie tenace que Luther ne cesse pas de combattre [...] Pour recourir à un autre langage qui, pour choquant qu'il puisse paraître, exprime néanmoins une vérité dont il importe de prendre conscience, on peut dire que Luther déclare la raison non seulement areligieuse, mais positivement athée. Que cela entraîne pour Luther tout le contraire d'un athéisme n'infirme nullement cette vérité, mais la rend plus digne d'attention. Car même s'il fallait admettre que le Réformateur affirme la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, l'expression doit être maintenue, parce qu'elle caractérise très justement la place de la raison luthérienne à l'intérieur du domaine même de la foi. C'est là précisément que la raison est non seulement séparée de la lumière divine et incapable d'atteindre Dieu, mais qu'elle apparaît encore comme rebelle à la foi et opposée à la majesté de Dieu».

⁶ M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. Voir notre compte-rendu dans *Revue Thomiste* 89 (1989) 461-467.

⁷ *Id.*, pp. 10-11.

⁸ *Id.*, p. 197.

⁹ *Id.*, p. 97.

christianisme typique ou à l'état pur (ce qui est pour le moins contestable). Les conséquences philosophiques ont en tout cas l'avantage d'être clairement dégagées: la philosophie en Occident n'est jamais plus purement chrétienne que quant elle obéit à la «logique de l'altérité» et du primat de la négation. Cette logique induit une philosophie séparée et apophatique de l'altérité, à savoir la philosophie moderne (chrétienne en sa modernité). Elle s'oppose à toute métaphysique de l'être et de sa participation analogique (jugée prisonnière du cadre de pensée grec) en raison de la compréhension unitaire et encore centrée sur l'Un-Tout que cette métaphysique est censée impliquer.

Les lignes de force du *Désenchantement du monde* manifestent donc en quels termes la pensée chrétienne se trouve précisément défiée par la modernité. C'est bien la question de la philosophie dans la foi qui est posée. Pour Marcel Gauchet, la «philosophie chrétienne» n'est pas et ne peut être une métaphysique de l'être, mais une philosophie de l'altérité qui a pris conscience de son refus consubstantiel de toute nature et qui se construit sur les ruines de l'être. Elle est la *philosophie de la modernité*, essentiellement dialectique, fondée sur la fécondité supposée de la contradiction et, par conséquent, d'une négativité première et fondatrice dont le sens religieux de l'âme, dans sa double ouverture personnelle et sociale, n'est en quelque sorte qu'une superstructure provisoire. En cela, Gauchet rejoint par mode d'alliance objective tout un courant de pensée sécularisée d'inspiration pourtant différente — pensons par exemple aux contributions du volume collectif dirigé par Gianni Vattimo et précisément dédié à *La sécularisation de la pensée*¹⁰ — qui, marqué par Heidegger, revendiquerait plutôt le patronage d'un nouveau paganisme.

Il est frappant de voir à quel point le thème d'un dépassement de la métaphysique de l'être (frappée du péché originel d'onto-théo-logie) au profit d'une philosophie essentiellement aporétique et négative est aujourd'hui commun à ceux qui (agnostiques ou chrétiens) y voient un aboutissement de l'essence sécularisante du christianisme et même, pour certains, l'émergence heureuse d'un néo-paganisme¹¹. Des philosophes chrétiens acceptent désormais volontiers cette perspective d'une raison consubstantiellement païenne, anti-métaphysique parce que divertie d'un consentement à l'être dans l'étant, et d'essence purement négative. L'apophatisme de première intention ou fondateur, qui rend l'être en sa «distance» «non pas "autre" mais "néant" de ce qui est»¹², est devenu une problématique commune quasiment indiscutable sauf à se disqualifier en se mettant en marge de la modernité. Hegel et Heidegger restent des références majeures. Ce contexte met en évidence la nécessité et l'urgence d'une reprise de la réflexion sur les rapports de la philosophie et de la religion et sur la question de la philosophie chrétienne.

¹⁰ Cf. *La sécularisation de la pensée*. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo, Paris, Seuil, 1988. Nous avons présenté ce livre collectif dans *Revue Thomiste* 89 (1989) 467-470.

¹¹ Cf. par exemple Pierre MAGNARD, *Le Dieu des philosophes*, Paris, Mame-Éditions universitaires, 1992, p. 302: «Plutôt que de souscrire [...] aux protocoles d'une pensée critique qui limiterait la quête d'absolu au plan de l'action morale, convenons devant ce retour des anciens dieux que quelqu'aient pu être ses prétentions à la découverte du Dieu unique, la philosophie doit confesser qu'elle est foncièrement païenne, parce que naturelle, faire l'aveu de sa condition aporétique, admettre que, toujours en chemin, elle ne saurait se prévaloir de détenir ni le terme ni le commencement».

¹² Stanislas BRETON, *De Rome à Paris. Itinéraire philosophique*, Paris, Desclée De Brouwer, p. 171.

I. LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DAUS LA CULTURE DE CHRÉTIENTÉ

Il existe plusieurs manières d'aborder le problème de la philosophie chrétienne. Dans la controverse des années 30, et par la suite, c'est du point de vue des rapports de la philosophie avec la foi et la théologie que l'on s'est interrogé sur l'existence de fait et de droit d'une philosophie chrétienne. Cette manière de poser la question est assurément très juste et on ne peut en faire l'économie. Je crois cependant que l'on aurait intérêt, en un premier temps, à prendre les choses d'une manière plus globale, à savoir en partant de la fécondité culturelle du christianisme. Celui-ci, en effet, suscite parmi ses plus beaux fruits de culture l'élaboration d'une sagesse qui inclut à la fois des données théologiques et mystiques et un certain nombre de principes relevant de la rationalité philosophique.

Procéder ainsi à partir de la fécondité culturelle du christianisme, c'est retrouver les véritables assises de la sagesse chrétienne qui appartient en effet au bien commun des chrétiens et donc de la chrétienté. Encore faut-il se faire de celle-ci une idée qui ne l'attache pas d'emblée à une oeuvre trop humaine et placée sous le signe du profane. La notion de chrétienté a été trop directement liée, je crois, à une forme de civilisation chrétienne incluant un certain régime politique typique. On sait que, dans *Humanisme intégral*, Jacques Maritain prônait l'instauration d'une «nouvelle chrétienté» qui fût, à la différence de la chrétienté sacrale du Moyen Âge, profane ou non sacrale¹³. Il n'y avait, dans l'esprit et la lettre de Maritain, aucune espèce d'ambiguïté, mais le concept de «chrétienté profane» est en lui-même suffisamment paradoxal pour pouvoir être compris en un sens réducteur et rejoindre, au besoin, les idéaux d'un christianisme séculier. A la vérité, ce n'est pas au profane qu'appartient la culture de chrétienté, puisqu'elle est *la culture religieuse propre du christianisme*.

Est-ce à dire que le christianisme se résumerait au trésor de culture qu'il porte en lui? Cela n'aurait aucun sens. Prétendre, pour ne retenir que ce seul aspect, qu'une certaine métaphysique en ses fondements essentiels lui appartient ne consiste pas à faire du christianisme une philosophie parmi d'autres. Pour autant la culture de chrétienté, si elle demande à fleurir au coeur d'une oeuvre de civilisation, et comme l'investissant au plus profond, ne saurait jamais se confondre avec elle. En ce sens, il n'y aura jamais de civilisation parfaitement chrétienne...

De fait —et tel est le coeur de notre présente réflexion—, la chrétienté se caractérise principalement comme une certaine sagesse: la sagesse chrétienne. Entrer ainsi par les portes de la chrétienté dans le royaume de la sagesse chrétienne, et jusqu'en l'humanité de sa dimension philosophique, c'est la manière la plus juste —et je crois la plus opérante— de se situer par rapport au processus de sécularisation de la pensée qui caractérise en ses courants majeurs la philosophie moderne. Ce n'est pas aujourd'hui la voie la plus fréquemment suivie par les philosophes chrétiens. Lorsqu'ils ne rejettent pas purement et simplement le concept de philosophie chrétienne, ils interprètent celle-ci, de toute façon, en termes post-métaphysiques. Le nihilisme leur apparaît alors comme le dernier avatar de la rationalité métaphysique, le chrétien se trouvant même sollicité à inscrire sa démarche philosophique daus cette exténuation

¹³ Cf. J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936, *Oeuvres complètes*, Fribourg-Paris, 1984, vol. vi, pp. 437-526.

de la raison métaphysique qui fait place nette à une approche phénoménologique considérée comme la seule possible désormais.

Comment ne pas voir néanmoins ce que recèle toujours de très dangereux pour la pensée chrétienne la tentation de se déterminer en fonction de problématiques qui lui sont extérieures et de chercher à s'y adapter? Ce n'est jamais ainsi que se sont accomplis les grands renouvellements. La rationalité philosophique a été exaltée à outrance et finalement ruinée par le monde moderne. Il y a là un défi majeur pour les chrétiens qui doit les inciter à puiser dans leur propre culture religieuse jusqu'aux fondements de la sagesse qu'elle renferme. La culture de chrétienté est d'essence métaphysique, et c'est par conséquent sur la voie d'un approfondissement des principes métaphysiques en leur source religieuse qu'il revient aujourd'hui, plus que jamais, au philosophe chrétien de s'engager. C'est le seul moyen pour lui de renvoyer les hommes à l'universalité du vrai et à la catholicité de la raison convertie au mystère de l'être. De ce point de vue, le cardinal Hans Urs von Balthasar rappelle opportunément aux chrétiens qu'«il n'est pas question [...] de se rendre facile la pensée, ou de s'en dispenser à partir d'une théologie préconsciente, et de jongler avec les systèmes du dehors. Les chrétiens l'ont souvent pensé, qui revêtaient et déposaient la métaphysique comme un vêtement extérieur; une partie du tragique de l'histoire provient de là [...] *En tant que chrétiens, ils sont toujours des hommes, c'est-à-dire des êtres déterminés par l'acte métaphysique [...]* En ce sens, le chrétien de notre temps est chargé d'être le gardien de la métaphysique»¹⁴.

Être le gardien de la métaphysique, cela veut dire que le chrétien doit en retrouver les sources religieuses dans la sagesse chrétienne qui intègre tout l'effort purement rationnel et, tout en respectant sa légitime autonomie, l'ordonne ultimement aux vues surnaturelles de la foi. C'est du cœur même de l'intelligence de la foi qu'est née la philosophie chrétienne et qu'il lui a été donné ce pouvoir d'assimilation et de renouvellement des grandes perspectives de la sagesse grecque. Il est absurde de croire qu'il pourrait en être aujourd'hui autrement.

Certes, la sagesse chrétienne est d'abord une sagesse de salut, et en cela elle se distingue de la sagesse de pure raison vers la quelle s'est orientée la Grèce. Elle se distingue aussi de la sagesse de délivrance caractéristique de l'Inde. La délivrance indienne, en effet, est le résultat d'une quête à la mesure des capacités de l'homme et de son ingéniosité dans cette technique spirituelle qu'est le Yoga. Elle vise ultimement à une coïncidence expérimentée — par delà toute distinction et au-delà du moi apparent et superficiel — avec l'absolu immanent du Soi¹⁵. Le salut chrétien est au contraire une oeuvre de grâce, un don gratuit, et non le résultat d'une conquête de l'homme. Il n'exige aucune élaboration technique ou méthodique. La sagesse chrétienne, portée par l'espérance de la vision face à face du Dieu transcendant, est donc une sagesse de salut par la grâce. Elle n'est d'ailleurs pas d'abord une sagesse qui viserait à l'accomplis-

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, 4. *Le domaine de la métaphysique*, t. 3: «Les héritages», Paris, Aubier, 1983, p. 406.

¹⁵ Cf. Olivier LACOMBE, *Indianité. Etudes historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979; ID., *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, Paris, Alsatia, 1956; ID., *L'Élan spirituel de l'hindouisme*, Paris, O.E.I.L., 1986; Louis GARDET et Olivier LACOMBE, *L'Expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.

sement de l'oeuvre parfaite de la raison, mais une sagesse d'amour. Elle est, en effet, régie par la primauté absolue de l'amour de charité et par l'union mystique qui en résulte pour l'âme que Dieu appelle en son intimité, puisque, dit saint Thomas, «l'amour des réalités qui nous sont supérieures, et celui de Dieu principalement, est préférable à la connaissance que nous en avons»¹⁶.

Sagesse d'amour théologal, la sagesse chrétienne n'en donne pas moins toute sa place à la rationalité. Elle lui reconnaît même une double charge. En effet, la révélation par laquelle Dieu nous découvre son mystère intime ainsi que la foi par laquelle nous adhérons à celui qui nous parle et à ce qu'il nous révèle de lui-même sont génératrices de réflexion rationnelle. La foi, dans la mesure où, portée par l'amour, elle accueille une vérité objective, est une adhésion intelligente. Or la révélation de Dieu, qui transcende les limites de la nature, n'en suppose pas moins tout un ensemble de vérités naturelles —auxquelles la raison est consubstantiellement proportionnée— dont elle nous parle aussi en leur donnant une incomparable et sublime confirmation. Elle éveille la raison à ces vérités qui relèvent pourtant de sa lumière, mais qu'en raison de sa faiblesse et de la blessure du péché elle n'aurait pu trouver qu'avec de grandes difficultés et de nombreux risques de déviation.

La révélation divine et la sagesse qui grandit en son accueil induisent donc une double réflexion intellectuelle. En premier lieu, au sein même de la foi, la raison est sollicitée à scruter les vérités auxquelles elle croit et à manifester l'ordre intrinsèque qui les unit. La sagesse chrétienne se fait alors, au coeur de la *doctrina sacra*, intelligence de la foi ou théologie. Mais puisque la foi elle-même attire le regard de notre intellect sur les vérités naturelles les plus hautes —celles que nous qualifions de métaphysiques—, elle représente indéniablement pour la raison une convocation permanente à appréhender selon ses propres principes tout l'ordre de ces vérités naturelles. Autrement dit, la foi elle-même appelle la raison à se consacrer à son oeuvre philosophique en la conviant à avancer dans la lumière qui lui est spécifique. D'une certaine manière, il n'est pas faux de dire qu'elle donne la raison à elle-même en la confirmant dans cette quête autonome de sagesse qui lui appartient de droit mais pour laquelle, de fait, elle a besoin d'être confortée (subjectivement et objectivement). C'est en ce sens que la philosophie —particulièrement en sa part métaphysique où, dans et par l'étude du mystère d'être, on accède à sa Cause divine première et créatrice— est partie prenante de la sagesse chrétienne. Ce n'est qu'à l'intérieur de la sagesse chrétienne que la rationalité philosophique se fait plénièrement sagesse.

La foi ne cesse donc d'appeler l'intelligence à l'effort. D'elle-même l'intelligence est désir de vision. La foi qui, par définition, n'est pas encore de l'ordre de l'évidence, n'en comporte que plus profondément et plus vitalement le besoin de comprendre. Nous croyons et, d'un même mouvement, nous voulons comprendre ce que nous croyons. Cet élan vers un savoir toujours plus pénétrant et organisé n'a lui-même de signification que parce que l'intelligence, en appétit connaturel de voir, y est engagée. Elle y est impliquée en plénitude, à savoir avec toutes les interrogations et les exigences rationnelles qu'éveille en elle l'actualité première d'être ou d'exister qui fait que les choses sont.

¹⁶ THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* II-II q. 23 a. 6 ad 1um.

D'abord sagesse de foi qui se déploie dans la recherche théologique et s'accomplit dans la contemplation d'amour mystique, la sagesse chrétienne inclut par conséquent une inébranlable confiance dans les ressources ontologiques de la raison. Certes, la révélation de l'Exode doit être légitimement interprétée de manières diverses; elle doit l'être à tout le moins comme une ouverture de l'intelligence métaphysique sur l'absolue primauté dans l'étant — je ne dis pas sur l'étant ou comme s'opposant à l'étant, mais en lui — de l'acte d'être. Que Dieu se révèle comme Celui qui est, à savoir comme l'Être même subsistant ou l'Être qui n'est qu'être, l'intelligence ne peut pas ne pas être éveillée du même coup à la vocation qui lui est consubstantielle: pénétrer le mystère même d'être dans les existants finis sur lesquels elle a naturellement prise.

La sagesse chrétienne inclut ainsi de plein droit la quête du sens métaphysique des choses, et elle intègre en son ordre intime réglé par la foi tout l'effort de la connaissance philosophique. La philosophie de la nature elle-même, qui dans son statut de savoir ontologique est normalement présupposée à la rationalité métaphysique, ne laisse pas indifférente la sagesse chrétienne. La physique philosophique, en effet, ne peut avancer de fait et *in actu exercito* qu'en supposant un certain nombre d'anticipations de philosophie première. Elle ne peut s'achever que sur l'horizon métaphysique de l'étant perçu dans l'autonomie ontologique (relative) que lui confère l'acte créateur. Au vrai, en deçà de l'idée de création, qui suppose la transcendance du Créateur, on ne saurait envisager de cosmologie achevée. Aussi bien d'autres philosophies de la nature prendront forme, par exemple celles qui grandissent dans le climat culturel indien où, sous l'attraction commune, souveraine et transcendante d'une expérience mystique d'identification à l'Absolu indifférencié, le «système» ou «point de vue» pluraliste, dualiste, et physique du *sânkhya* adopte une formulation distincte du «système» ou «point de vue» moniste, non-dualiste, et métaphysique du *védânta*¹⁷.

Abstraite de son environnement métaphysique et de la subordination que lui impose l'ordre même de la sagesse, la physique philosophique ne peut que subir une véritable hémorragie ontologique et un radical affaissement. L'étude des philosophies

¹⁷ On sait que le *sânkhya* et le *védânta* sont deux des six *darçana* (systèmes ou points de vue) de l'Inde. Cf. Olivier LACOMBE, *L'absolu selon le Védânta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja*, Paris, Paul Geuthner, 1966, pp. 63-64 et p. 376, appendice 1. Cf. Louis GARDET, *Études de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972, p. 168: «Nous devons, me semble-t-il, prendre garde à ceci: le *darçana* (système, mais aussi point de vue) *sânkhyan* se présente avant tout comme une explication des choses située sur le plan de la philosophie de la nature. Le *védânta*, lui, est par excellence le *darçana* métaphysique de l'Inde. Au lieu de mettre l'accent sur l'incommunicabilité vécue du *purusha*, ce qui entraîne sa pluralité, c'est d'abord à sa non-qualification qu'il va: et le *sânkhya* serait d'accord, pour qui tous les *purusha* sont absolument de même nature, par le fait même qu'ils n'ont pas de "nature". Si nous cherchons une transcription en notre propre langage, nous pouvons dire que, dans la délivrance de l'esseulement final, c'est la saisie de l'acte d'être qui retient le *sânkhyan*. C'est par le pur exister selon sa profondeur métaphysique que le *védântin* essaie d'exprimer le même état d'esseulement. Et ne le percevant pas comme limité, se méfiant, lui aussi, du procédé abstraitif, il ne pourra le voir que tout en tout, toujours semblable à lui-même, absolu et infini, trame substantielle et signification réelle de toute chose. Il est remarquable d'ailleurs que monisme et pluralisme sont ici beaucoup moins différents que nous ne le pourrions croire. La multiplicité des actes d'être, la pluralité infinie des *purusha*, n'empêche que concordent la description même du *purusha sânkhyan* et du *brahman védântin*. C'est qu'il ne s'agit pas, là, d'une pluralité de natures; et le final esseulement yogui n'est point la dérisoire solitude privative d'un être enfermé en ses limites. Il est la solitude comblée d'un "tout". Voir aussi ID., *La Mystique*, «Que sais-je?» 694, Paris, Presses universitaires de France, 1981, pp. 31-36.

modernes de la nature —ce qu'elle nous manifeste de leur absorption dans la science physico-mathématique ou, à l'inverse, dans une certaine métaphysique, ce qu'elle nous révèle dans tous les cas de leur soumission au principe d'immanence comme de la séduction plus ou moins lointaine ou plus ou moins manifeste qu'exerce sur elles une expérience spirituelle d'identité— est significative à cet égard d'une indigence ontologique initiale. Comment cette indigence n'induirait-elle pas parfois la recherche d'un nouvel équilibre dans une sorte de surcompensation métaphysique peuplant son immanence intégrale d'échos poétiques ou mystiques? On peut penser à la *Naturphilosophie* du romantisme allemand, mais aussi aux avancées et aux émergences de la phénoménologie heideggerienne¹⁸.

Néanmoins, c'est en métaphysique et en anthropologie philosophique que l'influence du christianisme s'exerce de manière directe. Il existe une métaphysique intrinsèque au christianisme qui a pu être progressivement explicitée en ses articulations essentielles par un renouvellement profond de l'effort de la sagesse grecque dans sa recherche de l'oeuvre parfaite de la raison. L'harmonie de la raison et de la foi peut alors «puiser en quelques intuitions fécondes, les unes philosophiques, les autres théologiques» qu'énoncent ainsi Louis Gardet et le Père Anawati: «sens de l'être et analogie de l'être, notion de l'homme qui est union substantielle du corps et de l'âme, et unité de sa forme substantielle, théorie de la connaissance à partir de la fonction abstractive propre à chaque intellect humain, efficace des causes secondes sur leur effet, chacune mue par Dieu selon son mode d'être, convertibilité des transcendants, «métaphysique de l'Exode» où dans l'unité suréminente de l'Être subsistant toutes les perfections divines s'identifient sans se détruire, distinction plus nette de l'appétit et de l'intelligence, dégageant une notion plus pure de la connaissance affective, distinction ontologique de la nature et de la surnature, et insertion vitale de la surnature en la nature»¹⁹. On pourrait ajouter à cette énumération la conception de l'étant fini comme créé au sens où il dépend totalement dans son être de la Cause première, et aussi la notion métaphysique (et non pas seulement morale) de personne.

La philosophie chrétienne doit donc être d'abord comprise comme intérieurement présente, au titre de sagesse de la raison naturelle, dans la sagesse chrétienne intégrale et, plus largement, dans la culture de chrétienté. Cette approche peut être à bon droit qualifiée de descendante, puisqu'elle consiste, en soulignant la fécondité culturelle du christianisme ou sa culture de chrétienté, à faire apparaître les données métaphysiques qui lui sont immanentes. Si le christianisme résiste à toute réduction à une philosophie, il n'en comporte pas moins un certain nombre de données philosophiques

¹⁸ Cf. Ernst BENZ, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1987, particulièrement le ch. IV: «Les sources cabalistiques de la philosophie romantique de la Nature», pp. 55-67. Cf. aussi Georges M.-M. COTTIER, *Du Romantisme au marxisme*, Paris, Alsatia, 1961: «La réalité, toute la réalité, est «vie»; il n'y a d'autre réalité que cette vie universelle et la vocation de l'individu est de s'identifier à cette vie du tout, de s'y plonger, de s'y perdre, de battre à son rythme et selon ses pulsations profondes. Cette idée est, la plupart du temps, poussée à l'extrême et c'est pourquoi les philosophies romantiques sont en général *panthéistes*. Dieu n'est pas distinct du monde, créateur au-dessus de la création; il est l'âme de cette vie, il est cette vie elle-même. Les philosophies romantiques sont des philosophies de l'immanence: le royaume de Dieu est présent dans la nature et dans l'Histoire».

¹⁹ L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, op. cit., p. 280.

précises qui lui sont intrinsèques et que l'on ne saurait récuser sans le renier lui-même en sa dimension de culture et donc de sagesse rationnelle²⁰.

II. «LA POSSIBILITÉ PHILOSOPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE» OU LA RELIGIOSITÉ DU DÉSIR DE SAGESSE

C'est à une démarche complémentaire, et ascendante cette fois, que nous pouvons maintenant nous livrer. Il s'agit alors pour nous, selon une expression d'Etienne Gilson, de déterminer «la possibilité philosophique de la philosophie chrétienne»²¹. Cette problématique est avant tout proprement philosophique, mais elle demande à être reprise théologiquement en étant en quelque sorte enchâssée dans la démarche descendante de l'intelligence de la foi qui commande tout et que nous avons d'abord évoquée. Telle est en effet la loi du mystère de l'Incarnation où, selon saint Thomas, «on envisage la descente de la plénitude divine dans la nature humaine plutôt que la progression jusqu'à Dieu d'une nature humaine préexistante»²².

L'une des voies possibles de la démarche ascendante est de considérer, à la lumière d'une métaphysique de l'esprit, le désir de sagesse en lien avec le désir fondamental de notre intellect qui est identiquement celui de notre esprit. Cet appétit, consubstantiel à la nature de notre esprit comme de tout esprit, c'est le désir naturel de voir Dieu. Je ne puis reprendre en ses divers aspects la très riche doctrine thomassienne sur ce point²³. Elle n'est pourtant pas toujours énoncée dans la plénitude de sa signification. On en est souvent resté à l'enseignement classique en thomisme du prétendu caractère élicite de ce désir²⁴. Après les travaux (parmi d'autres) du Père de Lubac²⁵ et

²⁰ Cf. Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961; ID., *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962.

²¹ E. GILSON, «La possibilité de la philosophie chrétienne»: *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958) 168-196.

²² THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* III q. 34 a. 1 ad Ium: «In mysterio incarnationis magis consideretur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam perfectus humanae naturae, quasi pra-existentis, in Deum».

²³ Cf. nos propres réflexions dans *Métaphysique et religion. Vers une sagesse chrétienne intégrale*, Paris, Téqui, 1989, pp. 13-28, et dans *L'être et la mystique des saints. Conditions d'une métaphysique thomiste*, Paris, Téqui, 1995, pp. 49-74.

²⁴ Cf. J.-H. NICOLAS, «Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains»: *Revue Thomiste* 95 (1995) 399-416. Le P. Nicolas s'en tient finalement, dans cet article au demeurant remarquablement informé et pensé, à la position traditionnelle. Il accorde au Père de Lubac que la participation à la béatitude trinitaire étant, de fait, l'unique fin dernière de l'homme, la notion d'une fin *ultime* connaturale n'est pas retenue par saint Thomas. Mais je ne voit pas que saint Thomas ait jamais soutenu l'ordination de l'homme, en sa nature même, à cette fin dernière surnaturelle. Pour lui, le désir naturel de voir Dieu est bien, chez Thomas d'Aquin, un désir qui «sourit des profondeurs de la nature», et donc nécessaire, mais c'est un *acte délibéré* ou élicite par la volonté, impliqué dans son désir de savoir, et non point un appétit naturel ou un «poids» de nature (*pondus*) antérieur à tout acte élicite. Cf. également Marie-Joseph LE GUILLOU, «Surnature»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1950), repris dans *Le témoignage de Dieu*, Saint-Maur, Ed. Parole et Silence, 1996, pp. 87-88: «Précisons maintenant ce qu'est le désir naturel de voir Dieu. Il s'agit d'un désir de la volonté recherchant le bien propre de l'intelligence et qui comme tel n'est ni conditionnel, ni inconditionnel, ni efficace, ni inefficace. S. Thomas l'appelle un désir naturel parce qu'il découle de la nature intellectuelle comme telle, qu'il est commandé par une connaissance naturelle. Il ne s'agit nullement d'un désir naturel au sens de pur "pon-

de Jorge Laporta²⁶, une interprétation aussi restrictive des textes de saint Thomas paraît intenable. L'évolution sur ce point de la pensée du Père Labourdette, reconnaissant sa dette envers Laporta, est significative²⁷.

Selon Thomas d'Aquin, le désir de sagesse s'enracine dans l'ordination consubstantielle de la nature spirituelle à la vision de Dieu, et il est même pour nous — en tant qu'appétit de savoir par les causes les plus élevées et, ultimement, par la cause première — le signe et le témoin de cette ordination. En effet, «l'homme désire naturellement découvrir la cause d'un effet qu'il connaît. Or l'intelligence connaît l'être universel, elle désire donc naturellement en découvrir la cause qui est Dieu seul [...] Puisque nul n'a touché sa fin dernière que son désir naturel ne soit satisfait, aucune connaissance intellectuelle ne peut suffire à la félicité de l'homme, sa fin dernière, sans celle de Dieu qui, telle la fin dernière, clôt le désir naturel. La connaissance de Dieu est donc la fin dernière de l'homme»²⁸. De nombreux textes parallèles de l'Aquinat pourraient être cités qui, tous, concluent que «toute intelligence désire naturellement la vision de la divine substance»²⁹.

Dans toute sa force, comme dans ce qu'elle peut avoir en première approximation de paradoxal, cette doctrine signifie que l'intellect et donc l'esprit sont en appétit de la vision de Dieu — vision qui en elle-même dépasse pourtant infiniment leur capacité naturelle — en raison de leur essence même et non en fonction d'un «vouloir délibéré» du sujet. «Nous avons affaire à une inclination inscrite dans l'intelligence comme telle, et non d'un désir du sujet considéré dans sa faculté spirituelle de désir, qui est le vouloir»³⁰. Toute nature intellectuelle — et en conséquence toute nature spirituelle — est susceptible de comprendre tout l'être, *comprehensiva totius entis*³¹. Elle est bel et bien

«*intellectus naturalis*» mais d'un désir élicite, qui objective tout ce qu'implique notre désir naturel de connaître, son accomplissement plénier.

²⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946 (et nouvelle éd.) Paris, Desclée De Brouwer, 1991; «Le mystère du surnaturel»: *Recherches de Science Religieuse* (1949) 80-121 (repris dans *Théologie dans l'histoire*, II. *Questions disputées et résistance au nazisme*, Paris, Desclée De Brouwer, 1990, pp. 71-107); *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier, 1965. Voir aussi H. DE LUBAC, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris, «Communio», Fayard, 1980.

²⁶ J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965.

²⁷ Cf. M.-M. LABOURDETTE, «Chronique de théologie morale»: *Revue Thomiste* 66 (1966) (277-297), pp. 281-289. Voir aussi son *Cours de théologie morale. La fin dernière de la vie humaine (La Béatitude)*, nouvelle édition entièrement remaniée, Toulouse, 1990. Le Père Jean-Pierre Torrell, qui s'en était d'abord tenu à la thèse classique en thomisme du désir élicite (cf. sa recension du *Mystère du Surnaturel* de Henri de Lubac, *Revue Thomiste* 66 [1966] 93-107), s'est finalement rangé à son tour à la position du Père Labourdette. Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin. Maître spirituel*, Initiation 2, Paris, Cerf, et Fribourg, Ed. Universitaires, 1996, pp. 456-464.

²⁸ THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III ch. 25. Cf. Georges COTTIER, «Intelligere Deum finis omnium intellectualis substantiae (C. G. III, 25)», dans *San Tommaso d'Aquino, Doctor Humanitatis*, Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, 1, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp. 143-162.

²⁹ THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, ch. 57. Sur la doctrine thomassienne du désir naturel de voir Dieu, on trouvera une excellente synthèse dans Georges COTTIER, «Le désir naturel de voir Dieu», dans *Quand un homme témoigne de Dieu*. Colloque IV - Père Marie-Joseph Le Guillou, à la basilique du Sacré Coeur de Montmartre, 5-6-7 janvier 1998, Saint-Maur, Ed. Parole et Silence, 1998, pp. 19-46.

³⁰ Georges COTTIER, «Le désir naturel de voir Dieu», *art. cit.*, p. 38.

³¹ Cf. *Cont. Gent.*, II, ch. 98: «Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis».

une nature, mais elle n'est pas —comme il advient dans l'existence infraspirituelle— étroitement déterminée à son être de nature. Cela est vrai de tout esprit, et donc aussi de l'esprit humain en condition charnelle.

Sans doute l'homme n'accède à l'intellection de l'être que dans le sensible dont il l'abstrait, et il ne connaît les existants qui lui sont supérieurs que par analogie avec les existants matériels. Il reste que, de par sa nature intellectuelle, il appréhende toute chose en référence à l'être, en telle sorte qu'il ne peut pas ne pas aspirer à posséder la connaissance la plus parfaite possible de la cause première de tous les êtres finis sur lesquels il a prise. On peut dire que son poids de nature l'incline à un au-delà de ses forces naturelles jusqu'à la vision de l'essence divine qui dépasse à l'infini toute capacité créée³².

Ce désir de sa nature ne saurait être pour l'homme une exigence, puisqu'il n'enveloppe aucun moyen efficace, aucune puissance active de se donner une pareille aperception où «la divine essence est tout ensemble ce qui est vu et ce par quoi (*a quo*) elle est vue»³³. Mais si le désir de la nature intellectuelle ne peut rien exiger, il n'en comporte pas moins un caractère absolu et nécessaire: *une nature intellectuelle ou spirituelle ne peut pas ne pas désirer la vision de Dieu et elle ne peut, en dehors de cette vision, obtenir un plein apaisement de sa faim consubstantielle*. Le rapport de la nature à ce qui la transcende infiniment, à savoir la vision de Dieu en son essence, ne se resume pas en une simple disposition neutre et indifférente de l'esprit, ou dans une pure non-répugnance. Il engage une ordination nécessaire, bien qu'en elle-même inefficace —que saint Thomas prend bien soin de différencier de la puissance obédientielle spécifiquement présupposée au miracle³⁴—, qui est sans proportion aucune avec la finalité transnaturelle, seule susceptible pourtant de combler parfaitement l'appétit de la substance intellectuelle. En ce sens, la nature intellectuelle aspire nécessairement à ce qui ne peut lui être donné, pour la pleine satisfaction de son désir, que *gratuitement*. La nécessité du désir ne préjuge de rien de la réalité effective du don espéré³⁵. Cette gratuité du don auquel la substance intellectuelle est consubstantiellement convertie, et par rapport auquel elle est comme en attente, est autre chose et bien plus que la gratuité de l'acte créateur. Le don naturellement espéré de la vision de Dieu déborde infiniment toute mesure créée³⁶. En ce sens, le désir de la substance intellec-

³² Cf. Georges COTTIER, «Le désir naturel de voir Dieu», *art. cit.*, p. 28: «*Desiderium* est un équivalent d'*appetitus*; c'est à partir de ce dernier terme que la signification peut en être fixée dans le contexte de la question qui nous occupe. Il s'agit donc d'un désir naturel qui découle de l'essence de l'homme en tant qu'être spécifié par l'intelligence». *Ibid.*, p. 32: «Il s'agit ici de la tendance naturelle, non élicite».

³³ Georges COTTIER, *Ibid.*, p. 32.

³⁴ Cf. *In IV Sent.*, d. 17 q. 1 a. 5^e q. 1a: «De ratione miraculi secundum se sumpti tria sunt: quorum primum est quod illud quod fit per miraculum fit supra virtutem naturae creatae agentis; secundum, ut in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem, sed solum potentia obedientiae ad Deum; tertium, ut praeter motum consuetum tali effectui ipse effectus inducatur».

³⁵ Cf. Henri DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, pp. 116-117: «Si donc le désir est vraiment une "inclination naturelle", il n'est pas pour autant une "inclination suffisante" ou "proportionnée"; il ne désire pas son objet "sufficenter"; ou, en d'autres termes —pas plus que le vouloir élicite et libre lorsqu'il est laissé à lui-même—, il n'y tend "comme il faut", ni "efficacement"; en d'autres termes encore, il n'est pas au principe d'une "activité suffisante" qui constituerait par elle-même, si modeste qu'on la suppose encore, "une certaine possession inchoative". En cet ordre, toute "inchoatio" vient de la grâce».

³⁶ Cf. Georges COTTIER, «Le désir naturel de voir Dieu», *art. cit.*, p. 41: «C'est une méprise ruineuse que d'absorber la gratuité propre à la grâce et au surnaturel dans la gratuité radicale de la création». Cf.

tuelle est un désir naturel qui, en appelant un accomplissement transnaturel, ne sait pas ce qu'il demande. Il n'est de fait, et à proprement parler, un «désir naturel du surnaturel»³⁷ qu'au sens où il est en réalité enveloppé, tout en demeurant lui-même, dans la gratuité effective de l'invitation à la filiation divine pour autant que celle-ci donne son sens ultime et plénier à la gratuité elle-même de la création³⁸.

C'est, me semble-t-il, par rapport à cet *appetitus naturalis* de la vision de l'essence divine, et en conséquence par rapport à ce qu'il est fondé d'appeler le désir religieux de l'âme, qu'il faut situer le désir de sagesse. En effet, le désir de voir Dieu, qui est de la nature même de l'esprit, est fondamentalement le voeu du lien le plus étroit et immédiat possible avec Dieu. Si l'on veut bien parler du religieux (en utilisant une possible étymologie de ce terme) comme de ce qui relie à l'Absolu de Dieu, il n'est pas douteux que désirer voir Dieu, c'est désirer lui être parfaitement uni. L'esprit, du fait même qu'il lui est propre d'être doté d'un intellect dont la pénétration tient à son intuitivité, ne peut être en appétit de communion sans être en appétit de vision.

C'est une loi métaphysique universelle que l'on ne peut exister sans désirer d'être et, plus profondément encore, sans désirer la source ou la cause première de l'être. Cela veut dire que Dieu, par son efficence créatrice, nous est plus intime que notre intime. Il nous atteint sans intermédiaire dans l'acte d'être qui nous tient hors du néant. Exister en appétit de l'être, c'est exister radicalement en appétit de qui nous donne l'être, à savoir du Créateur lui-même³⁹. Cette faim de Dieu est, antérieurement à toute conscience, un désir de ressemblance assimilatrice en quoi se fonde toute possible communion et, par conséquent, le désir religieux de l'âme⁴⁰. Or, en sa plus profonde signification, le désir religieux engage l'inclination même de l'esprit à la vision de Dieu. Le désir naturel de voir Dieu apparaît donc comme le voeu suprême de la soif religieuse inscrite dans le dynamisme d'une nature intellectuelle.

Telle est sans doute la raison première pour laquelle l'appétit de sagesse n'a de sens que greffé sur l'élan religieux de l'esprit. Aussi bien, *il n'est de vraie philosophie que religieuse en son état et en son exercice*. Ce n'est pas seulement une question de fait, mais une question de droit, puisque cette religiosité tient à la nature de l'esprit. Le chrétien, pour qui il ne peut y avoir de désir religieux radicalement purifié et parfaitement accompli que dans la surnaturalité de la grâce sera autorisé à conclure: en réalité, *il n'est de majorité possible pour la philosophie consciente de sa dimension religieuse qu'en christianisme*. La naturelle religiosité de l'oeuvre philosophique ne peut,

aussi Henri DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, op. cit., p. 120: «Même s'il n'y avait pas eu la rupture du péché, l'*imago recreationis* n'aurait pu être simplement la suite, le développement naturel ou le «complément logique» de l'*imago creationis*». *Ibid.*, p. 121: «Les *dona gratiae et gloriae* ne sauraient jamais être confondus avec les *dona naturae*»

³⁷ Cf. Henri DE LUBAC, *Surnaturel*, op. cit., pp. 431-438.

³⁸ Cf. Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, *Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 134: «Dieu aurait pu sans la moindre injustice créer l'homme dans l'état de nature pure, l'homme n'aurait été frustré de rien de ce que sa nature comme telle exige; mais, de fait, Dieu a créé l'homme dans l'état de grâce; disons que de fait il n'aurait pas créé la nature s'il ne l'avait ordonnée à la grâce, et ce mot va très loin. Très loin de Leibniz. Le moindre bien de grâce, dit saint Thomas, est supérieur au bien tout entier de la nature».

³⁹ THOMAS D'AQUIN, *De verit.* q. 22 a. 2 ad 2um: «In quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite».

⁴⁰ THOMAS D'AQUIN, *Contr. Gent.*, III, c. 19: «Omnia appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari».

de fait, conduire celle-ci à son achèvement qu'en la disposant aux confortations subjectives et objectives de la foi. Elle est en fait une philosophie dans la foi, c'est-à-dire une sagesse ordonnée, à l'intérieur de la sagesse chrétienne intégrale —et compte tenu de l'autonomie qui lui est propre—, aux sagesse de la foi.

* * *

Pour achever ces trop rapides réflexions, je voudrais indiquer, sans pouvoir les développer comme il conviendrait, quelques conclusions qu'il me paraît opportun d'en tirer.

L'âge chrétien de la sagesse est, pour la philosophie consciente de ses sources religieuses, un âge premièrement théologique et mystique. En effet, le contexte naturellement religieux de la philosophie est désormais celui de la sagesse chrétienne qui débord largement les frontières d'une sagesse purement humaine et rationnelle. La métaphysique est donc détrônée de sa primauté absolue dans l'ordre sapientiel. Elle se trouve subordonnée à l'intelligence de la foi et à la sagesse des saints. Cette subordination doit être bien comprise. Elle exclut d'abord toute idée d'une philosophie séparée. En revanche, elle n'écarte aucunement la possibilité pour la philosophie de conduire sa réflexion purement rationnelle dans une relative autonomie. Cette autonomie n'est cependant pas exclusive de l'instrumentalisation de certaines données philosophiques par la théologie. L'intelligence de la foi ne peut s'approfondir spéculativement et prendre la forme organique d'un savoir sans l'aide d'une raison métaphysiquement instruite qui intervient alors au titre de servante. Faut-il voir dans ce service religieux une fonction sans lien substantiel avec celle qui appartient à la philosophie au titre de maîtresse autonome en matière purement rationnelle? En d'autres termes, convient-il de distinguer, pour la philosophie chrétienne, une charge strictement profane et une charge sacrée?

Une certaine manière de poser le problème de l'autonomie de la philosophie chrétienne pourrait le laisser croire. Le débat Gilson-Maritain est instructif sur ce point comme sur bien d'autres. Maritain s'employait à défendre l'indépendance relative de la philosophie dans la foi pendant que Gilson insistait sur son appartenance théologique. En réalité, ces deux positions, si on les considère à l'état pur, obéissent à une logique qui paraît aboutir à une impasse. Gilson est peu convaincant lorsque, pour mettre en évidence le contexte théologique de la croissance du savoir philosophique, il tourne le dos à l'économie intrinsèque à la démarche philosophique pour lui préférer une logique proprement théologique. Que, dans l'ordre d'exercice ou d'invention, de grandes questions philosophiques soient posées ou résolues en lien avec une réflexion théologique qui les suscite, qui pourrait le nier? Les plus profondes découvertes métaphysiques de saint Thomas sont contemporaines d'une élaboration théologique. Il reste que saint Thomas lui-même —et pas seulement lorsqu'il s'emploie à commenter Aristote— reconnaît et respecte la spécificité de l'ordre interne au savoir philosophique qui ne s'élève à la connaissance de Dieu qu'en s'appuyant sur l'intelligence de l'étant fini et participé.

A l'inverse, Jacques Maritain ne semble pas plus persuasif lorsqu'il attribue à la philosophie (dénommée alors «adéquante» en morale et «plénierement telle» de manière

re plus générale) un champ d'investigation qui relève normalement de l'intelligence de la foi. Il faut voir là sans doute une conséquence de sa forte insistance sur l'autonomie de la philosophie. A cet égard, on ne saurait trop rappeler que la philosophie, en christianisme, ne se donne pas comme la seule sagesse, mais comme le volet humain et purement rationnel d'une sagesse tripartite dont l'unité prime sur la tripartition. L'autonomie de la philosophie ne peut donc être que relative. Plus encore, elle ne peut être que corrélative de son ministère théologique.

On remarquera qu'il est au moins une donnée commune à la problématique de Gilson et à celle de Maritain. Tous deux posent la question de la philosophie chrétienne presque uniquement en fonction de son rapport à la théologie. Maritain a certes beaucoup approfondi le problème de la mystique chrétienne et de ses rapports à la philosophie, mais cela ne paraît pas avoir joué un rôle déterminant dans sa compréhension du statut de la philosophie chrétienne. Il me semble néanmoins que, tout en convenant du caractère décisif pour l'intelligence chrétienne du couple théologie-philosophie, où la connaissance rationnelle et conceptuelle est omniprésente, on aurait intérêt à considérer le primat de la sagesse des saints sur tout l'ordre de la sagesse. La prééminence mystique tient à la primauté absolue de l'amour théologal en christianisme. Cette précellence de l'amour ne dévalorise aucunement l'exercice conceptuel de la raison, mais contraint la raison chrétienne à reconnaître que le souci de la vérité et l'ardeur que l'on met à la chercher, à la comprendre et à l'exposer, appartiennent à l'excellence de la charité.

Sans tomber dans le grave travers de poser le problème de la philosophie chrétienne en fonction du seul rapport philosophie-mystique, et dans l'ignorance de la nécessaire médiation théologique, il m'apparaît qu'il devrait être formulé en fonction de la sagesse chrétienne intégrale et de son unité ou le mouvement ascendant de la sagesse rationnelle est parfaitement intégré au mouvement descendant propre aux sagesse de la foi. On concevrait mieux alors que l'exercice autonome de la raison philosophique est complémentaire et indissociable de son exercice au bénéfice de l'intelligence de la foi. Bien plus, on comprendrait que ce service de la théologie, soutenu par l'ardeur mystique de la foi illustrée par les dons du Saint-Esprit, est présupposé en réalité à la nécessaire liberté de la réflexion philosophique et à la spécificité de son ordre propre, et qu'il en constitue dans cette mesure le meilleur garant. La philosophie chrétienne gagne sa légitime (et relative) indépendance non point en se détournant de sa condition de servante mais, au contraire, en s'abandonnant à elle sans réserve au sein de la sagesse chrétienne.

L'ordination de la réflexion philosophique aux sagesse de la foi — ordination qui, en fait, est seule à pouvoir donner à la sagesse de raison de parvenir à sa maturité — porte à son accomplissement (c'est-à-dire au-delà d'elle-même) l'orientation théologique propre à la métaphysique. Assurément, c'est l'existant fini (*ens finitum*) comme ayant-d'être (*habens esse*), appréhendé dans la diversité des étants, qui constitue l'objet formel de la philosophie première. Il en résulte pour celle-ci une impossibilité radicale à se constituer en une métaphysique générale. En aucun cas, en effet, elle n'est une philosophie du concept universel d'étant entendu comme ouvrant indifféremment sur le créé et sur l'incrédé. Pareil concept est une pure fiction. Nous ne connaissons que des étants finis et participés et c'est pourquoi nous ne pouvons concevoir l'être que comme marqué par cette finitude. Par ailleurs, la métaphysique ne saurait être fondée

que sur un jugement d'existence qui nous interdit de réduire l'étant à un concept abstrait, puisque l'actualité première de l'*esse* qui fait précisément de l'étant un étant est inconceptualisable. Aussi bien le jugement d'existence ouvre-t-il notre concept abstrait de l'étant fini sur la «différence ontologique» par laquelle l'étant (*ens*) n'est pas purement être (*esse*), et qui est constitutive de sa finitude. La non-coïncidence de l'étant avec le pur *esse*, qui souligne sa finitude, témoigne en même temps de la détermination qui lui est essentielle et qui affecte son *esse* lui-même. Dès lors qu'il est toujours l'être d'un étant déterminé à une certaine essence, l'*esse* est intrinsèquement restreint à cette détermination essentielle. Il n'actualise l'étant dans l'ordre absolu de l'exister, il ne lui donne d'être qu'en étant lui-même intérieurement différencié par son appropriation à l'essence de cet étant-ci ou de cet étant-là parfaitement individualisé. Hors de l'étant fini à qui il donne forme d'être au titre de forme des formes, l'acte d'exister (*actus essendi*) n'est rien.

C'est dire à quel point la métaphysique de saint Thomas, arrimée au fini, ne saurait intégrer une problématique «méta-ontologique» où la «différence ontologique» est conçue comme opposition de l'être et de l'étant, à savoir une problématique de la transgression. Celle-ci ne nous ferait pas déboucher sur une transcendance, mais sur un passage à la limite purement immanent, qui ne pourrait se présenter à nous que dissimulé sous le masque du Rien, et chercherait illusoirement, au-delà du créé et de l'incrédé, à nous apprivoiser à un «excès» sans visage. La métaphysique de saint Thomas est éminemment chrétienne en se refusant à faire du fini une sorte de mauvais rêve. Elle n'utilise la négation —le concept de tel étant comporte la négation de l'autre étant et, plus radicalement encore, tout étant nie en lui-même et pour lui-même la division de l'être et du non-être— que pour mieux se dire la consistance et la singularité du fini. Elle se tient donc à l'opposé d'une voie négative fondatrice, qui fait du non-être l'autre de l'être, et qui ne se nourrit en conséquence que d'un impensable «absolu du Néant». Elle ouvre, au contraire, sur la dépendance radicale dans l'être de l'étant limité qui n'est pas Être par identité et qui ne participe pas à l'être de son propre chef. Elle débouche sur une métaphysique de la création dont l'apophatisme ne culmine pas dans un absolu indifférent à l'être, mais dans la suréminence de l'*ipsum purum Esse*, cause première de tout ce qui est.

Ontologie de l'étant fini, la métaphysique n'en est pas moins théologique dans son intention. Son inspiration naturellement religieuse, assumée et accomplie au sein de la sagesse chrétienne, témoigne de ce théotropisme. Elle est une science divine (*scientia divina*) dit Thomas d'Aquin qui revendique fortement le droit de la définir ainsi, puisqu'elle est théo-onto-logique, à savoir toute ordonnée à la connaissance de Dieu comme à son ultime destination⁴¹.

Pour finir, on relèvera que la philosophie chrétienne s'inscrit —et ne peut que s'inscrire— dans une tradition. Elle a été, en cela, récusée par la philosophie moderne sécularisée qui semble vouloir toujours se mettre en situation de rupture. La tradition dans laquelle elle s'inscrit est celle de l'intelligence chrétienne se donnant à elle-même sa propre sagesse. L'esprit de cette tradition est la catholicité de la rationalité lors-

⁴¹ THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, c. 25: «Ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem».

qu'elle se met au service de la foi comme lorsqu'elle poursuit ses propres objectifs ontologiques. Pour nous en tenir à la dimension philosophique de cette sagesse intégrale, elle est dotée d'une universalité qui, en droit, lui interdit d'être un champ de confrontations entre systèmes inconciliables. Au-delà des diversités possibles et légitimes d'approches et de problématiques complémentaires, elle ne peut être que une.

Le thomisme philosophique n'a donc, à l'intérieur de la sagesse chrétienne, aucun privilège de système. Il n'entend d'ailleurs pas se présenter comme un système parmi d'autres même si, de fait, il peut être perçu de cette manière. Il énonce dans leur vérité, de la façon la plus assurée (mais toujours à reprendre pour une plus parfaite intégration organique), les principes premiers ainsi que les données universelles de la sagesse rationnelle et dispose l'intelligence à leur exploration toujours plus profonde. Il n'est pas exclusif ou excluant, mais il offre au contraire, en raison de sa vérité, la possibilité d'intégrer des problématiques nouvelles ou même des intuitions justes mais conceptualisées de façon erronée dans d'autres approches philosophiques trop fragmentaires. Il témoigne par là de sa vitalité doctrinale en prise sur l'universalité du vrai. Il ne saurait donc être la propriété de personne, même pas de saint Thomas, encore moins de tel ou tel de ses disciples devenus à leur tour des maîtres. Sa catholicité résiste à ce qu'il peut y avoir de partiellement et de provisoirement incommunicable entre les thomismes, et elle est une invitation continue à dépasser les clivages par manière de transfiguration et d'assimilation. Cela veut dire que la tradition de la sagesse chrétienne, jusqu'en sa part métaphysique, est une tradition vivante.

Le thomisme philosophique se nourrit en permanence de cette tradition dont, en retour, il sert la vitalité. En ce sens, il est par essence traditionnel (sans être à proprement parler traditionaliste s'il est vrai que ce terme connote l'idée de restreindre et de figer la tradition). Il est également capable de s'incorporer toute vérité d'où qu'elle vienne. Sa foncière stabilité, loin de le figer, lui permet en toute fidélité cette assimilation organique dans un progrès endogène. Intégral par vocation sans être intégriste, il est totalisant sans être totalitaire. Autant dire qu'il offre à la métaphysique de l'être, au coeur de la sagesse chrétienne, les conditions d'un développement et d'un approfondissement à la mesure de la vérité et de l'universalité de ses principes.

YVES FLOUCAT

Toulouse.

CONSIDERACIONES SOBRE LAS PERSPECTIVAS ACTUALES DEL MORIR HUMANO¹

1. EL DERECHO CONSTITUCIONAL AL SUICIDIO MÉDICAMENTE ASISTIDO

Los hechos.

Un conocido filósofo norteamericano, especialista en cuestiones éticas, Ronald Dworkin, ha presentado un resumen de los debates orales y los alegatos que fueron propuestos frente a la Suprema Corte de Justicia de los EE.UU., así como un texto —*Amicus Curiae*²— enviado, junto con otros, por un grupo de seis relevantes filósofos también especialistas en cuestiones morales: Thomas Nagel, Robert Nozick, John Rawls, Thomas Scanlon y Judith Jarvis Thomson.

Los hechos han sido los siguientes: el 26 de junio de 1997, la Corte Suprema de Justicia de los EE.UU. rechazó la demanda de ciertos pacientes que en ese país consideraron que la ayuda médica para obtener su suicidio era un derecho constitucional que debía ser respetado íntegramente. Por el momento —y esta expresión debe ser subrayada— las leyes prohíben en todos los estados federales —excepto el de Oregon— que los médicos prescriban píldoras mortales a aquellos pacientes que deseen darse muerte. Está claro que los pacientes que reclamaron el derecho a un suicidio médicamente asistido eran terminales. Los jueces de EE.UU. declaran que la cuestión sigue abierta, ya que entienden que la Suprema Corte de Justicia podría revisar la decisión adoptada si le fuera presentado un número mayor de casos en los que ciudadanos norteamericanos reclamaran su derecho constitucional a su suicidio asistido médicamente, lo cual haría jurisprudencia.

Por otra parte, los jueces llaman la atención acerca del argumento de la «pendiente enjabonada» en dos versiones, una teórica y otra práctica. En la versión teórica se sos-

¹ Cfr. IIº Curso de Ciencias Forenses. Suprema Corte de Justicia, Mendoza 1998. En este curso tuvimos ocasión de presentar algunos puntos de este trabajo. Cfr. R. DWORKIN-J. PORÉE-I. MARIN, «Choisir sa mort? De la sollicitude médicale au droit individuel. Tests prédictifs, soins palliatifs, suicide assisté»: *Esprit* (1998) 5-36.

² «Amigos de la Corte», es decir consejeros desinteresados, miembros de un grupo de reflexión sobre los casos y decisiones de la Justicia. El trabajo de R. DWORKIN, «Assisted Suicide: What the Court Really Said»: *The New York Review of Books*, 25 sept. 1997, ha analizado los argumentos de los jueces.

tiene que una vez aceptado el derecho al suicidio medicalizado sería muy difícil limitar su ejercicio de una manera aceptable. Siempre en la versión teórica del argumento, se niega la posibilidad de establecer una línea divisoria entre los casos en los que, según sus partidarios, el derecho al suicidio medicalizado estuviera fundado y aquellos otros en los que no fuera así. Las Cortes Federales reconocen este derecho solamente a pacientes conscientes próximos a la muerte que soporten dolores físicos extremos. Tales pacientes podrían hacer que se les prescribieran píldoras mortales que ellos mismos tomarían. Ahora bien, muchos jueces han preguntado entonces con cuáles criterios podría ser limitado el derecho constitucional al suicidio asistido médicamente —después de haber sido acordado—; por ejemplo, a pacientes agonizantes, muy débiles o incapaces por una parálisis de tomar por sí mismos las píldoras mortales y que solicitaran ser inyectados por su médico con drogas mortales. ¿Cómo limitar este derecho a pacientes que, si bien no agonizan, sin embargo enfrentan años de sufrimientos físicos o psicológicos intolerables, una dependencia total o una parálisis aplastante e irreversible?³ Y si se extendiera el derecho a estos casos, ¿cómo rehusarlo a alguien que ha prometido morir como, por ejemplo, un adolescente de dieciséis años que ha sufrido su primera desilusión amorosa?

El escrito de los filósofos responde en dos tiempos: 1) por una parte, define un principio moral y constitucional muy general que estipula que toda persona responsable tiene el derecho de tomar decisiones capitales que ponen en juego convicciones religiosas y filosóficas fundamentales que conciernen al valor de la vida; 2) por otra parte, reconoce que las personas pueden tomar decisiones esenciales para sí mismas de una manera impulsiva o en un estado de depresión, de modo que su acto no refleje sus convicciones profundas. Luego, bajo ciertas circunstancias, el escrito reconoce al Estado Federal el poder de impedir el derecho al suicidio asistido con el fin de proteger a ciertos ciudadanos de sí mismos, en el sentido de ciertos actos cometidos por ellos que sean destructivos e irreparables sin fundamento suficiente. De tal manera, un Estado Federal tendría poder constitucional para anular un derecho constitucional —suicidio médicamente asistido— en el supuesto de que ciertos ciudadanos agradecerían —después— el haber sido constreñidos a permanecer vivos. Así se justificaría la protección a ejercer sobre un adolescente impulsivo que ha decidido morir a causa de su primer desengaño amoroso y, en otro sentido, no se justificaría el obligar a un paciente que se halla en trance de morir, y que está consciente, a que soporte una agonía terrible durante semanas.

La versión práctica del argumento de la «pendiente enjabonada» es más compleja. Si el suicidio médicamente asistido fuera permitido como un derecho, cada Estado Federal adoptaría, seguramente, reglamentos ordenados a que la elección por el suicidio se realizara en total conocimiento de causa por parte del paciente, con toda libertad y responsabilidad personal. Esta situación debe considerar el caso de los pacientes más pobres que terminan su vida en hospitales de escasos recursos presupuestarios,

³ No se discuten los criterios biomédicos de «terminalidad», sino que se insiste en el carácter insoponible de los dolores y las angustias de numerosos pacientes que, frente una muerte próxima, se niegan a seguir sufriendo de manera intolerable para ellos, y que, por lo mismo, reclaman su derecho constitucional a interrumpir voluntariamente su vida con la asistencia de un médico responsable.

quienes podrían recibir presiones para elegir un suicidio medicalizado. Pero, por otra parte, el argumento contrario consiste en afirmar que esto es así porque el suicidio asistido médicamente no está legalizado, ya que si éste fuera el caso habría que haber extremado las medidas terapéuticas paliativas —por vía de protocolos correspondientes— adecuadas para cada paciente. La conclusión sería que como el suicidio medicalizado sería *legal*, habría que asegurarse de haber mejorado seria y completamente la atención médica en fase terminal dándole a todos los pacientes las mejores oportunidades para aliviar eficazmente sus dolores antes de morir.

La cuestión del suicidio asistido quiere denunciar la realidad de un sistema con *dos velocidades*: una muerte elegida e «ilegal» para todos aquellos ciudadanos norteamericanos que tienen los contactos y los medios suficientes; una muerte impuesta con terribles dolores a otros ciudadanos que son pobres. En la sociedad norteamericana, en su clase media, hay un sentimiento generalizado que declara que «llegado el momento, el médico tratante sabrá qué tiene que hacer». Un estudio reciente en el Estado de Washington —con la garantía del anonimato— muestra que el 2 % de los médicos interrogados confesaron haber recibido pedidos explícitos de suicidio medicalizado, y que estos mismos médicos, en un 24 %, han recetado drogas mortales a quienes se las han solicitado⁴. Otros estudios señalan que el 40 % de los cancerólogos del Estado de Michigan interrogados afirman haber recibido demandas explícitas para llevar a cabo un suicidio asistido. El 18 % de estos médicos lo han efectuado prescribiendo píldoras mortales que los mismos pacientes han tomado. Un 4 % declara haber tomado parte en eutanasias activas y haber inyectado a sus pacientes sustancias letales. Ente mil novecientos noventa y cinco médicos consultados en el Estado de California, el 53 % declara haber acordado su ayuda para un suicidio —por lo menos una vez— a pacientes afectados de sida⁵. Estas cifras estadísticas son semejantes a las que se registran en los Países Bajos, donde el suicidio médicamente asistido está aceptado de hecho.

La necesidad de los cuidados paliativos.

El dolor en pacientes de fase terminal puede ser reducido en términos tolerables mediante el empleo de técnicas paliativas ordinariamente onerosas. En EE.UU. nadie discute que la mayor parte de los pacientes en tales condiciones no han recibido la asistencia paliativa que podrían esperar. El abogado general que alegó ante la Suprema Corte de Justicia norteamericana reconoce en su escrito que el 25 % de los pacientes en fase terminal muere en el dolor. Esta cifra que entristece y mueve a profunda compasión obedece a varios factores concurrentes: la ignorancia de los médicos, el miedo a asumir la propia responsabilidad, un presupuesto hospitalario inadecuado para enfrentar los costos de las drogas paliativas, la negativa de los seguros de salud para sol-

⁴ Cfr. A. L. BACK ET AL., «Physician Assisted Suicide and Euthanasia in Washington State»: *Journal of the American Medical Association* 275 (1996) 919-920 y 922.

⁵ Cfr. D. J. DOUKAS ET AL., «Attitudes and Behaviours on Physician Assisted Death: A Study of Michigan Oncologists»: *Clinical Oncology* 13 (1995) 1055. Cfr. G. RUSSO, *Le nuove frontiere della bioetica clinica*, Editrice Elli di Ci, Torino 1996, pp. 44-52

ventar los gastos que se derivan de los cuidados especiales originados en los hospitales, así como la actitud restrictiva en el mismo sentido correspondiente a los programas de protección de la salud. Según consta en numerosos expedientes sometidos a la Suprema Corte de Justicia, los pacientes cuyo dolor resulta incontrolable son sometidos a sedación definitiva con barbitúricos o benzodiazepinas, los cuales se inyectan para provocar un coma artificial sin que, por otra parte, se le proporcione a estos pacientes ni alimento ni agua, todo lo cual acelera la muerte del paciente⁶.

En todo caso, es seguro que los Estados Federales que se vieran obligados a autorizar la práctica del suicidio médicamente asistido, exigirían el cumplimiento de normas reglamentarias muy detalladas, de modo que en cualquier hospital del Estado, antes de aceptar un pedido de suicidio asistido médicamente, sería preciso demostrar que a ese paciente se le ha ofrecido el mejor tratamiento disponible contra el dolor. En ese sentido la Red de Comités de Ética de California ha estipulado obligaciones estrictas para el médico que reciba un pedido de suicidio asistido por parte de algún paciente. Entre otras obligaciones, el médico deberá referir el pedido recibido a un programa hospitalario o a un médico especializado en cuidados paliativos. Además, deberá certificar en un registro del estado, con la firma de un especialista en cuidados paliativos independiente, que se ha ofrecido al paciente el mejor tratamiento disponible para aliviar su dolor⁷.

Los diversos profesionales que constituyen la Coalición de Profesionales del Hospital han redactado un informe sobre las exigencias y los efectos de la autorización del suicidio médicamente asistido. Así escriben que —en substancia— «la reglamentación del suicidio asistido conducirá a garantizar —como condición previa a su autorización— que todos los cuidados paliativos hayan sido agotados»⁸.

La cuestión del derecho constitucional a morir.

La situación que la Suprema Corte de Justicia de los EE.UU. es delicada y difícil a la vez. Por una parte, se ha rehusado a ordenar que todos los Estados Federales cambien sus leyes respectivas a fin de autorizar en su territorio una práctica que muchos ciudadanos norteamericanos —escribe Dworkin— «juzgan abominable y sacrílega»⁹. Por otra parte, experimenta todas las dificultades que son de imaginar al negar que el derecho al suicidio asistido sea un derecho constitucional en una comunidad que es extremadamente sensible a la violación de sus derechos constitucionales y que, a través de algunos pacientes terminales y sus letrados patrocinantes han insistido en reclamar ese derecho como constitucional. Por otro lado, la Corte Suprema tiene que hacerse cargo ante la opinión pública y los medios de comunicación de masas del sufrimiento grave de miles de ciudadanos que se hallan en la fase terminal de sus respectivas enfermedades.

⁶ Cfr. *Archives of International Medicine* 15 (1996) 1785. Entre el 5 % y el 52 % de los pacientes que entran en unidades de cuidados paliativos son puestos bajo sedantes en el sentido explicado arriba.

⁷ Cfr. *Banc-Generated Guidelines for Comprehensive Care of the Terminality III, Bay Area Network of Ethics Committees*, Sept., 1996.

⁸ Cfr. R. DWORKIN, «Choisir sa mort?», *op. cit.*, cita al informe de la Coalición de Profesionales del Hospital, p. 13.

⁹ *Ibid.*, p. 14.

Dworkin declara que la Corte se halla confrontada con dos estrategias: la primera dictamina que los pacientes en fase terminal, con enormes sufrimientos físicos y psíquicos, no tienen derecho constitucional para pedir y obtener autorización para un suicidio médicamente asistido; en suma, para disponer según su voluntad de su propia muerte. Esta decisión de la Corte Suprema contraría otras que fueron tomadas en relación con el aborto en el caso Casey, en 1995. En aquella ocasión la Corte estableció que la Constitución de los EE.UU. protege *una esfera de autonomía individual como inviolable*, de modo que el Estado Federal no puede intervenir en todos los casos de aborto. La Corte se refiere a la 14^a enmienda de la Constitución estadounidense que protege la libertad de los individuos en aquellos asuntos que ponen en juego las elecciones más privadas y personales que un individuo puede hacer en el curso de su vida, elecciones que tocan el núcleo de la dignidad y la autonomía de la persona. Respecto del aborto, la Corte explica por qué la elección que decide poner en práctica esta conducta entra en la categoría de las elecciones «privadas y personales», que ponen en juego las creencias personales y la libertad de la mujer, así como su destino. La prohibición del aborto en todos los EE.UU. y en todos los casos permitiría al Estado imponer a todos los ciudadanos una concepción única de la existencia, de su sentido y su valor, todo lo cual es contrario a la Constitución de los EE.UU. El pasaje, en el razonamiento, del aborto hacia el suicidio es posible porque en esta óptica se trata de lo mismo: de una elección privada que pone en juego las concepciones que cada uno tiene de la existencia personal y de sus imperativos espirituales¹⁰.

La segunda estrategia, igualmente incómoda a causa de las objeciones que suscita, es la de conceder un derecho general —constitucional— para la ayuda médica al suicidio a pacientes en fase terminal sometidos a grandes sufrimientos durante un tiempo suficientemente prolongado. Sin embargo, es propio de cada Estado Federal juzgar acerca de los riesgos que la autorización al suicidio médicamente asistido conlleva. Ahora bien, hay un peligro manifiesto en el hecho de que la Corte Suprema autorice a un Estado Federal a que rehúse un derecho constitucional a algún ciudadano porque dicho Estado carezca de la voluntad para hacerlo cumplir o bien no disponga de los recursos para aplicar todas las garantías que acompañan al ejercicio de ese derecho constitucional al suicidio asistido.

Hay, finalmente, una tercera estrategia: la dilación. Por medio del aplazamiento se podría decir, al mismo tiempo, que los precedentes y los principios ofrecen un fundamento sólido para el derecho constitucional al suicidio asistido médicamente; pero, por otra parte, se podría sostener que todavía no tenemos una experiencia suficiente en materia de suicidio asistido legalmente autorizado, de manera que la Corte declare que los Estados no tienen poder para condenar, que es lo que ordinariamente hacen.

Entre tanto, Dworkin propone un amplio debate y concertación pública en los EE.UU. sobre la cuestión planteada por el suicidio médicamente asistido, a fin de *generar las condiciones psicológicas y sociológicas* sobre las cuales se pronunciaría el dictamen de la Suprema Corte. Dworkin y el escrito que presentan los filósofos mencionados al comienzo no son favorables al aplazamiento, sino a la concesión del derecho constitucional al suicidio médicamente asistido.

¹⁰ Cfr. R. DWORKIN, *ibid.*

2. UNA MUERTE ENUNCIADA. UNA MUERTE ANUNCIADA. EL CASO DE LA ENFERMEDAD DE HUNTINGTON

El caso de la enfermedad de Huntington es presentado con una peculiar penetración por el filósofo francés Jérôme Porée¹¹. Aparentemente esta enfermedad no plantearía otro problema que el deber de informar y el derecho a saber que tienen respectivamente el equipo de salud y el paciente afectado por esta enfermedad. Como se sabe, en este punto de la bioética contemporánea chocan dos concepciones: una inspirada en Kant, en la que se urge a decir la verdad siempre al paciente, porque hacer esto es un deber; otra, que sin negar el deber de decir la verdad siempre, admite que esta tarea es preciso realizarla con delicadeza, con prudencia, lo cual significa también oportunamente.

Sea lo que fuere de la opción bioética que se tome en relación con lo señalado arriba, está claro que la enfermedad de Huntington es completamente específica y no dispone de «nombre» para las personas que se hallan amenazadas por esta patología y que, entonces, realizan una serie de consultas de tipo diagnóstica o de contención multidisciplinaria. Así se oye hablar de paciente potencial, de sujeto de riesgo, etc. En general, la enfermedad se declara después de los cuarenta años y evoluciona de una manera irreversible hacia una degradación de las funciones motrices y mentales y, finalmente, hacia la muerte, sin que, por el momento, se disponga de curación. En las familias afectadas por esta enfermedad el riesgo de contraerla es del 50 %. Desde 1993 se dispone de un test molecular que permite identificar la anomalía genética responsable. Se trata de confirmar por un método de laboratorio un diagnóstico clínico y también de predecir la enfermedad en su sujeto de riesgo¹².

La sociedad contemporánea se halla continua y profundamente trabajada por un deseo creciente de información, el que, bajo modalidades diferentes, comporta un *deseo de saber* que, a favor de la bioética contemporánea, se ha instalado en la sociedad como un *derecho a saber* por parte del paciente todo lo que concierne a su enfermedad. Este derecho debe ser respetado por el equipo de salud. Ahora bien, la cuestión consiste en saber si todo deseo debe ser satisfecho por el simple hecho de que se presenta y si, por otra parte, todo derecho no necesita siempre un ejercicio regulado por la virtud primera de la prudencia.

La sociedad contemporánea insiste en el respeto escrupuloso de la libertad absoluta de la persona. ¿Pero qué hacer cuando el ejercicio de esta libertad absoluta lleva a la persona a ser un esclavo de lo que sabe, porque aquello que sabe lo afecta directa y totalmente en el sentido de una condena a muerte inapelable? ¿Acaso todos los hombres, sin distinción, pueden soportar de la misma manera el contenido de una verdad

¹¹ J. PORÉE, «Predire la mort. L'exemple de la maladie de Huntington»: *Esprit*, juin 1998, 17. Porée es filósofo y ha publicado recientemente *La Philosophie à l'épreuve du mal*, Vrin, Paris 1993.

¹² El Comité Nacional de Ética de Francia, en su informe *Genética y Medicina. De la Predicción a la Prevención*, declara que «en tanto no exista tratamiento para la enfermedad de Huntington, el sujeto que desee conocer su estado en relación con esta patología, debe poder ser *contenido* por un equipo multidisciplinario». La experiencia francesa muestra que este equipo, además de *contener* al paciente, debe ayudarle a *madurar* adecuadamente su decisión de saber acerca de su eventual enfermedad y, al mismo tiempo, *madurar* su capacidad para soportar las consecuencias de un diagnóstico positivo, el cual comporta una muerte segura a través de una degradación severa de las funciones motrices y cerebrales.

que reclaman como su derecho a saber, cuando dicha verdad significa concretamente —por el momento— no poder esperar curación alguna y asistir en su persona a la «historia natural de la enfermedad»? Está claro que los tests disponibles permiten predecir en un sujeto determinado, perteneciente a una familia determinada sujeta a riesgo cierto, la aparición de la enfermedad. Pero no es menos cierto que no disponemos de un test confiable para predecir nuestra capacidad para soportar y asumir la idea de que la enfermedad que nos anuncian es nuestra, que somos nosotros los que vamos a experimentar una degradación de aquellas funciones que más apreciamos en nuestra persona —las locomotivas y las cerebrales—, que somos nosotros los sujetos de una muerte enunciada por la ciencia y anunciada, también, por ella. ¿Quién puede saber anticipadamente cómo va a comportarse en una situación que no ha vivido nunca y para la cual, aparentemente, toda la experiencia anterior se manifiesta inútil? El hombre común sabe lo mismo que —de una manera más elaborada— sabe el filósofo, esto es, que la existencia de cada uno es, ante todo, proyecto. ¿Pero qué ocurre cuando todos los proyectos en los que consiste la existencia de una persona se interrumpen brutalmente con el anuncio de su propia muerte?

Hemos saludado con un entusiasmo comprensible el advenimiento de la medicina predictiva. Pero, ¿disponemos acaso de la antropología médica eficaz correspondiente al contenido de las predicciones médicas que anticipan, de una manera precisa, la forma de nuestra muerte más o menos próxima? Aquí se comprende que la necesidad de *humanizar* la totalidad de los saberes biomédicos no puede resolverse por la simple adición de cursos o seminarios en el proceso de formación médica, de los cuales se espera que el médico extraiga *fórmulas y procedimientos* a fin de *manejar* situaciones críticas en el orden humano que tienen que ver con el sentido de la vida y de la muerte de la persona. Este saber no puede ser reducido a un conjunto de destrezas en el manejo de ciertas técnicas de comunicación u operación.

Entre la diversión y el recogimiento.

Cuando la existencia humana, en determinados momentos, manifiesta toda su gravedad, la respuesta más frecuente por parte del hombre suele ser aquella que Pascal llamó *divertissement*¹³. Esta noción sólo en apariencia es simple. En una primera aproximación consiste en nuestra capacidad para disimularnos nuestra verdadera condición, una ilusión que nos tiene, a la vez, como sujeto y objeto. En ese sentido, el *divertissement* depende de nosotros y es nuestra falta, nuestro no querer saber de nosotros mismos, de nuestra propia nada. Su presentimiento —la angustia— nos impulsa a huir de nosotros mismos hacia una felicidad que proviene de afuera, de otra parte y de otros, una felicidad totalmente exterior. Así, de una manera trágica, deseamos cada vez más aquello que —la felicidad— depende cada vez menos de nosotros y, lo que es peor, nos hacemos dependientes¹⁴. Lo que dice Pascal es que los hombres no sólo deben saber que son mortales. Este conocimiento no implica ningún esfuerzo, pero, lamentablemente, no basta. Los hombres deben *aceptar* que son mortales. Pero

¹³ Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunswicg, Hachette, Paris 1978, fr. 1.8.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, fr. 170.

¿qué contiene esta aceptación de un hecho general para los hombres? Tener que aceptar que el hombre es miserable, que es ignorante y que, haga lo que haga, va a morir. Aquí aparece otro modo de ser del proyecto no menos real que el modo «constructivo», el que exige que para poder ser algo, el hombre debe aceptar —no sólo saber— que es nada.

Pero Pascal nos advierte adecuadamente acerca de esta «nada». En efecto, ella no es absoluta. La estructura del hombre no soporta el hallarse en una inactividad total, un ser y un estar sin asunto, sin pasiones, sin aplicación a ningún propósito. Esta situación manifestará al hombre su impotencia radical, su vacío. La respuesta del hombre será el tedio, la tristeza, la desesperación¹⁵. Aquí aparece otro aspecto del *divertissement*: un no saber, discreto y aun legítimo, de sí mismo. El deseo de diafanidad en el conocimiento de nuestro propio ser no sólo no puede cumplirse cabalmente, sino que además, en la medida en la que progresa y nos abre hacia la impotencia radical, nos impulsa a un *no saber* en términos de una piadosa ignorancia que, en definitiva, protege y potencia desde su opacidad la tensión fecunda de nuestra existencia personal. Lo que revela ahora la noción de *divertissement* es que hay una ley que rige la realidad de nuestra vida más personal y que esta vida está, solidariamente, abierta y cerrada a la vez. La totalidad de nuestro proyecto, el que abarca no sólo nuestra vida, sino también nuestra muerte, no procede según un deseo indiscreto de saber, en el sentido de una terrible curiosidad que ahora nos afecta ontológicamente, sino que la totalidad de nuestro proyecto se hace posible a partir de una meditada capacidad para olvidar y olvidarse, para ignorar e ignorarse, porque el proyecto y la totalidad que comporta tocan el núcleo irreductible de nosotros mismos. Esta afirmación elemental y profunda debe ser comparada con la pretensión totalitaria de la ciencia y de la tecnología contemporáneas: *saber es poder*. Aquí el hombre —bajo ciertas condiciones— accede a un saber que no funda ningún poder. Más aun, un saber que señala que *no se puede, ya, hacer nada*.

La antropología ontológica de M. Heidegger ha definido al *Dasein* como un «ser para la muerte». Esta definición se entiende en el contexto del tiempo que se temporaliza a partir del por-venir. Esto significa que la muerte —en esta visión— no sobreviene en el tiempo como un hecho particular entre otros hechos posibles, sino que determina el sentido mismo de la temporalidad toda. Por otra parte, el filósofo germano ha insistido en declarar que el temple en el que se realiza nuestra existencia auténtica es la angustia. El Prof. Porée muestra que la muerte, en cuanto que forma parte del por-venir, es para nosotros una posibilidad, y que esta posibilidad es, además, una posibilidad cierta. Pero —la precisión es importante— esta certeza se halla indeterminada, ya que no sabemos cómo ni cuándo vamos a morir. Esta indeterminación corresponde a la experiencia de una existencia limitada, finita, en la que sin embargo hay una parte muy importante concedida a nuestra libertad.

Saber que somos mortales no nos hace posible ninguna previsión ni tampoco ningún poder; por el contrario destaca aún más —como si fuera necesario— nuestro ser indefinidamente frágil, vulnerable. El más joven y más tierno de los niños es suficientemente viejo como para morir; el más viejo entre los hombres no está más cerca de la

¹⁵ Cfr. *ibid.*, fr. 131. Véase también fr. 129.

muerte a causa de su longevidad, no más cerca que cualquiera de los otros hombres. La objetivación de la muerte la separa de nosotros, la hace extraña de nuestra realidad, la convierte en un acontecimiento siempre exterior y ajeno a nosotros, jamás la considera como una posibilidad radical y absolutamente propia. La muerte una cosa que siempre viene de afuera, ya que nos asalta y nos invade para destruirnos.

Ahora bien, es esta objetivación de la muerte la que propone el test predictivo de la enfermedad de Huntington. Se nos enuncia la muerte como una cosa para nosotros. Pero este enunciado no nos permite apropiarnos de nuestra muerte, integrarla a la totalidad del proyecto que cada uno es. Esta enunciación científica de la muerte no permite que el hombre la asuma como su posibilidad originaria de ser. Aparece, en todo caso, como una realidad trágicamente determinada. En cuanto esto ocurre así, la existencia humana pierde su connatural apertura e indeterminación y se transforma en la ejecución de un programa fatal. Aquí es donde se percibe la necesidad y la oportunidad de una antropología médica, ya que lo que hay que ponderar es qué resulta de este deseo y este derecho de saber que tiene como respuesta una muerte totalmente objetivada por el lenguaje y la intención del dispositivo tecnológico (test) y científico (diagnóstico). Esta muerte enunciada y anunciada por las ciencias médicas carga la existencia del hombre con un peso que aumenta sin medida, mientras que, por otra parte, la capacidad para soportarlo tiende a disminuir en forma proporcional e inversa. Habrá que pensar —alguna vez— si la suma de distintos especialistas que se ordenan a desarrollar una estrategia de contención para el paciente que recibe esta información y debe elaborarla, tienen claro, cada uno, y todos en su conjunto, que lo que consideran no es un *problema*, en el sentido científico de este término, sino el sentido de un *misterio* absolutamente personal que reclama, por lo menos, haber trascendido la esfera científico-tecnológica para hacer posible un diálogo entre personas en el que cuenta, ante todo, la densidad y comunicabilidad de su respectiva experiencia. Un saber de una inmediatez que es riqueza incalculable, no defecto; un saber que *no demuestra*, sino que *inicia*, que abre e inaugura un sentido cuando, aparentemente, todo sentido habría desaparecido.

La utilidad de eliminar pacientemente los malentendidos.

El primer malentendido es el que confunde *libertad* y *dominio*. El héroe sabe que puede morir, no que va a morir fatalmente. Aun el consejo estoico del Emperador Marco Aurelio —«vivir cada día como si fuera el último»—, permite esperar que, efectivamente, no lo sea. No lo sabemos nunca, y esta ignorancia es lo que permite soportar el peso de cada día.

Lo esencial de la esperanza es un no saber, todavía, acerca de la figura concreta, del provenir. El dominio que surge de un test predictivo que confirma un diagnóstico médico hace que aparezca un saber que no funda ningún poder, sino, por el contrario, una impotencia lacerante. Junto a los tests predictivos de diversa índole, no se dispone de tests para predecir cómo van a comportarse y simplemente vivir aquellas personas a quienes se les comunican tales resultados. La tecnología, y las ciencias en general, proceden según un modelo operatorio en el orden de la cantidad. Ahora bien, el núcleo de la persona resiste a este dispositivo y no permite suponer nada.

El segundo malentendido concierne a la *verdad*. Se ha contrapuesto la verdad de las *ciencias* a la verdad de la *existencia*. Esto no tiene por qué ser así en el caso de las

tecnologías y ciencias biomédicas. En efecto, éstas pueden —y de hecho lo hacen en muchos casos— constituirse en un factor esencial para la esperanza de una persona en cuanto a la realidad de su salud y de la totalidad de sus proyectos. Aquí el saber de las ciencias y las tecnologías sirve al orden integral de la persona. Este no es el caso cuando la verdad de la muerte se objetiva de tal manera —test predictivo y confirmación diagnóstica correspondiente— que la persona quede ajena al proceso de asimilación y apropiación de su muerte mientras una enfermedad, que por el momento no tiene cura, lo degrada progresiva y totalmente convirtiéndolo en alguien ajeno para los suyos¹⁶.

Las palabras sugestivas de Nietzsche ilustran adecuadamente el sentido de la cuestión planteada: «Mis pensamientos [...] deben indicarme dónde estoy, no revelarme a dónde voy. Amo la ignorancia del porvenir y no quiero sucumbir a la impaciencia ni al sabor anticipado de las cosas prometidas»¹⁷. Y el Prof. Porée añade: «A la douleur prématurée des termes échus»¹⁸.

3. ¿Y LA AGONÍA, PARA QUÉ SIRVE?

Esta pregunta grave e intensa importa en este contexto porque está formulada por Isabelle Marin, una médica de cuidados paliativos en los hospitales franceses de Saint-Denis y Laennec-Paris¹⁹. Esta profesional ha publicado en la revista *Esprit*, en enero de 1992, un trabajo con un sugestivo título: «Traiter l'agonie?», y en la misma revista, en febrero de 1991, otro artículo con una cuestión oportuna: «La dignité humaine un consensus?».

Lo primero que advierte la autora es que la agonía hace su aparición en la literatura del siglo XIX. En efecto, en los textos antiguos el que se hallaba en peligro de morir aprovechaba su tiempo para arrepentirse, para convertirse y para encomendar su alma a Dios. La agonía en la literatura decimonónica se presenta con diversos rostros: romántica y pacífica como en los relatos de Jane Eyre; atroz como es el caso de Iván Illich en el relato de Tolstoi. De todos modos, la agonía ha reemplazado la preparación para la muerte que, desde Sócrates, pasando por toda la cultura cristiana, definía nuestra relación con la muerte. En los textos del s. XIX el sacerdote se halla poco presente en las obras literarias y ausente en las obras del s. XX, salvo por excepción. Literariamente se vive el eclipse de las respuestas religiosas, así como la de los rituales de la muerte.

La agonía, en cambio, se hace presente por medio del médico, él la nombra, él la asume en el contexto de la actividad médica, incluso en el sentido de su prolongación, como es el caso en *Une mort si douce* de Simone de Beauvoir. Por otra parte, después

¹⁶ El relato de los familiares y amigos coincide en señalar que conviven o tratan a un extraño, no a la persona que amaban. Degradación de las funciones motoras, pérdida de la memoria, asunción de comportamientos infantiles, degradación de las funciones cerebrales, etc. son algunos de los aspectos del proceso de la enfermedad de Huntington.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris 1967, p. 183.

¹⁸ J. PORÉE, «Predire la morte», cit., p. 26.

¹⁹ Cfr. I. MARIN, «L'agonie ne sert à rien»: *Esprit*, juin 1998, 27-36.

de la Segunda Guerra Mundial, la agonía se hace pública en el espacio de los hospitales, se medicaliza, después de haber dejado el espacio íntimo del hogar. A esto se añade la dimensión social de la agonía como problema para una sociedad contemporánea que niega y oculta la muerte cuanto puede. El fenómeno de desapropiación de la muerte —explica Isabelle Marin— no ha comenzado ahora. Ya R. M. Rilke, en los *Cuadernos de Malte Lauris Brigge*, denunciaba la muerte «en serie»: «el deseo de vivir una muerte propia es cada vez más raro». Por su parte, en los mismos años, Thomas Mann describía la muerte en los sanatorios —también «en serie»—, donde se trataba de «no dar muchas vueltas» y, sobre todo, de «no desperdiciar el precioso oxígeno».

La situación actual se ha agravado en este sentido, ya que la cuestión ahora es cómo respetar la muerte de cada uno y hacer frente, al mismo tiempo, a una muerte cada vez más pública y más numerosa. La componente económica impregna también la muerte y se traduce en una administración de la muerte más o menos eficaz. La contradicción se instala en diversos niveles. Así, por ejemplo, el tiempo de la agonía que de suyo se distiende y desemboca finalmente en la muerte, irrumpe en el tiempo cronológico medido por la utilidad y los proyectos. Por otra parte, el tiempo de la agonía es un tiempo íntimo que acontece en un espacio público o privado —las salas de terapia intensiva— ordinariamente despersonalizado. El tiempo de la agonía pone en crisis el dispositivo complejo del poder tecnocientífico de la biomedicina.

Para muchos médicos la pregunta es: ¿cómo tratar la agonía? Una tendencia consiste en negarla y atacar la agonía terapéuticamente con una actitud que se denomina *encarnizamiento terapéutico*. Cualquiera sean las opiniones éticas que esta conducta merezca, parece que la obstinación terapéutica ya no se puede mantener por razones estrictamente económicas que dependen de la administración de hospitales, sanatorios y clínicas. Los últimos meses de los cuidados de un paciente representan entre el 20 % y el 50 % del costo total de su enfermedad. Otra tendencia se halla representada por los cuidados paliativos. En esta hipótesis se trata de respetar la agonía, una vez que el carácter irreversible del proceso fatal que termina con la muerte ha sido diagnosticado. En consecuencia, no se hace nada para retardar, trabar, la llegada de la muerte. Pero para algunos médicos se plantea el problema que consiste en admitir que diagnosticar la agonía es anunciar una muerte segura.

Entre los dos extremos: negar la agonía y aceptarla con respeto, los médicos buscan los criterios pronósticos y los índices de gravedad para decidir si *sí o no* la muerte es ineluctable e inminente y, una vez más, confiar en la magia de las cifras estadísticas.

También es cierto que en el ámbito estricto de la práctica médica aparecen ciertas muertes emblemáticas, tales como las de los enfermos de cáncer o de sida en fase terminal. Allí la discusión, los debates son muy grandes en relación con la fase de la agonía y la de muerte. En otras enfermedades igualmente mortales y no emblemáticas los profesionales parecen discenir y resolver con más calma acerca de la agonía y los debates son razonables, pero no angustiosos. En estos otros casos parece que el reconocimiento de la agonía fuera más simple, junto con el de la aceptación de la muerte. Quizá se ha pronunciado aquí la palabra clave: *reconocimiento*; *reconocimiento de la agonía*, el cual no está tanto en el orden de las cifras, los índices, las estadísticas con los que pretendemos objetivar la agonía y la muerte próxima, cuanto en un tipo peculiar de evidencia, como ocurre, por ejemplo, en el caso del amor humano.

La cuestión de la agonía como la cuestión del tiempo.

El tiempo de la agonía es un tiempo suspendido. En todo caso, este tiempo no se halla en un lugar propio, sino en el espacio tecnológico de la biomedicina actual. Este tiempo no puede ser contabilizado, cronometrado y puesto en función del éxito de algún resultado. El tiempo de la agonía contradice la experiencia del tiempo en las ciencias médicas, en cuanto este último es el tiempo de las acciones planificadas en vista de un fin predeterminado cuyo cumplimiento puede ser evaluado porcentualmente en términos de eficacia. El tiempo de las ciencias médicas no vale por su duración, sino por sus resultados, como ocurre con el tiempo en una intervención quirúrgica o en un examen. Más aún, en general, en la perspectiva científica y técnica de la medicina se habla, ante todo, del tiempo que se ha *aborrado* o *ganado*. Esta concepción del tiempo es inconciliable con el tiempo de la agonía, en la que el resultado no es sólo previsible, sino que es la antítesis de lo que se entiende por el éxito. En efecto, allí la única victoria es la de la muerte.

Nuestra cultura y nuestra sociedad consideran a la muerte como un mal absoluto; en suma, lo que hay que evitar y rechazar siempre. Para la mentalidad científicista-tecnocrática, la muerte es el fracaso de las ciencias médicas. Sin embargo, el tiempo de la agonía habitualmente poblado de preguntas de los pacientes —preguntas que ordinariamente no son ni científicas ni técnicas— ponen a prueba a los médicos, ya que les exigen su ser —ser médicos— y la totalidad de su experiencia humana, así como una acendrada capacidad de síntesis. Por otra parte, este ser puesto a prueba por los que agonizan significa para el médico —educado para hacer e intervenir— que tiene que saber qué hacer cuando no se puede hacer nada sin dejar de ser quien es: *médico*. La agonía es el tiempo de la no manipulación al servicio de alguna voluntad de poder que se ejerce sobre el «otro». Es el *tiempo de la humildad* en el que el médico tiene que aceptar que en algunos casos podrá disminuir ciertas angustias graves, así como ciertas dificultades físicas insoportables, pero no podrá hacerlas desaparecer completamente instalando el confort en su paciente; podrá disminuir un dolor intolerable, pero no erradicarlo absolutamente. La agonía obliga al paciente a aceptar su muerte. Al médico lo obliga a aceptar los límites infranqueables del saber y del poder de las ciencias y las tecnologías biomédicas y, de este modo prudente, aceptar la muerte del otro y, en sordina, su propia muerte. En el tiempo de la agonía se enfrentan dos imperativos: el imperativo tecnocientífico, que por su carácter operatorio avanza siempre en el sentido de lo posible —hacer todo lo que es posible hacer— cuyos logros son siempre, también, provisorios; y un imperativo que procede de la naturaleza de un organismo humano que se degrada irreversiblemente hacia la muerte a causa de una enfermedad en su fase terminal. En este último sentido la agonía es el tiempo en el que se produce el abandono del cuerpo por parte del que agoniza. Entre tanto, el médico tiene que aceptar que su conducta no se pueda medir ya por el discernimiento de los signos y los síntomas, como en otras situaciones de su práctica médica ordenadas al diagnóstico y al tratamiento; tampoco podrá recurrir a ningún axioma médico que, según el estado actual de los conocimientos de las ciencias médicas, le permitiría juzgar e intervenir como lo hace habitualmente. Todo esto aparece como inútil. Aquí el saber de las ciencias y de las tecnologías tiene que hacer lugar a la *sabiduría*, una de cuyas claves es la aceptación lúcida y responsable de la realidad y su respeto.

Por otro lado, el panorama que traza Isabelle Marin en el ámbito hospitalario francés que, ciertamente conoce bien, es desolador, aunque no desconocido. Como se recuerda, tanto la eutanasia cuanto la que se denomina muerte humanitaria (sin el consentimiento del paciente), se hallan prohibidas por el Código Civil francés. Pero el mundo cerrado de los hospitales queda al margen de las leyes y de las reglas. Una prueba de esta afirmación —explica la autora— es la manifiesta repugnancia con la que los médicos franceses aceptan dar cuenta de sus actos cuando son interpelados social o jurídicamente, ya que las presuntas transgresiones a la ley son vividas por ellos con una completa buena conciencia²⁰. Por ejemplo, señala que hace años que no existe una jurisprudencia sobre las eutanasias cada vez más frecuentes. Es cierto que el Dr. Schwartzberg, quien admitiera públicamente la práctica de la eutanasia en sus pacientes, fue suspendido por el Orden médico. Pero no es menos cierto que dicha institución recibió duras críticas y que aun fue vilipendiada acusada de practicar un moralismo dudoso interviniendo en asuntos que no le conciernen²¹.

Algo tiene que quedar claro en este punto de la reflexión de I. Marin, y es que el médico que interviene en la agonía de su paciente cumple un gesto técnico que, sin embargo, no está fundado en ninguna necesidad técnica²².

En relación con las exigencias cada vez más difundidas de la ética clínica, la autora destaca que se dispone hoy de una serie de mecanismos que aseguran que la decisión que toma el equipo de salud sea el fruto de un proceso de discusión en el que tiende a que todas las partes estén representadas. Este no siempre es el caso con el paciente al que, en general, no se lo consulta, aun cuando es posible hacerlo. Estas discusiones, además, declara Marin, no tienen lugar en todos los hospitales de Francia ni, tampoco, en todos los servicios. Reconoce, por otra parte, que estas discusiones son importantes, son necesarias, que muchos piensan que son el medio más idóneo para democratizar el poder médico, que permiten esclarecer de manera racional la toma de decisiones, relativizar el peso de la decisión tomada por todos y cada uno de los que participan en el proceso de la discusión, promover en el equipo de salud la toma de conciencia de las razones de su decisión con todos los argumentos en pro y en contra. Todo esto y mucho más le parece a la autora muy bien, si todo esto no suprime la responsabilidad personal. Dice más todavía: una decisión tomada entre todos no es, sólo por este hecho, forzosamente una decisión buena o justa. Frente al vacío práctico de la legislación el consenso no llena este vacío, no puede hacerlo.

En la actualidad, en la bioética en curso, se enfrentan dos posiciones: una que declara respetar a la persona humana en todos sus derechos; otra que se refiere a una ética consecuencialista, en general bien apreciada en el ambiente médico. Esta última se inspira, de alguna manera, en Kant, y mientras que en el filósofo alemán funda la acción ética en la universalidad y en su carácter rigurosamente formal, haciendo posible una ética formal de la responsabilidad, en el debate actual se trata de decidir acerca de las consecuencias de la acción teniendo en cuenta, ante todo, la opinión de los técnicos y los expertos con un criterio exclusivamente utilitarista. En esta óptica se impone el imperativo tecnocientífico —hacer todo lo que es posible hacer— y, una

²⁰ Cfr. I. MARIN, «L'agonie ne sert à rien», cit., p. 32.

²¹ Cfr. *ibid.*

²² Cfr. *ibid.*

vez que se ha realizado un procedimiento tecnocientífico es preciso, inmediatamente, estudiar y analizar las consecuencias. Los eventuales problemas que se planteen serán resueltos por otro procedimiento tecnológico. La pregunta por la finalidad ha sido sustituida por otra pregunta a saber: «¿para qué sirve?». En el caso de la agonía ¿por qué no abreviarla si no sirve para nada o bien nosotros no sabemos para qué sirve? Pero ésta es la pregunta del utilitarismo que como una verdadera atmósfera abarca toda nuestra sociedad actual y, también, a la inteligencia tecnocientífica.

Sin embargo, la agonía es el tiempo en el que se plantea con urgencia la incómoda pregunta del «por qué» en el sentido del «fin o finalidad». Una sociedad que declara que está dispuesta a escuchar a todos y oye, complacida, ante todo a los expertos, debería escuchar también a los que agonizan. Ellos declaran cotidianamente que lo que gobierna los actos de nuestra vida y la vida misma, es que dichos actos tienen sentido. Así señalan que la actividad de todos los días, a lo largo de los años, aun desdibujada en una conciencia retrospectiva, hacen historia, *nuestra historia*, en la que, por lo menos, queremos dejar nuestra modesta marca en el mundo.

La pregunta «¿para qué sirve la agonía?» debe ser confrontada con todos y cada uno de los modos políticos, sociales y económicos de la exclusión de la totalidad de lo humano en alguna de sus figuras más indigentes, más vulnerables, la realidad lacerada de los que ya «no sirven para nada»: los pacientes incurables, los dementes, los idiotas, los anencefálicos, los paralizados permanentes postrados y dependientes de terceros siempre; los sepultados en un coma profundo e irreversible, los ancianos, los extranjeros, y todos aquellos que, de una manera u otra, han sido prostituidos y degradados severamente, etc.

La agonía que en la óptica utilitarista, en efecto, no sirve para nada, sirve en cambio para que los médicos intenten acceder —escribe I. Marin— a una actitud contemplativa, una actitud que haga lugar al asombro y que, entonces, logre comprender a la totalidad compleja de una vida humana como una obra viviente, precisamente en el tiempo y el modo de la agonía²³. Cuando familiares, amigos y equipo médico asisten, cada día, a la lucha inmensa y generalmente cruel, larga, en la cual el paciente resiste con sus mejores energías humanas —físicas, psíquicas y espirituales— y en cada instante afirma la vida y niega en su acto de confianza y de fuerza la muerte. Los médicos, los técnicos, ya no tienen sitio en orden a alguna de sus competencias y resultados que se podrían esperar desde ellas. Lo que ocurre es de índole absolutamente personal y, entonces, todos y cada uno pueden descubrir que ante ese enorme esfuerzo que llamamos agonía, en el cual se conquista cada instante mientras, al mismo tiempo, se cede y se abandona el cuerpo que *se es*, médicos especialistas, técnicos, familiares, amigos, cada uno, puede alcanzar a ser *testigo*. Testigo de un acto y una actividad que en su dignidad intangible trasciende infinitamente toda muerte.

HÉCTOR JORGE PADRÓN

Universidad Nacional de Cuyo.
C.O.N.I.C.E.T.

²³ Cfr. *ibid.*, p. 36.

THINKING OF CREATION¹

1. *Foreword.*

I would like to answer the question whether creation can be proved and chiefly whether it is nowadays a plausible concept and how it ought be conceivable by us. I believe that an important guide to metaphysical truth is «plausibility in the light of total understanding»². The great alternative of explicit or implicit metaphysical thought is the concept of creation and monism in its different forms (from materialism to pantheism). Monism is a continuous temptation to human thought³. In fact to perceive being as being makes the whole of being accessible, and that means the absolute (in a wide sense). Whole as whole is absolute, because it does not depend on anything. Although it may be difficult to affirm that the whole of reality coincides strictly with the Absolute, monism, in fact, attempts to unify everything and to project up a material dimension on the whole of reality. Even in the case of spiritual monism, I would stress that the everyday experience of quantity, deeply connected with sense perception, plays the main role in the genesis of monism as Augustine demonstrates and C. S. Lewis argues: «The apparent profundity of Pantheism thinly veils a mass of spontaneous picture-thinking and owes its plausibility to that fact. Pantheists and Christians agree that God is present everywhere. Pantheists conclude that He is “diffused” or “concealed” in all things and therefore a universal medium rather than a concrete entity, because their minds are really dominated by the picture of a gas, or fluid, or space itself. The Christian, on the other hand, deliberately rules out such images by saying that God is totally present at every point of space and time, and locally *present* in none»⁴. This tendency towards monism as well as the tendency towards the concept of creation has also anthropological and ethical roots, as I will try to argue.

¹ A first draft of this paper was discussed during the Summer Thomistic Institute 1998 (Notre Dame USA), July 1998.

² Cf. J. J. Haldane, in J. J. C. SMART & J. J. HALDANE, *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford 1996, p. 195.

³ Cf. C. S. LEWIS, *Miracles: A Preliminary Study*, The Macmillan Company, New York 1973, p. 84: «Pantheism is congenial to our minds not because it is the final stage in a slow process of enlightenment, but because it is almost as old as we are».

⁴ C. S. LEWIS, *op. cit.*, p. 86. See also AUGUSTINE, *De vera religione* XX 40, and XLIX 96.

The idea of creation is deeply connected with the religions of the Book and, particularly, with all Christian dogmas. At first sight the idea of creation seems to be less immediate, but deeper than monism. In fact the concept of creation suggests that there is *something else*, or rather *Someone else*, at the very root of the universe: can we actually think that there is not *anything else*? It is noteworthy that when speaking of God as something *else* or someone *else*, ontologically different from the universe (transcendence of God), I do not mean something spatially *outside* the world, but, rather, the very *depth* of reality which penetrates everything (immanence of God). From this point of view the idea of creation suggests that what is more perfect in our everyday experience (the personal dimension) must be—in an analogous form—at the very root of reality. Nowadays we need to rethink creation, because the scientific picture of the universe has changed very much in this century and very few important books have been written on this subject from the philosophical and metaphysical point of view during the latter years.

In my opinion there are no strong scientific objections against the concept of creation (although sometimes it might seem that there are), nor indeed *can there be*, because science and metaphysics play different roles. Although we often come across scientific theories that seem to be either sympathetic to the idea of creation (such as the «inflationary universe of the big-bang theory»), or not (such as the «quantum cosmology»⁵), nevertheless the concept of creation can neither be proved nor falsified by scientific means. I think that the real objections to the idea of creation have a metaphysical and ethical basis in a kind of implicit metaphysics and ethics of every man and, particularly, of scientists, whose starting point might also be scientific theories.

Therefore, let us now consider what the meaning of creation is, which are the main conditions for thinking of it and which difficulties and facilities we find nowadays in trying to think of it. We shall see that the difficulties facing creation are, basically, the difficulties facing theism.

2. *The Meaning of Creation.*

Creation means communication of being to the world by an omnipotent, personal, intelligent and free God «ex nihilo sui et subiecti» («from nothing», that means without emanation from his reality and without change of a pre-existent matter). We must stress that «nothing» is in this case «absolutely nothing» and not what is so called by some current scientific theories⁶. Thomas Aquinas clarifies the meaning of creation in

⁵ Cf. the «quantum tunneling from nothing» described by E. Tryon, A. Vilenkin and A. Guth and the cosmology of S. Hawking. Cf., for instance, A. VILENKIN, «Creation of Universes from Nothing»: *Physics Letters* 117 (1982) 25-28; ID., «Quantum Origin of the Universe»: *Nuclear Physics* 252 (1985) 141-152. Cf. S. HAWKING, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Books, 1988). On these subjects cf. C. J. ISHAM, «Quantum Theories of the Creation of the Universe», and Robert John RUSSELL, «Finite Creation without a Beginning. The Doctrine of Creation in Relation to Big Bang and Quantum Cosmologies», in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, ed. by Robert J. Russell, Nancey Murphy, and C. J. Isham (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1993), pp. 49-89, and 293-329.

⁶ Cf. W. E. CARROLL, «Thomas Aquinas and Big-Bang Cosmology»: *Sapientia* 53 (1998) 81-82: «Despite the claims of some contemporary theorists that, properly speaking, we can get something from nothing, those theories of the Big Bang which employ insights from particle physics, concerning vacuum

the best way. Only God can create, by communicating the newness of being (*novitas essendi*). He greatly stresses this *newness*. God, by creating, does not change something that pre-exists, as every other cause does, because unlike any other being, only He is the pure Act of existing, infinite Actuality, without any passive potency in himself and, therefore, source of the whole being: «Being and not being are infinitely far, but to do something from an infinite distance requires an infinite potency»⁷. As Thomas holds, God is pure actuality both if we consider him in himself (because, being simple, he is not compound and therefore there is no passive potency in him: otherwise we should admit another cause upon God), and if we compare him with all other beings, since there is in himself unitedly and eminently every perfection of all created beings that are actuated, but whose essence does not coincide with their act of existing⁸. In fact an act limited by a potency can only actuate a passive potency, which means that it can change something that already exists. Only the pure *Act of existing*, who coincides with his action, does not need passive potency in order to communicate himself and therefore he can act without change. God can create from nothing and, moreover, as Thomas stresses against the mediatism of Avicenna and of the *Liber de causis, immediately (immediate)*, without any mediation. He can create because he is *simple* and therefore *powerful* in the highest degree. The doctrine of divine simplicity is not the thesis that God is relatively uncomplicated. Ordinarily when we describe something as «simple» this is to contrast it in point of degree of complexity with other things. But God is not simple in this sense; rather the relevant contrast is between that which is composite and that which is not. This metaphysical concept of simplicity, which means the highest concentration or unification of functions, therefore together complexity and unity without composition, develops—in my opinion—from the starting point of a reflection on the character of *esse* (act of existence) and on the peculiar faculties of a human being (thought and will): «Anima quodammodo omnia». It is noteworthy that the idea of God as the pure Act of existing suggests on the metaphysical level—that transcends our sense perception—the idea of an infinite concentration of energy which perhaps can find nowadays some pale analogy on the level of atomic physics and cosmology (i.e. big-bang cosmology)⁹. God is simple as he is Spirit, but not as we are spirit. He transcends in his simplicity the material as well the spiritual dimension of our world.

Aquinas holds that, taken as a whole, creation may be considered either from the active point of view of God or from the passive point of view of a creature. If we look at it from the former point of view, creation means the action of God that is his essence together with his relationship to creature (which is not a real relationship, but

fluctuations, are consistent with the ancient principle that you cannot get something from nothing. The «vacuum» of modern particle physics, whose «fluctuation» supposedly brings our universe into existence, is not absolutely nothing. It is only no thing like our present universe, but it is still something. How else could «it» fluctuate? Thus, we need to recognize that frequently the «nothing» discussed by contemporary cosmologists is not absolutely nothing. Yet it is this latter sense of nothing which is crucial to the traditional doctrine of creation out of nothing».

⁷ *De potent.* q. 3 a. 4 sed contra.

⁸ According to Thomas, God can create contingent and necessary beings. Cf *Cont. Gent.* II 30: «Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet...».

⁹ Fewer analogies are to be found in XVII-XIX century physics and cosmology.

only a conceptual one). Instead, if we intend it from the latter point of view, creation is «a certain relationship to God together with the newness of being (*novitas essendi*)»¹⁰.

As he creates the world and maintains it in existence, God is transcendent and immanent towards the world. He is immanent as he is transcendent. A naive idea of God's transcendence comes up with the criticism of Hegel according to whom infinity, if considered on the same level of finite beings, becomes itself finite. On the contrary, since the pure Act of existing absolutely transcends the world, he can also be immanent in the world or, rather, the world may be «in God». In fact only what is ontologically different (not only on the level of a spatial transcendence) is able to actually penetrate something ontologically different. From this point of view, the idea of creation if conceived according to its main principles, saves the main demands of pantheistic monism or acosmism: the transcendent God manifests himself in the world and by the world: the world is the manifestation of God. According to Aquinas, He is immediately (*immediate*) and intimately (*intime*) present in every creature¹¹. Creating, knowing and loving the creatures coincide in God. Although a creature would be absolutely nothing without the creative causality of God, still the creature actually has its own being and its own causality. Far more than monism, the concept of creation saves also the instance of the autonomous causality of creatures and, therefore, of scientific knowledge¹².

3. *Creation and «human analogy».*

Thinking of creation means thinking of a special kind of causality —of which we have not experience, unlike the mere change of a pre-existent matter. The medieval thinkers and Thomas used the image of light, which, according to the physics of that period, was something between the sphere of matter and that of spirit and which propagated immediately. Although the concept of creation is beyond our experience, we can think of it by means of an analogy with some metaphors that we find out looking at the more perfect acts we know, i.e. human mental and voluntary-free acts. Particularly we ought to think of the transcendent-immanent relationship between human mind and signs as well as of mercy in human relationships. It is noteworthy that Aquinas assimilates the metaphysical level of creation to the epistemic, ethical and theological levels: creation, which is the ground of every change inside the world, and the immediate knowledge of the first principles, which is the ground of every scientific deduction, creation and God's mercy (*miser cordia*), which is the very ground of justice between God and man and also creation and the infusion of Grace¹³.

¹⁰ Cf. *De potent.* q. 3 a. 3. Cf. *ST.* I q. 45 a. 3.

¹¹ Cf. *De verit.* q. 8 a. 16 ad 12um: «...ipse Deus est propria et immediata causa uni cuiusque rei, et quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit» Cf. A. CAMPODONICO, «Il carattere immediato della presenza di Dio nel mondo secondo Tommaso d'Aquino»: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 76 (1984) 245-268.

¹² Cf. *De potent.* q. 3 a. 8.

¹³ Cf. *De potent.* q. 3 a. 1 ad 6um: «Sicut vero intelligere principia, quod est concludendi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio, quae est omnis motus principium, non est ex aliquo».

Some contemporary thinkers use human language, which Thomas uses particularly when dealing with communication within the Trinity, when attempting to describe creation: as words are a novelty (*novum*) that manifests immediately man's thought, so, in creating the world, God's will immediately is made manifest¹⁴. But there are important differences: first of all since God is simple, there is no difference between Him and his action (creation). In fact it does not add anything to Him. The world manifests immediately God's act, that is his very Being-Acting. Secondly, human language is not *created*, because it depends on our previous experience of the world. The same is the case of other so called «creative» human works such as composing music, painting a picture and so on. «Creation» here means something very different from God's creation, although the former can help us in thinking of the latter. To sum up: in order to think of the act of creation, we have to use the concept of efficient causality, but we must consider it from the point of view of human intentional acts, and then we must reread both in an analogous sense: God transcends any other form of causality. He is not the first cause of a chain of causes.

Firstly, as we can see, God's omnipotence is not sufficient if we want to explain creation: it is a necessary, but not a sufficient condition. If the Absolute that is transcendent is not Intelligence and Love, if He is not a personal God and therefore if He is not free, creation remains incomprehensible: why should God have created the world, as He does not need anything? Therefore from this point of view the world exists because God creates, knows and loves it in the same act: being is a gift. But we cannot conceive God, Love, Truth beyond being: they would not be at all. Only if God is the Omnipotent Being and at the same time Intelligence, Good-Love, Person, we can actually think of creation.

Secondly, we must stress the freedom of God in creating because of our being unable to transcend personal perfection (we cannot think of something more perfect than a person, despite the limits of the human person)¹⁵ as well as for our need of

Q. 3 a. 8 ad 3um: «Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus». *ST.* I q. 21 a. 4: «Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid nisi propter aliquid in eo praexistens, vel praeconsideratum: et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius». On the relationship between generation and creation, necessity and freedom in God cf. *De potent.* q. 2 a. 3, in particular q. 2 a. 6 ad lum: «Potentia autem generandi, secundum quod natura inclinatur, agit. Hoc autem non facit diversitatem potentiae, nam nihil prohibet aliquam potentiam ad aliquem actum imperari a voluntate et ad alium inclinari a natura. Sicut intellectus noster ad credendum inclinatur a voluntate, ad intelligendum prima principia ducitur ex natura».

¹⁴ Cf. M. H. E. HENSTENBERG, *Sein und Ursprünglichkeit zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungsbere*, München-Salzburg-Köln 1959.

¹⁵ Cf. *De potent.* q. 1 a. 5, particularly: «Impossibile est autem, id quod agit ex naturae necessitate sibi ipsi determinare finem: quia quod est tale, est ex se agens; et quod est agens vel motum ex se ipso, in ipso est agere vel non agere, moveri vel non moveri, ut dicitur VIII *Physic.*, et hoc non potest competere ei quod ex necessitate movetur, cum sit determinatum ad unum. Unde oportet quod omni ei quod agit

preserving the absoluteness of God, which would be questioned by any necessary modality of deriving the world from the Absolute. This is the case of every kind of emanationism. A God from whom the world came out necessarily would be necessarily dependent upon the world that He creates, therefore no longer «absolute» (according to the Latin etymology of the term¹⁶). Therefore we need to use the concept of creation in order to preserve both the reality of God and the reality of the world. The fact that God is free in creating means also that He can, if He wants, «contain his omnipotence» (speaking from a very human point of view), causing also very small effects¹⁷. This is, classically, the case of miracles, which are not interventions from outside creation¹⁸. The potency and the perfection of the Creator is not apparent only by the greatness of his effects, but also by their smallness, that means by the spiritual character of his act. Moreover, since the personal and free God is trustworthy, as Aquinas affirms, He maintains in its being the world that creates: creation and conservation of the world are the same act.

4. *Scientific or metaphysical-ethical objections against creation?*

There are not, as I have just pointed out, scientific objections against creation: in fact neither the discovery of the incommensurable greatness of the universe (that is nevertheless ontologically unlike God) is an objection nor is the evolutionary concept of the universe an objection, because a) it does not exclude an intelligent creator (see the argument from order and finalism) and b) because it is also difficult to conceive that the more can derive from the less¹⁹. Also the opinion according to which it seems

ex necessitate naturae, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. Propter quod dicitur a Philosophis, quod opus naturae est opus intelligentiae. Unde si aliquando aliquod corpus naturale adiungitur alicui intellectui, sicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit natura voluntati, sicut ex motu locali hominis patet: quantum vero ad illas actiones in quibus ei finem non determinat, non obedit, sicut in actu nutrimenti et augmenti. Ex iis ergo colligitur quod id quod ex necessitate natura agit, impossibile est esse principium agens, cum determinetur sibi finis ab alio. Et sic patet quod impossibile est Deum agere ex necessitate naturae». S. E. Baldner and W. E. Carroll say that, «[...] since we know that being is the perfection of all perfections, the ultimate instance of being must be the instance of ultimate perfection. Since freedom is a perfection, we know that God must be perfectly free. The fact that God's freedom is demonstrable indicates that the position of the emanationists, namely that God causes necessarily, is demonstrably false» (*Aquinas on Creation. Writings on the «Sentences» of Peter Lombard 2.1.1*. Transl. with and Introduction by S. E. Baldner & W. E. Carroll, [Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1997], p. 57, note 98).

¹⁶ *Ab-solutus*.

¹⁷ Cf. *Contr. Gent.* III 99: «Deus autem operatur per voluntatem et non per necessitatem naturae [...] Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores potest facere immediate absque propriis causis».

¹⁸ Cf. J. J. Haldane, in J. J. C. SMART & J. J. HALDANE, *Atheism and Theism*, p. 163: «What I wish to emphasize however, against a common assumption among theists who claim to believe in the miraculous, is that it is a mistake to think of miracles as interventions from outside creation. The miraculous belongs to the category of the preternatural [...], but as Aquinas very soberly explains in his chapters on miracles in the *Summa contra Gentiles* III, God's special actions are additions or subtractions within an order in which he is already active». Moreover it is not strange to believe that God is interested in our lives. On the contrary it would be anthropomorphic to believe the opposite.

¹⁹ Cf. J. J. Haldane in *Atheism and Theism*, p. 106: «The emergence of life and the start of speciation call for explanations and what reductionism has to offer fails to provide these, giving at best a blank

absurd that the evolution process, being too slow and wasteful, has been guided by God from the beginning is not true, because the Creator, being infinite, cannot miss nor waste anything. Nor might the hypothesis of an eternal universe be an objection, because that does not prevent it from being created by God from eternity (*ab aeterno*). Aquinas thinks that the philosopher can show that the world has an origin—in that it is dependent upon God as its Creator—but the philosopher cannot show that there is a beginning of its duration²⁰. The only evidence for this is to be found in the Revelation. Creation (*creatio*) is unlike change (*mutatio*)²¹. From a certain point of view evolutionism and big-bang, being coherent with an historical concept of the cosmos, support the idea of an eternal spring of the evolutionary process.

Also the anthropic principle needs an Intelligence at the root of the universe. And this is not all: the evolution of the scientific concept of matter during this century has changed the cartesian and modern concept of the strong spirit-matter opposition, which should therefore be reconsidered. The new concept of matter probably supports more easily a creationist interpretation of the universe, because it can be considered permeable by the divine potency.

Nowadays the difficulties in rethinking creation, which lead us to assume a more or less implicitly monistic type of metaphysics, are the same difficulties in rethinking theism and do not seem to have scientific roots. On the contrary they seem to have pre-scientific, cultural and philosophical roots. I shall attempt to consider these epistemic obstacles and to answer them.

5. *The whole seen by metaphysics is not the whole seen by science.*

First of all nowadays there are great difficulties in thinking of the whole in a strong and metaphysical sense: is it plausible that the universe or the universes coincide with the whole of reality (that means that the universe is Absolute), thus confusing the metaphysical with the physical or scientific level?²² In fact «a science is never concerned with the entire domain of “reality”; rather, from this it designates its specific domain of “objects” by resorting to some “predicates” which can be thought of as representing its “viewpoint” on reality [...] The “choice” of each set of primitive predicates is itself contingent. While this determines the whole of a certain science, it cannot prevent other sciences from being both different and equally legitimate “viewpoints” upon reality. The choice of such viewpoints is in fact a matter of “decision” and of “interest”, for no intrinsic necessity could compel one to consider a dog, e.g.

cheque to chance, which is to say offering no intelligible explanation at all». P. 119: «[...] the structure of the conceptual order, which is expressed in judgements and actions, is richer and more abstract than that of the natural order, and the character of this difference makes it difficult to see how the materialist could explain the former as arising out of the latter».

²⁰ Cf. *De potent.* q. 3 a. 14 and 17; *ST.* I q. 46 a. 2.

²¹ Cf. *In II Sent.* d. 1 q. 1 a. 2 ad 2um.

²² Cf. W. E. CARROLL, «Thomas Aquinas and Big-bang Cosmology», cit., p. 77: «The contention of several proponents of the new theories is that the law of physics are sufficient to account for the origin and existence of the universe. If this be true, then, in a sense, we live in a universe which needs no explanation beyond itself, a universe which has sprung into existence spontaneously from a cosmic nothingness».

from the viewpoint of mechanics rather than of biology or psychology. On the contrary, one would be perfectly right in deciding to consider the dog from all such different viewpoints, and additional ones as well. If we apply this remark to science, we must say that adopting a scientific attitude towards reality amounts to taking the decision to place oneself from the viewpoint of the "whole of experience" [...] In particular, one could be interested in investigating reality from the viewpoint, not of the "whole of experience", but of the «whole» without further specification. In this case, he would not be obliged to limit himself to statements which could be traced to experience. Such a condition is compulsory for science only because the "whole of experience" constitutes its specific domain of inquiry, but this cannot be the condition for admitting statements which are concerned with the "whole" without limitation. If now we qualify metaphysics as the effort to investigate reality from the viewpoint of the "whole", which is different from investigating the whole of experience, the verification principle cannot constitute an objection because it is simply a "demarcation" criterion which circumscribes only the domain of science (i.e. the domain of the "whole of experience"). What does not fulfil this principle can be said to fall outside science, but not outside all meaningful inquiry²³. Every normal man can think of the whole in the wider sense, but perhaps not every man can reflect on it. In order to do so we need to pay attention to the metaphysical level of our everyday experience (and that is not something that only philosophers and metaphysicians can do).

6. *Thinking of creation means thinking of the act of existing.*

This point is deeply connected with the difficulties of 5). It may be difficult nowadays to reflect deeply on wonder at being and particularly at the act of existing (the

²³ E. AGAZZI, «Science and Metaphysics before Nature», in *Man and Nature*, ed. by George F. McLean, Oxford University Press, Calcutta-Madras 1978, pp. 7-8. By the same author cf. «Science and Metaphysics: Two Kinds of Knowledge»: *Epistemologia* 11 (1988) 18-19: «Anyone who speaks about something in particular must have understood that something in a certain way, this way reflecting in its turn the person's understanding of other more general features of reality. In this sense it is impossible not to have an unconscious metaphysics, articulated into several levels. Science is no exception to this condition, since it cannot be pursued without one's using certain criteria of intelligibility which are prior to the specific tasks it involves. In fact every advancement of some science which has been presented as a "liberation from metaphysics" has actually been tantamount to discarding a particular metaphysical framework and accepting (often unconsciously) a different one". Cf. also ID., «The Universe as a Scientific and Philosophical Problem», in E. AGAZZI & A. CORDERO (Eds.), *Philosophy and the Origin and Evolution of the Universe*, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 42: «In fact we must say that the physical concept of causality does indeed exclude the possibility of an uncaused cause (otherwise every causal explanation would be intrinsically arbitrary, since we might always suggest of any phenomenon that it is simply caused by itself), while admitting that the concept of causality at its highest level of generality (i.e. at a metaphysical level) does not exclude the possibility of an uncaused cause. Now it is certain that if this concept appears to be logically sound in itself, we cannot refuse to apply it, provided we remain conscious that the way in which it is applied defines its domain of application: this means that if we apply it in cosmology, we are ipso facto making a claim of "metaphysical cosmology". It is true that we can very well live with the idea of Universe as the uncaused cause, but this simply means (unconsciously) accepting an immanentist, rather than a transcendentist, metaphysics».

newness of being-*novitas essendi*). This particular kind of wonder, which requires a metaphysical insight into reality, has its roots in the experience of multiplicity and uniqueness, but particularly of change: if nothing changes in our experience, we wouldn't perceive the contingency of being and the act of existing (also my own being that now exists and is not nothing). Also an eternal universe would manifest its contingency due to its process of change. To sum up: it is not amazing that something changes, but can we actually think that the whole of being (in the stronger sense) is changing? This is the problem of the «prima via» of Aquinas which affirms the existence of an unmoved mover²⁴.

7. *Thinking of creation means thinking of simplicity (actual infinity).*

According to Aquinas only the essentially ordered causes and not the accidentally ordered causes cannot be infinite²⁵. The essentially or hierarchically ordered causes must all exist simultaneously at the precise moment of causing; accidentally ordered causes need not be simultaneous and need not exist at the moment of causing. It is difficult nowadays to imagine that we can stop the process towards infinity because it is very frequent to think of the infinity only in a quantitative and potential sense (the infinity of quantity) or as *bad infinity* (a non stop infinity). Therefore it becomes impossible to reach God as the infinite and necessary being. In other words it is difficult to think of infinity as *actual infinity (simplicity)*, *plenitudo intensiva* (that is God), because it is difficult to stop the process towards infinity, since we are not used to thinking of hierarchically ordered causes and beings²⁶. I believe that the cause of this difficulty is not first of all a logic or a scientific one, but is connected with our everyday ontological experience²⁷. In fact the classical reasons against an infinite causal regress still work. This is true on the ontological as well as on the epistemic

²⁴ See *ST*. I q. 2 a. 3.

²⁵ Cf. *Contr. Gent.* I 13. See S. T. DAVIS, *God, Reason, and Theistic Proofs*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, pp. 70-73.

²⁶ Aquinas thinks that there is a potential infinity (on the level of quantity), but that there is not an actual infinity of finite beings (cf. *ST*. I q. 7 a. 4). The only actual infinite is God. Cf. *Contr. Gent.* I 43: «[...] non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri [...] Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei conveniat». Cf. *Quodlib.* I: «[...] Deus autem omnibus modis est infinitus». Cf. also *De verit.* q. 29 a. 3. Cf. *ST*. III q. 10 a. 3 ad Lum; *De potent.* q. 1 a. 2.

²⁷ The tendency to a «non stop» process towards infinity in the foundation of our arguments is in part due to the fact that we do not acknowledge the peculiarity of the transcendental or «classic» philosophical argument, flattening this kind of argument on the level of the apodictic argument which in fact is always a «non stop» one, as Aristotle argued. But logical coherence is grounded on truth, on ontological truth, that means on being itself. This mistrust of the capabilities of philosophical reason seems to be grounded on an unjustified (explicit or implicit) presupposition: human reason could not know *being* itself, but only the *phenomenon*. This presupposition is connected with the negation of the role of intentionality and of formal causality in our knowledge. But that belief (*phenomenism*), as many philosophers (first of all Hegel) showed, is a presupposition which involves contradiction. Therefore that kind of skepticism seems not — at least primarily — epistemically grounded. It might be anthropologically and ethically grounded. See also A. CAMPODONICO, «Experience of Reality, Integrity and God», in *Proceedings of the Summer Thomistic Institute*, ed. by J. O'Callaghan, Notre Dame University Press (in press).

and ethical level. Aristoteles and Aquinas hold that there cannot be an infinite regress in sense perception (*sensibile proprium*), first logical principles (as the principle of contradiction), ontological principles (as the unmoved mover) and the principles of practical reason (the desire for happiness and the actual choice). Also the idea of an integral fulfilment of man is deeply connected with the idea of an actual infinity.

Perhaps the difficulty or discouragement in thinking of God as the starting point of everything is deeply connected with the difficulty in conceiving beings as actuated by the act of existing (ontological experience - cf. 6) and principally in conceiving a human person as plenitude and fulfilment. In fact we do not know other experiences of perfection greater than those of the act of existing, which causes the origin of everything including that of a person. The act of existing becomes more apparent to us particularly by the symbolical experience of things and mainly by the experience of human person. In a symbol the individual and the universal are, from a certain point of view, the same²⁸. Everything — a tree, a house, the moon and so on — may acquire a symbolic dimension in our experience, making us think by means of analogy of the plenitude of being, because everything is actuated by the act of existing. Otherwise knowing the uniqueness of a person and of his acts is looking at a concrete, although contingent infinity, because the human person can know and desire anything: he is a microcosm. Therefore our mother, our friends may acquire a symbolic meaning. The very source of both the experiences of the act of existing and of «person» is the experience of ourselves as existing, living and intelligent, hierarchically compound and actuated by the act of existing beings («persons»).

In particular: the act of existing, as it actuates every being and every essence or perfection, can make every other perfection infinite (and also that kind of perfection that is a human person)²⁹. We can find here the source of the idea of the God of theism. To sum up: the experience of the act of existing and the experience of «person» are deeply connected in our thinking of perfection and of God as actual infinity. Finally it is noteworthy that in the Christian religious experience of western societies Christ and the sacraments of the Church are the main symbols of the Actual infinity of God. It is not amazing that the obscuration of this peculiar religious experience may be nowadays an important cause of our difficulty in conceiving the infinity and simplicity of God.

²⁸ It is noteworthy that also scientific language has metaphorical-symbolic roots, although it tries to reach univocity of meaning.

²⁹ It is noteworthy that Thomas holds that the perfections we found out in our experience, if they are infinite, they are never subsistent, instead if they are participated by a concrete being, that means compound, they are always and necessarily finite. Cf. *Contr. Gent.* 1 30: «Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectus concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quicquid significat ut subsistens, significat in concretionem: quod vero ut simplex, significat non ut *quod est*, sed ut *quo est*. Et sic in omni nomine, a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat». In particular: in our experience the act of existing is an infinite perfection which is never subsistent, on the contrary, a human person is a concrete being, actually existent, but it does not coincide with an infinite perfection.

We must consider also that in post modernity the idea of an infinite God seems to set a limit to the human freedom of interpreting the world and its life (infinity of hermeneutics) and of choosing as he/she likes a certain way of life (ethical relativism)³⁰. The concept of bad infinity (for instance the idea of infinite universes) or even the idea of a finite whole (an universe unbounded, but finite)³¹ easily becomes a surrogate for the actual infinity, of which nowadays we seldom make experience, about which we are not used to reflect and that we may consider cause of violence and of alienation. Therefore I believe that there are ontological, anthropologic, ethical and religious reasons for our difficulty to acknowledge that there is an Actual infinity, which is God, who creates the world.

8. *Thinking of order means thinking of a personal reason for the universe.*

Deeply connected with what we are dealing with (the difficulty of reflecting on a rich experience of ourselves, on our typical human actions) is the fact of conceiving an impersonal reason for the universe. In fact an order of the universe is apparent: «In our own day, we reject the cosmology of the heavenly movers, but many physicists would recognise that the precise co-ordination of the laws of physics shows a degree of order and hence of intelligibility, which affirms an underlying purpose in the universe. Some even go so far as to claim that the laws of nature are precisely the laws necessary to produce a universe that can sustain our own lives and the world that we know»³².

Since it is difficult to think of a universe without rationality, because of the order we can find in it, sometimes it happens that we conceive an impersonal reason as the root of that order (Spinoza, Einstein, many scientists). But is it meaningful to think of an *impersonal reason*? Is it actually conceivable by us?³³. Or is it like a round square?

³⁰ Cf. F. NIETZSCHE, *The Gay Science*, fr. 110, 111, 115. Let us look at the ethical reasons of this kind of nihilism-skepticism. Modern immanentism wrongly substituted the level of practical reason for the level of speculative reason, theoretical contradiction (which is only intentional) with practical opposition—our desire which is not fulfilled (which is a real opposition)—as happens in Hegel and Marx. But when transcendence (God) is not admitted for metaphysics, human desire becomes radically not fulfilled. That means that for those philosophers reality is in itself contradictory. We can find this difficulty also within the philosophical streams which reacted against modern rationalistic thought (i.e. Nietzsche and «postmodern thought»), because they are also often closed towards transcendence. The search for originality and authenticity at all costs leads them to negate those theoretical and practical main principles which in fact are invariably accepted by all.

³¹ S. Hawking proposes the model of an universe unbounded, but finite. Also the hypothesis of many or infinite universes «in short appears as entirely ad hoc, introduced only to avoid what for the naturalist is an unpalatable conclusion, viz., that the general regularities and particular fine tuning are due to the agency of a designer—et hoc dicimus Deum» (cf. J. J. Haldane, in *Atheism and Theism*, p. 127).

³² *Aquinas on Creation*, op. cit., pp. 37-38.

³³ Cf. J. J. Smart, in *Atheism and Theism*: «One sort of pantheist may think of the universe as a giant brain—stars, galaxies and clusters of galaxies perhaps playing the part of the micro physical particles that make up our own nervous system. I shall take it that such a form of pantheism is implausible and far-fetched. There is absolutely no evidence that the universe, however large it may be, could be a giant brain». Cf. S. T. DAVIS, *God, Reasons and Theistic Proofs*, p. 186: «Transcendence, in at least one sense, does seem to be indicated by the evidence of design. It is hard to see how a being that is a part of the process of nature and is subject to its law can account for them or be said to have organised (let alone

I believe that we conceive an impersonal reason when we believe that mere materialism is not enough, but we do not want to become theists. That often happens because of an irrational fear of anthropomorphism in thinking of God³⁴. In fact, in my opinion—but it is also the opinion of classical philosophy—we cannot have a more perfect experience than that of the act of existing that actuates our beings. And we cannot make experience of more perfect acts (that means more complex and unified—more simple in the classical sense) than those that are typically human. But to conceive an impersonal God, although it might seem a more purified concept of the Divinity, nevertheless means to fall into a concept of the Absolute more reductionist than that which is proper of theism, a concept shaped on the material and quantitative dimension of reality, that we perceive by sense-perception rather than on the objects of contemporary science. Augustine stressed this risk against Manicheism. Perhaps nowadays we can find new forms of Manicheism. Therefore instead of conceiving God as super-personal, we conceive Him as sub-personal³⁵, contradicting our everyday experience of order and hierarchy which requires a transcendent reason as the cause of that order³⁶. In fact there is a risk of stressing in our idea of the world and of ourselves a frame connected with sense perception and technology instead of a frame connected with our original personal experience of ourselves as living and understanding beings³⁷. But the latter kind of frame (everyday knowledge) is the very background also of science itself. As it has been noted: «Modern science has for long time overlooked the fact that the individual can be known only within the framework of a universal model. This is due to the fact that scientific inquiry does not start from no-

created) them. If a given being is the universe's designer, I would take that to entail that that being cannot be identified with any thing, event, or process that exists or occurs in the physical world. And if that much is true, it also seems to follow that the designer of the universe must be non-physical or incorporeal (which is of course one of the crucial attributes of God)».

³⁴ Cf. J. J. Haldane, in *Atheism and Theism*, p. 152: «[...] the idea of thought conjoining and opposing various elements seems to belong to the sphere of psychology rather than that of reason per se. Yet it is precisely reason as such, and not an empirical psychology, that we are led to ascribe to a transcendent cause on the basis of order observed in nature». Cf. also M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, in *Werke*, Francke, Bern-München 1954, Band III; ID., *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuche der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in *Werke*, Band II, Bern 1954, pp. 411-413.

³⁵ Cf. C. S. LEWIS, *Miracles*, p. 87: «Pantheist and Christian also agree that God is super-personal. The Christian mean by this that God has a positive structure which we could never have guessed in advance, any more than a knowledge of squares would have enabled us to guess at a cube. But we can at least comprehend our incomprehension, and see that there is something beyond personality it ought to be incomprehensible in that sort of way. The Pantheist, on the other hand, though he may say "super-personal" really conceives God in terms of what is sub personal—as though the Flatlanders thought a cube existed in fewer dimensions than a square».

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 22: «The Naturalist cannot condemn other people's thoughts because they have irrational causes and continue to believe his own which have (if Naturalism is true) equally irrational causes». And p. 38: «If we are to continue to make moral judgements (and whatever we say we shall in fact continue) then we must believe that the conscience of man is not a product of Nature. It can be valid only if it is an offshoot of some absolute moral wisdom, a moral wisdom which exists absolutely "on its own" and is not a product of non-moral, non-rational Nature».

³⁷ The latter is the frame of what E. Husserl called the life-world (*Lebenswelt*), which is the background of modern science. See *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, The Hague 1959.

thing, but from everyday knowledge, which already singles out individual objects and events thanks to the intervention of certain universals [...] there is no moment in which our knowledge can dispense with the universal, whether it be because we need the "unity of the multiplicity", or because we must be able to grasp "the permanent in the mutable"³⁸. From this point of view «the metaphysical realist of Aristotelian-Thomistic persuasion is not concerned to deny that one can adopt a variety of ontologies, or that there is a variety of categories of things. Equally he or she should resist such phrases as such the world "forces us to think of it in a single integrated way". That is both literally false and liable on interpretation to induce scientific reductionism. There are many "things" and "ways of being". *Nonetheless, among these some (those with objective principles of unity) are more substantial than others*³⁹. We call them, hierarchically, mere substances, living beings and intelligent beings («persons»). What makes this a hierarchy, rather than a mere list, is that the latter types of organism have all the powers of the former, but not viceversa⁴⁰. Although the concepts of God and of creation transcend our human experience, they are deeply connected with our perception of the ontological hierarchy of beings and with the supremacy of that «whole» which is man.

9. Conclusion.

To sum up: the questions concerning «who is God?» (*Quid Deus sit?*) and «how creation is conceivable by us?» become nowadays as important as the question «does God exist?» (*an Deus sit?*). From this point of view the more a human person has a strong perception of his/her identity, unity and complexity («simplicity»), the more he/she wants to communicate to others his/her experience of fulfilment, and the more creation is conceivable and plausible. On the contrary the loss of a rich and fulfilled human and ethical experience, in which our individual nature stands up in its originality and is able to communicate to others, the «flattering» of man in the cosmos and in society (political and economic power) support more easily in fact a monistic and impersonalistic approach to the problem of the genesis of the universe. Therefore thinking of creation paradoxically might become more difficult even in a moment in which some scientific theories seem to pay attention to it. If the theological idea of

³⁸ E. AGAZZI, «Science and Metaphysics: Two Kinds of Knowledge», pp. 14-15.

³⁹ J. J. HALDANE, «On coming home to (Metaphysical) Realism»: *Philosophy* 71 (1996) 287-96.

⁴⁰ See J. J. Haldane, in *Atheism and Theism*, p. 97: «Reductionists often confuse formal natural and material composition. In their concern to show that ultimately there is nothing more than "atoms in the void" or "energy plus space-time", they overlook or underestimate the significance of the hierarchy of forms within which matter is held together. I am not at all suggesting that one go in the opposite direction and say that what individual things are made of, and what, if anything, *everything* in the cosmos is made of, is unimportant for an understanding of the natural order; but I am claiming that the real science, as contrasted with the reductionist philosopher's ambition for it, is happy to recognise a variety of features and levels of natural being, and can proceed very well without progressive elimination of one sphere after another, collapsing the structure of science down to the atomic core that is physics». See also A. CAMPODONICO, «Experience of Reality, Integrity and God», cit., (in press). On the peculiarity of human person see D. BRAINE, *The Human Person: Animal & Spirit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992, part 2.

creation of the universe by a personal God is the historical religious ground of a strong concept of human person and of human dignity, the opposite seems also to be true: a strong concept of the human person and an adequate reflection on that pre scientific experience makes it possible, on the philosophical and theological level, to conceive God as a person and his acts as creative acts. Practice of science and ontological, ethical and religious experience are more connected among them than we presume to think of.

ANGELO CAMPODONICO

University of Genoa.

LA «ESENCIA» DEL CONOCIMIENTO DESDE LA EXPERIENCIA SEMÁNTICA

El conocimiento es, ante todo, una vivencia personal, una experiencia primaria, o quizás la esencia misma de toda «experiencia». Por eso mismo es algo indefinible o difícil de definir. Mas podemos acceder a su descripción en base a las «metáforas» de esa experiencia. «Metáforas» por traslación de la semejanza con otras vivencias quizás todavía más primarias y radicales; pero también más «como a la mano», más inmediatas y accesibles y menos necesitadas de conceptualización.

Ahora bien, las vivencias humanas, en cuanto algo expresable, siquiera sea por medio de metáforas, suelen contenerse en el fondo mismo de lo que es forma típicamente humana de expresión, el lenguaje. Constituyen el «poso» decantado, el trasfondo íntimo y como velado de la significación lingüística. Si decimos que la experiencia humana acumulada a lo largo de generaciones e incluso a través de *phylums* evolutivos, se halla como decantada en el lenguaje, no decimos nada nuevo; sólo reiteramos la convicción de que la lengua de un pueblo contiene en su seno semántico la experiencia perceptual y reflexiva de ese pueblo; sus concepciones del mundo, sus esperanzas, temores y anhelos, sus proyecciones o anticipaciones. Ello es patente, como se ha notado reiteradamente, en la serie de «dichos», consejas y refranes, que configuran «el sistema de creencias», el suelo firme de actitudes, sobre las que discurre la vida de sus individuos (Ortega y Gasset)¹.

Pero no es solamente el «refranero», sino el uso lingüístico en su dimensión metafórica, que hunde las raíces de su significación con frecuencia en oscuros y antiguos paisajes semánticos; hacia ellos nos puede conducir convenientemente la dama «Etimología», como a Eneas le conducía la vieja Sibila a través de los inciertos antros infernales.

En general, aparece como positiva la costumbre de antiguos filósofos y de algunos modernos (p. e. Heidegger), de comenzar la investigación de un asunto o problema cualquiera por la llamada «definición nominal». No se trata solamente de ponerse de acuerdo previamente —cosa, por otro lado, sumamente práctica en toda discusión— acerca del uso y significado con que tomamos las palabras claves del tema a tratar. Esto, por lo demás, puede darse por sobreentendido, ya que se acepta la significación «oficial» de los léxicos autorizados.

¹ Cfr. *Ideas y creencias*, en *Obras completas*, t. V, Alianza Editorial, Madrid 1983. Según Cervantes, los refranes populares son todos verdaderos, ya que son como decantaciones «de la lengua y discreta experiencia» (*Don Quijote de la Mancha*, I, cap. 39).

Pero hay otro aspecto, que parece haberse olvidado o haber quedado a trasmano: es la idea de que en el contenido semántico del lenguaje quedaba recogida y como acumulada una larga experiencia humana acerca de los objetos del mundo. Y esa experiencia atesorada puede ser rescatada a través de su seguimiento semántico a lo largo del tiempo, partiendo desde sus raíces más primitivas (*ethymon*). Por algo y según una respetable tradición lexicográfica, a los Diccionarios o Léxicos se los denomina *Thesaurus*², esto es, como la riqueza de sabiduría atesorada por un pueblo y depositada en su léxico. No es simplemente una rapsodia de palabras ordenadas convencionalmente. Es el «tesoro» sapiencial o visión de la realidad, que una cultura va depositando en los registros semánticos de su lengua.

Esto no carece de sólido fundamento antropológico: se supone que el «nombrar», la imposición de los nombres o «motes» a las cosas y a las personas, operación típicamente humana, no se hace de cualquier manera, sino ateniéndose a las cualidades más sobresalientes de los objetos nombrados, mirando a las características que hieren de inmediato la capacidad perceptiva o que permiten una distinción más clara de los objetos. El acierto o desacierto en la imposición del nombre no es mérito de un «nombrador» individual, ya que depende del plebiscito o aceptación de la comunidad lingüística afectada. Es ésta la que «autoriza», la que consagra el uso en definitiva, y la que, al aceptarlo, no hace más que contemplar debidamente reflejada su experiencia en la palabra significativa del objeto en cuestión. Es el pueblo el verdadero autor del lenguaje; que luego «oficializan» las instituciones *ad hoc*.

Y no es que se haya de pensar en que las palabras tengan un significado directo por su sola fonética, como sucede en los casos, más bien escasos, de onomatopeya (p. e. en la palabra *silbido*). La acertada imposición de un nombre puede llevarse a cabo en base a otras reglas, como la simple derivación, y frecuentemente la semejanza, el sentido trasladado o metafórico, los usos convencionales, etc.

Por esto no nos parece disparatado el intentar bucear la esencia del conocimiento a través de su decantación experiencial en el lenguaje significativo.

1. LENGUAJE Y CONCIENCIA

Parece bastante claro, por otro lado, que entre el lenguaje y la aparición de la conciencia existe una vinculación muy estrecha³, sea cualquiera la perspectiva desde que se mire; y sin entrar ahora en el espinoso problema acerca de la prioridad o posterioridad de estos factores.

² Por ejemplo, el imponente *Thesaurus linguae latinae*, Teubner, Lipsiae, 1900-1906.

³ La relación entre lenguaje y conciencia viene siendo tema de consideración en múltiples obras; entre ellas señalamos algunas: B. LIEBRUCKS, *Sprache und Bewusstsein*, Akademische Verlag, Frankfurt 1965; J. VÁZQUEZ, *Lenguaje, verdad y mundo. Modelo fenomenológico de análisis semántico*, Anthropos, Barcelona 1986; R. LANGACKER, *Foundation of Cognitive Grammar*, Stanford University Press, Stanford 1987, 2 vol.; R. JACKENDORF, *Semantic Structures*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1990; P. CARRUTHERS, *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; J. A. MARINA, *La selva del lenguaje*, Anagrama, Barcelona, 1998.

a) Si lo miramos desde los sujetos en los que emerge la conciencia o conocimiento en general, advertimos que ésta se presenta como un despertar desde el sueño opaco de la materia, como un actuar por movimientos desde la intimidad de un sujeto, estimulado desde fuera por energías que inciden sobre él (luces, sonidos, impresiones táctiles...). La «conciencia» no son estos movimientos, sino como la raíz o el foco interno desde donde dimanan. Pero a la vez, la conciencia se expresa en ellos, en los actos suscitados por los estímulos del medio. Digamos que una reacción mecánica o físico-química es la respuesta de un ente inconsciente: p. e. la cuerda de la guitarra vibra al ser estimulada y produce un sonido determinado. La respuesta de un ser consciente, en cambio, sería el haz de sentimientos y de imágenes que en él despierta y levanta el estímulo de ese sonido, comprendido como «nota musical».

La consciencia, pues, se muestra esencialmente como respuesta interna a un estímulo, que procede del medio. Es interna, ya que emerge en el sujeto y para el sujeto de la misma. Junto con la subjetividad como estructura interna, aparece el *en sí* y el *para sí* de la respuesta, como respuesta consciente y no mecánica⁴.

Y aunque en sí misma es respuesta interna, que termina en la inmanencia de la subjetividad, sin embargo tiende de suyo a expresarse. Es más, ya en sí misma es expresión, semejanza o imagen, del objeto del que parte el estímulo. Esa respuesta se articula íntimamente como un «decir». La *expresión* es la respuesta a una *impresión*, porque es un «decir» el contenido de la impresión⁵. Y esto no es un simple juego de palabras. La conciencia, como acto, es respuesta al estímulo; y tal respuesta es una «reproducción» o expresión del contenido de la impresión. Por ello, en su forma más elevada probablemente, como es la idea o concepto en el cognoscente humano, aparece la respuesta de la conciencia como un «lenguaje interior». Frente a las impresiones del medio, sean agradables o adversas, entablamos una conversación «con nosotros mismos».

Ahora bien, ese «lenguaje interior», que es la conciencia en acto, es esencialmente un *symbolon*, esto es, algo que se proyecta ($\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ = estar lanzado, proyectado) conjuntamente hacia otra cosa. Así la conciencia aparece originariamente como capacidad para producir «símbolos», esto es, para reproducir un objeto, sin ser físicamente el objeto; pero proyectada esencialmente hacia el objeto. La conciencia, pues, aparece como coextensiva con la capacidad simbólica⁶.

Frente a la ecuación *estímulo-respuesta*, que puede expresarse también como ecuación *objeto iluminado-imagen o representación* aparece una nueva forma más sub-

⁴ Está claro que, frente al esquema puramente mecánico de ciertas escuelas psicológicas, como el conductismo —que reducían la conciencia a una simple ecuación *estímulo-respuesta*— nosotros admitimos el esquema básico, en lo que tiene de experiencia inmediata, pero sin reduccionismos; esto es, sin reducirlo a un binomio meramente mecánico.

⁵ Si no fuera anticipar ideas posteriores de este mismo trabajo, recordaríamos ahora la relación de lo indicado con algunos nombres técnicos empleados por antiguos filósofos en el binomio: *idea* o especie *impresa* — *idea* o especie *expresa*.

⁶ Sobre el simbolismo y la capacidad simbólica se han escrito innumerables obras, tanto desde el punto de vista antropológico, como desde el lingüístico y el estético. Recordemos, por ahora, la obra clásica de E. Cassirer sobre el hombre animal simbólico en su *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vol., FCE, México 1973.

jetiva y sofisticada, la ecuación de *signo-significado*. La simple representación por modo de imagen, puede hallarse de forma mecánica, p. e. en un espejo. Mas ahora en la intimidad de la conciencia es elevada al plano de la significación; o sea, al plano de la representación por modo de *significación*, simbólicamente.

Por todo ello, nos parece que no es gratuito afirmar un paralelismo bastante acusado entre el plano de la conciencia y el plano del lenguaje⁷. Sobre ello volveremos posteriormente.

b) Si lo miramos desde el lenguaje, advertimos enseguida dos notas importantes:

Primero, que sin algún contenido semántico —directo o indirecto— el lenguaje es como una cáscara vacía y sin fruto, como un ente fantasmal, algo así como un vestido hermoso colgado de un maniquí, pero fuera del cuerpo al que debiera vestir.

Ahora bien, siguiendo una antigua teoría semántica⁸, el contenido del lenguaje, su interno meollo significativo, se refiere directa e inmediatamente, no a cosas u objetos del mundo, sino a nociones, visiones, percepciones, representaciones de la mente. Esto es, el contenido semántico se refiere directamente a la «substancia» mental. Esta es su referente inmediato; incluso cuando se refiere a sí mismo, en la autorreferencia (p. e. «esto es un escrito») ha de pasar a través de la conciencia. Es la conciencia, algún tipo de conciencia, la que percibe o establece la relación entre forma lingüística y contenido semántico, entre significante y significado. La acción significativa es tal, no por el lenguaje en sí mismo, que es arbitrario o convencional; sino justamente por la inmersión del lenguaje en el ámbito de la conciencia, la cual establece las relaciones de sentido y las reglas de la convención admitidas.

Lo segundo que advertimos es que el lenguaje, en cuanto acción esencialmente comunicativa, sólo se encuentra en el ámbito de lo consciente. La comunicación se establece entre individuos, como transferencia de información por medio de algún tipo de signos (gestos, posturas, acciones, locuciones, imágenes, etc.). En cualquier caso hay diversidad entre el contenido o referente de la comunicación y el medio o instrumento de la misma; entre significante y significado. Por ello se requiere la presencia de una conciencia, que supere la diferencia y establezca la relación. Tanto más, cuanto la diferencia sea mayor; o cuanto la distancia entre el significante y lo significado esté mediada por mayor convencionalidad.

De aquí que a niveles superiores de concienciación en el ámbito de los vivientes, encontremos paralelamente formas superiores y más refinadas de comunicación o de transferencia de información. Así, a contenidos de comunicación más refinados, corresponden también formas de comunicación más sofisticadas. Incluso en el mundo animal, las formas múltiples de comunicación entre individuos de una especie se corresponden claramente con el desarrollo y perfección de sus centros y órganos de per-

⁷ Recordemos, de paso, que muchos psicólogos coinciden con J. Piaget en colocar la aparición del lenguaje en el niño al final del período sensoriomotor, con la aparición o emergencia de la conciencia simbólica. Cfr. J. PIAGET, *La formación del símbolo en el niño*, FCE, México 1961, introducción, p. 10.

⁸ Como es sabido, esta teoría se remonta a Aristóteles, para quien las palabras son directamente, «signos de las pasiones o afecciones del alma»: τὰ ἐν τῇ φωνῇ ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων (*Peri hermen.* 1: 16 a 3). Tomás de Aquino dice: «Voces sunt signa intellectuum» (*Summ. theol.* 1 q. 13 a. 1c); «Nomina enim non sequuntur modum essendi secundum quod est in rebus, sed modum essendi secundum quod est in cognitione nostra» (*Ibid.*, 1 q. 27 a. 9 ad 2m).

cepción, que sirven a una conciencia. La capacidad visual o auditiva, la memoria o la capacidad imaginativa, suelen estar en proporción con las formas de comunicación.

En el ámbito humano, en que la conciencia parece haber conseguido un desarrollo superior, encontramos paralelamente un sistema comunicativo mucho más refinado, que permite justamente la transferencia de información superior, como puede ser la visión del mundo en profundidad, mediante concepciones abstractas, a través de teorías científicas, o bien, del mundo interior del sujeto, como los sentimientos estéticos, las intuiciones poéticas, los juicios de valor, etc. Por ello, en el ámbito humano encontramos un sistema de comunicación superior, el lenguaje articulado, en el que se aprecia inmediatamente la gran diferencia entre significante y significado. Mientras en el lenguaje animal las formas de comunicación son más cercanas a lo expresado por ellas, son signos más «naturales», en la comunicación humana las formas del lenguaje resultan mucho más convencionales y como apartadas de lo significado. Algo así como la diferencia que hay entre la visión muy concreta de algo y la visión panorámica.

Pero más profundamente lo que se advierte es la liberación del significante respecto de formas concretas y físicas, como los referentes más inmediatos y primitivos, para servir de vehículo a la información de realidades más universales, más cultas, más interiores o «suprafísicas», por decirlo de alguna manera. Así es frecuente que el significado primitivo de una palabra se refiera a hechos u objetos del mundo físico o de una cultura primitiva, generalmente agropecuaria —como sucede con muchas palabras del griego y del latín— y posteriormente se use para significar realidades de tipo «metafísico» o de una situación cultural evolucionada, ciudadana o políticamente superior⁹.

En consecuencia, parece darse una clara proporción o un paralelismo entre el ámbito de la comunicación y el ámbito de la conciencia, en cuanto a refinamiento o desarrollo de ambas capacidades. Cuál de estas capacidades sea primaria, es algo discutible y discutido, en lo que no vamos a entrar ahora. Aunque no impide recordar la convicción de los científicos en que la elevada capacidad cognitiva del ser humano, patente en el desarrollo de su cortex cerebral, ha ido ligada seguramente al desarrollo de un lenguaje articulado; esto es, estructurado sintácticamente, cargado de múltiples matices significativos, evolutivo y cambiante, como todo acontecimiento viviente.

Por el momento nos interesaba simplemente poner de relieve ese paralelismo y relación intrínseca, a fin de justificar el recurso a la experiencia lingüística, en sus contenidos semánticos, para rescatar los contenidos de la conciencia. Y en particular, los contenidos y las experiencias de algo tan íntimo, como es la misma *vivencia cognitiva*. Esta se ha expresado, evidentemente, también en el lenguaje; se ha decantado a través de expresiones, comparaciones con otras vivencias íntimas del hombre. Por lo que al

⁹ Como ejemplos, pondremos dos casos. En griego la palabra *σπεκυλάτορ* significaba primitivamente el *vigia* o la *cima* o *atalaya* desde la que vigila: *σπεκυλα* (cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*). Sobre las palabras correspondientes latinas *specular*, *speculator*, cfr. R. DE MIGUEL, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid 1881). Luego, en el lenguaje culto de la filosofía, significan la ciencia teórica pura o especulativa. Otro ejemplo: en latín *cohors*, significa primitivamente *huerto*, *corral*, *gallinero* y *para de cerdos* (de donde *cortijo*, *cortijada*, etc.); luego significa *tropa de soldados* (*cohors praetoria*); luego *corte real*, con todos los que la componen (de donde también *cortés*, *cortesano*, *cortesía*, etc.), o unaparte de ella, como el *consejo* o cuerpo legislativo. Cfr. R. DE MIGUEL, *op. cit.*

intentar «atrapar» de alguna manera la esencia misma del conocimiento, nos parece que un camino válido y, salvo mejor juicio, poco frecuentado, puede ser el de rastrear en el poso semántico que tal vivencia ha dejado en el lenguaje.

Ahora bien, si miramos al lenguaje, en que tal experiencia se ha decantado, no es difícil sorprender expresiones cargadas de intencionalidad; aunque sea a través o por recurrencia a otras experiencias quizás más elementales, más primarias en cuanto a la consistencia misma de todo ser viviente.

Encontramos principalmente tres expresiones, que responden desde el lenguaje a la manera como es percibida la experiencia cognitiva, en relación con otras experiencias humanas, incluso más elementales, como son la experiencia reproductiva o generativa, la experiencia alimentaria y la experiencia comunicativo-lingüística. Estas expresiones podrían ser, por tanto, las pautas para las siguientes reflexiones:

- el conocimiento como asimilación.
- conocimiento y generación o reproducción biológica.
- conocimiento y palabra o lenguaje comunicativo.

2. EL CONOCIMIENTO COMO «ASIMILACIÓN»

Es corriente la expresión de «asimilar» para significar el conocer algo. Así decimos p. e. «asimilar una información», «asimilar una enseñanza», e incluso «asimilar un acontecimiento» de difícil aceptación o «digestión». Ello apunta a una metáfora, basada en una experiencia elemental, que es la alimentaria.

Literalmente viene de *ad-similare*, *ad-similem*, que significa acercarse a (*ad*) la semejanza (*similitudo*) de otra cosa. Es decir, la asimilación implica una cierta «transformación» o cambio de forma; pero sin dejar de ser básicamente lo que se es. Por ello, de la misma raíz viene «simulación», que significa un cambio aparente. Y se distinga de «transformación» radical, en cuanto ésta implicaría un cambio profundo, pasando a ser otra cosa. Lo que se «asemeja» a otra cosa, sigue siendo ello mismo. Así decimos que un alimento es asimilado por el que lo come; pero no decimos que algo que se quema o destruye es asimilado.

No deja de ser significativo el paralelismo entre el proceso de la alimentación y el del conocimiento, como asimilación mutua, en ambos casos, entre el sujeto y el objeto o materia alimenticia¹⁰. Y no es inocuo ese paralelismo para comprender mejor la experiencia cognitiva desde la alimenticia. En ambos casos, existe una elaboración o acción recíproca. La asimilación biológica no es unilateral. Es mutua.

En efecto, el viviente (sujeto) recibe los alimentos (es receptivo) y los transforma (es activo) mediante la acción digestiva en sus diversas fases. El objeto (alimento) de-

¹⁰ Según ciertos autores, esto se da incluso en el conocimiento divino. Así dice San Buenaventura: «[...] el conocimiento como tal importa semejanza y expresión entre el que conoce y lo conocido [...] Para mejor inteligencia de la cuestión ha de notarse que semejanza se dice de algo en dos sentidos: el primero implica la conveniencia de dos cosas en una tercera, y en este sentido se define la semejanza como la cualidad idéntica de cosas diferentes. En el segundo sentido se dice semejanza por serlo una cosa de otra; y aun ésta puede serlo de dos modos: hay una semejanza imitativa, y según ella la creatura es semejante al Creador; otra semejanza es como modelo o ejemplar, y de esta suerte la idea ejemplar en el Creador es semejanza de la creatura» (*In 1 Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 2um).

be ser preparado por medio de la masticación y la insalivación y luego por medio de la digestión, a fin de ser «asimilado», incorporado al viviente. Hay sabemos que es un proceso físico-químico complejo en el que el cuerpo o materia inicial va siendo sometido a diversas acciones mecánicas (masticación, deglución) y químicas. Estas acciones tienen por objeto el desmenuzarlo y hasta dividirlo en sus componentes más primarios mediante la acción de potentes reactivos químicos (jugos gástricos). Los antiguos no conocían los detalles de este proceso biológico, pero sin duda intuían algo de su complejidad; lo mismo que cualquier hombre actual, que carece de los conocimientos biológicos elementales. Y esta intuición se expresa en el lenguaje bajo la palabra «asimilación»; que implica transformación del material asimilable para hacerlo «proporcionado», adaptado físicamente al viviente, para ser finalmente incorporado al mismo, como parte de él.

El sujeto es, pues, agente, y a la vez receptor de un contenido desde el mundo exterior, desde el medio objetivo. En definitiva es el sujeto quien incorpora los alimentos y los convierte en sustancia propia.

Pero también es transformado por los alimentos, ya que su crecimiento, su equilibrio biosanitario y sus energías funcionales dependen en buena parte del tipo de alimentos que ingiere. Lo que en lenguaje vulgar se expresa diciendo «cada cual es lo que come».

Esto no es muy distinto de lo que ocurre en el plano de la experiencia cognitiva. El sujeto ha de asimilar la información del medio. Mas para ello ha de preparar, elaborar los objetos, el material de ese medio. Y eso se hace por medio de la observación atenta, el análisis, la síntesis, la abstracción, etc. La meditación, o la *cogitación* (de *co-agitare* = revolver conjuntamente, dar vueltas) son operaciones previas en el proceso de asimilación cognoscitiva. El material debe ser «procesado», sometido a un análisis, a clasificación y a una clarificación consciente¹¹. En último término, el material objetivo es asimilado por el sujeto, en cuanto se hace consciente, toma «posesión consciente» e intencional de ese material, sobre todo, en cuanto lo dice en sí, o se objetiva. En este término el material objetivo es asimilado, es incorporado a la conciencia del sujeto cognoscente y a sus centros de retención y de posterior utilización. Se produce, pues, la unión íntima de sujeto y objeto, como término de la acción cognoscitiva¹².

No decimos que hay asimilación cognitiva cuando solamente se da la mera yuxtaposición o la mera «deglución». Como tampoco decimos que hay asimilación alimenticia por el solo «tragar» alimentos. De modo similar, no decimos que hay «asimilación» cognoscitiva cuando sólo hay una mera información exterior, un «tinte de cultura», sino sólo cuando el material objetivo es dominado, incorporado y hecho propio por el sujeto. Lo que se logra mediante la familiaridad prolongada y la meditación sosegada

¹¹ Esto se expresaba en conformidad con este principio: «Todo lo que se recibe en otro, se recibe al modo del receptor»; o como dice Tomás de Aquino: «El conocimiento se verifica al modo como lo conocido está en el cognoscente. Pero lo conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente. Por lo que el conocimiento de todo cognoscente está en conformidad con la naturaleza propia del cognoscente» (*Summ. theol.* 1 q. 12 a. 4).

¹² Cfr. sobre ello un trabajo mío, en el que se complementan algunas de las ideas aquí indicadas: «La unión del cognoscente y lo conocido. Notas sobre ontología del conocimiento»: *Aquinas* 40 (1997) 399-428.

del material temático. Así el *cogito* cartesiano expresa la experiencia elemental del conocimiento, en cuanto «agitación» o «trituration» de los objetos por la conciencia. Lo que también expresamos con las palabras de «rumiar» un tema, o más antropológicamente, de «meditar», «pensar», «sopesar», etc. Los medievales hacían esta gradación en el proceso de asimilación cognoscitiva: lectura, meditación, comprensión (*lectio, meditatio, contemplatio*)¹³. Primero, la lectura u observación de las cosas; luego la meditación o cogitación, como un rumiar o digerir los problemas; y finalmente, la comprensión o contemplación de las soluciones.

Pero no es sólo el material objetivo lo que es transformado y asimilado por el sujeto. En el conocimiento, dicho material, al ser asimilado, reconfigura las estructuras cognitivas del sujeto. Por de pronto, impone su forma o su sentido, determinando el acto cognoscitivo como *conocimiento de tal o cual objeto y no de otros*. La misma distinción de actos se obtiene por la diversidad de contenidos objetivos de dichos actos. Pero además, potencia las facultades del mismo sujeto para nuevas adquisiciones; actúa como «prejuicio» o *a priori* respecto de ulteriores actos de conocimiento. Por ello produce en el sujeto eso que llamamos «mentalidad», o sea, un conjunto de predisposiciones para juzgar del mundo, según los objetos o las operaciones a que estamos acostumbrados. Así p. e. el matemático, tenderá a observar y juzgar todo con «mentalidad matemática», el jurista o el economista lo hacen también con su mentalidad propia; en función de los materiales objetivos asimilados.

Por ello, la unión final entre cognoscente y conocido es, al menos, tan intensa como en la asimilación alimenticia. Como en ésta, el objeto o material asimilados pasa a ser como de la propia substancia del sujeto, que lo asimila¹⁴. Y según ciertos autores se relaciona con el tema de la verdad del conocimiento, entendida como «adecuación» entre cognoscente y conocido¹⁵.

La diferencia entre la asimilación alimenticia y la cognoscitiva consiste principalmente en que, en la primera, tanto el material objetivo, como el resultado de la asimilación producen un crecimiento o desarrollo del sujeto en sentido físico, tienen una dimensión ontológica y constitutiva. En cambio, en la experiencia cognitiva el resultado no es la producción de un ente físico o un físico acrecentamiento del sujeto, sino que es la producción de un ente intencional, es decir, de una forma intencional o representativa del objeto en y para el sujeto. Este se objetiva, expresando en sí el objeto, mas no crea un objeto nuevo (a no ser en el conocimiento práctico y por intervención de otras facultades no específicamente cognitivas).

¹³ Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalion* I 1: PL 176.741A. JUAN DE SALISBURY, *Metaloicon* I 24: PL 199,853C.

¹⁴ Cfr. nuestro trabajo citado en la nota 13. Ver también TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 55 a. 1 ad 2um.

¹⁵ Así p. e. dice Tomás de Aquino: «Todo conocimiento se realiza por la asimilación del que conoce al objeto conocido, de suerte que se ha dado en llamar a la asimilación la causa del conocimiento; así p. e. la vista, por la disposición que recibe de la forma de color, conoce el color. Lo primero que hay que observar, por tanto, en las relaciones entre el ser y el entendimiento es que el ser se corresponda con el entendimiento: a esta correspondencia se denomina «adecuación de la cosa y el entendimiento», y en eso consiste propiamente la verdad» (*De verit.* q. 1 a. 1).

3. EL CONOCIMIENTO COMO «GENERACIÓN» REPRODUCTIVA

En la experiencia semántica, el conocimiento se comprende igualmente en relación con otra operación vital, como es la generación biológica. En analogía con esta última, «conocer» significaría una manera de nacer, de generarse algo nuevamente en el cognoscente. De aquí también los términos usuales de «concepción», «concepto», etc., para designar los actos de conocimiento, como si se tratara de una fecundación y reproducción interior en el sujeto cognoscente.

La experiencia biológica de la generación ha sido siempre para el hombre motivo de asombro y admiración, así como signo o símbolo de referencia para comprender otras experiencias. Como el nacimiento del sol y su ocaso, aparte de su realidad física, tiene para el «animal simbólico» humano otras dimensiones: una dimensión lírica, poética o estética; y una dimensión metafórica: sirve para expresar gráficamente todo lo que aparece por vez primera, que es como si naciera, su «orto» (*ortus solis*), y lo que desaparece, que es como si muriera (como el sol en su ocaso: *sol occidens*).

Así la generación y el nacimiento están elevados a la categoría de símbolos; no tanto por lo que tienen de externo, de cópula entre macho y hembra —tema ya de suyo complejo y rodeado de «misterios», ocultamientos y hasta de «prejuicios»—, sino por lo que tienen de profundo, de unión entre dos seres y de fecundación creadora, dando lugar a la formación de un nuevo viviente. Es la experiencia de la fertilización biológica en animales y plantas, en cuanto se resuelve en la formación de un nuevo ser.

En efecto, el término castellano «conocer», como es sabido, procede del latín *cognoscere* (de *cum-gnoscere*). Con esta voz están emparentadas otras, como *gnobilis*, que primitivamente significaba conocido, ilustre, noble; y también *ignoscere* (ignorar), *ignarus* (ignorante), *ignotus* (desconocido), o bien «noticia», «dia-gnóstico», etc.¹⁶

En griego tenemos los verbos γίγνομαι, nacer, devenir, aparecer, acontecer (al que corresponde el latín *gigno*, engendrar); y también γινώσκω, conocer y también «tener relaciones íntimas»¹⁷. Con esta voz están emparentadas otras muchas, como γένεσις, generación, nacimiento; y γένος, nacimiento, origen, raza, familia patriarcal, etc, de cuya raíz se han formado más de doscientos compuestos (en latín *genus, gens*; en sánscrito *janah*). O bien, γνῶσις, noción, saber, conocimiento; y γνοστικός, el que sabe, el sabio¹⁸. Y también γνώμη, juicio, sentencia, sentido común; νοῦς, inteligencia, voéw, νόημα, νόησις, νοητικός, etc.¹⁹; expresiones todas ellas de conocida raigambre filosófica.

¹⁶ Cfr. J. COROMINAS, *Diccionario crítico-etimológico castellano y español*, Gredos, Madrid 1980, s. v. *Conocer*.

¹⁷ Cfr. *Gen* 4,25; *Matth* 1,25; *Luc* 1,34, etc. Véase también PLUTARCO, *Alex*. 21.

¹⁸ Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*: PG 1,292B.

¹⁹ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue greque*, Klincksieck, Paris 1990, s. v. γίγνομαι, p. 221ss. Nos da la impresión de que todas estas voces se hallan derivadas en griego de una raíz más primitiva, que podría ser la de γῆ, γῆς, tierra; así a los «gigantes» se los llama Γηγενεῖς, hijos de la tierra. La tierra aparece así como «la madre tierra», como símbolo de la madre nutricia. Con ello estaría emparentado también en latín la voz *Gens, tis*, con el significado de gente, pueblo nacido de la tierra, los conocidos. Esto, con todo, no pasa de ser una sugerencia personal. En efecto, *Gea* es la Gran Madre, que recibe en su seno las semillas de todos los árboles y plantas y queda fecundada de forma que de ella brota un ser nuevo (*ge-r-minare*). Mas para ello es preciso que la tierra sea arañada, cavada o arada (*arare*). Así generare es, es ante todo, *ge-n-arare*, el arar y fecundar la tierra con la semilla. El campo sería *agrum* (*zad-ge-n-erandum?*). La otra operación es la *agri-collectio* o recolección de los frutos. De aquí que *agrum colere* es la *agri-cultura*. Posteriormente *colere* y *cultura* se aplican a otras labores fructíferas, especialmente de tipo religioso (*deorum cultus*) o intelectual.

¿Qué analogías advirtieron los hombres antiguos al poner nombres a la actividad cognoscitiva por relación a la actividad o experiencia generativa? Aparte de que ambas son actividades vitales y no mecánicas, nada más alejado por otra parte, al parecer, de la actividad cognoscitiva —que se inscribe en el ámbito de lo inmaterial y casi roza lo espiritual— que la actividad generativa, inmersa en lo material más grosero y elemental, que parece declinar hacia lo inconsciente, lo vegetativo, en una palabra, lo inferior...

O a lo mejor los hombres primitivos no tenían los prejuicios de reminiscencias platónicas o maniqueas, que dividen el ser en dos mundos opuestos y para las que la materia es contraria a todo lo noble y superior, algo esencialmente malo o que inclina necesariamente al mal. El conocimiento pertenece, en estas teorías, a la superación de toda contaminación material, a la purificación y retorno hacia lo espiritual e inmutable. Por lo que resulta casi blasfemo la comparación con la experiencia generativa, que pertenece al mundo contrario. O a lo mejor son estas teorías las que no han comprendido nunca lo que es realmente el conocimiento humano; o que son teorías retorcidas por falsos prejuicios acerca del mundo; en una palabra, teorías sobre el conocimiento desde la inconsciencia de los prejuicios o de los sentimientos ciegos, nacidos de oscuros complejos psicológicos.

Lo curioso históricamente es que pensadores, decididamente influidos por esas teorías de inspiración platónica y maniquea, no dudan en acudir a la analogía con el patrón generativo cuando tratan de explicar nada menos que las relaciones internas de lo divino, o sea, de lo más inmaterial, de lo espiritual por excelencia. Es sabido que los teólogos cristianos, siguiendo la pauta de San Agustín²⁰, acuden a la analogía con la experiencia generativa para explicar la procesión del Verbo divino a partir del Padre, del cual es «Imagen»²¹. Se dirá que la analogía se hace inmediatamente con el verbo mental, o sea, con la actividad espiritual del conocimiento, y no con la actividad generativa. Pero la verdad es que la analogía con el verbo mental se basa en el carácter de «generado» o engendrado (*genitum*) que se atribuye a dicho verbo mental²². En esto se distingue del «Padre», al que pertenece propiamente el ser «ingenerado» (*ingenitum*).

Así pues, la experiencia generativa sirve de base o punto de referencia para explicar la experiencia cognoscitiva y, ulteriormente, para la explicación teológica de las relaciones intratrinitarias. Sin hacer ningoen asco ni aspavientos por la comparación; aunque eso sí, se deban mantener las disimilitudes o distancia que importa la analogía tomada en sentido técnico, esto es, como « semejanza de lo desemejante »²³.

²⁰ «Conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemos et dicendo intus gignimus, neque a nobis nascendo discedit» (*De Trinit.* IX 7: PL 42, 967).

²¹ El origen de estas analogías, habituales en la teología cristiana, hay que buscarlo sin duda en el Evangelio de San Juan (1,1) y en San Pablo (*Colos* 1,15; *Heb* 1,3). Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* PL 42; SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthod.* 1,13: PG 94,857; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I qq. 34-35, etc.

²² Así lo dice expresamente Tomás de Aquino: «El Verbo se dice propiamente en Dios, en cuanto «verbo» significa la concepción intelectual [...] Mas pertenece a la esencia misma del concepto el hecho de implicar procedencia, esto es, de la noticia del concipiente. Por lo que el Verbo, cuando se aplica con propiedad a lo divino, significa algo que procede de alguien» (*Summ. theol.* I q. 34 a. 1; cfr. ad 1m-2m, etc.).

²³ Así la define Tomás de Aquino; cfr. *Summ. theol.* I q. 13 aa. 5 y 10; y también *In XI Metaphys.*, lect. 3, n. 2197; etc.

Y comenzando por las desemejanzas, podemos advertir, por una parte, que en la concepción o generación biológica nos hallamos ante un proceso de energías ciegas o inconscientes, como resultado de tendencias profundas, subconscientes o preconscientes. Y por otra parte, en la generación biológica asistimos en su término a la constitución ontológica de un nuevo ser viviente; mientras que en la concepción mental el concepto no parece que deba encuadrarse en el marco de la producción ontológica en sentido estricto, ya que no se trata de una operación productiva, sino propiamente inmanente. Al conocer, no se produce un nuevo ser fuera del cognoscente, sino una nueva manera de ser de lo conocido.

Pero sin duda los antiguos, al poner los nombres, se fijaron más en las semejanzas entre ambas experiencias vitales, la generación biológica y la concepción cognoscitiva. La *vis generativa* aparece en ambos casos como una actividad que dimana del propio generante; pero que implica también la conjunción y fecundación mutua de los principios generativos. A diferencia de la producción mecánica, en la que la fuerza productiva proviene de principios externos y termina igualmente en efectos externos a los factores productivos. (Un término medio, entre la generación y la producción mecánica estaría en la creación artística o técnica humana, en la que el principio determinante o formal procede del agente (creador, artista o técnico) que pone el diseño o idea; mientras que el término, la obra producida, es totalmente externa).

Hoy tenemos un conocimiento más científico y pormenorizado del proceso de la generación biológica. Este conocimiento no destruye, sino que profundiza en los caracteres de la generación desde una experiencia elemental. Incluso para explicar la generación biológica se acude actualmente a conceptos de información, por cuanto se entiende que la replicación biológica, base de la semejanza específica, se consigue mediante algún tipo de transmisión informativa de los caracteres genéticos, a cargo de los conocidos ácidos nucleicos.

Atendiendo a esos caracteres, podríamos señalar algunas de las semejanzas más importantes entre ambas actividades, la generación biológica y la cognoscitiva:

— concurrencia de dos principios generantes, el paterno y el materno; lo que implica alteridad inicial, acercamiento amoroso y unión fecundante, en la generación biológica. Y concurrencia de materiales objetivos (objetos) y de facultades subjetivas, en unión íntima para la producción del concepto.

— formación de algo nuevo, de un nuevo orden, en cuanto impulso organizativo e infusión de una nueva «forma» vital, principio de unidad orgánica, estructural y dinámica, en la generación biológica. Y organización de los materiales dispersos de la percepción mediante su ordenación en torno a un eje o punto de vista, a un objeto propio y formal, en la generación cognoscitiva; lo que culmina en la ordenación sistemática, propia de las concepciones científicas del mundo.

— procedencia o dependencia, en ambos casos, de lo generado o «concebido» respecto de los principios generantes.

— semejanza de lo engendrado con los principios generantes, aunque no identidad individual.

La diferencia está, como se ha dicho, en que en la generación cognoscitiva no se da una constitución ontológica o creación del objeto como ente físico (salvo que se admita un idealismo absoluto extremo: identificación de ser y concepto, según el *esse*

est percipi de Berkeley). Aparte de esto, la concepción biológica es un proceso de energías ciegas, no conscientes; por lo que no puede servirnos del todo para expresar lo propio de la «concepción consciente». Es, no obstante, un punto de referencia por analogía. Y esos puntos de semejanza señalados, pudieran ser sugerencias para una meditación más profunda acerca de la naturaleza misma del conocimiento.

4. EL CONOCIMIENTO COMO «DICCIÓN», PALABRA O ACCIÓN LOCUTIVA

La experiencia comunicativa, bajo la forma de comunicación lingüística, sirve también y muy apropiadamente para expresar la naturaleza del conocimiento. Al fin, hay un claro paralelismo, advertido ya desde antiguo, entre el lenguaje o «decir» exterior, oral, y el lenguaje o «decir interior», mental. En ambos casos, se trata de signos o símbolos de otra cosa. Pero el lenguaje exterior es un símbolo totalmente arbitrario, mientras que el interior es un signo a modo de semejanza o imagen del objeto (*signo formal*, decían los escolásticos).

Dice p. e. Tomás de Aquino: «En nosotros el decir significa no solamente el entender, sino el entender en cuanto implica de suyo *expresar una concepción*; de hecho no podemos entender de otra manera si no es expresando algœn concepto; por lo que todo tipo de entender en nosotros es propiamente un *decir (omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere)*»²⁴.

Según la experiencia humana inmediata, el conocer es una manera o a semejanza de lo que acontece en la actividad lingüística. Esta es, por una parte, algo observable, experimentable, pœblico; y, por otra parte, algo específicamente humano, privativo del *homo sapiens*. Por lo que parece muy apropiado echar mano de la experiencia lingüística, exterior y controlable, para describir la experiencia cognitiva, interior, privada, de difícil definición.

Los griegos llamaron λόγος tanto a la palabra exterior como al concepto (*logos* interior) y al juicio *logos* complejo; a lo que parece responder *loquor, loquutio* = palabra hablada, locución, para los latinos.

La palabra griega λόγος parece derivarse de λέγω, cuya significación primitiva era la de *escoger, reunir lo semejante* y también *numerar, contar*; luego, *narrar, decir, dialogar*. Así la forma antigua de λόγος tiene gran importancia, significando *palabra*, propósito y también *recitación, narración, explicación, razonamiento*. Con ella se forman múltiples derivados, como λέξις, *palabra, estilo (léxico)*; o bien, διαλεκτικός, *diá-logo, epí-logo, catá-logo*; y también ἀνάλογος, *aná-logo, ana-logía*, para designar una proporción de tipo matemático, una «razón» proporcional; o bien, *filología, teología, biología*, etc. Λόγιον es el *oráculo*, o bien el «dicho» o palabra de un personaje famoso; λογισμός es el cálculo matemático y/o el razonamiento, etc.²⁵ La *Lógica* es, al menos desde Aristóteles, la parte de la filosofía que se ocupa de dirigir correctamente los λόγοι, los juicios y los razonamientos.

²⁴ Ve verit. q. 4 a. 2 ad 5um. Ultimamente ha recuperado y subrayado esta noción de conocimiento el Prof. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987, pp. 225-253.

²⁵ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. v. λέγω, pp. 625-626. Cfr. también A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, s. v. λόγος.

En el uso filosófico y religioso, Λόγος es también la «Palabra» creadora, la que crea un mundo nuevo, que sale de su Pensamiento por medio de la Locución, como lo advierten los textos de antiguas religiones²⁶. La doctrina del *Logos* divino, entendido como el Pensamiento, que incluye en sí el mundo inteligible y como arquetipo de toda la realidad cósmica, adquiere, como es sabido, un relieve decisivo en la segunda hipótesis plotiniana del *Nous*. Ahora bien, esta doctrina deriva tanto del platonismo medio, como del neopitagorismo y principalmente del filósofo judeo-alejandrino Filón²⁷. De éste, sin duda, pasa al cristianismo, especialmente a través del cuarto Evangelio²⁸.

Así al lenguaje se le atribuye una eficacia creativa, conectando con la idea del conocimiento como «creación» o «recreación» de los objetos. Al fin, la creación consciente, esto es, la que no es simple resultado casual, implica un conocimiento, que se atribuye a una facultad práctica. Esta es la que propiamente crea el «modelo» o «forma» de lo nuevo; por ello es la capacidad *trans-formadora* del mundo.

Los latinos tradujeron «Logos» por Verbo (*Verbum*). *Verbo* tiene también un sentido activo, de creación; no por casualidad denominamos «verbo» a la parte de la oración que indica la acción. Y, según una incierta, aunque sugestiva etimología, *verbum* provendría originariamente de *verbera*, *verbero*: azote, azotar, golpear, herir, ya que el hablante «verbera» o azota el aire (*verberatio aeris*), al expresar algo²⁹; de donde luego viene a significar *palabra*, tanto exterior como interior (*verbo mental*), reencontrando así el sentido del «logos» griego y sus connotaciones teológicas³⁰.

²⁶ «Dijo Dios: Haya luz, y hubo luz [...] Dijo Dios: Haya firmamento [...] e hizo Dios el firmamento [...] Dijo Dios: haya luceros en el firmamento [...] y así fue [...]» (Gen 1,1-29). «[...] el universo fue formado por la Palabra de Dios [...]» (Hebr 11,3). Cfr. G. KITTEL (Ed.), *Theologisches Worterbuch zum Neues Testament*, s. v. λόγος; FOURNIER, *Les verbes dire en grec...*, etc.

²⁷ «El cosmos inteligible no es otra cosa que el Logos divino en el acto de formar el mundo» (Filon, *De opificio mundi*, 24). Recuérdese que fue en Alejandría donde se llevó a cabo la traducción de la Biblia hebrea al griego, conocida como Versión de los Setenta, en tiempo de Tolomeo Filadelfo (285-246 a. C.). Este hecho es el comienzo de una fecunda simbiosis cultural entre la cultura semítico-hebraica y el pensamiento griego. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1978, t. IV: «Le scuole dell'età imperiale», p. 285. Cfr. también: M. HEINE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, pp. 218ss.

²⁸ Es conocido el comienzo del cuarto Evangelio: «Al principio existía el Verbo (la Palabra), y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. El Verbo estaba al principio con Dios. Todo se hizo por medio de él y sin él no se hizo nada de cuanto existe» (*Io* 1,1-3). Hay muchas razones para pensar que este Evangelio, atribuido al apóstol Juan por la tradición, no es propiamente del apóstol, sino de algún judío convertido al cristianismo, formado en la doctrina de Filón de Alejandría. Su autor es, sin duda, no un simple testigo, sino un «teólogo» de altos vuelos, a la vez que un hábil escritor y mitologista. (A lo mejor la clave está en el cap. 12,20 del mismo Evangelio). En todo caso, en dicho Evangelio (16,28; 17,3) se presenta ya el esquema grandioso de *procedencia-retorno*, que parece característico del sistema neoplatónico, y que luego será el marco y la clave de la sistematización teológica en autores como Orígenes (*De principiis*), Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*), Pedro Lombardo (*Libri Sententiarum*), Tomás de Aquino (*Summa theol.* I q. 1 a. 7c y ad 2m; q. 2 prol.), etc.

²⁹ Tal es la etimología que propone Tomás de Aquino (cfr. *In I Sent.* d. 27 q. 2 a. 1 ad 1m) atribuyéndosela a Prisciano, gramático del s. IV, que en el 525 abre una escuela de gramática en Constantino-pla. Entre las obras de Prisciano se halla el *Commentariorum grammaticorum libri XVIII*.

³⁰ El mismo Tomás de Aquino razona así la denominación de Verbo, atribuido a una Persona divina: «La palabra exterior se llama verbo, en cuanto es significativa del concepto interior de la mente. Por ello, de modo primario y principal se dice verbo el concepto mental; en segundo lugar, la palabra en cuanto

Según otras etimologías, probablemente más precisas y no menos sugerentes, provendría del griego εἶπω, *decir, hablar, mencionar, anunciar, ordenar*³¹. Expresión emparentada con otras de acendrada tradición filosófica, como εἶρομαι, ἔρομαι, *interrogar, preguntar*, sobre todo, cuando se pregunta con reticencias, como mostrando ignorancia: es la famosa «ironía» socrática (εἰρωνεία)³². Se emparenta también lingüísticamente con ἔρος el amor vehemente, la pasión fuerte³³, recobrando así la relación con el sentido de la generación biológica y de lo que es fruto del amor, de lo que nace del amor pasional. El conocimiento se describe como pregunta dirigida a algo con deseo ardiente de poseerlo; y también como dicción o respuesta o fruto de tal deseo.

El conocer, sobre todo intelectual, se comprende, pues, y se expresa como un decir, como un lenguaje interno, en el que el sujeto *expresa un objeto*, se objetiva, se configura con el objeto en cuanto lo *dice*. Y ésta puede ser la mejor descripción del conocimiento: *conocer es un decir interior*.

Comentemos esto brevemente. En ambos casos, hay como tres niveles de complejidad: el de la palabra suelta o nombre, el de la frase y el del discurso. A la palabra, responde la idea o concepto simple; a la frase o proposición, responde la sentencia o juicio; al discurso, responde el razonamiento o la cadena de juicios enlazados para expresar algo complejo.

Siguiendo en esta analogía con el lenguaje, nos encontramos con que hay varias formas o niveles del «decir»:

— Hay un *decir completo*: es el «decir algo de algo», afirmando o negando. A esto lo llamamos «proposición» o también «enunciado». Es el decir predicativo o *apofántico*, que, según Aristóteles, es el que es plenamente significativo y al que corresponde, por consiguiente, la verdad o la falsedad en sentido pleno³⁴. A ello responde, en el conocimiento, el *juzgar* o acto de juicio y el discurrir o disertar. Es el *decir*, como respuesta a una pregunta. La afirmación o negación exteriores indican el nacimiento de un conocimiento interior, que es la respuesta completa a la pregunta, dirigida con deseo ardiente de saber.

— Y hay un *decir incompleto*, que es el simple *nombrar* o poner nombre, designando un objeto. Es incompleto, porque no determina nada del objeto nombrado, no predica nada de él. Así hay un conocer, que es un decir interno incompleto, como un mero nombrar, o mejor, un *representar* o formar la imagen de un objeto; p. e. el recordar, el imaginar, o el formar la idea de algo sin afirmar ni negar nada.

— Finalmente, hay un *decir* que es menos que un nombrar; es un mero *mostrar*, como señalando con el dedo (como hacemos cuando falta totalmente una lengua común). A esto responde en el conocimiento el mero *percibir* o recibir simplemente la impresión de los objetos de modo consciente: como en el ver, el tocar, el oír, etc. Es éste un conocimiento muy imperfecto, ya que se queda en las apariencias externas de los objetos, cuyas impresiones se reciben. Puede suceder que ni siquiera se conozca qué tipo de objetos nos impresionan, como cuando alguien abriera los ojos súbita-

significa ese concepto interior; y en tercer lugar, la imagen (o memoria) de la lengua exterior se dice también verbo [...] En Dios se dice propiamente Verbo, en el sentido en que «verbo» significa la concepción intelectual» (*Summ. theol.* I q. 34 a.1).

³¹ Cfr. A. BAILLY, *op. cit.*, s. v. εἶπω.

³² Cfr. PLATÓN, *Repúbl.* 337a; ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* IV 7: 1127 b.

³³ Cfr. A. BAILLY, *op. cit.*, s. v. ἔρος.

³⁴ Πρῶτον δεῖ θεοῦ τί δνομα καὶ τί ῥήμα, ἔπειτα τί ἐστιν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος (*Peri hermen.* 1: 16 a 1).

mente y se encontrara delante de algo nunca visto anteriormente: lo «señalaría» con el dedo y preguntaría «¿qué es *eso*?».

En consecuencia, el conocer se manifiesta a través de unos actos primarios, que son:

— *percibir* algo: como tocar, oler, gustar, ver, etc.

— *aprehender* o *representar*: como imaginar, recordar, idear, etc.

— *decir algo de algo* (de un sujeto): como preguntar, responder, afirmar o negar, razonar...

Y estos diversos planos del decir están relacionados entre sí. El «decir algo de algo» o juzgar presupone el representar o idear —como el decir lingüístico (enunciar) presupone el nombrar—. A su vez, el representar algo, en la imaginación o en el concepto presupone el percibir o recibir conscientemente una impresión, como la forma más primaria de conocer.

Ahora preguntamos: ¿hay algo que sea común a todos estos actos o formas primarias del conocer? Aparte de ser actos conscientes, está también la *relación a un objeto* como contenido y como «término». En todos estos actos primarios del conocer se «apunta» a un objeto; se da una *proyección* o *tensión hacia un objeto*. Ello se ve más claramente en la forma más completa, el «decir algo de algo» o el juzgar; pero también en el «nombrar» y hasta en el mero «percibir». El objeto es, no sólo el contenido del acto de conocer, sino también el *término* hacia el cual apunta el acto. De hecho no hay acto de conocimiento alguno que sea totalmente vacío de contenido o de objeto. Podemos, pues, decir que lo común a estos actos de conocimiento es la *objetivación* (que no se ha de confundir con *objetividad*).

Por «objetivación» entendemos, pues, la cualidad característica de los actos de conocer, en cuanto relación de un sujeto a un objeto; en cuanto expresión o «dicción» de un objeto por el sujeto cognoscente. De tal manera que no hay conocimiento como acto sin objeto expresado. Consiste, además, en que, al ser el objeto el contenido determinativo del acto, el conocer es como un «hacerse el objeto» por parte del acto y, consiguientemente, del sujeto. Y ello, ya *percibiendo* simplemente un objeto, ya *representándolo*, ya *afirmando* o *negando* algún carácter del mismo. En consecuencia, *a posteriori* podríamos describir el conocer como *un proceso o actividad de objetivación consistente en el decir o expresar un objeto*.

Los dos polos de la actividad cognitiva son el sujeto y el objeto: ambos se encuentran y unifican en el acto de conocer, en cuanto tal acto es un «decir el objeto». El conocer no es tanto representar en sí un objeto, el formar conceptos, cuanto el «decir», el expresar locutivamente en el interior del sujeto un objeto determinado. Bajo este aspecto, pues, el conocimiento se describe como «acción locutiva», como lenguaje interior; cuya forma más completa es el decir predicativo, decir algo de algo.

El lenguaje proposicional y el pensamiento predicativo, como característica del conocimiento humano.

El decir completo es el «decir algo de algo», ya que el simple «decir» o nombrar deja en suspenso el sentido y la atención del oyente, que espera se complemente la referencia a un objeto con la predicación o atribución de alguna cualidad.

Ahora bien, ese decir completo implica, por una parte, la distinción entre significado y significante, ya que lo que hace de sujeto de la atribución, aunque se exprese también como significante, pero se supone que el predicado no se refiere al sujeto en cuanto nombre, sino a lo que tal nombre significa en la realidad. A no ser en la autorreferencia (o en *suposición material*, como decían los escolásticos). De otra parte, implica la distinción entre sujeto y predicado, entre lo que se dice o predica y aquello de lo cual se dice.

Por lo demás, implica la síntesis o unión de ambos extremos en el acto predicativo. Y tal síntesis, aunque aparentemente simple, es en el fondo muy compleja; tanto cuanto es compleja y variada la forma de los juicios. Así p. e. no es lo mismo la síntesis de un predicado con un sujeto cuando el predicado se incluye necesariamente en el sujeto o en su noción (juicios analíticos), cuando se predica *per se* del sujeto; que cuando se trata de un predicado *per accidens*, o sea, que no se halla conectado necesariamente con el sujeto, sino de manera accidental, de forma que es la mente la que hace la síntesis (juicios sintéticos); y ello todavía puede ser con fundamento en la realidad empírica o sin fundamento, con certeza o como simple hipótesis.

Ahora bien, esta complejidad de distinciones y de uniones solamente puede llevarlas a cabo una mente con capacidad para ello; esto es, con capacidad para advertir esas distinciones y la posibilidad de las conexiones.

Lo primero, las distinciones, implica una capacidad de abstracción respecto de lo *aquí y ahora*. O sea, una liberación progresiva de la mente para poder distanciarse de lo que sucede en un caso determinado. Sobre todo, por parte de la comprensión del predicado, que se enuncia como algo universal o general.

Lo segundo, la unión, implica una capacidad de reflexión que, advirtiendo las diferencias o distinciones, capta simultáneamente sin embargo las conveniencias o conexiones. Al fin, la predicación supone que el acto de juicio en que se realiza, presupone una comparación reflexiva del predicado con el sujeto de quien se predica. Y ulteriormente, supone, en principio, que se comprende la adecuación o conformidad del juicio predicativo con la realidad a la que se aplica. Es decir, implica alguna percepción, siquiera implícita, de la verdad del juicio predicativo.

Decir que todo esto es una característica privativa del homo sapiens, es una conclusión lógica de todo lo anterior. Es también en sí un *juicio predicativo*, que presupone toda la reflexión anterior.

5. CIRCULARIDAD

Si ahora comparamos los resultados de las tres vías de acceso a la esencia del conocimiento desde la experiencia semántica, podemos advertir que esas tres vías se complementan y mantienen entre sí una relación de orden. Es una relación circular, o mejor, en forma de espiral, ya que entre sí se ordenan en ciclos y fases reiterativos.

Veamos. En el plano físico-biológico advertimos que la asimilación alimentaria llega a su culmen o madurez en la generación creadora: ésta expresa para los vivientes el estado de adultez, de madurez biológica. Pero, a su vez, la generación creadora es un acto de comunicación a nuevos vivientes del orden y de la forma vital, como una inyección de la forma (= in-formación). Comienza así un nuevo ciclo vital, que seguirá

las mismas fases. Pues bien, ello es aplicable análogamente al proceso de conocimiento.

En efecto, la asimilación primera de objetos, como «materia» de conocimiento, parece culminar en la «producción» interna del concepto o verbo de la mente; que es como un «generar» o producir algo desde sí mismo y sin salir de sí mismo (*inmanencia*). Sólo cuando podemos expresar interiormente el objeto, podemos decir que lo conocemos propiamente (lo «concebimos» interiormente). Pero ese concebir es, como vimos, un decir; y es un decir locutivo completo, en cuanto es un decir algo de algo, un decir predicativo, apofántico, afirmación o negación.

Ahora bien, el decir interior (verbo de la mente o concepto) tiene su reflejo y su manifestación en el decir exterior, en el lenguaje declarativo. Y ello, por cuanto el lenguaje interior es, al menos por convención, un signo (*σημείον*) de los objetos, de la realidad del mundo en cuanto sentida o percibida (*perceptum*); esto es, captada en la asimilación y expresada en el concepto. Y es signo, no sólo para el concipiente o locutor, sino también para el receptor o auditor. Es, pues, esencialmente un signo comunicativo.

La comunicación lingüística inaugura así un nuevo ciclo, en cuanto vehicula semánticamente objetos, trozos del mundo real, como su contenido significativo. Tal comunicación ha de ser primero comprendida y asimilada. Para ser luego concebida, fertilizadora de la mente en la generación del concepto o verbo. Y así se inicia un ciclo nuevo, que se continuará indefinidamente, a la manera de una espiral.

Por eso el hombre es el único animal cuya comunicación es propiamente un aprendizaje. Aprender no es un mero imitar o ejecutar un programa innato; es justamente un generar de nuevo el mundo dentro de la propia conciencia, a partir de la percepción y de la comunicación de otros locutores.

CONCLUSIÓN

Se dirá que todo lo anterior apenas sirve para algo, dado que se apoya en un realismo ingenuo y no en una visión crítica del conocimiento. Lo importante es la valoración crítica, esto es, la respuesta al problema acerca del valor de objetividad y verdad y acerca de los límites de nuestro conocimiento.

Estamos de acuerdo en que lo más importante es la valoración crítica. (Sin olvidar, contra la común creencia, que la valoración crítica del conocimiento comenzó con los escépticos griegos. Y que desde entonces no ha habido filósofo importante que se quede en una descripción ingenua).

Pero la pregunta es la siguiente: ¿Puede llevarse a cabo una respuesta legítima a la cuestión acerca del valor del conocimiento y de sus límites —lo que se ha denominado «problema crítico fundamental»— sin haber examinado anteriormente la naturaleza y el modo del conocimiento?. En otras palabras, ¿podemos contestar a la pregunta: «qué valor posee nuestro humano conocimiento» sin haber despejado antes la cuestión de qué es y cómo se lleva a cabo la actividad cognoscitiva?. Y bien sabido que no es tan fácil contestar a esa pregunta esencial: ¿qué es el conocer? Entre otras razones, porque la misma pregunta, el mismo preguntar es ya un modo de conocer.

En consecuencia, no hemos pretendido en lo anterior ni siquiera plantear el problema crítico acerca del valor del conocimiento; ni siquiera hemos intentado llegar a una respuesta o definición esencial del conocer. Simplemente hemos procurado una descripción del hecho y de la experiencia cognitiva desde otras experiencias más elementales y primarias del ser viviente. Y ello, tal y como esas experiencias se han ido decantando en el lenguaje corriente. Por lo que el anterior análisis no puede ser sino de atenta observación, que puede incluso denominarse «ingenua». Pero retenemos que este análisis inicial y si se quiere, primario, es absolutamente previo y necesario para un planteamiento correcto del mismo problema crítico fundamental, el que se refiere al valor y límites del conocimiento humano en general.

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia.

GÖTTLICHE PARADOXA

Die Ortschaft des heutigen Denkens legt sich als die Sprache der Submoderne aus —als ein Ganzes von Sprache. Darin ist unterscheidend mitgedacht: nicht mehr die Welt der Moderne. Auch nicht jene, welche zuletzt Heidegger ihrer Bestimmung nach als die des Technik-Wesens erschlossen hat. Von ihm hat sich nur die aufdringlich phänomenale Seite erhalten, welche noch heute manchen grün werden läßt. Doch die erste Seite, nämlich die des «Wahrheits-wesens», ist geschwunden. Aus ihr allein konnte, wo nicht im heutigen oder submodernen Denken, so doch im gegenwärtigen die Rücksicht auf eine Gestalt des Wissens erwachen, welche jeder Philosophie zuvor Sophia gewesen ist. Nicht erst per oppositionem zur submodernen Denkart taucht mit ihr eine ihr vorgängige «Gegenwart» auf, welche der Wendung «gegenwärts» zu den Weisheits-Gestalten der abendländischen Überlieferung eigentümlich ist. Allein auf sie hin stellte sich die Aufgabe der «Logotektonik» —will sagen: eines «rationalen» Bauens, welches den Gehalt einer Weisheit zwar nicht zu erzeugen vermag, ihm aber inmitten der besagten Gegenwart gleichsam ein Haus baut. Es braucht seinen technischen Grundzug nicht zu verhehlen —auch und gerade wenn es dessen eingedenk bleibt, daß die Weisheit— mit einem Wort des Alten Testaments —sich selber ihr Haus gebaut hat.

Gegenwärts zu den gewesenen Weisheits-Gestalten des Abendlandes zu denken, ergibt eine Gegenwart, die schlechthin keine unmittelbare sein kann, vielmehr die Geschichte der gewesenen Philosophie und näher das Gedächtnis ihres conceptualen Denkens zur Mitte hat. Diese anfänglich gestiftete Gegenwart behauptet sich vor dem jeweiligen Heute —insbesondere der submodernen Reflexion, wie sie bereits in ihrer Tektonik vorgestellt wurde¹.

Um zu erinnern: die ihr eigentümliche Contraction erreichte zuletzt die Reflexion auf die sprachlichen performances. Ihr hängt ein Denken an, welches zwar kein reines sein kann, wohl aber das bloße ist —nachdem es ebenso eine gegen es selbständige Sache wie auch und erst recht eine ihm vorgreifende Maßgabe absorbiert hat. Nur in grundloser Assoziation läßt es sich mit der kantischen Frage verbinden: «Was heißt: sich im Denken orientieren?». Denn diesseits seiner Geschichte sind wir zu der weiteren Frage genötigt: In welchem Denken? Kann uns doch nicht mehr die Weisung genügen: in der Vernunft-Tätigkeit, wie sie nicht nur von der Sinnlichkeit,

¹ Vgl. «Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst»: *Sapientia* LIV (1999) S. 173-185, zu dem die vorliegende Abhandlung als zweiter Teil gedacht ist.

sondern auch noch vom Verstand geschieden ist; sogar von ihrer theoretischen Fassung, weil sie erstlich praktisch bestimmt sein muß.

Auch dem Trupp der Nutznießer Kants ist die "reine Vernunftwissenschaft" seit langem fremd. Kann da noch der hermeneutische Nachfahre der Ersten Philosophie aushelfen? Gewiß nicht. Denn der Strukturalismus hat ihm auch noch in seiner wittgensteinschen Fassung den Erlebnis-Boden entzogen, diese Spur der vormaligen Theologischen Wissenschaft gelöscht. Insbesondere ist Wittgensteins Redlichkeit, welchen Gott auch immer zu beschweigen, in dem Theologie-Ersatz des enthemmten «Redens von Gott», wissenschaftlich in der betreffenden Semiologie aufgesogen sowie ihren linguistischen und anthropologischen Nachbarn ausgeliefert worden.

An der Tektonik der submodernen Reflexion zeichnete sich ab: Derridas Sprache der Verrücktheit schließt sich über die Mitte von Barthes' Entbindung imaginativer Sprache mit der von Ryle eigens thematisierten Verständlichkeits-Forderung zusammen, welcher die Sprache des Alltags gehorcht. Wozu dann noch Philosophie? Deren «sole and whole function»² ist am Ende die Sprach-Analyse. Zum Schutz vor sich selbst. Die Versicherung «I would rather allot to philosophy a sublimer task» muß eine leere Versicherung bleiben; denn eine solche Aufgabe, die an die Erhabenheit der gewesenen Philosophie denken läßt, wird hier schlechthin ausgeschlossen.

Genau in diesem wegräumenden Urteil kommt uns die Submoderne zuletzt entgegen. Sie richtet sich in einer Sprache ein, deren Reflexion zwar nicht die Welt der modernen Besinnung, wohl aber und trotz aller Historie die epochale Geschichte der Philosophie weggebrochen ist. So ist ihr denn erst recht die Erinnerung der Weisheits-Gestalten verschlossen. Und doch kennt selbst noch Ryle eine «Weisheit», nämlich die des Alltags — etwa in Gestalt der äsopischen Fabeln oder der verallgemeinernden platitudes, wie er sie nennt, der Lebensklugheit. Soll nun auch im Folgenden von «Weisheit» die Rede sein, wird ihre Unterscheidung unumgänglich. Welche?

Den nächsten Anhalt dafür bietet unsere schon oft und deshalb hier nicht wieder ausgeführte Unterscheidung der philosophischen Vernunft selbst in die natürliche, die mundane und die conceptuale³. Analog dazu lassen sich die Unterschiede der σοφία befestigen — angefangen von ihrer Bedeutung in den Verrichtungen des alltäglichen Lebens, die nämlich eine je eigene Fertigkeit, wo nicht Vollendung kennen. Dem gegenüber ihre singuläre Bedeutung in der Abgeschlossenheit von der Vielheit eben jener Aufgaben. Für die eine Seite können die Weisungen des Confucius stehen, für die andere die des Buddha. Die abendländische Tradition aber kennt eine σοφία, die es in erster Linie mit einem Alles von Aufgaben in der Unterscheidung des Menschen von sich zu tun hat. Nicht nur nach göttlicher Weisung, eines Wissenlassens durch Zeichen, die von einem Seher oder auch Propheten oder gar von einem Dichter gedeutet sein wollen, sondern darüberhinaus in der Bestimmtheit eines

² Gilbert RYLE, «Systematically Misleading Expressions», in ders., *Collected Papers*, Bd. II, Bristol 1990, S. 61.

³ Vgl. dazu «Die Unterscheidung der Vernunft», in *Osnabrücker philosophische Schriften*, April 1989, S. 10-20 (englische Fassung: «The Distinction of Reason», in *Seditious: Heidegger and the Limit of Modernity*, hrsg. und übersetzt v. Marcus Brainard, Albany, N. Y. 1997, S. 101-109) und auch die Einleitung des Herausgebers zu *Seditious*, S. XIV-XVII.

Wissen-lassens aus göttlicher Rede. Zwar ist ihr Sagen allen zu hören gegeben, dies jedoch über die Mitte einer Kundgabe und dazu sind σοφοί des Wortes gebraucht —wie Homer oder Paulus oder Hölderlin.

Die Erste Epoche unserer Geschichte kennt die ihnen zuvor schlechthin Wissen- den als die Musen. Auf sie hin sind die Sterblichen nichts Wissende. Wenn sie dies trotz ihrer vielfältigen Kenntnisse sind, dann welchen Wissens? Eben desjenigen, welches zur Bitte um ein Wissen-lassen drängt. Nämlich ein vollkommenes, als solches von der Kenntnis aus Hören-sagen geschieden und zwar durch eigene Anwesenheit bei Allem, was es zu wissen gibt. Dieses Kriterium der Zeugenschaft ist grundlegend für das eigentliche Wissen des «wie es ist» oder —wie man später sagt— der Wahrheit. Bei Allem anzuwesen, dies zeichnet die Vernunft aus. Und welches Alles ist das? Was im Reden und Handeln der Sterblichen durch seine Vortrefflichkeit einen Unterschied gemacht hat. Genau deswegen der Rede wert bleibt. Was nicht nur ist, sondern gut und weil im Vergleich: besser oder überlegen. Dies wiederum nach Maßgabe der Unterscheidung des «wie es zu sein hat» vom «wie es nicht zu sein hat» als dem schlechthin anfänglich Gewußten. Und zwar im Sinne dessen, was immer und überall zu denken gibt. Genau diese Gabe ist das Höchste. Ihm kann nur dankend entsprochen werden. Dankbar für —so sahen es die Griechen— die Herrschaft des Rechts, deren Name «Zeus» ist.

Wie es nicht zu sein hat. Wie es zu sein hat. Wohlgermerkt bleibt dem in der σοφία untergeordnet: Wie es ist und sein Anderes: wie es nicht ist und dennoch den εἶναι gleicht. Solches, nämlich verführerisch Falsches, zu sagen wissen die Musen zuerst. Darin liegt aber: sie verstehen sich vor allem auf die verhehlende, das «wie es ist», verdrehende Rede. Wohlgermerkt aus der auch für sie vorgängigen Unterscheidung des «wie es zu sein hat» von dem anfänglich gewußten «wie es nicht zu sein hat». Nur daraufhin —und dies ist für das Wissen-lassen der Musen von grundlegender Bedeutung— macht ihr Fälschen einen Sinn. Denn sie wissen, was bei allem Wissen-lassen zuerst unterschieden sein will: was einem zu wissen zusteht und was nicht; was einem zu hören wohl tut oder nicht. Genau daraufhin versteht sich der von Heidegger bemerkte, aber nicht begriffene «privative» Grundzug des Namens ἀλήθεια. Dieser bezieht sich nicht auf eine sich ursprünglich verbergende φύσις, sondern auf eine Verweigerung des Mit-wissens nach Gut-dünken. Was die Musen anlangt, kann es sich nur auf das schlechthin Gewesene beziehen, das aller menschlichen Zeugenschaft entzogen ist, aber dem Gedenken ihres Sängers anheimgegeben. Nicht als Vergangenes, sondern von der Gegenwart eines Gewesenen, das der Rede wert bleibt.

Auf das Sagen der Musen, auf das rechtliche Denken ihres Vaters hin, ist die griechisch verstandene Gottheit von Grund auf eine sozusagen «logische». Nur die auf sie gegründete σοφία ist für die Philosophie concipierbar gewesen. So ist denn auch bei der Rede von «Gott» darauf zu achten, daß er hier, wie das schon Wilamowitz erkannte, eine prädikative Bedeutung hat. Merkwürdigerweise bestätigt dies die früheste philosophische Rede von den gegenteiligen φύσεις. Und noch die späteste conceptuale Vernunft, nämlich die hegelsche, weiß: der reine Begriff ist erstlich Prädikat; gegen alle gewöhnliche Ansicht bestimmt sich genau dieses selber sein Subjekt —wenn solche grammatische Redeweise hier noch erlaubt ist. So gründlich verstößt das entsprechende Denken gegen das Meinen und sein Ich.

Den Stoß gegen die *δόξα*, insbesondere gegen die in Ansehen stehenden Ansichten, kennt schon das frühgriechische Denken; so etwa, wenn Hesiod seinem habgierigen Bruder in einem Erbstreit vorhält, «um wieviel mehr die Hälfte als das Ganze ist»⁴. Und immer wieder warnen die archaischen Dichter vor den aus Hoffnungen entspringenden Ansichten, in denen sich — mangels der nötigen Unterscheidung vom Wissen — leicht ein Verhängnis verbirgt. Die für die griechische Philosophie entscheidende Wende hat aber die parmenideische Verabschiedung der Ansichten als solcher erbracht — unmittelbar gefolgt von den zenonischen Paradoxien, dem System einer dialektischen Selbstzerstörung. Sie bleibt jedoch die Arbeit des bloßen Verstandes. Ebenso wie auch noch die Beispiele doxischen Folgerns, welche die aristotelische Topik erörtert.

Anders die davon epochal unterschiedenen Paradoxien des Neuen Testaments, das sich nicht zuletzt aus der Göttlichkeit ihrer Denkart zurecht als das Neue behaupten konnte. Dem Namen nach werden sie nur an einer Stelle, nämlich bei Lukas, erwähnt (5, 26). Angesichts der Heilung eines Gelähmten geraten die Zuschauer außer sich, fassen sich aber in einem Loben Gottes und bringen ihr Erfüllt-sein von Furcht in das Wort: «Paradoxa haben wir heute gesehen» — gewiß Unalltägliches, das die Macht Jesu bewundern läßt, jedoch nichts, was ihnen über den Stoß des Unerklärlichen hinaus zu denken gibt.

Göttlich ist eine Paradoxie erst dort, wo sich das Prädikat «Gott» von sich her zu dem Subjekt bestimmt, das Dieser, nämlich der als Christus Gedachte ist. Der ist aus seinem eigentümlichen Willen zu verstehen — als identisch mit dem des göttlichen Vaters gewußt.

Die ihm entspringende Verkündigung des Gottesreiches gibt zunächst und zu meist in Gleichnissen zu denken, beansprucht aber sodann eine Verwandlung des Denkens selbst, muß deshalb die Lebensklugkeit treffen. Wie offen Jesus gegen sie verstößt, zeigt schon seine Bergpredigt und zwar mit dem Gebot: «Liebet eure Feinde, handelt gut an denen, die euch hassen» (Lukas 6, 27). Es zerbricht die Selbstverständlichkeit, daß Gleiches mit Gleichem zu vergelten sei. Sie sitzt derart tief, daß sie den Menschen immer schon in Fleisch und Blut übergegangen ist. An dieser Wurzel reißt die Paradoxie: «Wenn jemand dich auf die rechte Wange schlägt», — was dann? Jesus empfiehlt nicht, was manchmal auch die Klugheit sagt: dann laß es dabei bewenden, sondern spitzt zu: «dann wende ihm auch noch die andere hin» (Matth. 5, 39). Will sagen: laß die Bosheit des Schlagenden ins Leere laufen; nur wenn du ihn durch ein Entgegenkommen überraschst, magst du ihm zu denken geben. Auf einen Widerstand zu verzichten, der die offenbar «natürliche» Gehässigkeit des Angreifers nur perpetuiert — solches An-sich-halten bezeugt wahre Stärke.

In einzelnen Fällen von Gewalt die Gesinnung des Alltags brechen — sodann aber und demzuvor im Ganzen. Dieses tritt mit folgender Paradoxie hervor: «Wer seine Seele» — also seinen Lebensgrund — «retten möchte, wird sie verlieren. Wer aber seine Seele umwillen meiner und der Frohen Botschaft verderben möchte, der wird sie retten» (Mark 8, 35). Hier erscheint jedes Verhalten zur Welt in Eines gesammelt, nämlich in den wiederum selbstverständlichen, weil natürlichen Trieb zur Selbster-

⁴ HESIOD, *Works and Days*, ed. M. L. West, Oxford 1978, 40.

haltung. Dessen Herrschaft wirkt aber dem Ziel des wahren Lebens entgegen, wie es mit Unterscheidung ebenso vom natürlichen wie vom mundanen Leben zu denken ist —mehr noch: schon gedacht im Wort der Frohen Botschaft. Sie zerbricht auch noch die gewöhnlichste δόξα oder sententia über das, was Leben ist. Dieses Zerbrechen hinzunehmen, ist aber selbst noch ein paradoxer Vorgang; denn der Vater des Offenbarers verbirgt den Weisen, nämlich den Lebensklugen, seinen Gedanken, seine Vernunft-Absicht; entbirgt ihn statt dessen den Einfältigen (Math. 11, 25); denn nur die Einfalt ist für die Botschaft empfänglich. Kennt doch das Raisonement nur den Verlaß auf sich selbst und verschließt sich eben darin.

Paulus nun hat die Verabschiedung des doxisch geprägten Verstandes verschärft. Denn hier tritt das eigentliche Denken unmittelbar als an ihm selbst paradoxes, weil bereits verwandeltes hervor. Es weiß sich nämlich zum Glauben berufen —zur Verabschiedung vom natürlichen und mundanen Denken ebenso des Alltags wie der Philosophie. Es ist dem Urteilsgrund, den es unmittelbar in sich selbst hatte, und also auch der üblichen Selbstrechtfertigung entrissen; denn es erfährt sich als gegebenes, deutlicher: als ein Denken aus Gnade. So verstanden gibt es sich zurück an den, der es gegeben hat, und verweilt so in seiner paradoxen Lage. Eben darin löst sich ihm die herkömmliche Abfolge: der Gesetzgeber, die Vorschriften seines Gesetzes und letztlich die unter ihm Verknechteten auf. Gerade im Glauben und nur in ihm ist das Denken frei, weil befreit oder erlöst. Der Erlöser offenbart sich ihm als der selber durch den Glaubenden Handelnde. Nicht ich, sondern Er handelt in mir. Diese Unterscheidung des Menschen von sich ist schlechthin paradox.

Die eigenen Werke können nur aufgrund jenes Gebenden solche der Liebe sein. Welcher? Paulus erkennt: Der erstlich und göttlich Gebende gibt sich selber. Eben darin hat alles Geben als freies seinen Grund. Für den daraufhin verstandenen Gott bedeutet dies: Nicht nur nimmt er Jesus als seinen Sohn an, sondern ist von Ewigkeit her in Vater und Sohn unterschieden. Mit theologischem Verstand verdünnt, sagt dies: der Sohn ist «prä-existent». Als solcher ist er jedoch nur aus seiner Sendung offenbar. Für ihn selbst bedeutet sie aber: er hat sich selber seiner anfänglichen Herrlichkeit «entleert», sich —obwohl «der Herr»— zum Knecht des die Menschen verknechtenden Gesetzes gemacht und es im bis zum Tode am Kreuze vollbrachten Gehorsam ebenso erfüllt wie überwunden.

Paulus selber hat seine Verkündigung in die Wendung «Jesus Christus als der Gekreuzigte» (1 Kor. 2, 2) verdichtet. In eine Paradoxie von äußerster Anstößigkeit. Sie setzt erst einmal die überkommene Unzertrennlichkeit von «göttlich» und «unsterblich» zu einer Auffassung herab; denn der sterbende Jesus ist Gott und kein Halbgott wie Dionysos. Aber mehr noch: er stirbt den schmachlichsten Tod. Also wird das Wesen Gottes, nämlich seine Herrlichkeit, in dem Gott Gleichen aufgehoben und also die prädikative Bedeutung des Namens «Gott» eigens freigesetzt. Erst so muß er zu denken geben und zwar in dem Sinne, daß genau seine δόξα unsere eigenen δόξαι oder Auffassungen von seinem Wesen aufbricht. Erst der in sich unterschiedene Gott weckt das Denken, welches die Verkündigung seiner beansprucht.

Erst durch den paradoxen λόγος des Kreuzes (1, 18) —ein genitivus subjectivus— wird «die Weisheit dieser Welt» im Ganzen zu einer Torheit herabgesetzt (1, 20). Er beschämt die ihr anhängenden Weisen und deren Lebensklugheit. Sie scheitern an

der Paradoxie, welche der Glaube an den Gekreuzigten ihnen aufgibt. Paradox ist auch und zumal für die Anhänger des mosaischen Gesetzes die Gerechtigkeit des Gottes geworden, der den Tod seines Sohnes gebilligt hat. Schon der Jesus der Synoptiker hatte die Gerechten von jenen unterschieden, welche die Masse verständiger Vorschriften des Gesetzes beachten. Paulus aber gibt zu verstehen: die Gerechtigkeit Gottes will selber unterschieden sein und dies angesichts des einzigartigen und schlechthin konkreten Rechts, aus dem der Sohn Gottes der Gekreuzigte ist. Erst daran wird offenbar, was auf ihn hin die Scheidung des Denkens der an ihn Glaubenden vom Denken der Ungläubigen bedeutet. Das vormalige Erwählt-sein eines Volks-Stammes wird zur Paradoxie der Erwählung Einzelner in das Volk der Christus-Gemeinden aufgehoben.

Wie kann aber jene Gerechtigkeit des Vaters Christi mit der Güte zusammengehen, welche die Mittlere Epoche der Philosophie im Wesen des schlechthin Ersten denkt? Um hier einen Wink aus dem plotinischen Gedanken aufzunehmen. Was wie «der Friede Gottes alle Vernunft übersteigt» (Philipp 4, 7) und erst recht den Verstand, ist insofern nichts Unvernünftiges als es gerade das Entspringen der Vernunft aus einem göttlichen Geben denken läßt. Erschließt sich doch der «Sinn von Sein» für diese Epoche nicht mehr aus dem Vollkommen-seienden, nicht einmal aus dem Anwesen überhaupt, sondern aus einem Geben, das absolut freigebig ist; denn es gibt «das Seiende» nur in einem mit der Vernunft und deshalb als Geist. Das von ihm ergriffene Denken erfährt schon mit Paulus die Güte, sogar die Liebe als den Grund der Gerechtigkeit Gottes. Nur noch in zweiter Linie in der Schöpfung offenbar, in erster Linie als Gnade.

Nach der Gnade des Glaubens, nach dem Herrn des Kreuzes, ist die abschließende Paradoxie des Paulus in der Erwählung der Seinen zu sehen. Mit ihr kehrt der Glaube in seinen Anfang zurück und gewinnt den erfüllten Begriff von sich. Der von Ewigkeit seiende hat die Seinen «vor-gekannt», hat die dem Sohn Verwandten «vorbegrenzt» und gerufen und sie wiederum zu Gerechten gemacht. Nicht genug damit — seine Güte gegen sie, seine Liebe hat ihre Erfüllung darin, daß er sie ihrerseits verherrlicht (Römer 8, 28). Aus dieser Fuge des Erwählens folgt aber noch keine ausgrenzende Rücksicht auf sonstige Menschen; denn es bleibt ganz bei sich.

Hier ein unterscheidender Seitenblick in die Eröffnung der folgenden Epoche. Anders als für das Ohr Luthers erübrigt sich für Paulus die Rücksicht auf sonstige Menschen, wo es allein um die Constitution des Leibes geht, dessen Haupt Christus ist. Ein Äußeres zu diesem Leibe kommt hier nicht in Betracht. Dagegen steht für Luther der Mensch als Mensch im Blick — bezogen auf Gott der Sünder wie er der Knecht des Teufels sein muß. Der Mensch der Un-freiheit; diese aber — anders als in der Mittleren Epoche — von der ausgeschlossenen Selbstbestimmung her gedacht. Warum?

In der Bibel geht der Gedanke von der Herrlichkeit Gottes aus, neutestamentlich auf deren Unterscheidung in die des Vaters und die des Sohnes zurück. Luther bezeugt den Schub in das Denken der Letzten Epoche unserer Geschichte maßgeblich am Gedanken des Lichts einer Gnade, das seine Nachbarn verloren hat; denn einerseits hat sich das Licht der Herrlichkeit so sehr in die Verborgenheit entzogen, daß es nihil ad nos ist. Andererseits begegnet das Licht der Natur als eine den Glauben

gefährdende ratio —auf Gott hin ein Irrlicht und dies zumal im Beurteilen der Erreichbarkeit des Höchsten, was der Mensch begehren kann, nämlich seiner Seligkeit. Daß Gott sie gewährt, ist —epochal verschoben— letztlich nicht mehr aus seiner Güte oder gar Liebe zu begreifen, sondern von seiner absoluten Freiheit zu hoffen. Vor ihr sinkt jede Rechtfertigung nach Verstand zur rechnenden Anmaßung des wesentlich Unfreien herab.

Die mit Luther religiös verstandene Unfreiheit wird aber zunächst in die Erkenntnis des natürlicherweise Notwendigen übersetzt, sodann in die Selbstbefreiung durch Bildung —zum einen des reinen Verstandes, zum anderen des *corpus politicum*— umgebrochen, letztlich aufgehoben in das Gedicht des freiheitlichen Menschen und die ihm gemäße Wissenschaft des absoluten Geistes. Der will und kann sich schlechthin nicht mehr als begnadeter durchsichtig werden, also auch nicht aus dem Gegeben-sein ihres Denkens selbst; denn ihr «Sinn von Sein» steht im Grundzug des Setzens, welches dem Begreifen der reinen Vernunftwissenschaft eigen ist. Vor ihr verfliegt selbst noch die Frömmigkeit des Gefühls wie ein warmer Dunst. Umso unerlässlicher wird es aber, die Epochen der besagten Geschichte als geschlossene Gebilde von vollbrachten Aufgaben zu würdigen. Eben daraufhin ist bis in die lutherische Wende zurück der Riß zwischen der Freiheit des absoluten Geistes und der Güte des Gottes der christlich gedachten Herrlichkeit oder *δόξα* zu wahren⁵. Erst in unserer Gegenwart wird beiden Seiten die Ununterschiedenheit von Philosophie und *σοφία* zum gemeinsamen Verhängnis.

Dem paulinischen Gedanken sind die Paradoxa des Denkens als solchen, seiner Sache und seiner Maßgabe zutiefst innerlich. Mit Johannes nehmen sie eine von Grund auf neue Fassung an —nur scheinbar an die synoptischen Erzählungen anschließend. Dies schon deshalb, weil seine Verkündigung nicht mehr von der Unterscheidung Gottes in Vater und Sohn ausgeht, sondern von einer Unterscheidung der Liebe zur Welt: zum einen die göttliche, zum anderen die menschliche —als die ihr verfallene. Eben daraufhin eröffnet Johannes seine Verkündigung mit dem *λόγος*, durch den sie geworden ist. Der Welt vorgängig «war» er «im Anfang» —wohlgemerkt einem anderen als dem der «Genesis»; denn er kennt bereits den von Gott unterschiedenen *λόγος*, der aber seinerseits Gott ist und seinen Unterscheidungsgrund in der Fleischwerdung offenbart. Sie wird hier zur Bedingung des «Tuns der Wahrheit». Die ist aber derart paradox, daß sie sogar für die erste Conception der christlichen Weisheit, nämlich die plotinische, unannehmbar bleibt. Scheint doch das Fleisch nicht nur mit dem Geist, sondern auch noch mit der Seele unvereinbar zu sein —es sei denn als ihr *φάντασμα*.

Doch genau die Aufnahme des Fleisch gewordenen göttlichen Wortes entscheidet über die Gottes-Kindschaft des Einzelnen —alle Herkunft nach Blut und Boden verabschiedend. Zwar erleuchtet das göttliche Licht zunächst jeden Menschen, aber nur wenige nehmen es in der Bestimmtheit des Wortes an, welches anders als das schöpferische paradox ist. Erfordert doch die Gottes-Kindschaft streng gedacht eine neue Geburt —die des sich von sich unterscheidenden Menschen.

⁵ S. «Eine Bewegung der mundanen Vernunft», in *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* XLVIII (1998), S. 221-250, und «Die conceptuale Vernunft in der letzten Epoche der Metaphysik», in ebd. XLIII (1992), S. 345-360.

Daraufhin zeigt sich bereits im Gespräch mit Nikodemus eine seltsame Eigentümlichkeit der Antworten Jesu. Auf die von ihm gewirkten Zeichen angesprochen (3, 2), geht er darauf nicht ein, stößt statt dessen in den Gedanken seines Hörers mit etwas Befremdlichem, weckt nämlich mit dem Hinweis auf die notwendige Wiedergeburt sogleich den Widerstand der gewöhnlichen $\delta\delta\xi\alpha$; denn sie muß sich fragen: «Wie kann ein Mensch erzeugt werden, der schon ein Greis ist?» Statt nun dem mit einer Erklärung zu begegnen, verstärkt Jesus sogleich die Provokation: «Ich sage dir: wenn jemand nicht gezeugt worden ist aus Wasser und Geist, kann er nicht in das Himmelreich eingehen». Jesus übergeht also die Frage mit dem Hinweis, auf was allein es ankommt; gibt sodann weiter zu denken mit der gar nicht eingeführten Unterscheidung von Geist und Fleisch. Und wenn er statt einer Erklärung fortfährt: «Wundere dich nicht über meine Rede», so nur, um eine noch tiefere Verwunderung zu wecken — mit der Versicherung: der besagte Geist ist unverfügbar, reine Gabe; auch wer ihn hört, erfährt weder das Woher noch das Wohin seiner Eingebung. Er ergreift oder aber nicht — nie dahin oder dorthin genötigt. Mit einem Wort: absolut. Nikodemus versteht die Rede Jesu nicht. Der wundert sich nun seinerseits: Dieser Lehrer des Volkes Israel weiß nicht, was er lehrt. Jesus versucht aber nicht im mindesten, dessen Verstand mit Erklärungen zu beschäftigen, behauptet statt dessen seinerseits: «Was wir wissen, bringen wir zur Sprache»; ihr aber nehmt unser Zeugnis nicht an. Wer immer «Wir» sein mag, Jesus bleibt so entschieden bei und in sich, daß er alle doxische Erwartung ihr selbst überläßt. Nikodemus ist eben nur wohl-meinend, aber nicht wohl-denkend. Der vom Himmel Herabgekommene muß ihn gerade mit seinem Himmel befremden.

Seine Botschaft ist aber diese: «So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er den einzigzeugten Sohn hingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verderbe, sondern ewiges Leben habe» (3, 16). Solche Rettung geschieht aber nur an denen, die ihre eingefleischte Auffassung von Gott, von der Gerechtigkeit dieses Richters, haben tilgen lassen. Der Retter der Welt richtet den an ihn Glaubenden nicht mehr; denn der Ungläubige hat sich schon selber gerichtet. Unterscheidungs-Grund ist da die Liebe zum Licht — eine unterscheidende und also denkende Liebe; dis-lectio. Die des anfänglichen Wortes.

Jesu Stoß gegen die $\delta\delta\xi\alpha$ im Sinne der Auffassung oder sententia muß zuerst die Seinen treffen. Dies vor allem dort, wo er sein Geben als das Sich-selber-geben ankündigt: «Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt». Wieder macht Jesus keinen Versuch, Mißverständnisse zu vermeiden, provoziert vielmehr seine Hörer. Wenn sie sich zurückziehen, bewegt ihn das keineswegs zu einer abmildernden Hermeneutik, wie sie den Lebensklugen immer schnell bei der Hand ist. Statt dessen verschärft Jesus seine Zumutung; er gibt zu denken, indem er das Unverständnis der Hörer als ihre eigene Entscheidung bloßstellt. Mit der Folge: «Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch» (6, 54). Darin liegt: ihr werdet vom Tode nur weggerafft, blind gegen dessen notwendige Unterscheidung. Nur wer an Jesus glaubt, hat das Leben, weil die Gewalt der Auffassung von ihm überwunden. Sein Glaube entspringt aber allein der Herrlichkeit des Fleisch gewordenen Wortes. Wem bleibt sie verborgen? Wem nicht? Das entscheidet.

Zumal die Seinen werden eigens vor die Entscheidung gestellt: Wollt nicht auch ihr gehen? Diese Frage weckt bei Petrus die Anerkennung des göttlichen Wortes, wie sie in Wahrheit der Erkenntnis immer voraufgehen und hier eine ihrerseits gegebene sein muß; denn «niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht aus dem Vater gegeben ist». Dessen Macht schließt gerade nach dieser Hinsicht jede Eigenmächtigkeit des Menschen aus. Im Falle des Sohnes braucht nicht einmal die Eigenwilligkeit ausgeschlossen zu werden; hat doch seine Menschwerdung ihren Grund allein darin, den Willen des Vaters in dieser Welt zu erfüllen. Und sein Wissen? Es ist allein dasjenige seiner Sendung und also nicht als nur ihm eigenes, sondern als mit dem Vater geteilt zu offenbaren. «Wer von sich aus redet, sucht seine eigene δόξα» (7, 18), das Ansehen seiner Ansichten und gerade nicht die Anerkennung der Gott wesentlichen Herrlichkeit.

Der Gesandte des Herrn (8, 42) muß schließlich fragen: «Warum versteht ihr meine Rede nicht?». Hat der Antwort aber mit der paradoxen Einsicht vorgegriffen: «Weil ihr mein Wort nicht hören könnt». Dies zu können, hängt nämlich von der Bewegung des Geistes ab, der zu denken gibt. Seine Regung gibt aber zu denken, sofern sie im Wort von der Auferstehung und nicht nur Erweckung des Sohnes aufgeht. Seine Herrlichkeit ist genau als diese in der johanneischen Verkündigung gegenwärtig —nicht erst von seiner Kreuzigung her, sondern aus dem Wort, das er im Ganzen ist, nämlich mit seiner fortwährenden Unterscheidung des Lebens selbst. Der Tod überkommt ihn nicht; denn wie er ihn kennt, ist er eines mit der Auferstehung, genauer: mit dem Auferstanden-sein. Er ist eines mit dem Leben als dem seinen: «Ich bin» —noch einmal: bin— «die Auferstehung und das Leben» (11, 25). Zuhöchst paradox ist dieses als ein Verschieden-sein, das sogar Leben gibt; gegeben als das der stets unterscheidenden Wahrheit; den Seinen aber wird sie Weg des Tuns.

Die letzte Selbstoffenbarung Jesu bringt das In-sein der Seinen in ihm als dem wahren Weinstock zur paradoxen Anschauung (15, 1). Mit ihr vervollständigt sich das ganze Gefüge der Herrlichkeit Gottes. Offenbar zunächst als wechselseitiges Verherrlichen: der Sohn verherrlicht den Vater, dieser den Sohn. Erst durch seine Selbst-Offenbarung ergibt sich das Urteil —nicht mehr nur der Begriff—, das die Seinen in dieses Verhältnis einbezieht. Nur daraufhin unterscheiden sie sich von sich, begreifen sie das «neue» Gebot, welches erst Johannes kennt —in vollendeter Trennung von demjenigen des Alten Testaments. Aus dem besagten In-sein gedacht nimmt es die Fassung an: «Liebet einander, wie ich euch geliebt habe». Erst diese Liebe ist die Maßgebende. Indem sie das überkommene «wie dich selbst» aufhebt, wird die herrschende herrlichkeitslose δόξα zuletzt der Selbstverständlichkeit ihrer Selbstliebe entrissen.

Haben wir über der Sammlung auf das Wort des Neuen Testaments die Gegenwart vergessen, wie sie die unsere sein muß? Aber wie ist sie denn die unsere? Etwa in der Abstraktion, die uns vom Lauf der Zeit reden läßt? Da fällt jenes Wort offenbar in die Vergangenheit —ein Sachverhalt, den die Beliebigkeit unseres Vergewärtigens von Gesprochenem nur bestätigt. Nach ihrem Sinne war die Zeit des besagten Wortes schon mit dem Anfang, den die Auferstehung Christi für die Seinen macht, eine vergangene. Dies haben auch die Alten gesehen, ohne daß jedoch in der Sphäre unserer Geschichte die Gegenwart des Wortes dadurch beeinträchtigt ge-

wesen wäre; denn sie wurde mit dem Unterschied gedacht, der aus der Ewigkeit aufgeht. Doch der Gedanke an sie gilt heute nicht mehr als erhellend.

In welchem Heute? Sein Alltag will offenbar von jenem unterschieden werden, der die Zeitlosigkeit des Wortes gelten ließ. Doch selbst dessen Diener sind unsicher geworden und meinen, es bedürfe der Anpassung an eine heutige Sprechweise. Auch die Sprache vormaliger Verkündigung hat mancherlei Anpassungen gekannt, dies jedoch im Gegensinne, weil die natürlichen Sprachen dem Wort untergeben waren. Dies in einer Übersetzungs-Arbeit, welche weithin die sog. Volkssprachen Europas durchdrungen und über das Wort der Verkündigung hinaus bereichert hat. Dieses Hin-übersetzen zum Wort nahm es nicht einmal in den sog. Heiligen Sprachen als eine Gegebenheit unterschiedlicher Zungen, sondern als das Wort der Heiligen Schrift —heilig in der Göttlichkeit ihrer Offenbarung. Diesem Wort entsprach eine Theologie *sensu stricto*. Was man heute unter diesem Namen kennt, verrät sich schon durch das Selbstverständnis als «Reden von Gott» —mit einer Rede, die ausdrücklich nicht *λόγος* sein will. Der Moderne gemäß wäre ebenso mit Wittgenstein wie mit Heidegger das Schweigen von Gott —und zwar in der ganzen Sphäre nicht mehr unserer Geschichte, sondern der Welt. Diesseits des entsprechenden Schweigens kennt man aber sehr wohl das gelehrte Gerede von ihm oder gar das Geschwätz darüber, wie man sich ihn oder auch Jesus wünscht.

Da sind wir wieder in unserer Gegenwart und es zeichnet sich ab, daß sie einen Unterschied zur Moderne macht. Welchen? Eben jenen, der uns von einer «Submoderne» reden läßt. Wie gesagt, ist mit dem Schub in sie die Geschichte des Denkens weggebrochen, wie sie zuletzt in der Auseinandersetzung des Ganzen von Welt mit demjenigen von Geschichte den heideggerschen Gedanken bewegt hat. Mit der Übersetzung dieses Verhältnisses in dasjenige von Sprache und Welt ist erst recht Heideggers Erfahrung der sog. Seinsverlassenheit erloschen. Aber die Besinnungs-Gestalten der Moderne sind darüber nicht entfallen; nur verhält sich die Reflexion der Submoderne zu ihnen als schmerzlose, weil schnittlose Modifikationen. Ähnlich jener, die sich in Butors Roman *La modification* vollzieht. Dies wird auch an ihrer Stellung zum Christlichen Wissen deutlich. Um im Blick auf es das Resultat kurz zu erinnern: innerhalb der für die Moderne charakteristischen Welt-Sphäre stand Husserl für eine Hermeneutik, welche einen Gott, gewiß nicht den christlichen, als Grenzbegriff für die Analyse der sinngebenden Bewußtseins-Leistungen kennt. Der funktional denkende Nachbar Schlick konnte im Zuge seiner Besinnung auf die Wissenschaften dem nicht nur nichts abgewinnen, sondern sah nicht einmal in der hier ausgeschlossenen Dimension des Erlebens dafür einen sinnvollen Anhalt; ist sie doch rücksichtlich der Lebens-Bedürfnisse des Menschen von der Aufgabe einer sozialistischen Politik besetzt. Und was schließlich das apokalyptische Denken Nietzsches anlangt, hatte es den Tod des christlichen Gottes bereits zur Voraussetzung für die Umwertung aller Werte.

Was wird aus diesen Momenten durch ihre Übersetzung in die eigentümliche Sprach-Sphäre der Submoderne? Foucault modifiziert den Gedanken Nietzsches dahin, daß die Zukunft des Übermenschen entschwindet; schon deshalb weil es um kein wie auch immer entworfenen Menschenwesen geht, sondern gerade um das Ende solcher Entwürfe des «wie es zu sein hat»; dieses gebrochen zur Gewalt des bloßen

Menschen. Nicht die Enteignungs-Erfahrung der Moderne bewegt hier, sondern das «wie es nicht ist» des Scheins —aufgefangen im Kritisieren der gesellschaftlichen Zwänge, wie sie sich auf einem utopischen Hintergrund abzeichnen. Zur Destruktion stehen da zumal die letztlich vom Christentum erzwungenen moralischen Constructe an, welche zum Gewissen verinnerlicht wurden. Sodann modifiziert Barthes das Element der christlichen Verkündigung, indem er ihre Sprache in die Textsorten-Analyse —insbesondere der Werbung— einbezieht und auf ihre imaginierende Suggestion abhebt. Die Indifferenz zum Wort des Neuen Testaments als Wort wird aber letztlich von der Reflexion auf die sprachlichen performances des Alltags befestigt. Für Austin gilt vor allem Eines: die erfolgreiche Kommunikation. Mit einem gleichsam vernetzten Denken. Seine Grammatik emanzipiert sich ebenso von dem Fetisch des Unterschiedes «wahr-falsch» wie von dem anderen des Unterschiedes im Feststellen von Wert und Tatsache. Nicht als ob diese Unterschiede verschwinden sollten; aber sie sind um ihr beherrschendes Ansehen zu beschneiden. War es nicht ins Äußerste gegangen mit dem Wort: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben»? Wie ist das zu hören? Und noch einmal: in welcher Gegenwart? Genau in jener, die es selber stiftet.

Aber wo wäre die aufzusuchen? Nicht in der Geschichte der Philosophie. Unter den Besinnungs-Gestalten der Moderne schon garnicht. Werden wir also aus deren Welt zurückgeworfen in die Sprache der submodernen Reflexion? Da begegnet unserem Hören aber nicht einmal mehr die Stille eines Schweigens, sondern eine Wort-schluckende Wand von Unterscheidungslosigkeit. Was nun? Sollte uns dies die Sprache verschlagen, wenn wir sie als diejenige des Denkens *sensu stricto* beanspruchen? Zum Ausweichen bietet die Zerstreung bloßen Vergegenwärtigens von vormals Gesprochenem stets reichlich Gelegenheit. Nicht so das Gedachte —hier der neutestamentlichen Verkündigung. Aber wie ist es ein Gedachtes statt ein Vorgestelltes von der Belieblichkeit privater oder auch sektiererischer Vorlieben? Wie kann es dem, was der reine Begriff in seiner Abgeschlossenheit gewesen ist, gleichkommen?

Schon diese Frage ist allerdings nur dem verständlich, der den Begriff an Parmenides oder Augustinus oder Hegel bereits erinnert, aus der submodernen Indifferenz gerettet hat. Dazu helfen allerdings keine Einfälle von Gelehrsamkeit. Zwar hat die submoderne Reflexion mit der Contraction der rationes auf den Terminus des Denkens ein Zeichen gesetzt; lesbar wird es aber erst für eine Wende des Denkens von der Reflexion auf es selbst in das Gewahren des Gedachten, das im Sinne der Unterscheidung, nicht erst der Vernunft, sondern demzuvor des Menschen von sich, zu denken gegeben hat. Eben daraufhin können wir den Schritt zurück von der topologisch erinnerten Philosophie zum Gedächtnis der σοφία tun. Solche Memoria will aber gebaut sein und zwar logotektonisch. Mit einer Technik, die letztlich nur aus der Übung des Unterscheidens der philosophischen Vernunft in ihr und von ihr selbst zu gewinnen ist.

Schon daran mag deutlich werden: weder empfängt das Denken eine neue Maßgabe noch bestimmt es sich eine neue Sache. Aber es nimmt eine Wende von der contrahierten Reflexion der sog. Analytiker auf die Tektonik des Gedachten der σοφία. Vor ihm verhaltend ist es endlich frei, sich auf die Unterscheidung der

Sprache zu sammeln, wie sie auch dem Wort des Neuen Testaments anzuhören ist. Nicht als beliebige sprachliche performance, sondern in der vollen Bestimmtheit des sagenden Wortes gibt es zu denken. Sein «offenes Geheimnis» ist unantastbar von dem mit Heidegger gedachten Geschick der Geschichte, so auch vom Ausbleib des Weltens der entsprechenden Welt. Ganz der Unterscheidung der Sprache von sich anheimgegeben wie sie einst verstörend in das Denken des Alltags gefahren ist. Mit anstößigem Wort und doch seinerseits an den jeweils herrschenden Ansichten vorübergehend.

Die Verhaltenheit gegenüber dem Wort in seinem logotektonischen Aufriß erbringt nicht nur gegenüber der Philosophie-Geschichte, sondern auch noch gegenüber der Kern-Besinnung der Moderne eine Modifikation der sog. Modalitäten. Die mit Marx verstandene Umwälzung der Produktions-Verhältnisse sollte notwendig kommen, wenn auch nicht von Natur; die mit Nietzsche verstandene Umwertung sollte möglicherweise kommen —entweder als die des passiven oder die des aktiven Nihilismus. Die mit Heidegger gedachte Kehre nicht nur der Seinsvergessenheit, sondern die ursprünglicher erwartete der Seinsverlassenheit war nicht unmöglich.

Welche Modifikation erfahren nun aber diesseits der Moderne die vormals unmittelbar aufgetretenen Weisheits-Gestalten? Auch als maßgeblich Gedachtes brauchen sie nicht mehr in Gestalt des Notwendigen anzusprechen, wie es die Philosophie kannte. Im logotektonischen Gefüge der von sich unterschiedenen Sprache genügt jeweils das Gedächtnis, welches uns sagt: die Unterscheidung des Menschen von sich ist nicht unmöglich, nachdem sie in jeder epochalen Gestalt von σοφία bereits vollbracht worden ist. Gegenwärtig in ihrem eigenen Wort. Einer «muß» sie nur mögen —φιλό-σοφος und so auch, wie schon Aristoteles bemerkt⁶, φιλό-μυθος sein. Angesichts unserer gebauten Memoria.

Diese greift über die Ohnmacht und den Widerwillen und das Unwissen im Feststellen des «es war» samt den complementären Fassungen eines apokalyptischen «es wird sein» hinweg. Gegen sie können auch wir bejahen: keine Zukunft! Ist sie doch als die ganz andere von der submodernen Reflexion bereits ausgesaugt. Die Reste sind das Morgige und Gestrige des Alltags.

Die unalltägliche Gegenwart des zu denken gebenden Wortes eröffnet dem Gedächtnis des Vollbrachten die Unterscheidung der Sprache von sich. Nachdem sie erst einmal, aus der noch geschichtlichen Welt der geschlossenen Moderne entlassen, ganz ihren alltäglichen performances überlassen ist. Erst den an ihnen selbst geschick- und geschichtslosen Menschen läßt sich in aller Gelassenheit sagen: die Unterscheidung von sich ist nicht unmöglich. Allerdings kann sie nie —nach submoderner Art— diejenige des bloß «Anderen» unter den «Anderen» sein. Die auf ihn und seine Kommunikation fixierte Gegenwart bedeutet vielmehr ein Aufschieben jener Unterscheidung in die von Derrida den Submodernen angepriesene «Unmöglichkeit». Sie läßt ins Endlose hinein reflektieren, weil sie keinen Unterschied im Ganzen macht, sondern nur die Verlängerung des «anders als bisher» im fortwährenden «Mehr» meint: mehr Gerechtigkeit, mehr Demokratie.

⁶ Met. 982 b 18.

Die unterschiedene und demzuvor unterscheidende Gegenwart des besagten Wortes ist die seine, ihm nicht durch ein Vergegenwärtigen angetragen. Die alltägliche Rede ist ihm aber so wenig fremd, daß es in sie hineingesprochen hat. Deren Verstand —das zeigen auch die Paradoxa des Neuen Testaments— ist allerdings jedesmal befremdet. So wird denn das Wort sowohl nicht aufgenommen als auch aufgenommen —in diesem Falle mit Unterscheidung gehört. So kommt es denn, daß die vom Wort beanspruchte Gegenwart eine andere als die den Zeitläuften eingebundene ist. Eine Gegenwart, die in keine Zeit fällt, aber auch keine Ewigkeit ist, wie sie als stillgestelltes Jetzt immer noch auf die sog. Natur bezogen blieb. Statt dessen eine Gegenwart rein des Gedankens, der —angesprochen auf seine Wendung— «gegenwärts» denkt.

Wohin aber? Nicht in Richtung der verlaufenden Zeit, nicht einmal im Sinne der Geschichts-Folge, doch schon garnicht gegenläufig zu ihr. Nur nicht per oppositionem denken! Neutestamentlich gedacht kann allein das Hören des Wortes dem Denken die Richtung geben. Wohin? Gegenwärts einmal zum alltäglich Gesprochenen und deshalb in keine Vergangenheit oder Zukunft hinein. Zugleich aber gegenwärts auf das zu, was erstlich zu denken gibt —constitutiv ist für unsere Gegenwart im Gesamthorizont der sich unterscheidenden Sprache. Die nicht unmögliche andere Welt Heideggers weicht der nicht unmöglichen ersten Sprache. Zwar hat sie ihre Antwort in einem Danken, erfüllt sich aber —für die Moderne undenkbar, für die Submoderne widersinnig— in einem Loben. Wie es die Sprache der Weisheit kennt, wäre es anmaßend, es zu dem Unseren zu machen. Was uns zusteht, ist das Anerkennen ihres Gedachten —zunächst gelernt angesichts des in der Geschichte der Philosophie Vollbrachten.

Woher diese Aufhellung des Verbergungs-Geschicks der sog. Metaphysik? Woher das Entschwinden der Zukunft der anderen Welt des heideggerschen Gevierts? Sein Unterschied zum Technik-Wesen und nicht bloß zu der vielberedeten technischen Welt ist in den Unterschied zurückgegangen, der mit der Trennung der Sophia von der Philosophie in der Sprache aufgeht. Wie sollten wir noch metaphysisch denken, wenn wir alles Vollbrachten der Metaphysik, deutlicher: der conceptualen Vernunft inne geworden sind? Wie sollten wir nicht mit Freude technisch denken, wenn uns an der Logotektonik von Geschichte, Welt und Sprache gelegen ist? Die Moderne hat uns diese Totalitäten des Denkwürdigen in Verabschiedung ihrer Geschichte getragen; die Reflexions-Gestalten der Submoderne haben sie zur Auflösung gebracht, uns unwissentlich die Gunst der besagten Unterscheidung der Sprache merken lassen.

Was die eigentümliche und denkerisch verkannteste Gabe, diejenige der Mittleren Epoche anlangt, hat sie sich aufgrund des Schubs der Submoderne nicht nur von ihrer zentralen, nämlich augustinischen Fassung, sondern auch aus der Gewalt ihres modernen Widersachers, nämlich von Nietzsches Apokalypse des Nihilismus zu lösen vermocht, zuletzt von den submodernen Gewalt-Phantasien Foucaults.

Was bleibt da als Rest? Der Alltag und seine wesentlich vielfältigen sprachlichen performances —unter ihnen haben auch die der Wissenschaften Platz nehmen müssen— können nicht verschwinden, geschweige denn zum Verschwinden gebracht werden. Wohl aber können sich seine submodernen Reflexions-Gestalten erschöpfen.

Sie in ihrer Geschlossenheit zu durchschauen, bannt sie; auch wenn der Betrieb ins Endlose fortläuft.

Was die Unterscheidung der Sprache von sich wo nicht tragen, so doch ertragen muß, ist letztlich das Denken des Alltags, in dem jeder immer schon seine eigene Meinung haben konnte. Die Philosophie hat schon früh mit Distanz von ihr gesprochen. Solche Einstellung, welche ihrer Wissenschaft unumgänglich blieb, bindet aber. Die Bewegung der Submoderne rät uns zu Gelassenheit —sogar gegenüber dem in seiner Schaltheit verächtlichsten Gedanken, der nämlich für die Unmöglichkeit argumentiert, daß der Mensch sich von sich unterscheide. Diese Behauptung und ihre unausweichliche Berufung auf diese und jene Phänomene, kann nicht wissen, wovon sie redet. Sie will denn auch nicht durch ein Argumentieren getilgt werden, das immer nur unfrei, weil nach Vorgabe von Unterstellungen, beginnt und wieder aufhört.

Wenn unsere Gegenwart nicht durch den Horizont einer Welt, sondern der in sich unterschiedenen Sprache bestimmt ist, bleibt doch auch und erst recht solches Worinnen Anlaß einer Befangenheit. Rührt nicht von ihr her der submoderne Emanzipations-Druck im Gesprochenen? Wie aber, wenn unsere Gegenwart sich letztlich nicht mehr aus einem Worinnen versteht, aber auch nicht mehr aus einem —mit Heidegger gedacht— Entgegen-warten? Auch dieses bleibt noch an die technische Welt und deren Geschick gefesselt.

Gegenwärts —dies spricht nur von einem Aufbruch des Denkens. Er kennt deshalb kein Ungefähr des Wohin, weil dieses an ihm selbst vollkommen bestimmt ist und zwar aus dem Wort der Weisheits-Gestalten unserer Tradition. Daß es nicht mehr unmittelbar spricht, wie innerhalb ihrer Epochen, verstehen wir als die Gunst, am Gedachten der von sich unterschiedenen Sprache bauen zu können. Immer noch und wieder der Weisheit zuliebe. Auch und zumal derjenigen, die in den Paradoxien des Neuen Testaments zu denken gibt, indem sie unsere $\delta\acute{o}\xi\alpha$, unser alltägliches Denken, so entschieden von der Herrlichkeit Gottes, von derjenigen seines Sohnes, von derjenigen der Seinen unterscheidet, daß einer sich wundert, wie paradox auch von $\delta\acute{o}\xi\alpha$ die Rede sein muß. Die schönste Warnung davor, sich im Denken vom Gleichlaut der Namen leiten zu lassen. Die unmittelbarste Empfehlung dafür, auf die wunderbare Gediegenheit jenes Wortes zu achten, das uns erstlich und wieder zu denken gibt.

HERIBERT BOEDER

Universität Osnabrück.

LA IMPUGNACIÓN DE LA METAFÍSICA MEDIANTE EL RECURSO AL CONOCIMIENTO APOFÁTICO DE DIOS

1. LA POSTULACIÓN DE UN CONOCIMIENTO NEGATIVO DE DIOS EN REEMPLAZO DE LA INTELECCIÓN METAFÍSICA DEL MISMO SER SUBSISTENTE

La larga campaña de denostación de la metafísica iniciada por el nominalismo del crepúsculo de la Edad Media, luego prolongada sistemáticamente por los lineamientos preponderantes del pensamiento moderno, ha tenido una de sus últimas manifestaciones en los escritos de Martin Heidegger. Este autor ha propugnado la superación lisa y llana de la filosofía primera persuadido del fracaso de la constitución ontoteológica que le ha endilgado después de aceptar su condena agnóstica a manos de Kant y su disolución en la pseudológica a la cual Hegel la había equiparado desnaturalizando la índole propia de nuestra ciencia¹. Según Heidegger, en cuanto ontoteología, la metafísica sería una disciplina instituida a la manera de un λόγος concentrado en la teorización sobre el ὄν que culminaría en la incorporación del θεός a título de ente supremo y *causa sui*².

Según Heidegger, la ontoteología habría surgido y crecido merced al ocultamiento del ser en el ente sumiéndolo en un olvido que no se podría aventar ni siquiera recurriendo al concepto filosófico de Dios, ya que el ser, de acuerdo a este pensador, no sería la esencia de la deidad. Así, no siendo divino, el ser tampoco sería infinito, pues el *Sein* considerado por el filósofo friburguense no excedería los límites de las cosas de este mundo de la finitud, un mundo repleto de entes que mantendrían una «diferencia ontológica» con el mismo ser que no son. Como se sabe, el pensamiento del ser bosquejado por Heidegger se funda en su convicción de que el *Sein* estaría determinado por una extraonticidad radical.

Sin embargo, puesto que el pensamiento del ser recabaría develar su verdad remontando su ocultamiento en el ente, del cual diferiría ontológicamente, en la medida en que Dios no sea el ser esencialmente finito de las cosas del universo circundante, tal pensamiento del ser, en el sentir de Heidegger, tampoco consistiría en una especulación acerca de Dios. El auténtico pensamiento del ser, por ende, no sería ontoteo-

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», en ID., *Vorträge und Aufsätze*, 2. Aufl., Pfullingen 1967, Band I, S. 63-91.

² Cfr. M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 35-73.

logía, de donde necesitaría cristalizarse en otro tipo de pensamiento. ¿En qué tipo de pensamiento? En un pensamiento extrametafísico que deje definitivamente atrás la decepción devengada del olvido al cual el ser habría sido confinado durante la azarosa historia de la filosofía de Occidente, sobre todo desde que Platón y Aristóteles, en quienes Heidegger ha sindicado a los padres de la ontoteología, habrían inaugurado un estilo de filosofar que, a estar de su juicio, no daría cabida para pensar el ser como puro ser, o sea, emancipado de sus compromisos gravosos con el ente³.

Después de la muerte de Heidegger, acaecida en 1976, el meollo de su crítica de la ciencia del ente común en nombre de las falencias ontoteológicas achacadas a su naturaleza ha sido adoptado por algunos autores que le han impreso un giro novedoso al someterla a una compulsión con la metafísica de Santo Tomás de Aquino. En general, estos filósofos concuerdan en que la impugnación heideggeriana de nuestra ciencia alcanzaría plena y justamente al conjunto de la metafísica desarrollada tanto con antelación cuanto con posterioridad al Aquinate, sin excluir aquélla elaborada en el seno de la misma escuela tomista, mas tal impugnación no afectaría a la doctrina personal del Doctor Angélico. El pensamiento de Santo Tomás emergería indemne frente a la confutación heideggeriana de la filosofía primera porque no estaría impregnado de los ingredientes ontoteológicos que viciarían el resto de los aportes a la ciencia del ente en cuanto ente coleccionados a lo largo de su tumultuosa trayectoria en la historia de la cultura occidental.

La ontoteología, se nos dice, se habría enderezado a una exploración del concepto de ente univocado en una predicación que incluiría tanto a las creaturas cuanto al mismo Dios, mas resaltando el hecho de que la aprehensión del ente, el objeto formal del intelecto, garantiza un conocimiento del ser fundado en la inteligibilidad de aquello que es, del ente predicado comúnmente de Dios y de sus efectos, en cuya noción se resuelven todas las nociones mentales. Este enderezamiento de la metafísica a la exploración del ente en cuanto ente confirmaría la tesis predilecta de Heidegger: el ser se hallaría encubierto en el ente, siendo por ello que la filosofía primera, la ciencia del ente en común, habría olvidado pensarlo como puro ser a causa de su pertinaz ocultamiento en las cosas que son. Pero la metafísica aquiniana, como se dijo, estaría eximida de esta falencia típica del pensamiento ontoteológico.

Ciertamente, nadie discute que Santo Tomás ha colocado el ser en el vértice de su especulación metafísica. El Aquinate ha demostrado que el *esse* es el acto primero del ente por participación y, al unísono, la naturaleza de Dios, la causa incausada del ser de todo aquello que no es en virtud de su propia esencia. El ente compuesto de esencia y ser es efecto de la causalidad del mismo ser subsistente, a cuyo conocimiento se ordena nuestra ciencia partiendo de la intelección de las cosas creadas, pero el ente no se predica unívocamente de éstas y del ente divino. El ente finito recibe el ser dentro de los límites coartantes de su esencia, en tanto Dios es el ser irrecepto cuya quiddidad desborda por completo la entidad predicada comúnmente de las creaturas que

³ Nuestra posición sobre el pensamiento heideggeriano del ser, enunciado al modo de un sustituto filosófico de la metafísica, está consignada en el libro *El apocalipsis del ser. La gnosis esotérica de Martin Heidegger*, Buenos Aires 1999, cuyas conclusiones fueron anticipadas en el artículo «La metafísica a pesar de Heidegger»: *Sapientia* 54 (1999) 263-296.

no son su ser. Tal la apretada síntesis de la célebre tesis tomista de la distinción real del ser y de la esencia de todo ente finito y compuesto y, al mismo tiempo, de la identidad plena del ser y de la substancia divina⁴.

Ante estas cláusulas liminares de la metafísica de Santo Tomás, los filósofos que aceptan la recusación de la ontoteología escogitada por Heidegger se preguntan hasta qué punto, habida cuenta que Dios trasciende el *ens commune* predicado de todos sus efectos, el concepto de ente también se predicaría de la causa universal de todas las cosas entendidas bajo la razón común de lo que es. En todo caso, si la metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente, y si Dios se relaciona con los entes que finitamente son participando el acto de-ser que no se encuentra entre los atributos de sus esencias, la filosofía primera no sólo no estibaría en un conocimiento de Dios, sino que tampoco se podría acceder a la inteligencia de la deidad a través del discurso metafísico en tanto el mismo ser subsistente se identifique con su propia quiddidad, la cual excede abismalmente la entidad predicada de los cosas cuyas naturalezas se distinguen realmente del ser que participan. Pero dado que la metafísica ventila todas sus argumentaciones a la luz del concepto comunísimo de ente, en la medida en que Dios exceda el ente común, la verdad del ser divino quedaría marginada de la intelección ontoteológica del filósofo primero.

Consta que Santo Tomás siempre ha insistido en que no podemos conocer naturalmente la esencia de Dios *en sí misma* a causa de la enorme desproporción que reina entre su deslumbrante inteligibilidad *quoad se* y las débiles fuerzas de nuestra razón natural para abordar un objeto infinitamente distante de nuestra entidad rebajada de efectos suyos. A la vista de esta teoría tomista, algunos de sus intérpretes recientes piensan que, si nuestro entendimiento reduce todas sus aprehensiones a la noción de ente, y si Dios trasciende el ente común, la metafísica, la ciencia del ente en cuanto ente, debería llamarse a silencio ante el *misterio* del ser de una deidad que se resiste a quedar atrapada dentro de tal concepto. Mas, si esto es así, cabe preguntar desde el vamos: ¿cómo evitar la incursión en el agnosticismo? ¿Estaría la razón humana conminada a claudicar ni bien el *horizonte* del ser, el acto del ente, le obstruya el conocimiento de la misteriosa esencia de la causa incausada que desborda las fronteras objetivas del ente común?

Interpongamos una breve anotación sobre la hoy usual aunque intempestiva alusión a un *horizonte* del ser. La mención de un *horizonte* del ser ha sido vulgarizada por Heidegger y acogida sin ninguna precaución por algunos autores que han aceptado su crítica de la metafísica como ontoteología. Se trata, sin duda, de una expresión metafórica cargada de una significación aciaga, pues el ser excluye por completo todo *horizonte* que constriña o acote su virtud supereminente de acto supremo. El significado de *horizonte* envía siempre a un límite, a una frontera o a un confín, nada de lo cual conviene propiamente al ser desde el momento en que éste, por sí mismo, subsiste divinamente en la plenitud de su identidad con la esencia que es acto puro. El ser es la esencia de Dios, cuya infinitud no permite en absoluto la reducción del mismo ser subsistente a los términos coartantes implícitos en la referencia a un horizonte

⁴ La exposición magistral de esta tesis tomista se halla en el tratado de N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum 1911.

cualquiera. Estrictamente hablando, la pretensión de un *horizonte* del ser choca sin remedio contra la certeza metafísica adquirida a resultas de la demostración de la infinitud en acto del ser que se identifica con la naturaleza del ente sumo. La afirmación de un *horizonte* del ser, por tanto, supone su rebajamiento al ámbito de las cosas de este mundo de la finitud, a la manera en que ha sido descrito en las obras de Heidegger —ser sería no más que *in-der-Welt-sein*—, lo cual está reñido frontalmente con las conclusiones apodícticas de la filosofía primera, sobre todo con aquéllas ofrecidas por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

Los filósofos que suscriben la crítica lanzada por Heidegger contra la metafísica estiman que Santo Tomás habría aventado los interrogantes transcritos renglones arriba gracias a que el doctor escolástico no habría atado su especulación sobre Dios a los cánones ontoteológicos que se quieren entrever en la organización teorematizada de la metafísica de Occidente. Mientras a partir de Platón y de Aristóteles —opinan tales autores— la ontoteología habría reducido el ser de Dios al concepto comunísimo de ente, el Aquinate, en cambio, habría propulsado su pensamiento a una instancia en la cual la incognoscibilidad de la esencia divina sería compensada por un procedimiento de carácter *apofático*: Dios podría ser alcanzado por la intelección del hombre, pero no ya como ente ni tampoco como el ser de una teología filosófica impedida de trascender la objetividad de su sujeto, el ente en cuanto ente, sino más bien como algo *desconocido* e inefable que se descubriría en una penumbra transóptica, allí donde su *misterio* rebasaría toda entidad y aun el *esse* que le atribuimos a falta de un nombre más adecuado que no se halle contaminado con las imperfecciones del ser participado por las creaturas. Consiguientemente, el supuesto pensamiento apofático de Santo Tomás estaría exceptuado de haber incurrido en el engaño ontoteológico que reduce a Dios al concepto de ente.

Los filósofos que han acogido la crítica heideggeriana de la ontoteología aseguran que el camino apofático trazado por Santo Tomás habilitaría al intelecto humano a conocer a Dios como algo *desconocido*, mas a condición de que nuestra mente se arme del coraje de ingresar a la *tiniebla de la ignorancia* y a meditar inmerso en la *noche oscura* de la inteligencia, allí donde la excelencia de la deidad luce el esplendor de su lejanía infinita con respecto al ser especulado por una metafísica impregnada de cadencias ontoteológicas. Esto sería así porque el ser, a fuer de haber sido teorizado secularmente como el acto del ente común, comprimiría todas las demás cosas al nivel luminoso de una concepción unívoca, aunque sin poder esquivar con ello el cercenamiento de aquella vía negativa que nos franquearía —sólo ella— el conocimiento del ἄγνωτος Θεός (cfr. Act. 17,23) en su eminente trascendencia supraentitativa. En consecuencia, el hombre no podría obtener ningún conocimiento de Dios en la medida en que continúe preso de la ilusión de las cuestionables bondades de la estructura ontoteológica de metafísica occidental. A la inversa, solamente podríamos conocerle colocándonos bajo los auspicios del referido pensamiento apofático, el único tipo de pensamiento apto para abordar el *misterio* de una deidad ignota que se rehusa a quedar encasillada dentro de los esquemas de la ciencia del ente en cuanto ente⁵.

⁵ En nuestros días, Jean-Luc Marion se destaca entre quienes sostienen esta teoría del conocimiento apofático de Dios: cfr. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, 2e. éd. ibi 1991 (=Quadrige 129); e

2. LA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO PONDERADA COMO APOFATISMO

Una exposición concisa del apofatismo que se quiere vislumbrar en la filosofía primera de Santo Tomás se encuentra en el artículo «Apophatisme et ontologie» de Géry Prouvost, quien ha deseado compendiar en cuatro tesis el «proyecto tomista de la metafísica»⁶. Helas aquí:

1^a) «La metafísica está enteramente ordenada al conocimiento de Dios, pues su sujeto, el ser común a los entes, jamás se deja considerar como tal sin [la] consideración de su causa»⁷. A renglón seguido Prouvost asegura que Santo Tomás habría incluido en la definición de la metafísica tanto su sujeto formal —«l'être en tant que tel»— cuanto su principio y su fin —Dios—. No obstante, estas apreciaciones encierran un serio defecto: el maestro dominicano nunca ha dicho que el sujeto de la metafísica sea «l'être commun aux étants», ni mucho menos «l'être en tant que tel», pues tal sujeto es el *ens in quantum ens* o el *ens commune*. Un texto del comentario de Santo Tomás sobre el tratado *De generatione et corruptione* de Aristóteles, oportunamente colacionado por Prouvost, pone al descubierto el defecto citado: «En la *Metafísica* el Filósofo determina simultáneamente acerca del ente en común y del primer ente, que está separado de la materia»⁸. En el fondo, Prouvost ha reiterado un viejo trastorno ampliamente detectable en la lexicografía empleada por casi todos los pensadores que han redactado sus trabajos filosóficos en lengua francesa: el uso ambiguo del vocablo *être* para significar indistintamente el *ens* y el *esse*. Pero el examen de este asunto semántico, cuya importancia es innegable, escapa a nuestras actuales preocupaciones⁹.

2^a) La diferencia del sujeto y del fin de la metafísica, dice Prouvost, «prohíbe pensar que Dios dependa de la *ratio entis* o del *ens commune* del cual es causa». Esta aseveración antecede a otra de mayor importancia todavía: «Lejos de que la primera concepción de nuestro entendimiento, que es el ser del ente, nos provea un primer nombre de Dios, se debe admitir el estallido metafísico de nuestro concepto de ser: el *Esse* divino no se piensa a partir del ente sino negativamente, y esta negatividad, que prohíbe formar un concepto indeterminado del ente que convendría a las creaturas y a Dios, abre la dimensión apofática de la metafísica»¹⁰. Frente a estas opiniones, señalemos, ante todo, que la primera concepción de nuestro intelecto no recae en el *ser* del ente, sino en el ente en cuanto ente. Prouvost comete un serio error que la metafísica no puede pasar por alto, pues la afirmación de que la primera concepción del entendimiento sería el *ser* del ente implica la alteración de todo el orden noemático de la vi-

ID., «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie»: *Revue Thomiste* 95 (1995) 31-66, donde, empero, rectifica parcialmente alguna posición asumida en la obra anterior (cfr. 65 note 82).

⁶ Cfr. G. PROUVOST, «Apophatisme et ontologie»: *Revue Thomiste* 95 (1995) 67-84.

⁷ *Ibid.*, 75. El autor apoya su afirmación en la famosa declaración aquiniana «Prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur» (*Summ. c. Gent.* III 25).

⁸ *In De generat. et corrupt.*, prooem., n. 2.

⁹ El uso ambivalente del nombre francés *être* para significar tanto el ente como el ser también se verifica en otras lenguas, como sucede con nuestro *ser*, el italiano *essere* y el inglés *being*. A este problema semántico hemos aludido en otra ocasión: cfr. M. E. SACCHI, *La sed metafísica*, Buenos Aires 1996, pp. 24-34. Vide etiam G. E. PONFERRADA, «Los nombres del ser»: *Sapientia* 25 (1970) 21-52.

¹⁰ G. PROUVOST, «Apophatisme et ontologie», loc. cit., *ibid.*

da intelectual y, consecuentemente, la ruina de los fundamentos gnoseológicos en que descansa el conocimiento metafísico. Al respecto, el propio Santo Tomás ha sentido invariablemente que el objeto captable primeramente mediante la acción aprehensiva del intelecto es el ente, mas no su acto de ser¹¹. Pero también por otra causa la tesis de Prouvost se manifiesta defectuosa, por cuanto Dios, sin la menor duda, no depende de nada; ni del ente comúnmente predicado de sus efectos, ni de una *ratio entis* desde la cual se pretendiera deducirle a partir el contenido inteligible de un concepto. En verdad, la verdadera aporía que inquieta al filósofo primero no concierne a ninguna «dependencia» de Dios, sino al modo en que *ente* se dice de todo lo que es —ya de lo que es en virtud de su misma esencia, ya de aquellas cosas que son por participación— a los fines de afianzar la intelección metafísica en la unidad de una noción analógica que permita relacionar el ser de los efectos con la causa incausada de todo ente que no sea su ser. La solución de esta aporética metafísica, entonces, reclama dirigir la mirada del intelecto a la *predicación* del ente; no a una inexistente «dependencia» de Dios con respecto al ente, ni tampoco en la «entrada» de Dios dentro de la ontoteología, como quería Heidegger bajo el influjo de la lógica de Hegel¹², o en su «pertenencia» al concepto de ente, según prefiere decirlo Jean-Luc Marion con no menos impropiedad¹³. Anotemos, además, que no hay motivos metafísicos atendibles para afirmar que el ser del ente no nos suministraría «un primer nombre de Dios», toda vez que la cuestión *de divinis nominibus* es del todo ajena a la ciencia del ente en común. Desde el punto de vista metafísico, los nombres impuestos a Dios por los filósofos —primer motor inmóvil, ente por esencia, primer ente, ente divino, ente sumo, acto puro, causa incausada, fin último, *ipsum esse subsistens*, *ipsum intelligere subsistens*, etc.— no presentan ninguna complejidad peculiar. Empero, la filosofía no puede expedirse sobre su validez por referencia a algún otro nombre que pudiera significarle paradigmáticamente o por antonomasia a la luz de la revelación divina de su vida íntima. En rigor, la cuestión de los nombres divinos, analizada circunspectamente por Santo Tomás y por casi todos los teólogos medievales, deriva inmediatamente de las denominaciones aplicadas a Dios en las Sagradas Escrituras, principalmente en aquellos pasajes bíblicos donde Él se nombra a sí mismo. No por acaso se trata de una

¹¹ «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens» (*De verit.* q. 1 a. 1 resp.). Esta enseñanza constante del Aquinate, quien aquí sigue a Avicena (cfr. *Metaphys.* 1 6, Venetiis 1508, fol. 72bA), ha sido tergiversada por Heidegger de un modo inaudito (cfr. *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967, S. 3), según lo hemos anotado en el artículo «Santo Tomás de Aquino interpretado por Heidegger. Las referencias explícitas al Doctor Angélico en “Sein und Zeit”»: *Aquinas* 19 (1976) 66-70 y 73-79, y más tarde en *La sed metafísica*, pp. 16-17 nota 7. Heidegger, y ahora Prouvost, no han reparado en que la atribución a Santo Tomás de la teoría que hace del ser del ente el *primum cognitum* de nuestro entendimiento comporta endilgarle gratuitamente la suscripción lisa y llana de la tesis clave del ontologismo, algo del todo contrapuesto a los principios más caros de la metafísica tomista.

¹² «Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? können wir nur dann sachgerecht durchdenken, wenn sich dabei dasjenige genügend aufgehelt hat, wohin denn der Gott kommen soll — die Philosophie selbst» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en *ID., Identität und Differenz*, S. 52).

¹³ «Pour Thomas d'Aquin, Dieu, en tant que tel, n'appartient ni à la métaphysique, ni à sa théologie, ni à l'*ens commune*, ni à l'*ens in quantum ens*» (J.-L. MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie», 39).

cuestión que siempre ha sido ventilada en el ámbito de la *sacra doctrina*, como lo prueba el tratamiento que se le ha dispensado en la obra cumbre en esta materia —el libro *De los nombres divinos* del Pseudo Dionisio Areopagita—, cuya raigambre cabalmente teológica ha sido subrayada con vehemencia por Santo Tomás¹⁴. Finalmente, al juzgar que la metafísica tomista «pensaría» el ser divino de una manera negativa y con prescindencia de una concepción indeterminada del ente común a Dios y las creaturas, sugiriendo que con ello se inauguraría la etapa apofática de la filosofía primera, Prouvost admite expresamente que tal apófasis sería compatible con el régimen apodíctico de nuestra ciencia, mas sin brindar ninguna prueba de su afirmación. Por otro lado, si estuviese verdaderamente «prohibido» que en nuestra mente se forme una noción de ente que convenga a las creaturas y a Dios, según lo ansía Prouvost, la concepción analógica del ente sería absolutamente imposible, pues en tal caso el ente se predicaría solamente de las cosas mundanas de un modo del todo unívoco, lo cual, entre otras implicancias, conllevaría la imposibilidad más absoluta de todo conocimiento racional del ente divino, pues así *ente* se diría equívocamente de las cosas finitas y de Dios.

3^a) «Es gracias al apofatismo que Santo Tomás puede incluir en la metafísica lo que trasciende su propio sujeto, el ser del ente. Dado que la metafísica adviene como apofatismo, ella incluye en su misma definición la *causa prima supra ens*»¹⁵. Con estas palabras, además de volver a aseverar erróneamente que el ser del ente sería el sujeto de la metafísica, Prouvost incurre en una incongruencia notoria: ¿cómo es que una cosa que trasciende el sujeto propio de una ciencia pueda hallarse incluida en su misma definición? En adición a ello, si la primera causa transóntica estuviese incluida dentro de la definición de la metafísica, y si el conocimiento de la causa primera incausada se obtuviese por vía apofática, ¿cómo entender que formaría parte de la definición de nuestra ciencia desde el momento en que una de las leyes de toda buena definición estatuye que ésta no debe ser negativa? Nunca estará de más recordar esta señera precisión de Aristóteles sobre la naturaleza esencialmente afirmativa de cualquier buena definición: «La definición es de lo que es y siempre es universal y afirmativa»¹⁶.

¹⁴ «Ad intellectum librorum beati Dionysii considerandum est quod ea quae de Deo in Sacris Scripturis continentur, artificialiter quadrifariam dividit [...] Quae vero dicuntur de Deo in Scripturis, quarum aliqua similitudo in creaturis invenitur, dupliciter se habent. Nam huiusmodi similitudo in quibusdam quidem attenditur secundum aliquid quod a Deo in creaturas derivatur. Sicut a primo bono sunt omnia bona et a primo vivo sunt omnia viventia, et sic de aliis similibus. Et talia pertractat Dionysius in libro «*de divinis Nominibus*», quem prae manibus habemus» (*In De div. nomin.*, proem.). «Innititur enim, in sua doctrina, Dionysius auctoritate sacrae Scripturae, quae robor habet et virtutem secundum quod Apostoli et Prophetae moti sunt ad loquendum a Spiritu Sancto eis revelante et in eis loquente» (*In 1 De div. nomin.*, lect. 1, n. 6). «Est igitur sensus praemissorum, quod desistamus a perscrutatione divinarum secundum rationem nostram, sed inhaereamus sacrae Scripturae, in qua traduntur nobis nomina divina, per quae manifestantur nobis dona Dei et donorum principium» (*Ibid.*, lect. 2, n. 45). «[Dionysius] Dicit ergo, primo, quod *nunc* procedendum est, in hoc libro, ad manifestationem divinarum Nominum *intelligibilium*, idest quae non sumuntur a rebus sensibilibus symbolice, sed ex intelligibilibus perfectionibus procedentibus ab Eo in creaturas, sicut sunt esse, vivere et huiusmodi, ita quod congregentur quaecumque nomina ad praesens negotium pertinent, ex sacris Scripturis» (*Ibid.*, lect. 3, n. 104).

¹⁵ G. PROUVOST, «Apothatisme et ontologie», loc. cit., *ibid.*

¹⁶ *Analyt. post.* B 3: 90 b 3-4. Comenta Santo Tomás: «Definitio est indicativa eius *quod quid est*; omne autem quod pertinet ad quod quid est, praedicatur et affirmative et universaliter; ergo definitio est so-

Esto es lógico, pues una definición negativa no sirve para puntualizar qué es una cosa en sí misma; e. gr., si defino el roble diciendo «El roble no es un cedro», no estoy declarando cuál es su verdadera naturaleza, por más que sea verdad que el roble no es un cedro.

4ª) Según Prouvost, el apofatismo del método de la metafísica estaría impulsado por nuestro conocimiento forzosamente negativo de Dios: «Santo Tomás extraerá las consecuencias últimas de esta paradójica denominación apofática que nombra a Dios sin significar lo que es repitiendo en muchos lugares que nuestra inteligencia debe sobrepasar este nombre *ser* [...] Después de haberse amparado en *Ex* 3,14 para afirmar que el nombre propio de Dios por excelencia es aquél de *ser*, Santo Tomás mostrará que el Tetragrama sagrado le es todavía más propio (*magis proprium*) en tanto significa la substancia incommunicable»¹⁷. Probablemente el autor no ha reparado en el desacierto que, conforme a sus propias dicciones, comporta creer que, «en muchos lugares» de sus obras, el Aquinate habría afirmado que «nuestra inteligencia debe sobrepasar este nombre *ser*» para nombrar a Dios. Al contrario, a cualquier lector atento de los escritos del Aquinate consta que el nombre *esse* y sus equivalentes metafísicos han sido expresamente privilegiados por Santo Tomás en tales circunstancias, a pesar de hallarse plenamente cerciorado de las deficiencias de todos los sustantivos empleados por los hombres para significar la majestuosa superexcelencia de la substancia divina. Pues bien, esta cuarta tesis de Prouvost nos mueve a inquirirle: ¿qué tiene que ver todo esto con la metafísica? ¿Es lícito injertar en la ciencia del ente en cuanto ente, tal cual la ha cultivado el Doctor Angélico en pos de Aristóteles, las especulaciones desplegadas por el doctor en *sacra doctrina* Tomás de Aquino con la intención de explicar el misterio del Dios que ha comunicado su vida íntima al género humano diciendo «Yo soy el que soy», el mismo Dios significado nominalmente por la palabra de cuatro letras —*Yavé*— que el pueblo hebreo ha comenzado a pronunciar una vez anoticiado de la revelación veterotestamentaria de la vida íntima de la divinidad?¹⁸.

lum eorum contentiva sive significativa, quae praedicantur affirmative et universaliter» (*In II Post. analyt.*, lect. 2, n. 4).

¹⁷ G. PROUVOST, «Apothatisme et ontologie», 77-78

¹⁸ La teología contemporánea ha atenuado la relevancia que Santo Tomás, junto al consenso de los doctores medievales, había otorgado al nombre *Yavé* en comparación con el nombre *El que es*. Por cierto, la presencia descollante del nombre *Yavé* en el lenguaje del pueblo de Israel no requiere mayores aclaraciones. Réginald Garrigou-Lagrange ha expuesto así este giro de la apreciación teológica de la cuestión: «Sanctus Thomas distinguit tetragrammaton a nomine *Qui est*, nunc autem omnes identificant haec duo nomina» (R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *De Deo Uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae*, Parisiis s. d. [1938], p. 326). La actual identificación de los significados teológicos de los nombres *Yavé* y *El que es* fue explicada por Garrigou-Lagrange con estas otras palabras: «Absque dubio scholastici sciebant nomen hebraicum *Yavéh* esse tetragrammaton seu quadruplici littera constitutum, sed ignorabant veram pronuntiationem eius. Pronuntiatio hybrida *Jehovah* est recens, non occurrit ante saec. XV. Probabiliter ex hac ignorantia provenit error plurium scholasticorum qui immerito distinxerunt tetragrammaton a nomine *Qui est*» (*Ibid.*, nota 1). Ott afirma coincidentemente: «El nombre propio del Dios verdadero es *Yavé*. Se deriva lingüísticamente de *baya*, variante del antiguo *hawa* = *ser*; significa «él es». Los Setenta lo traducen aquí etimológicamente con justeza por $\delta\ \acute{\omicron}\ \nu\ \acute{\omega}\ \nu$ = «el que es», pero luego lo sustituyen generalmente por $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ = el Señor» (L. OTT, *Grundriß der katholischen Dogmatik*, 7. Aufl., Freiburg im Breisgau 1965, trad. de C. Ruiz Garrido y M. Roca Cabanellas: *Manual de teología dogmática*, 6a. ed., Barcelona 1969 [=Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía 29], p. 61).

Estas proposiciones de Prouvost, junto a otras similares difundidas en nuestro tiempo, inducen a sospechar que a la metafísica tomista se le viene asignando un tenor apofático sin vigilarse debidamente las necesarias discriminaciones en torno de la *via negationis* que Santo Tomás, acatando un parámetro descollante de la teología del Pseudo Dionisio Areopagita, ha incluido en cierta etapa del conocimiento humano de Dios. Quizás ello esté acaeciendo porque el punto de partida de las nuevas corrientes adeptas a enfatizar esta apófasis no afina en un estudio sistemático de la naturaleza de la filosofía primera, sobrellevado conforme al método analítico propio de su misión epistémica, sino más bien porque se ha absorbido de un modo inconsulto la acusación de Heidegger contra todas las manifestaciones de la ciencia del ente en cuanto ente de haber incurrido en los vicios de una ontoteología injustamente equiparada a nuestra ciencia.

En función de este prejuicio historicista, que campea abundantemente en las obras de Heidegger —un prejuicio, por otra parte, mellado por la magra y precaria documentación exhibida por el filósofo germano acerca de la historia de la filosofía occidental—, se pretende exceptuar a la metafísica de Santo Tomás de la imputación heideggeriana acudiendo a argumentos inoperantes en el campo específico de la filosofía primera, ya que no son argumentos de índole formalmente metafísica, sino razones extraídas de la teología sagrada y luego transpoladas arbitrariamente al ámbito de la ciencia del ente común y, por tanto, ineficaces para arribar al fin perseguido. Por otro lado, tal procedimiento tampoco es asimilable al método apropiado para establecer los verdaderos alcances del conocimiento metafísico, pues nuestra ciencia se basta a sí sola en orden a la definición de su propia naturaleza sin necesidad de acogerse a los análisis de ningún otro saber epistémico; ni siquiera a aquéllos de la teología sagrada, la cual supone la inteligencia metafísica de los principios determinantes de las definiciones de las diversas disciplinas que integran la filosofía especulativa y práctica.

Ni la filosofía ni la teología sagrada pueden mirar con buenos ojos la avalancha de ensayos sobre los denominaciones de Dios que en el siglo XX han pretendido infiltrar la cuestión *de divinis nominibus* dentro de las versaciones metafísicas, pues, según se dijo, se trata de una cuestión reservada formalmente a la competencia de la ciencia que se ocupa de las cosas de la fe. Las cavilaciones de los filósofos, en tanto filósofos, en torno del *nombre propio* de la deidad, aunque muchos no lo adviertan, encubren un teologismo acreedor de la reprobación más enérgica.

3. LA PRIMACÍA ABSOLUTA DE LA INTELECCIÓN METAFÍSICA AFIRMATIVA

El conocimiento intelectual es un acto esencialmente afirmativo. Conozco el caballo afirmando que es tal cual es. En cambio, cuando digo «El caballo no es un león», mi juicio no es falso, pero con sólo negar que el caballo sea un león no termino de saber qué es el caballo. ¿Qué suerte correría la ciencia humana si el conocimiento intelectual consistiera *primo et per se* en enunciaciones negativas? Observemos, para el caso, a qué quedaría reducida la astronomía si el conocimiento de los astrónomos estribara en proposiciones como «El Sol no es un planeta», «Júpiter no es Saturno», «Marte no es contiguo a Venus», «La forma geométrica de Alfa Centauro no es cúbica», etc. En verdad, la naturaleza misma de la negación prescribe que ésta, como de-

cía Tomás de Aquino, siempre sea posterior a la afirmación o, si gusta, que sea precedida invariablemente por una afirmación: *Affirmatio naturaliter est prior negatione*¹⁹. Más enérgicamente todavía, el Aquinate ha expresado que el conocimiento afirmativo es más digno que aquel conocimiento supeditado a las demostraciones negativas. El fundamento de este aserto tomista se encuentra en la misma relación de nuestras afirmaciones con el ente que es por el ser, mientras las negaciones, a la inversa, remiten tanto al ser cuanto al no ser, si bien remitiendo también al ser —pues el no ser, absolutamente considerado, es incognoscible— en cierto modo participan algo de las enunciaciones afirmativas²⁰.

Como todo otro conocimiento intelectual del hombre, la inteligencia metafísica obedece igualmente a estos mismos cánones gnoseológicos. El saber del filósofo primero es un conocimiento afirmativo del ente en cuanto ente, pues su intelección comienza y se mantiene constantemente sujeta a la afirmación capital del intelecto: el ente es lo que es. No en vano lo primero que conocemos es que las cosas *son*. Así, a medida que progresa la intelección metafísica, todos los juicios emitidos en el proceso discursivo de nuestra razón apodíctica, sean afirmativos o negativos, se fundan necesariamente en la afirmación mencionada. Pero cuando la ciencia del ente común debe afrontar la máxima aporética que se le plantea en su investigación de las causas del ente causado, la etiología implícita en los teoremas de la filosofía primera, antes que nada, concluye afirmativamente que las cosas causadas dependen según su propio ser de una primera causa incausada.

En efecto, así como la filosofía de la naturaleza prueba de un modo afirmativo que hay un primer motor inmóvil que mueve todas las cosas movibles, así también, de un modo no menos afirmativo, la metafísica demuestra que hay una primera causa eficiente, algo por sí mismo necesario que no tiene una causa extrínseca de su necesidad y que es causa de la necesidad de todos los otros entes, un ser que es causa del ser y de todas las perfecciones de aquello que no es su ser y un intelecto perpetuamente en acto que ordena todas las cosas de este mundo a su fin. Por tanto, la primera sección de la teología filosófica que forma parte de la ciencia del ente en común infiere conclusiones taxativamente afirmativas que se pueden resumir de una manera compen-

¹⁹ *In I Peri hermen.*, lect. 1, n. 10. «Si enunciatio sit una, aut est affirmativa aut negativa. Enunciatio autem affirmativa prior est negativa, triplici ratione [...] *Ex parte igitur vocis*, affirmativa enunciatio est prior negativa, quia est simplicior: negativa enim enunciatio addit supra affirmativam particulam negativam. *Ex parte enim intellectus*, affirmativa enunciatio, quae significat compositionem intellectus, est prior negativa, quae significat divisionem eiusdem: divisio enim naturaliter posterior est compositione, nam non est divisio nisi compositorum, sicut non est corruptio nisi generatorum. *Ex parte etiam rei*, affirmativa enunciatio, quae significat esse, prior est negativa, quae significat non esse: sicut habitus naturaliter prior est privatione» (*Ibid.*, lect. 8, n. 3). «Affirmatio praecedat naturaliter negationem» (*In I Post. analyt.*, lect. 39, n. 8). Et passim.

²⁰ «Demonstratio affirmativa accipit solum ens, idest procedit ex solis propositionibus affirmativis: demonstratio vero negativa accipit esse et non esse, idest assumit affirmativam et negativam simul. Ergo dignior est affirmativa quam negativa» (*In I Post. analyt.*, lect. 39, n. 5). «Nobilioris principii nobilior est effectum. Ergo secundum proportionem propositionis affirmativae ad negativam, est proportio demonstrationis affirmativae ad negativam. Sed affirmativa propositio est potior quam negativa [...] Quamvis enim in uno et eodem, quod de non esse in esse procedit, non esse sit prius tempore, esse tamen est prius natura, et simpliciter prius etiam tempore; quia non entia non producuntur in esse, nisi ab aliquo ente. Ergo patet quod affirmativa demonstratio est potior quam negativa» (*Ibid.*, n. 8).

diosa en esta sentencia: la causa del ente causado es el ente incausado *quod omnes dicunt Deum*.

Al emprender la demostración de la causa incausada, entonces, el metafísico responde la cuestión *an est* ejerciendo un raciocinio apodáctico cuyas conclusiones son alcanzadas a través de sucesivas afirmaciones. Es verdad que tal raciocinio también contiene negaciones, como ocurre en todo proceso intelectual presidido y comandado por los primeros principios de la inteligencia, sobre todo por el principio de no contradicción, mas la presencia de estas negaciones en el trámite de dicha demostración no impide que la conclusión resultante del discurso teológico consista en un verdadero conocimiento afirmativo: *quod Deus sit*. Con todo, la razón humana no satisface su deseo natural de saber con la sola afirmación de la causa incausada. Santo Tomás ha establecido que, una vez conocida la causa de las cosas investigadas por nuestro entendimiento, éste no se contenta con la simple determinación de la existencia de dicha causa, ya que aquel deseo natural de saber le impele a procurar el conocimiento de la misma esencia de la causa afirmada²¹. Ahora bien, ¿significa ello que la ciencia del ente en cuanto ente, habiendo inferido afirmativamente que Dios es, puede avanzar en orden a la adquisición de un conocimiento igualmente afirmativo de su esencia, o sea, procurando averiguar *quid est*?

Aquí anida el nudo gordiano del problema. Los filósofos que perseveran en la crítica de la metafísica esbozada por aquel Heidegger que ha litigado contra su aparente constitución ontoteológica suelen encasillar el problema en una antítesis perentoria: por un lado, la teología filosófica probaría que Dios es y, a partir de esta conclusión, ciñéndose siempre a la objetividad del concepto de ente en común, se embarca en una demostración ulterior de los atributos de la naturaleza divina, mas, por otro, tales filósofos esgrimen con insistencia distintas declaraciones de Santo Tomás que negarían a la razón del hombre la capacidad de conocer la esencia de Dios. El conflicto sería inevitable: la verdad del ser de Dios, que es su misma quiddidad, es el mayor de los misterios *quoad nos*, de donde no podría ser conocido mediante ningún expediente argumentativo de la razón natural. Empero, a despecho de la impenetrabilidad de este misterio por la razón natural librada sus propias fuerzas, es incesante la intromisión de los metafísicos en los secretos de la naturaleza de la deidad, a tal grado que ansían coronar sus discursos epistémicos en una especulación explícitamente afirmativa sobre el mismo ser subsistente en que consiste la esencia propia de Dios.

La cuestión, luego, está enucleada en el desengaño de ciertos filósofos con respecto al conocimiento afirmativo de la esencia divina. Estos filósofos estiman que, si tal conocimiento fuese posible, como lo sostienen los autores que habrían organizado el aparato argumentativo de la metafísica a la manera de una ontoteología empecinada en deducir los atributos de la naturaleza de Dios desde la luminosidad garantizada por la inteligibilidad universalísima del ente común, la distancia infinita que le separa

²¹ «Semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum [...] Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium quousque eius essentiam cognoscamus, non quocumque modo, sed per eius essentiam» (*Comp. theol.* I 104). Cfr. M. E. SACCHI, *La sed metafísica*, pp. 101-107; e ID., *La epifanía objetiva del ser*, Buenos Aires 1996, p. 105.

de las creaturas sería abrogada por una soberbia racional que no se detendría ante los límites trazados por la finitud de sus actos aprehensivos y aun por la lejanía y la inefabilidad de la substancia incommunicable del Creador. Con ello, el misterio insondable de la vida íntima de Dios se desplomaría fatalmente.

A expensas de esta actitud, la antítesis arriba aludida adquiere una tensión extrema al suponerse que un conocimiento afirmativo de Dios obrable por el discurso del filósofo primero implicaría el avasallamiento de su misteriosa substancia. Por eso la incognoscibilidad *quoad nos* de su quiddidad nos conduciría ante una disyuntiva ineludible: o bien se ha de descartar la solvencia teológica de la metafísica a raíz de sus pretensiones descomedidas de exhibirse como un conocimiento afirmativo de la esencia de la deidad, tal cual lo demandaría su constitución ontoteológica, o bien se la debería sustituir por un conocimiento apofático de la causa incausada que sofrenese aquellas pretensiones vanidosas constriñéndose a pronunciarse sobre Dios solamente de un modo negativo. En otras palabras: sería absolutamente necesario que nuestro conocimiento de Dios sea alcanzado por un saber distinto de la ciencia del ente común de la tradición metafísica occidental, i. e., por un saber que nos transporte a una inteligencia de otra índole, pero ya liberada de los compromisos ontoteológicos con una deidad subsumida en el concepto de ente en cuanto ente y, por tanto, deteriorada por su rebajamiento al plano óntico de las cosas infradivinas desde las cuales se lo predica.

Ahora bien, por el sólo hecho de que algunos filósofos se avengan a tratar este problema en cuanto filósofos, *in quantum huiusmodi*, ponen en evidencia el estar invadiendo el terreno propio de la teología sagrada, esto es, un terreno que no pueden transitar en cuanto meros filósofos. Es más, la metafísica no puede dirimir el problema que se acaba de plantear. Después de haber resuelto la cuestión *an est*, demostrando afirmativamente que hay una primera causa incausada *quod omnes Deum nominant*, la ciencia del ente en cuanto ente avanza en aras de la deducción de los atributos de la esencia divina tomando como principios las mismas conclusiones de los argumentos a través de los cuales se ha inferido que Dios es. En tal sentido, toda la especulación sobre la causa incausada sobrellevada por la teología filosófica, conforme al método analítico propio de la metafísica, se halla regida por el célebre trío de vías propuestas originalmente por el Pseudo Dionisio Areopagita y más tarde propulsadas por Santo Tomás a su máxima expresión científica: la *via causalitatis*, por la cual se asciende al conocimiento de Dios como causa incausada a partir del conocimiento de sus efectos; la *via negationis*, que remueve de su naturaleza las imperfecciones palpables en la inspección de las creaturas, y la *via eminentiae*, cuya labor estriba en atribuirle en grado sumo las perfecciones percibidas en las cosas que ha producido *ad extra*. Entonces, ¿por qué la metafísica no puede dirimir el problema de la cognoscibilidad de la quiddidad divina? ¿Por qué a nuestra ciencia le está vedada la posibilidad de averiguar si la razón filosofante puede o no puede conocer la esencia de Dios?

Estos interrogantes son cruciales, pero sería impropio pensar que su solución se evadiría de la filosofía primera en virtud de una supuesta impotencia para medir los alcances de su propia intelección epistémica. De ninguna manera. Lo que complica toda esta problemática es el número abultado de cogitaciones provenientes de pensadores cristianos que la afrontan creyendo que con ello cumplirían una tarea inherente al oficio de los metafísicos, cuando, en verdad, no hacen otra cosa que desnu-

dar, quizás inconsciente o ingenuamente, su apropiación de una función apologética que concierne solamente a la teología sagrada. Obran como peritos en *sacra doctrina* abocados a teorizar, comparándolos entre sí, en torno de los diversos modos por los cuales el hombre conoce a Dios, ya a través de su razón librada a sus propias fuerzas naturales, ya mediante la misma potencia intelectual, ahora sobrelevada por la gracia de la fe, que se introduce en los misterios divinos revelados por el propio Dios a su hechura amada —*fides quaerens intellectum*—. Pero nadie ignora que la investigación científica de estos misterios de ningún modo se halla alcance de la argumentación de las ciencias filosóficas.

La metafísica determina los alcances de su apodíctica con una competencia exenta de todo reparo. Más todavía, es la única ciencia filosófica que versa sobre sus propios principios, pues no sólo es un hábito epistémico, sino incluso una genuina sabiduría. Pero la filosofía primera versa sobre sí misma, sobre sus principios y sobre su proceso analítico sin exceder el conocimiento que la razón humana es capaz de lograr en derredor de su mismo acto cognoscitivo merced a la eficacia de su sola pujanza natural. De ahí que, en la medida en que nuestro entendimiento se encuentre en potencia en relación con un objeto sobrenatural que no pueda ser aprehendido naturalmente por la mente del hombre, en esa misma medida a la ciencia del ente en cuanto ente le está interdicto establecer si y cómo tal objeto es humanamente captable. Mucho menos, por ende, podrá saber en qué estriba *en sí misma* la esencia de algo cuya sobrenaturalidad la priva de la potestad de enfocarlo dentro del sujeto de sus consideraciones: el ente comunísimamente predicado de todo lo que es.

Sin embargo, los límites naturales de la inteligencia metafísica no clausuran completamente la posibilidad de acceder a un cierto conocimiento de la esencia de la causa incausada de todas las cosas causadas, por más que sea un conocimiento cuya justipreciación, como a nadie se le oculta, es a todas luces intrincada. No es menester acudir a la idoneidad superior de la teología sagrada para saberlo, dado que la propia metafísica es dúctil para exhibir esta aptitud propia de su ministerio científico. Así, habiendo demostrado que hay un Dios, resolviendo la aporética inserta en la cuestión *an est*, la filosofía primera se extiende de inmediato a la consideración de la cuestión *quid est* prohijada por la solución de la cuestión anterior. En esta nueva etapa, la ciencia del ente en cuanto ente concluye que la afirmación del primer motor inmóvil, de la primera causa incausada, del ente absolutamente necesario, del primer principio del ser y de las perfecciones de las creaturas y del gobernador del universo permite ulteriormente predicar de su naturaleza ciertos atributos cognoscibles con certeza por la razón epistémica. El intelecto filosofante lleva a cabo esta especulación ateniéndose a la ductilidad de las vías encarecidas por el Pseudo Dionisio Areopagita y por Santo Tomás, todas las cuales facultan a la mente del hombre para adquirir naturalmente un cierto conocimiento de la esencia de Dios.

Por la *via causalitatis* advenimos a una inteligencia afirmativa de los atributos de la naturaleza divina que encontramos participados y disminuidos en sus efectos. La *via negationis* esclarece tal inteligencia *per remotionem*, esto es, negando que a la substancia de la deidad inmanezcan las impurezas e imperfecciones percibidas en la esencia de las cosas causadas. Por fin, la *via eminentiae* lleva a afirmar *per excessum* la suma perfección de los atributos de Dios al inferir que su quiddidad los posee supera-

bundantemente o *excellentiori modo* en comparación con las perfecciones de las cosas de este mundo. La metafísica, por tanto, cuenta en su patrimonio epistémico con un cierto conocimiento afirmativo de la esencia de Dios, bien que pobrísimo comparado con la verdad de su naturaleza tal cual Él la ha revelado al género humano y tal como la especula el perito en doctrina sagrada a partir del asentimiento a dicha revelación por el acto de la fe. Este conocimiento metafísico afirmativo de Dios es conseguido merced al conocimiento antecedente de la naturaleza de sus efectos, pues éstos, en cuanto tales, se asemejan a su causa representándola al modo de un espejo, ya que toda causa, de alguna manera, está presente en aquellas cosas por ella causadas, así como todos los efectos están precontenidos en el principio causal del cual proceden y al cual imitan.

El conocimiento metafísico de Dios es primordialmente afirmativo en la medida en que el *momentum* y la clave de su intelección filosófica descansan en esta proposición: Dios *es*. A partir de esta afirmación, la filosofía primera, también afirmativamente, asciende a la inteligencia de los atributos de su esencia, infiriendo que Dios es uno, simple, inmutable, verdadero, bueno, etc. No obstante, la primacía de la afirmación metafísica de Dios se halla amenguada por la debilidad de la razón humana para conocer apropiadamente un ente de naturaleza absolutamente simple; de ahí que la *via negationis* se yerga como un recurso imprescindible para completar concomitantemente la humana pequeñez del conocimiento afirmativo de su esencia. He aquí un testimonio de las flaquezas del raciocinio filosófico en su ordenación a la consumación sapiencial de la ciencia del ente común mediante la unión aprehensiva de nuestro entendimiento a la primera y suma verdad.

Esta debilidad del intelecto del hombre, la substancia intelectual ínfima, y las limitaciones de la apodíctica metafísica ante la inteligibilidad refulgente y encandilante de la esencia divina ha incentivado el surgimiento de opiniones que buscan reducir nuestro conocimiento de Dios a una aprehensión de carácter negativo o apofático. A tal fin se aduce que la teología cristiana cuenta con una rancia tradición histórica que habría subrayado la función de la apófasis a la manera de la única vía para entender humanamente a Dios. Pero adviértase que el cristianismo no ha elaborado la doctrina del conocimiento apofático de Dios a través de una teorización metafísica, ya que la filosofía primera no tiene ninguna potestad para comparar sus afirmaciones sobre el ente divino con un conocimiento teológico de otro género. En efecto, la verificación de que nuestro conocimiento de la deidad es de un carácter más bien negativo, como lo asevera comúnmente la tradición cristiana, corresponde exclusivamente a la teología sagrada, ya que sólo la ciencia que toma sus principios de la revelación está en condiciones de comparar la índole y la extensión de la teología filosófica con todos los restantes conocimientos de Dios aseguibles a la creatura racional.

Sin embargo, la primacía absoluta del conocimiento metafísico afirmativo contempla la necesidad de acudir a los juicios negativos al modo de un complemento del proceso racional enfilado a la demostración de los atributos de la esencia divina. Tal primacía del conocimiento afirmativo fue convenientemente enunciada por Santo Tomás cuando ha interpretado la dimensión de la teología apofática del Pseudo Dionisio Areopagita exceptuándola de haber arrastrado el significado agnóstico que tantas veces se le ha otorgado injustamente y que, por si fuera poco, también ha sido introducido

clandestina y desafortunadamente en pensamientos que se deseaban a sí mismos de índole metafísica, pero que no han detectado la grave confusión que implica adosar a la filosofía primera un procedimiento analítico que solamente atañe al conocimiento de Dios dependiente de la fe en las verdades que Él mismo nos ha revelado. Para el caso, dice el Aquinate que nada podríamos negar de Dios si previamente nouviésemos algún conocimiento afirmativo de su naturaleza, siendo ésta la razón por la cual el autor del *Corpus dionysianum* ha expresado que los nombres divinos la significan positivamente, aunque sin poder disimular las deficiencias y las imperfecciones de las voces del lenguaje humano aplicadas al Creador²². Dios no es nombrado por los hombres a partir de la inteligencia de su esencia tal cual la poseen *in patria* los bienaventurados, sino a partir del conocimiento de las cosas creadas con las cuales compartimos nuestro tránsito por este mundo²³.

Jean-Hervé Nicolas ha puntualizado el triste infortunio que amenazaría a la razón del hombre si no se situara el conocimiento negativo de Dios dentro de los cauces prioritariamente afirmativos de toda intelección humana²⁴. En apariencia, esta proposición indicaría que en el interior de la escuela neotomista reinaría una fuerte discrepancia acerca de la condición afirmativa o negativa de nuestro conocimiento de Dios, pues mientras algunos de sus voceros privilegiarían el conocimiento afirmativo, como sucedería con el mismo Nicolas, otros, en cambio, sugerirían que su contrario, el conocimiento negativo, predominaría abiertamente en este capítulo saliente del saber teológico, según se podría colegir, por ejemplo, del parecer expuesto por Cornelio Fabro²⁵. Mas no hay tal discrepancia, pues el neotomismo sostiene unánimemente la primacía absoluta del conocimiento afirmativo sin dejar de admitir la necesidad del conocimiento negativo a la manera de una añadidura reclamada por la dialéctica de nuestra intelección analógica. En efecto, la analogía abraza en una unidad nocional a todos los analogados del concepto comunísimo de ente predicado universalmente de

²² Texto capital del Aquinate: «Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nisi de Deo posset negare, non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. Et ideo, secundum sententiam Dionysii, dicendum est, quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte» (*De potent.* q. 7 a. 5 resp.). Cfr. *In I Sent.* d. 4 q. 2 a. 1 per totum, d. 22 q. 1 a. 2 ad Ium; *De potent.* q. 7 a. 5 per totum; *Summ. c. Gent.* 136; *Summ. theol.* 1 q. 13 a. 12 per totum.

²³ «Considerandum est quod nomina, cum sint a nobis imposita, sic significant secundum quod res in cognitionem nostram cadunt. Cum igitur hoc ipsum quod Deus est, sit supra cognitionem nostram, ut ostensum est, cognitio autem nostra commensuretur rebus creatis, nomina a nobis imposita non sic significant secundum quod congruit divinae excellentiae, sed secundum quod convenit existentiae rerum creaturarum» (*In I De div. nomin.*, lect. 1, n. 29).

²⁴ «C'est pour s'être tenu sur ce plan de la représentation conceptuelle, que tant d'excellents esprits ont interprété la voie de négation comme une voie de non-savoir, aboutissant à confesser notre impuissance à rien connaître de Dieu. Il est indéniable que tous nos concepts sont des concepts de créature, incapables par conséquent à représenter celui qui est au dessus de toutes les catégories» (J.-H. NICOLAS O. P., *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*, Paris 1966 [=Bibliothèque Française de Philosophie], pp. 145-146).

²⁵ «La concezione tomista e cattolica, pur riconoscendo che la nostra conoscenza di Dio è più di natura negativa (*quid Deus non sit*) che positiva (*quid sit*), afferma che si tratta di una conoscenza nel senso esplicito e di significato schiettamente umano» (C. FABRO C. P. S., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967 [=Cultura 32], p. 156).

cuantas cosas sean y en tanto difieran según el modo de ser que a cada una le compete. Nicolas ha emitido su opinión a la vista del orden natural de nuestro conocimiento intelectual. Fabro, por su parte, dando por sobrentendido tal orden aprehensivo, le ha agregado el dictamen de la teología sagrada una vez compulsada la inteligencia metafísica de Dios con otros géneros de conocimiento teológico; de ahí su invocación a la «concepción tomista y católica», una concepción cuya extensión, por cierto, desborda el ámbito epistémico de la filosofía primera. De hecho, el propio Fabro ha consignado complacientemente su coincidencia con la posición asumida por Nicolas²⁶.

4. LA CONCEPCIÓN TOMISTA DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO DE DIOS

La metafísica demuestra que Dios es y que de su esencia se predicán ciertos atributos a cuyo conocimiento podemos acceder a partir de nuestra inteligencia de las perfecciones presentes en los entes creados²⁷. Para la adquisición de este conocimiento la filosofía primera emplea las vías de la causalidad, de la negación y de la eminencia en el marco de un proceso raciocinante que exige indefectiblemente la predicación analógica del ente. Gracias a la analogía, nuestro intelecto, cuyo objeto formal propio *in statu unionis* es la esencia de las cosas materiales, puede elevarse a la consideración de la causa incausada de todo aquello que es por participación, pero esto implica que la razón de ente no sea extraña a Dios. Si así no fuese, la analogía quedaría suprimida dando paso a una reducción unívoca de tal noción a las cosas infradivinas y, en consecuencia, la verdad de Dios escaparía por completo a la capacidad aprehensiva del alma humana condenando a su potencia cognoscitiva superior a la imposibilidad de distinguir al Creador de las creaturas y, en última instancia, a naufragar en el panteísmo. Con ello también sucumbiría la metafísica, pues nuestra ciencia no se podría erigir como un verdadero conocimiento epistémico en el intelecto posible de los filósofos si

²⁶ «Un esposizione completa, secondo questa linea, nell'intero ambito dei problemi teologici —alla quale rimandiamo con profondo consenso— è ora la trattazione magistrale di J.-H. Nicolas [=op. cit.]» (C. FABRO C. P. S., *L'uomo e il rischio di Dio*, pp. 161-162 nota 43). El libro de Fabro, una compilación de varios artículos publicados con antelación, fue editado pocos meses después de la aparición de la obra de Nicolas.

²⁷ No todas las demostraciones filosóficas de Dios son conseguidas a través del razonamiento metafísico. Concretamente, la demostración del primer motor inmóvil pertenece al acervo epistémico de la filosofía de la naturaleza, siendo, por ende, de índole formalmente física; no metafísica. Esto indica que el metafísico inicia su especulación presuponiendo que todas las cosas sujetas al movimiento tienen su primer principio motriz en algo absolutamente inmóvil, el cual no es una cosa de este mundo, pues la inmutabilidad absoluta es un atributo privativo de la esencia del ente divino. No obstante, la demostración física del primer motor inmóvil no habilita al filósofo de la naturaleza a avanzar en la consideración de tal atributo de la deidad. Las razones de esta limitación del análisis físico del primer motor inmóvil han sido expuestas en su momento por Santo Tomás: «De primo motore non agitur in scientia naturali tamquam de subiecto vel de parte subiecti, sed tamquam de termino ad quem scientia naturalis perducit. Terminus autem non est de natura rei, cuius est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineae non est linea, sed habet ad eam aliquam habitudinem, ita etiam et primus motor est alterius naturae a rebus naturalibus, habet tamen ad eas aliquam habitudinem, in quantum influit eis motum, et sic cadit in consideratione naturalis, scilicet non secundum ipsum, sed in quantum est motor» (*In Boeth. De Trinit. q. 5 a. 2 ad 3um*).

el concepto de ente no se predicara analógicamente de la causa incausada y de sus efectos. Toda vez que la ciencia es el conocimiento cierto por las causas, y dado que la causa incausada no es del mismo modo en que son sus efectos, la concepción analógica del ente garantiza a la razón humana su asociación intencional, o su unión intelectual, a la causa que hace ser a todas las cosas que son por participación y cuyo conocimiento consume la intelección de la filosofía primera implantándola en el alma como la *domina scientiarum*, pues ninguna otra ciencia inventada por el esfuerzo natural de nuestro entendimiento posee su dignidad de auténtica sabiduría.

En su brega científica en pos del conocimiento de la primera causa del ente causado, la metafísica demuestra que tal causa es el ser; no el acto primero inmanente a las cosas que lo reciben compositivamente dentro de los términos coartantes de sus naturalezas finitas, sino el ser que es el acto puro de la quiddidad del primer ente: el *ipsum esse subsistens*. Este conocimiento es alcanzado mediante la observancia del procedimiento raciocinante propio de la filosofía primera, que todo lo especula *sub ratione entis*. Por eso, sin apartarse de este método, la ciencia del ente en cuanto ente concluye que el ser es la esencia de Dios. Tal resultado de la teorización de los metafísicos señala, por tanto, que Dios *es* el ser, mientras las cosas que ejercen participadamente este acto no son en virtud de sus naturalezas, sino que *tienen* el acto de ser como un principio recibido a tenor de los términos en que sus naturalezas lo acogen finitamente como un principio activo realmente distinto de sus quiddidades. De esta manera, el filósofo primero conoce algo del mismo ser subsistente en la misma medida en que conozca algo de la esencia de Dios dentro del ámbito nocional de nuestra concepción analógica del ente, es decir, en tanto la especulación metafísica, siempre dependiente del discurso argumentativo de la razón humana librada a sus solas fuerzas naturales, alcance *sub ratione entis* la verdad de la causa incausada.

Esta teoría es contestada por los críticos que, tras los pasos de Kant, Heidegger y el conjunto del pensamiento protestante, endilgan a la metafísica una constitución ontoteológica cuya médula agnóstica es patente. En líneas generales, tal crítica se condensa en las dos párrafos siguientes:

1^a) La concepción del ser se habría insertado en la metafísica a la vera de su consagración al estudio del ente predicado comúnmente de las cosas creadas, de las cuales aquél es el acto por el cual son. Pero Dios trasciende el *ens commune* y aun el ser participado por las cosas que lo ejercen de un modo finito, tal cual lo ha probado exhaustivamente Santo Tomás de Aquino. Esto daría pábulo a pensar que Dios no sería un ente, que el ser no le convendría propiamente en tanto acto del ente que Él no es y que, si de alguna manera le conviniera, ello significaría que la simplicidad absoluta de su ser excluiría el que la deidad posea una esencia, ya que toda su quiddidad no sería sino el mismo ser y nada más que su ser. Este criterio se apoya en la denostación de la metafísica como ontoteología: los conceptos de ente, de esencia y de ser habrían sido pergeñados por la filosofía primera en su obstinado enfrascamiento en la exploración del *ens commune* infinitamente excedido por el ser de Dios²⁸.

²⁸ Opuestamente, Santo Tomás ha enseñado que Dios no sólo es su ser, sino también su propia esencia, y ello, simplemente, porque la quiddidad divina *es*, o, si gusta, porque no es otra cosa que el *ipsum esse subsistens*: «Deus est idem quod sua essentia vel natura» (*Summ. theol.* I q. 3 a. 3 resp.). «Deus non

2ª) La esterilidad ontoteológica de la metafísica para conocer a Dios no comportaría ninguna caída en el escepticismo ni en posiciones irracionales o agnósticas. Sería inútil pedir a la filosofía primera que concluya algo sobre Dios que no retrate a la divinidad como una de las tantas cosas involucradas dentro del concepto de ente, mas el fracaso de la ciencia del ente en cuanto ente en su frustrado empeño en conocer aquello que trasciende el *ens commune* no obstruiría la posibilidad de que Dios pueda ser alcanzado por otro género de conocimiento. Desde luego, no ya por el conocimiento optimista de la metafísica, la cual todo lo resuelve en la inteligibilidad luminosa del concepto de ente en cuanto ente, un concepto ineficaz para representar al Dios que trasciende todos los entes, sino por un conocimiento apofático que nos transportaría a su ininteligibilidad transóntica conociéndole como *desconocido* en las tinieblas de su *misterio* impenetrable. El riesgo del agnosticismo quedaría aventado por la apófasis que nos habilitaría conocer el *misterio* de Dios sin incurrir en la arrogancia de una metafísica cuya constitución ontoteológica llevaría, sin más, a poner a la deidad en dependencia del presunto concepto unívoco de ente en común. Por consiguiente, en tanto exceda infinitamente el ente en cuanto ente, Dios no «pertenece» al reino ontoteológico del ser, de donde la metafísica debería reconocer su insolvencia en orden a la especulación acerca de la divinidad, ya que fenecería en la exaltación *idolátrica* de una noción de ente impredicable de Dios. En pos de Heidegger, Jean-Luc Marion es hoy el vocero más entusiasta de esta tesis acerca de la estructura ontoteológica asignada arbitrariamente a la metafísica²⁹.

La posición mencionada es inaceptable. La teología sagrada, la ciencia de Dios considerado *sub ratione ipsae divinitatis*, demuestra que, una vez reducido el conocimiento humano de la deidad a una percepción de carácter apofático, no hay modo alguno de esquivar la incursión en el agnosticismo, por más que para ello se invoquen las teorizaciones sobre la apófasis registradas en el *Corpus areopagiticum* y en la especulación tomista. Es más, la contraposición del conocimiento apofático y de la intelección científica y sapiencial de la metafísica, además de poner al descubierto una apreciación errónea de la naturaleza de la filosofía primera y de la índole atribuida por el Pseudo Dionisio y por Santo Tomás al conocimiento negativo de la divinidad, choca abiertamente contra los pronunciamientos teológicos y filosóficos testados por ambos maestros. A la larga, la actitud agnóstica que tal contraposición trasunta continúa adherida a la desinteligencia nominalista y protestante de la solución de las cuestiones relativas a la aprehensión de la esencia de Dios por parte de la razón natural tal cual ha sido brindada por el Aquinate en el siglo XIII y perpetuada hasta nuestros mismos días por su escuela e incluso, como pronto se indicará, por otras corrientes escolásticas.

solum est sua essentia [...], sed etiam suum esse [...] Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud sua essentia [...] Sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse [...] Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia» (*Ibid.*, a. 4 resp.). Cfr. *In Boeth. De hebdom.*, lect. 2; *In I Sent.* d. 8 q. 4 aa.1-2, q. 5 a. 2 resp.; d. 34 q. 1 a. 1 resp.; *In II Sent.* d. 1 q. 1 a. 1 resp.; *De ente et essentia* 5; *Comp. theol.* 111; *De potent.* q. 7 a. 2 resp., et passim.

²⁹ Cfr. los escritos de Marion colacionados supra 516 nota 5. Nuestra disidencia con la doctrina de este autor fue expuesta en el artículo «La fabulación del horizonte del ser y la condena de la metafísica en nombre de la ontoteología. Réplica a Jean-Luc Marion»: *Philosophia* (1997) 134-171.

Quienes insisten en el rechazo del conocimiento metafísico de Dios e intentan suplirlo por una captación apofática —diferente del saber en que consiste la ciencia del ente en cuanto ente— afianzan sus doctrinas en la negación terminante de la capacidad de la razón natural para aprehender el ente divino. Por más que no acepten o desconfíen de la significación metafísica de los nombres *ser* y *esencia* para atribuirlos a Dios, dichos autores perseveran en el viejo engaño de aquéllos que han creído que a la mente humana librada a su solas fuerzas naturales le estaría interdicto todo conocimiento de la verdad divina, como si ello implicara una invasión blasfema de la intimidad misteriosa del autor de todas las cosas de este mundo. Vale la pena repetir, pues, que se trata del mismo engaño del pensamiento protestante que desechaba de cuajo cualquier tentativa de conocer la esencia de Dios a través del ejercicio de la razón filosofante. De este modo, se vuelve a proclamar una vez más, aunque ahora sin mayor originalidad, que la esencia, la naturaleza o la quiddidad de Dios, que es su mismo ser subsistente, de ninguna manera podría ser conocida en el trámite de la analítica de la metafísica. A pesar de haber sido defenestrado constantemente por la filsoofía primera y por la teología sagrada, el agnosticismo todavía parece dispuesto a seguir librandose con pertinacia su ya tediosa batalla en pos de la ruptura radical del hombre con su Creador. El arma principal empleada en esta contienda por el pensamiento agnóstico siempre ha sido y sigue siendo la negación de la metafísica.

El tomismo ha zanjado la querrela del conocimiento metafísico de Dios contra todas las variantes del racionalismo y del agnosticismo difundidos en el transcurso de la Edad Moderna. Al primero le ha respondido que el conocimiento de la vida íntima de la divinidad, tal cual es en sí misma, o en la plenitud de su más profunda inteligibilidad *quoad se*, no puede ser obtenido por nosotros mientras vivamos en este mundo porque está reservado a los santos que gozan *in patria* de la visión beatífica³⁰. También le ha señalado que aquí abajo los misterios de Dios solamente son cognoscibles gracias a la fe en las verdades que Él mismo ha revelado a todos los hombres para su salvación eterna³¹. A su turno, la respuesta tomista a la posición agnóstica no ofrece ninguna duda: Dios puede ser conocido por la razón natural a partir del conocimiento de las cosas creadas en tanto entendido como el primer principio y la causa incau-

³⁰ La síntesis de esta doctrina de boca del mismo Santo Tomás reza: «Ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia [...], modus cognitivus sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali: unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest: ostensum est enim [...] quod cognitio Dei per quaecumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius. Vnde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre. Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Vnde in somnis et alienationibus a sensibus corporibus, magis divinae revelationis percipiuntur, et praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilem, quod est essentia divina, esse non potest quandiu hac mortali vita utitur» (*Summ. theol.* I q. 12 a. 11 resp.). Cfr. *In Secundam Epist. ad Corinth.*, cap. 12, lect. 1; *In III Sent.* d. 27 q. 3 a. 1, d. 35 q. 2 a. 2 q. 2a per totum; *In IV Sent.* d. 49 q. 2 a. 7 resp.; *Quodlib.* I q. 1 a. 1 per totum; *De verit.* q. 10 a. 11 per totum; *Summ. c. Gent.* III 47; *Summ. theol.* II-II q. 180 a. 5 resp., et passim.

³¹ Decía el aquinate: «Necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt» (*Summ. theol.* I q. 1 a. 1 resp.). Cfr. *In I Sent.* prol. a. 1 resp.; *De verit.* q. 14 a. 10 resp.; *Summ. c. Gent.* I 4-5; *Summ. theol.* II-II q. 2 aa. 3-4, et passim.

sada de todo cuanto participe el acto ser, o sea, como el mismo ser subsistente que conviene en la razón analógica de ente, aun cuando el ente por esencia trascienda absoluta e infinitamente el ente comúnmente predicado de todos sus efectos, esto es, de las cosas terrenales desde cuya inteligencia el metafísico asciende al conocimiento del acto puro sin apartarse de la argumentación analítica de la ciencia del ente en cuanto ente.

El nuevo apofatismo se rehusa a admitir el conocimiento metafísico de Dios en virtud de su complicidad con el escepticismo nominalista inaugurado por Guillermo de Ockham, el mismo escepticismo absorbido y exaltado por Lutero para justificar el furor de su arrebató antipelagiano. Desde el siglo XIV hasta la época presente, el pensamiento agnóstico ha circulado profusamente aferrado a una fórmula propalada sin los discernimientos teológicos necesarios. Tal fórmula reza: en este mundo la razón humana no puede conocer la esencia de Dios. Pero la escolástica ha probado que esta fórmula se halla averiada por una infelicidad indisimulable, toda vez que, expuesta con tamaña ligereza, queda despojada de las precisiones indispensables para estipular si su contenido noemático es verdadero o falso, pues, por una parte, es verdad que en este mundo la razón humana no puede conocer *en sí misma* la esencia divina de un modo inmediato, mas, por otra, también es verdad que algo de la esencia de Dios nos es cognoscible de un modo mediato, si bien no *en sí misma*, sino a través de sus semejanzas reflejadas en las entidades de las cosas creadas en cuanto imiten la naturaleza de la causa incausada, a la cual deben todo el ser que participan.

La alcurmia del discurso científico de los grandes doctores escolásticos había dejado completamente atrás la endeblez de la fórmula citada —en este mundo la razón humana no puede conocer la esencia de Dios—. Sin embargo, contra los anhelos de los patrocinadores de la flamante corriente apofática, la confutación escolástica del agnosticismo encerrado en la impugnación del conocimiento metafísico de Dios ha sido llevada a cabo, por un lado, a través de la defensa de la deducción natural de ciertos atributos esenciales de la deidad, sucedánea a la solución de la cuestión *an est*, y, por otro, determinando la índole extrafilosófica del conocimiento apofático descrito por el Pseudo Dionisio, por Santo Tomás y por numerosos autores que han acogido la famosa teoría teológica del acceso negativo al *Deus ignotus*, quien ha revelado el misterio de su vida íntima invitando a todos los hombres a asentir a su verdad por el acto de la fe.

La escolástica ha ofrecido respuestas divergentes a la delicada cuestión *utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus*, pero una de ellas ha prevalecido de un manera sobresaliente en la ciencia católica, al punto tal que en el siglo XIX el Concilio Ecu­ménico Vaticano I la ha consagrado como la auténtica doctrina de la Iglesia³². Los tres mayores escolarcas católicos de los últimos siete siglos —Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Francisco Suárez— y el consenso compacto de sus discípulos han propulsado concordantemente la solución que nuestro problema me-

³² «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» (Denz/Sch 3004). «Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit» (Denz/Sch 3026).

recía: en este mundo la esencia de Dios no puede ser conocida *en sí misma* por la razón natural librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales, la cual, en cambio, puede conocer algo de la quiddidad divina en tanto participada por vía de semejanza en las entidades de los efectos que le deben el ser e imitan su naturaleza.

Por lo que concierne a este asunto, recordemos que el cardenal Tomás de Vio Cayetano se complacía en apuntar la coincidencia de la posición de Escoto con el tomismo, pues las diferencias entre ambos, cuando menos en esta materia, no van más allá de las palabras empleadas en sus respectivas explicaciones de la teoría que concita nuestra atención³³. En efecto, además de las anotaciones intercaladas en su comentario sobre la *Suma de teología* de Santo Tomás, Cayetano también expuso la solución tomista en su recensión del opúsculo *De ente et essentia* del Aquinate en términos que afines a la teología escotista: una cosa puede ser conocida en su misma esencia (*cognitio quidditatis*) sin que por ello sea conocida quiditativamente (*cognitio quidditativa*). La diferencia estriba en que el conocimiento de la esencia de una cosa se sigue de cualquier aprehensión de algunos de sus predicados esenciales, mientras el conocimiento quiditativo de dicha esencia exige el que sea percibida hasta en sus últimas diferencias. Pues bien, el hombre puede conocer naturalmente algo de la esencia de las substancias inmatrimales separadas —Dios es una ellas— conociendo tan sólo uno o algunos pocos de sus predicados esenciales —e. gr., que son substancias y entes de naturaleza intelectual—, mas ello no implica conocerlas quiditativamente, ya que este conocimiento se halla impedido por la enorme desproporción existente entre nuestra capacidad intelectual y la inteligibilidad *quoad se* de aquellas substancias³⁴.

El neotomismo ha resuelto el problema varias décadas atrás, aunque no sin sumergirse en las acostumbradas polémicas donde el uso de vocablos y giros inapropiados ha demorado las respuestas más expeditivas. Esto viene al caso a raíz de una declaración inoportuna, o por lo menos ambigua, de Antonin-Dalmace Sertillanges, quien

³³ «Adverte, novitié, quod inter nos et Scotum non est in re hac differentia nisi forte in verbis. Convenimus enim quod pro statu isto non cognoscimus cognitione perfecta, usque ad ultimas differentias, substantias immateriales; et quod cognoscimus de eis multa praedicata communia substantialia tam affirmativa quam negativa, etc., puta quod sunt substantiae immateriales, actus, etc. Sed nos, Peripatetico sermone utentes, dicimus quod tota quae habemus cognitio est *quia est*, et *quid non est*, etc., et quod non cognoscimus de eis *quid sunt*: quoniam cognitio per communia cognitio *quia est* Secundo *Posteriorum* appellatur. Illi vero, quia cognoscimus praedicata pertinentia ad quaestionem *quid est*, Topica lingua utentes, dicunt quod cognoscimus *quid sunt*, imperfecte tamen» (*Comment. in Summam theologiae Sancti Thomae Aquinatis*, in I q. 88 a. 2 n. IV, en *Saucti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Romae 1882ss., vol. V, p. 368ab). Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, 6e. éd., Paris 1936 (=Bibliothèque Française de Philosophie), trad. de J. San Román Villasante: *Dios. Solución tomista de las antinomias agnósticas. La existencia de Dios. La naturaleza de Dios*, Buenos Aires 1950 (=Sophia), t. I, pp. 186-189.

³⁴ «Nota quod aliud est cognoscere quiditatem, seu cognitio quidditatis, et aliud est cognitio quidditativa seu cognoscere quiditative. Cognoscit enim leonis quiditatem quicumque novit aliquod eius praedicatum essentialia. Cognoscit autem quiditative non nisi ille qui omnia praedicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit, etc. Cum autem cognoscamus intelligentias esse substantias et esse intellectuales, etc., liquet quod earum quiditates cognoscimus, unde hoc in dubium non vertitur, sed quaestio est an quiditative cognoscere eas possimus, ut penetremus scilicet usque ad ultimas earum differentias» (*In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, cap. 6 q. 15 n. 124, cura et studio M.-H. Laurent O. P., Taurini 1934, p. 196).

había declarado que la imposibilidad humana actual de conocer inmediata y positivamente a Dios mediante las fuerzas naturales de nuestra razón debería entenderse de una manera tan radical y absoluta que los peligros del agnosticismo volvieron a recrudecer. Sertillanges había asegurado que «de ningún modo, para nada ni en ningún grado sabemos lo que es Dios»³⁵. Jacques Maritain ha observado que, tomada literalmente, sería hartó difícil eximir a esta oración del bagaje agnóstico palpable en la radicalidad vehemente de sus palabras, no obstante abrigar la seguridad de la repulsa personal de Sertillanges contra todo agnosticismo³⁶. Representando el sentir común de la escuela neotomista, Maritain ha acertado al decir que en este mundo, librado al ejercicio de las solas fuerzas naturales intrínsecas a su intelecto, el hombre no puede conocer *en sí misma* la esencia de Dios. No puede, entonces, *scire de Deo quid est*; pero este término, de empleo constante en las obras teológicas de Santo Tomás, posee una precisión noemática estricta y rigurosa que no puede convertirse así como así en una negación agnóstica de todo conocimiento de Dios. Maritain ha visto con claridad que en el lenguaje teológico aquiniano, *scire de Deo quid est* significa, ni más ni menos, que la visión facial de Dios con la cual los bienaventurados son agraciados en el cielo. Así, luego, el metafísico no puede pretender *scire de Deo quid est* en esta vida, ni siquiera al amparo del arsenal silogístico de su poderosa ciencia. Sin embargo, dice Maritain, esto no impide que la filosofía primera pueda suministrar otro tipo de conocimiento de Dios, i. e., valiéndose de razonamientos que habilitan a la mente humana a aprehender algo de la naturaleza divina a partir de la inteligencia de las cosas creadas, mas siempre atenta al procedimiento analógico que nos permite ascender a una cierta intelección de los atributos de la deidad, aunque por esta vía no lleguemos a percibirla *en sí misma*, sino sólo en cuanto su causalidad se refleja en las entidades de sus efectos, que a ella se asemejan y a la cual imitan deficientemente³⁷.

³⁵ A.-D. SERTILLANGES O. P., «Renseignements techniques» agregados a la versión latino-francesa del tratado *De Deo Uno* (cfr. *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique*, éd. de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome 1925ssq.), t. II, p. 383. Vide etiam ID., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, s. l. (Paris) 1928 (=Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses), pp. 41-80.

³⁶ Cfr. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4e. éd., Paris 1946 (=Bibliothèque Française de Philosophie), p. 834. «C'est à contre-cœur que nous avons dû critiquer ici certaines expressions du R. P. Sertillanges. Notre intention n'est point de l'accuser de "semi-agnosticisme", comme le faisait récemment le R. P. [Blaise] Romeyer» (*Ibid.*, p. 842). Las críticas de Romeyer a Sertillanges aparecen en *Archives de Philosophie* 6 (1928) 254-258 y 267, y 7 (1929) 11-15.

³⁷ «C'est ainsi qu'il faut traduire *scire de aliqua re quid est*. Rendre cette expression rigoureusement technique et didactique par la pure et simple locution "savoir ce que la chose est" serait tout à fait équivoque, car cette locution française ne désigne pas, comme la locution latine qu'elle prétend traduire, un type spécial de connaissance passant par la raison d'être et la définition quidditative. *Scire de Deo quid est* ne peut consister qu'à voir Dieu face à face. En revanche saint Thomas dira que nous connaissons d'une certaine façon (par analogie) l'essence de Dieu sans savoir *de Deo quid est*» (J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, p. 828). Páginas atrás Maritain ya había expuesto el mismo parecer: «Quand nous connaissons Dieu par les perfections créées, qui dans leur essence même, par ce qu'il y a en elles de plus intime et de plus foncier, scellent au cœur des choses la ressemblance de Dieu, connaissons-nous l'essence divine, non sans doute en elle-même, *sicuti est*, ni par une définition réelle qui est bien impossible, mas très véritablement et très certainement, en vertu d'une analogie qui, tout en étant incircscriptive, atteint ce qui se trouve d'une manière propre et intrinsèque en cette même essence, et nous permet ainsi d'assigner — à la place d'une impossible définition réelle — ce qui est, selon notre manière de concevoir, le constitutif formel de l'essence divine. L'inviolable secret de la déité n'empê-

La historia prueba con prodigalidad que la metafísica incluye una cierta inteligencia de algo de la esencia de Dios. El más imponente de todos los ejemplos se encuentra en la *Metafísica* de Aristóteles, donde el Estagirita ha demostrado de un modo magistral y definitivo que Dios es uno, simple, inmutable, eterno, bueno, sabio, máximamente feliz y trascendente a todas las cosas mundanas que le deben el ser por el cual son entes. Se comprende perfectamente, entonces, por qué el teólogo Tomás de Aquino, con admiración y gratitud, hizo suya la filosofía de Aristóteles, a saber: porque los atributos de la quiddidad divina demostrados por el maestro macedonio son exactamente los mismos que el cristianismo encarece en su prédica de la verdad del Dios que ha revelado su vida íntima para la salvación de todos los hombres. Las escuelas agustinizantes de la escolástica medieval, el protestantismo de Lutero y el agnosticismo moderno reniegan porfiadamente de la armonía que reina entre las grandes tesis metafísicas de Aristóteles y la teología cristiana, siendo éste, a la postre, el motivo saliente de la extensa aversión desatada, ya desde sus propios días hasta los nuestros, contra la concepción de la metafísica testada por el Doctor Angélico.

4. ¿APÓFASIS O MISTICISMO?

La filosofía primera concluye diversas verdades acerca de la quiddidad de Dios. La especulación metafísica en torno de sus atributos esenciales implica un genuino conocimiento de algo de la naturaleza divina, pero no corresponde a la misma ciencia del ente en común la comparación de su propio conocimiento de la causa incausada de todas las cosas causadas con aquél obtenido gracias a la revelación de la vida íntima del Dios vivo y verdadero. Esta tarea concierne exclusivamente a la teología sagrada. Por tanto, la determinación de los alcances del análisis apodíctico de la teorización del metafísico en comparación con la verdad de Dios divinamente revelada cae por completo fuera de su aptitud científica. Mas, si esto es así, la propuesta de una vía apofática que permita advenir a una inteligencia del *Dios desconocido* dentro de los cauces naturales de la saber metafísico se presenta como una pretensión tan inconsumable cuan incompatible con el método de la investigación filosófica.

La propuesta contemporánea de un conocimiento apofático de Dios obliga a preguntar por la relación de tal conocimiento con el saber filosófico, particularmente con la especulación metafísica. ¿Se trata de un conocimiento sustitutivo del conocimiento filosófico de la causa incausada, cual el conocimiento propio de la ciencia del ente en cuanto ente, o bien de un conocimiento que se lo pretende integrado en cuanto tal al caudal epistémico de la filosofía primera? Si la respuesta a esta inquisitoria consistiera

che donc pas que l'essence divine puisse être connue de nous, non en elle-même, mais parce qu'elle communique une participation créée d'elle-même à ce qui n'est pas elle, — ce mot "participation" exprimant dans l'ordre ontologique cela même qu'exprime dans l'ordre noétique le mot "analogie". Et plus la connaissance est rigoureuse, plus la transcendence est attestée. Telle formule d'une réaction endothermique que le chimiste écrit sur le papier et manie avec sa plume annonce une conflagration vertigineuse; en disant "l'Être même subsistant", ou "en lui pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence", le métaphysicien désigne sans le voir l'abîme sacré qui fait trembler les anges d'amour ou de terreur" (*Ibid.*, p. 456).

en la afirmación del segundo término de la alternativa, debe ser desestimada sin dilación, ya que la metafísica no contempla ningún proceso estrictamente apofático en el trámite de su analítica demostrativa. Las negaciones que forman parte del discurso del filósofo primero, complementarias de las aserciones afirmativas en que primordialmente estriba todo conocimiento intelectual —de ahí la presencia constante del *λόγος ἀποφατικός* junto al *λόγος καταφατικός* en el raciocinio judicativo humano—, no pueden equipararse a aquello que en la antigüedad los teólogos cristianos orientales, sobre todo el Pseudo Dionisio Areopagita, han denominado *conocimiento negativo*. Este conocimiento negativo nunca fue entendido entonces como un saber filosófico obtenido mediante la exploración de las cosas que el hombre aprehende ejerciendo su capacidad intelectual natural. En la otra alternativa, si se afirmara, en cambio, que el conocimiento apofático sería la única vía que permitiría acceder a la verdad de Dios en sustitución de los esfuerzos inútiles de la metafísica en orden a tal propósito, la caída en el agnosticismo sería irremediable. Esta alternativa contiene, pues, una respuesta aún peor que la precedente, porque comporta decir que solamente el conocimiento apofático —que corresponde a un género de conocimiento diferente de la filosofía— estaría en condiciones de remontar la declamada imposibilidad de conocer a Dios con arreglo al razonamiento metafísico. Pero la gravedad de estos recursos al conocimiento apofático se incrementa más todavía a la vista del objeto que se le asigna: el *Dios desconocido*.

Es necesario afirmar con la mayor energía posible que el conocimiento apofático invocado por la tradición teológica del cristianismo para unirse a la verdad del *Dios desconocido* no es el conocimiento filosófico, o, mejor, metafísico, del primer principio y de la primera causa de las cosas de nuestro mundo. De ningún modo la metafísica puede aspirar a conocer al *Dios desconocido* porque este término designa expresamente a la divinidad cuyo misterio ha sido revelado por ella misma, mas la ciencia del ente en cuanto ente no es la ciencia de los misterios que desbordan la potencia perceptiva natural de la razón humana. Tanto es así, que la *ἀπόφασις* descrita por la teología cristiana en aras del conocimiento del *ἄγνωστος Θεός* (*Act 17,23*) es, indudablemente, un conocimiento ordenado a la inteligencia del Dios vivo y verdadero tal cual se ha revelado a sí mismo, según lo ha declarado San Pablo a los atenienses en ocasión de su prédica apostólica en el Areópago: «Lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar» (*Ibid.*). Pero el conocimiento apofático enderezado a conocer a Dios como *desconocido* no es el mero conocimiento de la fe ni tampoco el conocimiento científico de la teología sagrada. Es un conocimiento que, ciertamente, supone la revelación divina de los misterios de Dios y la fe en su Palabra, pero se corona en la elevación del alma cristiana al cenit de una contemplación por la cual el *homo viator* se une experimental y afectivamente al *Dios desconocido* merced a la *remotio* o a la apófasis ejercida intelectivamente por alguien enriquecido con los dones del Espíritu Santo, según nos enseñan los teólogos. Brevemente: el conocimiento apofático por el cual Dios es conocido como *desconocido* no es otra cosa que el conocimiento propio de la teología mística. Santo Tomás de Aquino lo entendió asimismo de esta manera³⁸. Por eso incurren

³⁸ «Et ideo procedere per istam altiore[m] viam remotio[n]is attribuitur Mysticae theologiae a S. Thoma» (I. M. RAMÍREZ O. P., *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica. In II P. Summae theologiae Divi*

inexorablemente en el agnosticismo quienes opinan que nuestra inteligencia terrenal de Dios estaría restrictivamente comprimida a las bondades del método apofático, por cuanto ello implica reducir a la experiencia mística toda posibilidad humana de conocerle. Es obvio que, si así aconteciera, la metafísica penaría la tragedia de no poder arribar a la especulación del primer principio y de la primera causa de cuantas cosas son.

Existen razones de fuste, pues, para juzgar que las recientes invocaciones a un conocimiento apofático de Dios esconden una abultada carga de ingredientes misticistas. A esta impresión se llega sobre todo cuando es dable apreciar que con tal conocimiento se procura reemplazar una metafísica ficticiamente aparejada a la ontoteología que Kant y Heidegger han anatematizado impetuosamente. Quizás no sea justo equiparar *tout court* este misticismo a la trivialidad de las fruslerías paganizantes que hoy abarrotan la literatura destilada por las sectas florecientes y prósperas instaladas en medio de la vorágine ensombrecedora de la cultura contemporánea, pero la confusión de los pensadores que buscan incorporar el procedimiento apofático de la teología mística a la teorización filosófica suena como una irreverencia cuya calificación de misticismo es difícilmente eludible.

Por si lo dicho fuese poco, el reemplazo de la intelección metafísica de la causa in-causada de todas las cosas causadas por la apófasis inherente a la experiencia mística, si bien ahora sometida a un rebajamiento secularizante notorio, comporta igualmente una reiteración ulterior del núcleo del pensamiento modernista —reproducción, a su vez, de la clave de bóveda del protestantismo liberal—: la reclusión del conocimiento humano de Dios en el despliegue afectivo del sentimiento religioso. De ahí que, desde la óptica teológica, el desbaratamiento católico del modernismo también haya involucrado la confutación anticipada del apofatismo que sorpresiva y anacrónicamente está siendo reexhumado en los umbrales del tercer milenio.

MARIO ENRIQUE SACCHI

Thomae expositio, ed. V. Rodríguez O. P., *Matrii* 1974, en ID., *Opera omnia*, t. VII, p. 251; cfr. pp. 250-253). Vide etiam J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, § «Voie de savoir et de non-savoir», pp. 468-478; A. GARCÍA VIEYRA O. P., *Los dones del Espíritu Santo*, Buenos Aires 1954, p. 202; M.-M. PHILIPON O. P., *Les dons du Saint-Esprit*, Paris 1964 (=Textes et Études Théologiques), pp. 175-176; y V. RODRÍGUEZ O. P. «El conocimiento que el hombre tiene de Dios», en A. PIOLANTI (Ed.), *S. Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Città del Vaticano 1995 (=Studi Tomistici 59), pp. 127-137.



NOTAS Y COMENTARIOS

LO QUE NO HE DICHO EN MI LIBRO DE FILOSOFÍA POLÍTICA

Héctor H. Hernández, conocido y agudo iusfilósofo, recensor de mi libro, ha llevado a cabo un análisis profundo, crítico y lleno de interés, del cual le agradezco sinceramente, no sólo el empeño, sino también sus numerosos juicios positivos¹. No faltan tampoco los negativos, siendo natural y legítimo que exprese opiniones diversas de las mías, las cuales pueden ayudar la dialéctica de la investigación filosófica.

Pero hay otro aspecto que deseo señalar aquí: el recensor, más de una vez, me atribuye citas y afirmaciones que *no existen* en mi libro, las cuales paso a enumerar siguiendo el orden en que han sido escritas:

- 1) No cito a Suárez en la p. 21 (p. 543 de la recensión), ni menos me ocupo de «la doctrina de Suárez como interpretación de Tomás» (p. 548).
- 2) De ningún modo «identífico» en la p. 77 «el bien común» con la «democracia fundamental» (p. 544). Esto sería una petición de principio: precisamente, la noción de «democracia fundamental» presupone la noción de bien común, pues significa el gobierno «procedente del pueblo» y «en favor de su bien común». No hay que olvidar que en mi libro la expresión «democracia fundamental» es sólo una terminología sintética y marginal con respecto al fondo del problema. Por eso, en caso de ambigüedad, puede ser sustituida por otra más precisa o suprimida, como ya lo he expresado en *Sapientia* en un artículo anterior².
- 3) No es verdad que en la p. 176 «de un plumazo se viene a legitimar como absolutista [...] a todo y cualquier estado en la historia que desenvuelva o haya desenvuelto directamente una actividad religiosa» (p. 550). Yo me limito a dar las razones filosóficas contra el «absolutismo político» en materia religiosa. Lo mismo digo y hago con respecto al problema del titular originario de la autoridad; me limito a dar diversas razo-

¹ Cfr. H. H. HERNÁNDEZ, «Un libro de Avelino Manuel Quintas sobre filosofía política»: *Sapientia* 53 (1998) 543-551. El título del libro es *Obbligazione politica è governo legittimo*, Giuffrè, Milano 1997.

² Cfr. A. M. QUINTAS, «El titular de la autoridad política en Santo Tomás y Rousseau»: *Sapientia* 51 (1996) 393-404.

nes o pruebas filosóficas de la doctrina expuesta y *sólo después de ello* muestro una confirmación en S. Tomás (p. 32 y nota 66). Con esto también quiero decir que evito, o trato de evitar, basarme en argumentos de pura autoridad.

4) Ninguna de las tres frases más citadas en la nota 2 de p. 547 va contra la supremacía cualitativa del *finis qui* del bien común con respecto al *finis cui* de los ciudadanos. Pero si falta su relación con el finis cui el bien común no es *humano*, pues no tendría la armonía cualitativa u homogeneidad con el bien de los individuos humanos³.

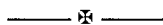
5) No aplico la doctrina implicada en la expresión «democracia fundamental» a la comunidad familiar (p. 549), de la cual no trato en mi libro.

6) No hay paridad filosófica entre la ilicitud de prohibir sacrificios humanos y la de prohibir un culto falso en un lugar público (p. 551, nota 7) si este último *no perjudica* los derechos fundamentales de los ciudadanos y el bien común.

En conclusión: probablemente el recensor, fino filósofo, ha «proyectado», en parte, sobre mi libro una visión *personal*, la cual es diversa del contenido real de la obra. Ahora bien, me doy cuenta que, lamentablemente, casi todo lo que digo en esta nota podría ser demasiado «indigesto» o aburrido para ser publicado: se trata principalmente «de lo que he dicho en mi libro», aspecto no siempre apetecible para los pacientes lectores, pero que en verdad toca directamente la fidelidad al texto del suscripto.

AVELINO MANUEL QUINTAS

Roma, 4 de agosto de 1999.



LA TENDENCIA NATURAL A LA PERFECCIÓN EN LA PSICOPATOLOGÍA DE KURT GOLDSTEIN

Kurt Goldstein (1878-1965), médico psiquiatra y neurólogo, fue director de un hospital neuropsiquiátrico de heridos de guerra, donde atendió numerosos casos de personas con lesiones cerebrales ocasionadas durante la Primera Guerra Mundial. Se desempeñó como profesor en Berlín y en Harvard.

Goldstein estudia en su libro *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*¹ el impulso o tendencia natural de los organismos vivos, especialmente del hombre, tomando distancia tanto del método atomista, que estudia hechos y partes del organismo en situación de aislamiento, como fenómenos separados, cuanto de un método apriorístico de categorías construidas y aplicables. Su intención es decididamente rea-

³ Ver mi libro *Análisis del bene comune*, 2a. ed., Bulzoni, Roma 1988, pp. 107-108 y 175.

¹ Trad. E. I. de Dietrich, Paidós, Buenos Aires 1961.

lista², aunque sus consideraciones epistemológicas no lo sean tanto³. Asimismo el autor afirma dejar de lado el recurso a una doctrina metafísica, asegurando que su estudio permanece en el campo de la biología; esto es así en la medida en que su atención se dirige al organismo⁴. Sin embargo muchas afirmaciones, sean principios o conclusiones, pertenecen al campo filosófico. Nosotros no vamos a desarrollar el tema de sus posibles fuentes filosóficas cuando intenta explicar su método, ya que no hay una adecuación completa entre aquéllas y los resultados, sino en mostrar la antropología que surge de su intención realista y de su experiencia como médico psiquiatra. Por otra parte, le damos un alcance a sus proposiciones que por sus presupuestos el autor no pretende.

El principio del cual parte es el de la unidad de cada organismo, al cual considera como totalidad organizada, como una organización cualitativa y no como suma de partes. Dicho principio queda confrontado con su experiencia de la anormalidad del aislamiento en la biología y en la psicopatología⁵. El aislamiento es una situación de experimento provocado para estudiar una función de modo analítico o una situación a la que se ve sometido el organismo por enfermedad o por accidente; el enfermo reacciona anormalmente a estímulos normales y al individuo sano le ocurre lo mismo en ocasiones extraordinarias⁶. Lo contrario del aislamiento es considerar una manifestación parcial con referencia al todo, teniendo en cuenta su significado en la totalidad del organismo.

Consiguientemente rechaza la posibilidad de una convivencia de teorías biológicas opuestas, de sistemas simbólicos o conceptuales diferentes y de múltiples interpretaciones paralelas del organismo. Lo cual implica para él la necesidad de mantenerse ligado a la experiencia y de lograr un progreso cualitativo en la comprensión de la esencia del organismo, adecuándose siempre mejor a su realidad. A este planteo como investigador contribuye su postura ética en cuanto médico: la de ayudar a vivir al organismo según su naturaleza. Para lo cual se requiere un esfuerzo de adecuarse al objeto de estudio y al paciente⁷.

Para nuestro autor en todo organismo hay una tendencia básica, un único impulso a realizarse o actualizarse tan plenamente como sea posible según su naturaleza⁸. Este impulso es el que mueve al organismo, que posee, por otra parte, capacidades varias

² «El concepto que debe auxiliarnos [...] se funda en la realidad que constituye el ser» (*Ibid.*, p. 30). «No consideramos los datos particulares que estamos estudiando como simples apariencias, sino como cosas que pertenecen a la realidad del organismo todo» (*Ibid.*, p. 34).

³ «Lo que llamamos "la esencia" es, para nosotros, el principio del conocimiento a partir del cual nos es posible comprender las actividades del organismo» («El análisis de la afasia y el estudio de la esencia del lenguaje», en *Psicología del lenguaje*, Paidós, 2a. ed., Buenos Aires 1960, p. 138). El autor no quiere tomar la esencia en sentido ontológico o teleológico. Cfr. *La structure de l'organisme*, Gallimard, Paris 1983, pp.335-340 (aquí Goldstein hace explícita referencia a Kant). Cfr. también *La naturaleza...*, p. 30.

⁴ Cfr. «El análisis de la afasia...»

⁵ *La naturaleza...*, cap. 1, pp. 18, 19, 26, 98; cap. 9.

⁶ *Ibid.*, pp. 24ss.

⁷ *La naturaleza...*, p. 33: «No buscamos exclusivamente comprender la naturaleza de un organismo y utilizar secundariamente esa comprensión para fines prácticos; fundamentalmente nos interesa asegurar la existencia del ser vivo, ayudarlo a vivir de acuerdo a su naturaleza y lo mejor posible».

⁸ «[...] la tendencia básica del organismo es la de realizarse en concordancia con su naturaleza» (*Ibid.*, pp. 79). Cfr. pp. 97, 102, 113, 118, 120, 144, 160, 161.

para lograr actualizar ese impulso. Sus actos preferidos nos muestran sus capacidades o potencialidades⁹. Dichas preferencias se dan en todas las esferas: motora, cognoscitiva y tendencial. Por esto mismo considera que el mejor aprendizaje se da cuando se respetan las capacidades naturales del individuo¹⁰.

Niega la multiplicidad de impulsos, ya que considera que se los confunde con necesidades del organismo en un momento dado de su vida ordenadas a satisfacer su impulso a la realización. Dicha realización es la del individuo según su naturaleza. Sin embargo no niega que haya diversas capacidades o potencialidades bien definidas según la esencia¹¹. Pero no se encuentran aisladas o separadas, sino que dependen cualitativamente del organismo entendido como un todo. Es decir que no son impulsos, pues no se suman o asocian como si fuesen independientes de la finalidad del organismo, sino que precisamente se da una organización según la integridad de la naturaleza. Para Goldstein la fuerza desproporcionada que puede revestir un «impulso» o necesidad depende del aislamiento provocado en una situación anormal de un individuo sano o en caso de enfermedad. Por ejemplo, si alguien se ve privado de alimento, la necesidad de comer revestirá gran fuerza, pero las dimensiones que adquiere la necesidad de subsistencia en este caso no son las que tiene habitualmente.

Este único impulso es caracterizado como tendencia a la perfección, que se manifiesta en la necesidad de completar las acciones incompletas, de repetir las imperfectas y en el acrecentamiento de dicha necesidad según la cercanía con el fin, como se ve en los niños, que buscan jugar los mismos juegos, escuchar los mismos cuentos, etc. Según el autor estas actividades tienen un sentido: la necesidad de perfección. Pero no de cualquiera, sino la propia, la que parece adecuada a las capacidades naturales. La repetición de actos está entre dos polos: la necesidad de perfección y la experiencia de imperfección¹². La perfección es presentada como vital para el organismo.

Critica también la postura que considera la autoconservación como el fin del individuo y la descarga de la tensión como fin del impulso. La necesidad de descargar tensiones es un síntoma de enfermedad del individuo que ha perdido o tiene debilitada alguna de sus capacidades y que se actualiza entonces imperfectamente, intentando mantenerse; no puede crecer, entonces sobrevive. Del mismo modo es una incapacidad determinada la que lleva a no soportar la tensión de una necesidad. El individuo normal busca su perfección aunque deba soportar una tensión. Es decir que naturalmente se tiende a un crecimiento, no a mantener un estado dado¹³. Lo dicho no significa para Goldstein que el organismo no busque un equilibrio, pero éste no es inerte, sino que está dado por la adecuación entre la situación externa y sus capacidades, que se realiza a través de un desarrollo de estas últimas. Tampoco significa que el organismo tenga energía ilimitada, sino precisamente solo dispone de sus potencialidades¹⁴. Esto último implica que no entiende el crecimiento más allá de la esencia, ni la posibilidad de un despliegue infinito de potencialidades. Rechaza por eso mismo la

⁹ *Ibid.*, pp. 145, 150, 152, 160.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 115, 116, 160.

¹¹ *Ibid.*, pp. 120-125.

¹² *Ibid.*, pp. 123-125; 144.

¹³ *Ibid.*, pp. 118-119.

¹⁴ Cfr. «El análisis de la afasia...», pp. 137-138.

hipótesis evolucionista como modo de comprender la naturaleza en la cual lo perfecto surge de lo imperfecto y afirma que lo perfecto es anterior, siendo necesario tener en cuenta el prototipo de la especie para comprender la riqueza de manifestaciones. Dice: «Lo imperfecto se vuelve inteligible como variación particular de lo perfecto»¹⁵. Variación que no es uniforme porque a los individuos no los considera meros ejemplos de un tipo¹⁶. Es una característica de la posiciones surgidas del idealismo considerar el desarrollo de los individuos como despliegue infinito de posibilidades; al contrario, para Goldstein el desarrollo es finito; no es expansión, es perfeccionamiento.

Dada esta afirmación de la perfección como fin del individuo, la libertad queda caracterizada como una apertura a dicha realización¹⁷. La libertad es esencial al hombre, pero el enfermo que ha sufrido una lesión cerebral, puede carecer de la posibilidad de su ejercicio, del mismo modo que se encuentra limitada su capacidad de abstracción y no puede tener una actitud contemplativa desinteresada; ambas: capacidad abstractiva y contemplativa son propias del hombre, pero solo dispone de ellas el individuo sano¹⁸. Los enfermos que estudió no podían considerar lo universal, ni lo general ni establecer relación entre distintas situaciones, ni imaginar lo posible; por todo eso, tampoco podían elegir; estaban atados a su situación concreta o a un momento determinado. Sin embargo para todos había ciertas situaciones en las que les era posible desenvolverse o ciertos objetos con los que cómodamente podían manejarse.

Finalmente, considera que la autoactualización trae consigo la felicidad y el goce de la vida¹⁹. Expresamente distingue felicidad y placer como fin de la vida humana, porque relaciona directamente la felicidad con la perfección y el placer como un concepto más restringido. Critica también el hedonismo como postura y muestra que la búsqueda de placer nos deja sin él. Se trata de un caso de aislamiento y como tal aleja de la realización completa de la naturaleza. Hace referencia al planteo freudiano de un principio de placer rigiendo toda la evolución del aparato psíquico. Dentro de dicho contexto, el impulso tiene por fin la descarga de una tensión. Pero Goldstein considera que en realidad, el hedonista identifica placer con la mera ausencia de dolor o la falta de tensión, porque su juicio está perturbado; no se trata de una persona sana, sino de una personalidad desintegrada, incapaz de experimentar verdadera alegría y gozo. El hedonismo surge, según Goldstein, del escepticismo, de una actitud de descreimiento y desconfianza de la vida, los semejantes y uno mismo. De modo análogo Goldstein entiende el autosacrificio como válido solamente en relación a la perfección, y no en sí mismo.

Valoración.

En primer lugar, debemos señalar la importancia que reviste esta afirmación de un único impulso básico que dirige todo otro movimiento o tendencia, porque no es de-

¹⁵ *La structure...*, pp. 401ss.

¹⁶ *La naturaleza...*, p.158.

¹⁷ *La naturaleza...*, p. 176.

¹⁸ *Ibid.* pp. 98, 88; cfr. Cap. 2 y 3; cfr. también "El análisis de la afasia..."

¹⁹ *La naturaleza...*, p. 188.

sintegradora de la naturaleza humana, ni de los individuos considerados desde la unidad de su ser propio. Se puede ver en este autor una afirmación del sujeto individual; y este sujeto es el que tiende, el que actúa, el que se enferma. Pues también es interesante señalar que al hablar de totalidad del organismo, Goldstein no se refiere a una totalidad genérica, sino real, la de tal o cual individuo particular.

En segundo lugar, que esta tendencia pertenece a la naturaleza, no es adquirida por la educación ni se pierde en la enfermedad, ya que de alguna manera el enfermo intenta actualizarse. Esto significa que aunque un individuo no pueda llegar efectivamente a su pleno desarrollo, sin embargo lo desea; y el enfermo que perdió capacidades se «rearma» de modo de poder realizarse hasta donde le es posible. Estas consideraciones resultan de especial importancia para una ética profesional del médico y el psicólogo, en tanto ayudan a ver al enfermo o al discapacitado como una persona, que dentro de sus limitaciones, aspira también a la realización.

En tercer lugar, que se trata de una aspiración a la perfección; lo cual supone que la naturaleza es imperfecta, pero perfectible. Es decir se trata de la tendencia al acabamiento, a la plenitud natural del organismo. Este perfeccionamiento implica un entendimiento con el mundo y no la mera adaptación al mundo, con lo cual el individuo permanece libre. El verdadero desarrollo de las capacidades naturales implica un vínculo con el mundo, un intercambio. La falta de perfeccionamiento conlleva la esclavitud del individuo, de modo que si cambian determinadas circunstancias es incapaz de actuar. Desde una perspectiva clásica diríamos que, para que la perfección humana sea posible, son necesarias las virtudes. Goldstein solamente menciona el coraje como una actitud que ampara la libertad personal; pero su intención no es elaborar una ética, sino una antropología.

Nosotros queremos remarcar la gran cercanía de esta concepción del hombre con la que propone Santo Tomás: un único fin último formal o subjetivo para cada uno, que es la perfección y plenitud²⁰. Pero Goldstein no considera este fin como bienaventuranza, ni ve el aspecto sobrenatural que tiene en Santo Tomás. La cercanía que nosotros observamos no le viene por tradición de escuela o pensamiento, sino por su observación de la realidad.

Pero lo que resulta más interesante es la coincidencia en rechazar la autoconservación como fin último del impulso natural²¹. Tomás utiliza la figura del avaro o del codicioso como fondo en que se destaca el hombre en camino a la bienaventuranza. Esta idea se puede ver confirmada en la parábola de los talentos: el que esconde el talento para conservarlo es el único que se pierde. Al rechazar la autoconservación y la descarga de tensiones como explicación de la actividad psíquica, Goldstein se enfrenta a la explicación freudiana, que expresamente critica. Según Freud²² el placer es sinónimo de felicidad y es lo que empuja como pulsión erótica y rige como principio de placer la evolución del aparato psíquico. Pero este placer-felicidad no es posible, da-

²⁰ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 5. Sobre la importancia de la unicidad del fin cfr. nuestro trabajo «La finalidad de la naturaleza humana. Alcance y actualidad de la cuestión»: *Sapientia* 52 (1997) 159-173.

²¹ *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 5.

²² Cfr. S. FREUD, *El malestar en la cultura*, especialmente cap. II y VI. Véase también ID., *Más allá del principio del placer*, *passim*.

do que la descarga de tensión definitiva coincide con la muerte y la muerte responde, en el fondo, a otra pulsión, la que devuelve lo orgánico a lo inorgánico desde donde evolucionó; mientras dura la vida del individuo no hay placer «completo», sino tensiones que al descargarse ocasionan placer por contraste. Por eso es que sin represión tampoco podría haber ninguna satisfacción, ni siquiera menor, para Freud. En definitiva, como él parte del evolucionismo sin ser progresista, no deja nada para el individuo; los dos impulsos que lo determinan, Eros y Thanatos, sirven uno a la especie y el otro al género. No hay lugar en su perspectiva para la perfección, porque ésta supone que subsista el individuo y que haya una sola tendencia fundamental. La posición de Goldstein es bien clara al respecto. Incluso en lo tocante a la naturaleza del impulso, no lo concibe como una energía mecánica, sino como apetito o tendencia.

Otro mérito de Goldstein es el de no considerar lo propiamente humano como ajeno a la naturaleza, sin caer por eso en un biologismo. Precisamente lo natural en el hombre es la capacidad de abstracción, de contemplación desinteresada, la libertad y el coraje. Los actos voluntarios son humanos porque la capacidad abstractiva es natural al hombre²³. Esta capacidad de abstracción está ligada al lenguaje representativo²⁴. Asimismo la comunidad es para el autor un fenómeno naturalmente humano, no surgida de un contrato pero sí voluntaria²⁵. Como se puede ver, estas proposiciones se inscriben dentro de lo que una filosofía realista considera propiamente humano.

Ahora bien, Goldstein, no quiere entender la naturaleza desde el punto de vista ontológico y teleológico, sino sólo como prototipo. Es real ya que los individuos aspiran alcanzar su realización, pero no existe. El problema metafísico que este planteo conlleva, aparece en parte corregido por su rotunda afirmación de la realidad y existencia del impulso natural. Como también afirma Pierre Fédida en el prefacio del libro *La structure de l'organisme*²⁶, Goldstein utiliza la noción kantiana de organismo y de finalidad o causa ideal. En Kant²⁷ el fin es un nexo ideal que permite el juicio con respecto a lo viviente. Es una idea regulativa de la razón que se aplica a la comprensión de los organismos vivientes. Un organismo es un fin de la naturaleza o un todo en el cual todas sus partes son a la vez fines y medios, en el cual nada es en vano. Pero el fin no es algo que esté en la realidad sino en nuestra razón, que no podría explicarse los seres vivos recurriendo a los meros nexos efectivos o eficientes. Además, Kant no piensa en un fin fuera del organismo, en el sentido de una perfección objetiva que fuese motor del desarrollo; se trata de la misma cosa, del organismo mismo que es su propio fin. Con esto Kant está tratando de rescatar la posibilidad de un acercamiento a lo biológico más allá del mecanicismo, pero como sucede con otros temas de su filosofía permanece en el cerco de una conciencia que apenas si toca la realidad. Sin embargo, no podríamos decir que Goldstein sea un autor idealista a la manera de Kant, porque los únicos elementos que ha tomado de éste son el concepto de organismo y el de nexo ideal. Desde este punto de vista, hay un límite negativo en su pro-

²³ *La naturaleza...*, p. 100.

²⁴ *La naturaleza...*, cap. III.

²⁵ *Ibid.*, p. 174.

²⁶ *La structure...*, p. VII.

²⁷ Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 65ss.

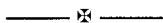
puesta científica. También podría verse el otro lado de la cuestión: que desde el rescuido mínimo que dejó Kant para la consideración de lo biológico, Goldstein abrió una puerta lo suficientemente grande como para que entrara la experiencia sin mediación de formas o categorías. Además Kant mantiene el dualismo cartesiano y Goldstein está en una posición holística, que tiene el defecto contrario, a saber, el de exagerar la unidad (no distingue el alma del cuerpo, ve sólo una cosa: el organismo).

Por todo esto se comprende que Goldstein —ésta es la falencia en su planteo— no vea completamente el aspecto objetivo de la tendencia a la perfección, o en lenguaje escolástico, no aparece la cuestión de un fin último objetivo. Tomás²⁸ pone la perfección o felicidad como fin último subjetivo y Dios como fin último objetivo, es decir distingue lo que deviene el sujeto que se acerca al fin del fin mismo. Dios es para el Angélico la causa final y motor de la tendencia a la perfección. Goldstein sólo ve el fin interno del ser vivo. En lenguaje aristotélico diríamos que solamente ve la forma que dirige el perfeccionamiento y que también es el término del mismo. No se preocupa, seguramente en parte por su origen kantiano, en parte por su interés centrado en la biología, por la causa final de la perfección. De ahí que su tesis sea incompleta.

Finalmente, el tema que especialmente nos interesa rescatar de Goldstein es su afirmación de la tendencia natural de cualquier ser humano, sano o enfermo, a la perfección. Esta tendencia vuelve inteligible las acciones y reacciones de unos y otros; por lo tanto debería ser tenida en cuenta en cualquier terapia médica o psicológica, así como en la educación. En este sentido su propuesta es la de ayudar al otro a vivir según su naturaleza, considerada en su concreción individual: según Goldstein aun una persona enferma es ayudada si se descubren y alientan las capacidades que todavía conserva y puede desarrollar.

BEATRIZ EUGENIA REYES ORIBE

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA EVIDENCIA
DEL EXISTIR DE DIOS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO
(BREVE COMENTARIO A LA *SUMMA THEOLOGIAE* I Q. 2 A. 1)

Introducción

Este trabajo tiene por objeto tratar el problema en la *Summa theologiae* I q.2 a. 1, acerca de la existencia de Dios, según Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

²⁸ *Summ. theol.* I-II qq. 1-5

Es fácil comprobar que la mayoría de las historias de la filosofía evocan a Santo Tomás —no importa cuál sea la simpatía de las mismas por nuestro autor— en función de las célebres *quinque viae* que demuestran la existencia de Dios. Sin embargo, también la mayoría de dichos tratados olvidan destacar que no ha sido Santo Tomás el único en querer *probar* la existencia de Dios, y que el hecho mismo de intentar una demostración implica que aquello que se quiere demostrar no es evidente a la razón humana. El tema de la evidencia de los primeros principios metafísicos disuadió a muchos filósofos y teólogos medievales de intentar una demostración racional del *ser* de Dios y la cuestión tuvo un desarrollo notable en una época que, como el siglo XIII de nuestra era, estaba preparada para el vuelo metafísico de la razón humana. Quizá por eso mismo debiéramos decir que el mayor mérito de Santo Tomás consiste en haber escapado a la inmensa mayoría de los teólogos medievales que, imbuidos del espíritu profundamente creyente de su tiempo, juzgaban innecesaria y hasta imposible (por el hecho de ser evidente) la demostración de la existencia de Dios.

Por otra parte, muchos filósofos de la antigüedad habían negado la existencia de Dios y otros lo habían ignorado. De aquí a pensar que el existir de Dios no es evidente hay un solo paso, porque lo que es evidente no admite que se piense su opuesto contradictorio, como nos enseña Aristóteles. La importancia del artículo que vamos a comentar radica, entonces, en la refutación que Santo Tomás hace a unos y a otros, a los que admiten la evidencia del ser de Dios y a los que reniegan de la posibilidad de acceder filosóficamente a la Verdad Ontológica y Primera. En la indicación que nos hace acerca de la posibilidad de acceder filosóficamente a Dios se encuentra también una de las más importantes sugerencias a la filosofía contemporánea.

Fases de desarrollo.

Siguiendo la estructura propia de cada uno de los artículos de la *Summa theologiae*, el presente trabajo se desarrollará en cuatro partes:

1. Los argumentos negativos: luego de haber enunciado en forma de pregunta el tema a tratar, en este caso: *utrum Deum esse sit par se notum* (si el ser de Dios sea o no evidente por sí), se comienzan a enumerar los argumentos negativos, que por lo general suelen ser tres. Pero como en este caso la respuesta a la pregunta es negativa, los argumentos que se darán aquí serán positivos (en favor de la tesis de que el existir de Dios es evidente).
2. La respuesta en contra: introducida por las palabras *sed contra*, en donde Santo Tomás suele citar a una autoridad en la materia.
3. El estudio de la respuesta: introducida por el *respondeo*, donde se manejan las razones que avalan la respuesta anterior.
4. Los argumentos positivos: a cada una de las dificultades expuestas en los argumentos negativos, se responde con las razones anteriormente mencionadas, pero aplicadas a los casos concretos. Tengamos en cuenta que los argumentos y las respuestas cambian «de signo» en este artículo de la *Summa*, dado que la solución a la pregunta formulada es negativa.

Por último, y a fin de ofrecer el marco adecuado del artículo que estudiaremos aquí, vale la pena recordar que el plan general de la *Suma teológica* responde a un es-

quema «neoplatónico», es decir que, partiendo de Dios como de todo lo creado (*Prima pars*), se desciende a las creaturas, para estudiar el fin del hombre, sus vicios y virtudes (*Prima Secundae pars*), y se vuelve a ascender mediante el movimiento racional de la creatura hacia Dios (*Secunda Secundae pars*). De esta doble línea descendente y ascendente da cuenta la *Tertia pars* al hablamos de Cristo que en cuanto hombre es el camino por el cual hemos de llegar a Dios. Respecto de la *Pars prima*, «consideratio autem de Deo tripartita erit» (la consideración acerca de Dios se hará en tres partes): primero se considera lo que pertenece a la esencia divina (qq. 2 a. 26), a partir de la q. 27 lo que toca a la distinción de las Personas, y en tercer lugar, a partir de la q. 44, lo que a la procedencia de las creaturas desde Dios. Las primeras veintiséis cuestiones, referidas a la esencia divina, tratan tres problemas: si Dios existe (q. 2), cómo es o cómo no es (qq. 3 a. 13), y las operaciones que pertenecen a Dios, es decir, la ciencia, la voluntad y el poder (qq. 14 a. 26). En cuanto a lo primero, acerca de si Dios existe, tres cosas se preguntan: si el existir de Dios es conocido por sí (nuestro artículo), si es demostrable (a. 2), y si hay Dios (a. 3).

1. Los argumentos a favor.

Videtur quod Deum esse sit per se notum (parece que el ser de Dios es evidente por sí).

1.1. El argumento del Damasceno: «Illa nobis enim dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis»¹ (en efecto, decimos evidente por sí aquellas cosas cuyo conocimiento nos está naturalmente inserto, como sucede con los primeros principios).

San Juan Damasceno (675-749) no se refiere aquí a los *principia essendi*, sino a los *principia cognoscendi*. Los dos tienen algo en común, que según Aristóteles (*Met.* 1013 a 1618), es el «ser la fuente de donde derivan el ser, o la generación o el conocimiento». Y dentro de estos *principia cognoscendi* se refiere a aquéllos llamados axiomas o *dignitates*, porque no son reductibles a otros puntos de partida pertenecientes a la misma especie o al mismo orden. Tal es el caso del principio de identidad, no contradicción, tercero excluido, que reciben el nombre de «lógicos», y los de causa y efecto, del todo como mayor que la parte, etc., llamados «ontológicos». Estos principios son evidentes por sí dado que la razón posee su conocimiento naturalmente, como en el caso de un niño que apenas comienza a hacer uso de razón se da cuenta que su madre no puede ser y no ser su madre al mismo tiempo.

Enunciada la premisa mayor, continúa el silogismo: «Sed sicut dicit Damascenus in principio libri sui (*De fide orthod.* 13), omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta»² (pero como dice el Damasceno al comienzo de su libro, el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos). De aquí es lógico que se concluya: *Deum esse est per se notum* (luego, que Dios existe es evidente por sí mismo). Pero el error, como veremos luego, está en la premisa menor, porque no es verdad que el existir de Dios nos esté naturalmente inserto.

¹ *Summ. theol.* I q. 2 a. 1.

² *Ibid.*

1. 2. El argumento anselmiano. El segundo argumento que Santo Tomás trae es un resumen del comúnmente llamado «argumento ontológico», atribuido a San Anselmo de Canterbury (1033-1109). Pero lo presenta precedido de una nueva consideración, tomada también de Aristóteles (*Segundos Analíticos* 1 2), acerca de la evidencia de la proposición. Antes nos había dicho que una proposición es evidente por sí cuando su conocimiento nos está naturalmente inserto, *sicut patet de primis principiis*. Ahora nos recuerda que «praeterea, illa dicuntur esse per se nota; quae statim, cognitís terminis, cognoscuntur»³ (además, se llaman evidentes aquellas cosas que se comprenden con sólo conocer sus términos).

Propiamente hablando, este tipo de proposiciones son las que constituyen el silogismo llamado *a priori* o *a simultaneo*, porque el antecedente es algo física y realmente anterior al consecuente, como cuando, por ejemplo, partimos del antecedente de que Dios es infinitamente sabio para probar que en el mundo existe un orden. En este tipo de silogismo no existe más que un análisis, una visión del sujeto y del predicado, e inmediatamente, sin necesidad de un término medio, se «aprehende» su conveniencia o disconveniencia. Por eso se las llama proposiciones «evidentes por sí», y por lo tanto no necesitan ser demostradas. Pero si bien la declaración de la evidencia inmediata de una proposición es un método no solamente válido sino también estrictamente filosófico, Santo Tomás al igual que Aristóteles considera el término «demostración» en el sentido más estricto posible, y se lo aplica al silogismo científico o *a posteriori*, que es aquél en el cual el antecedente es física y realmente algo posterior al consecuente (como cuando, por ejemplo, a partir del orden que hay en el mundo deducimos la infinita sabiduría de Dios).

Respecto pues del silogismo *a priori*, basado en proposiciones evidentes por sí mismas, nos muestra Santo Tomás enseguida este ejemplo: «Scito enim quid est totum et quid est pars statim scitur quod omne totum maius est sua parte»⁴ (sabido en efecto qué es todo y qué es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes). ¿Por qué trae a colación esta consideración Santo Tomás? Porque el argumento anselmiano es de este tipo de silogismos, y lo que se busca es demostrar que la proposición «Dios existe» no es evidente por sí. Veamos cómo lo presenta: «Sed intellecto quod significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo cogitari maius non potest maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re»⁵ (Mas sabido lo que significa este término, *Dios*, en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos lo que es más grande que cuanto se puede concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre existe Dios en el entendimiento, síguese también que existe en la realidad).

Lo que el argumento nos muestra es que tan pronto como se sabe lo que significa Dios, se sabe también que Dios es. Porque si Dios es aquello tal que no se puede pen-

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

ser nada más grande, debemos admitir que al menos existe en nuestro entendimiento. Pero dado que lo que existe en nuestro entendimiento y a la vez en la realidad es mayor que aquello que está sólo en nuestra mente, es forzoso que Dios exista en la realidad; de lo contrario habría una contradicción con lo que hemos admitido: que nada hay mayor que Dios. De donde resulta que la proposición «Dios existe» es evidente por sí misma, dado que resulta manifiesta por la misma significación del nombre (al entender este nombre: Dios, entendemos inmediatamente que Dios existe). Por eso es lógico concluir: «Ergo, Deum esse est per se notum» (luego que Dios existe es evidente por sí).

Santo Tomás debió recurrir sin duda a su más fina intuición para rebatir este argumento, captando dónde estaba su error. Es sabido que otros habían intentado rebatirlo, pero sin mucho éxito. Tal fue el caso de todos aquellos que el mismo Anselmo hace entrar ficticiamente en su *Monologion*, en la persona del monje Gaunilon de Marmoustier. Este había impugnado la demostración de San Anselmo, arguyendo que no por el hecho de pensar una cosa podemos llegar a afirmar su realidad. El prior de Bec se «rearmó», y recogiendo en su *Proslogion* las objeciones de Gaunilon, logró defender la fuerza de su propio argumento al reducir la cuestión ontológica (el existir de aquello de lo cual no puede pensarse nada más grande) a una cuestión gnoseológica (el pensamiento de que algo existe en la realidad es más grande que el pensamiento de que sólo existe en nuestra mente). Así lo expresa: «Ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir en el solo entendimiento. Pues si existe, aunque sea sólo en el entendimiento, puede pensarse que exista también en la realidad, lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado»⁶.

Si nos fijamos bien, el problema objetado por el monje Gaunilon seguía en pie, porque lo único que se puede concluir necesariamente de este argumento es que existe al menos el pensamiento de que Dios existe tanto en el entendimiento como en la realidad. Pero de la existencia de un pensamiento cualquiera sea, ¿se puede concluir necesariamente la existencia del objeto de dicho pensamiento? Lo que sí es seguro, es que no hay evidencia de que su objeto exista.

Veremos luego que Santo Tomás muestra la falseabilidad del argumento ontológico por un camino similar, partiendo de esta base. Sin embargo, el argumento anselmiano tuvo su éxito en la historia. Por un lado, fue admitido por grandes escolásticos como San Buenaventura (1221-1274) y fue retomado con modificaciones personales por Descartes, que en su teoría de las ideas claras y distintas sostiene que basta con que un predicado esté claramente contenido en la idea de un sujeto para que se le pueda atribuir en la realidad, que es lo que precisamente sucede con el predicado «existir», respecto de «Dios», en la proposición «Dios es su existir». Finalmente Leibniz (1646-1716) lo propone de otra forma al hablar de la idea del ser necesario: si es posible el ser necesario, entonces existe, porque de su no existir se seguiría una contradicción con su necesidad; y por otro lado es posible un ser necesario, dado que na-

⁶ *Prosl.* 1.

da puede impedir la posibilidad de lo que no tiene limite alguno o negación, y por ende, ninguna contradicción. De esto concluye Leibniz que el conocimiento del existir de Dios es *a priori*. Lo mismo que el argumento anselmiano, tiende a probar la realidad ontológica de Dios partiendo del análisis de la idea de Dios.

1. 3. Un argumento clásico: el de la Verdad Eterna. El tercer argumento que recoge Santo Tomás a favor del existir de Dios como algo evidente «por sí» era un argumento muy manejado por los escolásticos del siglo XIII, que tiene su origen en San Agustín. El obispo de Hipona lo había usado contra los escépticos en su diálogo II del *De libero arbitrio*, escrito en Roma alrededor del año 388. Su intención era demostrar la existencia de la verdad en general, para probar que es posible la certeza en el conocimiento. Pero dado que hay un lazo ontológico entre esta verdad y la Verdad Primera, y es posible subir de la una a la otra, los escolásticos usarían más tarde el argumento más bien contra los ateos para probar la existencia de Dios. El problema de la Verdad Suprema, Ontológica, causa de todas las otras verdades que encontramos en la esencia de las cosas, fue abundantemente tratado y discutido desde San Agustín hasta San Anselmo (s. IV a XI), en pequeñas obritas escritas por lo general a manera de diálogos entre un maestro y su discípulo. La conclusión a la que se arribaba en todas ellas era que existía una Verdad que no había tenido nunca principio, inmutable, subsistente por sí, y que no tiene fin, a la cual comúnmente llamamos Dios. Este último aspecto, el sostener que dicha verdad es Dios, Santo Tomás lo descubre en el argumento presente como impedimento para aceptar como evidente por sí y para nosotros la proposición «Dios existe». Se verá que no niega la existencia de la Verdad (sería absurdo negarlo, ya que en este punto el argumento es impecable), pero sí niega que nosotros tengamos un conocimiento *a priori* de esa identidad entre Dios y la Verdad. Veamos el argumento: «Praeterea, veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit»⁷ (Además, es evidente que existe la verdad, porque quien niega su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existiese, sería verdad que la verdad no existe, y claro está que, si algo es verdadero es preciso que exista la verdad).

La premisa mayor del argumento es que *veritatem esse est per se notum* (el existir de la verdad es evidente por sí). ¿Cómo se prueba? Existen dos formas de probar la corrección de un silogismo: por demostración ostensiva, es decir, revocándolo a alguno de los cuatro modos de la primera figura por medio de operaciones lógicas, ya que la primera figura es la más clara por apoyarse directamente en el «dicho de todo» y «dicho de ninguno», principios sobre los que se funda el silogismo según Aristóteles; o por demostración indirecta, que consiste en mostrar no que algo es verdad, sino que tiene que ser verdad, porque obliga al que lo niega a contradecirse. Por este segundo camino, llamado también «reducción al absurdo», se muestra que la existencia de la verdad es innegable: si se concede el antecedente, *veritas non est*, se debe admitir forzosamente el consecuente *verum est veritatem non esse*; pero al tener que admitir la consecuencia se cae inmediatamente en una contradicción: *si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit*. De esto se sigue que el antecedente *veritas non est* es inadmisibles. No se puede negar que la verdad existe.

⁷ *Summ. theol.* I q. 2 a. 1

Por otro lado nos dice Aristóteles en *Met.* IV 1005 b: «El principio más evidente es aquel del cual es imposible equivocarse», y en los *Analíticos Segundos* I 76 a: «Llamo principios en cada género, a aquellos que no cabe demostrar qué son [...] aquellos que necesariamente son y que necesariamente deben parecer por sí mismos». O sea que, aquello que necesariamente es (por que no admite contradicción) y respecto de lo cual es imposible equivocarse, resulta evidente por sí y no cabe demostrarlo. Tal es el caso de la existencia de la verdad, que no admite la proposición contradictoria. Por todo lo cual, la premisa mayor de este argumento es verdadera.

Continúa el silogismo: «Deus est autem ipsa veritas, Ioan. 14,6: “Ego sum via, veritas et vita”»⁸. Por lo cual, enunciada la menor, es lógico que se concluya: «Ergo Deum esse est per se notum» (el existir de Dios es evidente por sí).

¿Dónde está el error? Nuevamente en la premisa menor. Santo Tomás apela a las reglas del silogismo para descubrir la falacia. Se da cuenta que este argumento no respeta aquella regla del buen silogismo que dice: *Tum re, tum sensu, triplex modo terminus esto*. En efecto, aquí se toma el término medio «verdad» dos veces con suposición cambiada: en la mayor, «verdad» se refiere a aquella que encontramos en todas las cosas (*in communi*, dirá Santo Tomás al refutarlo), y en la menor a la Verdad Ontológica. La suposición del término en la mayor es «lógica» (se toma según su modo de estar en la mente, que lo percibe como presente en muchas cosas), y en la menor es «real» (se toma su sentido por una cosa como existente en sí).

2. La respuesta en contra.

Enunciados los argumentos a favor del existir de Dios como algo evidente por sí, Santo Tomás acude a la autoridad del Filósofo para encontrar una respuesta que muestre la falseabilidad de los tres argumentos al mismo tiempo: «Nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum, ut patet per Philosophum in IV *Metaphys.* et in I *Post.*, circa prima demonstrationis principia» (nadie puede concebir lo opuesto a lo que es verdad evidente, como enseña el Filósofo al tratar de los primeros principios de la demostración).

Aun apelando al sentido común nos damos cuenta que nunca puede ser evidente por sí el existir de Dios, evidente al menos *quoad nos*, que vivimos alejados de su rostro después del pecado de nuestros primeros padres. Si fuera evidente el existir de Dios, ¿en qué consistiría la fe? Pero no sólo por el sentido común, sino también por el rigor de la lógica debemos aceptar que la proposición «Dios es su existir» no puede ser evidente por sí, ya que es éste un privilegio de los primeros principios solamente, los cuales «son aquellos que no cabe demostrar qué son, porque son necesariamente, y necesariamente deben parecer por sí mismos». De esto resulta que «nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum»⁹ (nadie puede pensar lo opuesto a lo que es verdad evidente). Pero la proposición en cuestión sí admite que se piense su contraria: «Sed secundum illud Psalmi 52,1: “Dixit insipiens in corde suo, non est Deus”»¹⁰.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

No se puede concebir jamás que la parte sea mayor que el todo, pero sin embargo es posible pensar que Dios no existe, y esto basta para rechazar el existir de Dios como algo evidente por sí. Por otro lado, si la proposición «Dios es su existir» fuera evidente por sí, se transformaría en un primer principio o axioma, a partir del cual se podría construir toda una metafísica. Tal fue el intento de Descartes, que partió de este y otro principio más (*cogito, ergo sum*) como de dos evidencias metafísicas indiscutibles¹¹.

3. *El estudio de la respuesta.*

La cita de Aristóteles que Santo Tomás menciona responde taxativamente a la cuestión planteada desde el principio: no es evidente por sí el existir de Dios. Habrá que responder empero a los argumentos mencionados y mostrar el error de cada uno de ellos. Para ello el Aquinate hace una distinción original en el término *per se notum*, en la cual se encuentra la clave del problema: «Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo, secundum se et non quoad nos: alio modo, secundum se et quoad nos»¹² (respondo diciendo que a algo le atañe ser evidente por sí de dos maneras: en sí mismo, pero no con respecto a nosotros, o en sí mismo y para nosotros).

Arribamos aquí al punto central del artículo, al eje central que articula los pro y los contra de la cuestión. La magnitud de la distinción que formula Santo Tomás no ha sido cabalmente ponderada por los historiadores de las ciencias. Muchas veces se lee en los manuales de filosofía que Galileo Galilei a los comienzos del siglo XVII inició una verdadera «revolución copernicana» en la física al introducir una novedad que replanteaba aspectos centrales de la teoría del conocimiento: las cosas debían estudiarse por las relaciones de las mismas cosas entre sí (relaciones mensurables mediante leyes matemáticas), y no por sus relaciones con respecto a nosotros, tal como había sido hasta entonces, ya que toda la física de Aristóteles y del medioevo se fundamentaba en la percepción sensorial. Santo Tomás parece formular lo mismo. En este artículo de la *Suma* nos dice claramente que algo puede ser evidente en sí y también —no serlo— para nosotros, distinguiendo de esta manera dos esferas distintas de conocimiento.

Obviamente algunos filósofos anteriores a Santo Tomás habían considerado la evidencia del existir de Dios como *per se et quoad nos*; de ahí que juzgaban innecesario demostrar la existencia de Dios, y en no haber hecho la distinción mencionada estuvo su error. Procediendo conforme a la distinción hecha, Santo Tomás nos recuerda que, «ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis»¹³ (la causa de que una proposición sea evidente es porque el predicado está incluido en el concepto de sujeto; por ejemplo *el hombre es animal*, pues *animal* entra en el concepto de hombre).

¹¹ *Discours de la méthode* IV.

¹² *Summ. theol.* I q. 2 a. 1.

¹³ *Ibid.*

Podría objetarse que en la proposición «Dios existe», el predicado está efectivamente incluido en el sujeto, «quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse». No se puede negar. Y por eso mismo concluye Santo Tomás: «Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est»¹⁴. Pero para que sea evidente *quoad nos*, tanto el sujeto como el predicado deben ser conocidos por todos los hombres, o al menos por algunos, que podrán afirmar que la proposición es evidente para ellos. Ahora bien, no sabemos lo que Dios es (sujeto de la proposición), ni podemos entender cómo sea el acto puro de ser, el *suum esse* (predicado). Nunca podremos conocer la esencia de Dios en esta vida, conforme lo expresa el mismo Santo Tomás: «Unde simpliciter concedendum est quod [soli] beati Dei essentiam videant»¹⁵. Por eso, la proposición «Dios existe» no puede ser evidente para nosotros: «Sed quia non scimus de Deo quid sit, non est nobis per se nota»¹⁶.

Problema solucionado y suficientemente fundamentado. Veamos ahora cómo refuta Santo Tomás cada objeción en particular.

4. Respuesta a las objeciones.

4. 1. Contra la primera objeción. Habíamos dicho en 1.1 que el error del argumento del Damasceno estaba en la premisa menor: no se puede decir de un modo absoluto que el conocimiento de Dios nos esté naturalmente inserto, sino que lo está más bien *sub quadam confusione*. Podemos alegar que nos está naturalmente inserto en la medida en que Dios es la felicidad del hombre, el hombre desea naturalmente la felicidad, y lo que el hombre naturalmente desea, es necesario que lo conozca naturalmente. Pero el punto es que no es evidente *quoad nos* que Dios sea la felicidad del hombre, por aquello de que lo evidente es tal que es imposible equivocarse respecto de ello, y sin embargo, muchos hombres se han equivocado estimando que la suma felicidad era algo distinto de Dios: «Multi enim pectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud»¹⁷. Por lo tanto, no es evidente *quoad nos* que Dios sea la felicidad del hombre, y por ende no se puede sostener que su conocimiento nos está naturalmente inserto.

4. 2. Contra la segunda objeción. Santo Tomás encuentra dos dificultades insalvables al argumento anselmiano. Hemos dicho que para que algo sea evidente por sí, en absoluto, y *quoad nos*, debe ser imposible equivocarse respecto de esa evidencia. Pero he aquí que, «quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus»¹⁸. Es decir, que ya nos encontramos con que no es manifiesto a todos que Dios sea aquello tal que no pueda pensarse nada mayor, en prueba de lo cual viene la numerosa legión de paganos que antiguamente creyeron que el mundo era Dios, o que Dios tenía un cuerpo. Primera dificultad. En segundo lugar, «Dato enim quod quilibet intelligat hoc no-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

mine Deus significare hoc quod dicitur, scilicet, illud quo maius cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur quod intelgat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum»¹⁹. Es la dificultad que señalábamos más arriba: es evidente que si un predicado pertenece a la esencia del sujeto, ha de atribuirsele siempre. Pero de aquí no se sigue que el sujeto haya de existir en la realidad, y que por lo tanto en la realidad haya de atribuirsele tal predicado. Esto no deja lugar a dudas. Sin embargo, la polémica no terminarla allí. Los ontologistas modernos resucitaron el problema, sosteniendo que la realidad misma, es decir, toda la existencia (que es evidente por sí) es un predicado que debe ser atribuido a Dios como sujeto. Si el predicado es real, también debe serlo el sujeto, dado que pertenece a él por esencia. Aun concediendo esto, no se puede admitir *a priori*, como evidente *quoad nos*, que Dios existe, porque si bien es cierto que Dios es *suum esse*, su existir, esto no lo podemos concebir en nuestra mente, y permanece ignorado *quoad nos*. Solamente se puede llegar a afirmar la existencia de Dios por medio del razonamiento discursivo y de la fe.

4. 3. Contra la tercera objeción. En el argumento de la Verdad Eterna, dijimos (1.3) que la falacia del silogismo estaba en la doble suposición del término «verdad», que en la mayor se refería a la verdad lógica, según la mente la capta como presente en las cosas, y en la menor a la verdad ontológica, primera, que es causa de aquella otra. Santo Tomás no entra en estos detalles, sino que apunta a lo esencial: la verdad lógica es evidente por sí, pero no lo es su causa (la ontológica), al menos *quoad nos*, porque para subir hasta ella es necesario el discurso de la razón, como toda vez que el antecedente es física y realmente algo posterior al consecuente. según se dijo en 1.1 al explicarse el silogismo *a posteriori*. Así lo expresa Santo Tomás: «Veritatem esse in comuni, est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos»²⁰.

Conclusión

Una vez concluido el artículo, y habiendo quedado suficientemente esclarecido que el existir de Dios es evidente en sí, en absoluto, pero no para nosotros, *quia non scimus de Deo quid est*, la conclusión que se sigue necesariamente no es otra que la misma que Santo Tomás sugiere antes de refutar las objeciones: «Indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus»²¹. La demostración de que Dios existe se debe hacer por medio de lo que es más evidente para nosotros, es decir, por los efectos, aunque sean menos evidentes en cuanto a su naturaleza.

Queda abierta la puerta, pues, para la demostración racional de la existencia de Dios por medio de sus efectos, que se hará en el artículo 3 de la cuestión 2, donde Santo Tomás presenta las célebres *quinque viae*. Las mismas son recibidas en el seno de la Iglesia y presentadas por el Magisterio como pruebas de la existencia de Dios,

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

no en el sentido de las pruebas propias de las ciencias naturales, sino en el sentido de «argumentos convergentes y convincentes que permiten llegar a verdaderas certezas», según lo declara el *Catecismo de la Iglesia Católica*²².

CARLOS DIEGO MARTÍNEZ CINCA

Universidad Nacional de Cuyo.



SER. VERDAD. LIBERTAD

VERTICALIDAD Y HORIZONTALIDAD DEL PRINCIPIO DE LA CONCIENCIA

«La verdad de la conciencia es la la autoconciencia».

GEORG W. F. HEGEL

«El hombre ha llegado a ser, como para sí mismo, fundamento y medida de la verdad acerca del ente en cuanto tal».

MARTIN HEIDEGGER

¿Por qué el ser y no la nada? Problema del ser. ¿Qué es el ser? Problema de la verdad. ¿Qué es el hombre? Problema de la libertad.

Ser, verdad, libertad... Tres problemas ante los cuales se debatió y se seguirá debatiendo el pensamiento humano. Tres problemas decisivos, porque de su solución depende el éxito o fracaso de cada hombre y con ella alcanza sentido el camino histórico de la humanidad como comunidad. Tres problemas de complejidad progresiva, con una progresión de implicación ascendente, de tal modo que el problema del ser alcanza su vértice intensivo en el problema de la libertad, o sea, en el problema de la «posición» del ser. Lo cual demuestra, en definitiva, que la resolución del problema del ser condiciona y posibilita la resolución de los demás, a la vez que mediante dicha resolución se esclarece aún más el problema del ser mismo.

El problema del ser atañe de un modo radical al hombre. Y esto porque el hombre es también espíritu. El espíritu humano se encuentra necesariamente referido al ser. No puede existir sin esa referencia. ¿Quiere decir esto que el espíritu se identifica con tal referencia, que la esencia del espíritu humano es, precisamente, su relación al ser?

²² N° 31.

Las diversas respuestas al planteo marcan con claridad la línea diferencial entre la época que abarca desde los comienzos del filosofar hasta Wolff y la que se extiende desde Kant hasta nuestros días. Se trata de la orientación radical que adopta el pensamiento al volcar su mirada hacia el objeto o hacia el sujeto.

La aparente inocencia de la pregunta no debe engañarnos. Lleva en sus entrañas de modo embrional la carga revolucionaria del pensamiento dialéctico y el poder destructivo de la cultura de la muerte —o sea, el «cultivo» de la muerte— contemporánea. El *quid* de la cuestión está en cómo entender dicha referencia. Bajo algún aspecto, la proposición es correcta. En un sentido ontológico la creación puede ser entendida como una relación real de dependencia de lo finito respecto de lo Infinito. Pero la proposición también puede indicar una relación de conciencia, en el sentido de que lo propio del espíritu es su comportamiento (*Verhalten*) hacia el ser. Y todavía, en un sentido amplio, la proposición continuaría siendo aceptable, en cuanto que siempre el objeto de las facultades espirituales es el ente. El ser, entonces, funda tanto el conocer como el querer del hombre, tanto su verdad como su libertad.

No obstante, pareciera que esta expresión alcanza una especial densidad de desarrollo si la ubicamos en el horizonte del principio de inmanencia, es decir, adoptando la perspectiva trascendental, que ha transformado, de alguna manera, la historia de Occidente. Si con dicha perspectiva respondemos afirmativamente, pronto nos hallaremos encerrados en el inmanentismo —con o sin el recurso al Absoluto—, porque esa referencia al ser no sería más que la conciencia que se autocomprende con el ser, es decir, que es fundamento de la presentación del ser. El ser, la verdad y la libertad quedarían fundados por la conciencia.

Fabro sintetiza en breves líneas la disolución del ser a que ha llevado el despliegue histórico del giro copernicano: «L'essere che per Kant non era un predicato reale, perché si risolveva nella copula del giudizio, è stato calato nel tempo e riportato al fondamento, la verità diventa la semplice effettualità o presenza, la libertà si manifesta nell'apertura illimitata di tale presenza»¹.

La filosofía moderna y postmoderna al hacer que la realidad dependa del pensamiento, sólo ha logrado degradarla porque ha reducido el ser a mero estar, a mera presencia de lo presente, ha reducido la verdad a mera certeza, es decir, a autoverificación, y ha reducido la libertad a estricta necesidad —como asunción y absorción de la horizontalidad por la verticalidad— o a pura posibilidad de la posibilidad —como asunción y absorción de la verticalidad por la horizontalidad—. En la línea del principio moderno de la conciencia, debemos renunciar para siempre a la recuperación del ser, la salvación de la verdad y el ejercicio de la libertad. Cuatro siglos de pensamiento han demostrado a las claras el fracaso del *cogito*, su insuficiencia para la resolución metafísica de lo real.

Intentaremos presentar la coherencia interna del desarrollo histórico del principio moderno de la conciencia en sus dos vertientes principales, que se distinguen fundamentalmente por la aceptación o exclusión del Absoluto metafísico. No buscamos o-

¹ C. FABRO, «Il trascendentale esistenziale e il fondamento della libertà»: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 52 (1973) 469, reeditado en ID., *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Perugia 1983, p. 87. Sobre todo para lo tocante a Heidegger nos apoyaremos en este brillante estudio.

freer, entonces, una descripción de los puntos de articulación de las distintas corrientes filosóficas que entrarán en diálogo, sino que, dando por supuestos los conocimientos que de cada orientación pueden proporcionar los distintos manuales, adoptaremos una perspectiva que nos complace llamar «resolutiva», en cuanto que pretendemos «llevar a fondo», como diría Hegel, las exigencias de los principios, fundando las conclusiones en las afirmaciones de los autores más característicos de cada tendencia.

1. *Verdad y libertad en el inmanentismo idealista.*

La esencia del idealismo está, ante todo, en la superación de la oposición entre pensamiento y ser, mediante la afirmación de la unidad del ser como unidad de ser y pensamiento². Se trata de la exigencia metafísica parmenideana de la unidad sin residuos. Esta resolución de lo múltiple en lo Uno es una exigencia metafísica y constitutiva de toda realidad: «La remisión del ser particular finito al ser como tal en su universalidad totalmente abstracta ha de mirarse no sólo como exigencia teórica, sino también como la primera exigencia práctica»³.

En este sentido podemos notar que el idealismo se muestra no tanto como la negación de la realidad —del «mundo externo» como ámbito propio de la experiencia finita— cuanto como la afirmación de la identidad completa y circular de la realidad como totalidad plenamente adecuada consigo misma en la relación de conciencia-autoconciencia. Paradójicamente podemos observar con Fabro que se trata, en definitiva, de un realismo exagerado⁴, donde el ser de lo finito es entendido como simple referencia y proyección de lo Infinito.

1.1. La reducción del ser a pensamiento.

Lo que aquí nos interesa destacar es cómo el método moderno exige siempre una interiorización refleja ascendente, que lleva a la posición de una conciencia trascendental, reduciendo la realidad finita a simple mani-festación.

En decir de Hegel, el acierto de Kant estuvo en descubrir la importancia de la razón como facultad sintética trascendental; aunque quedó ligado al entendimiento (*Verstand*), sin saber pasar a la razón (*Vernunft*), o sea, sin superar la dualidad. El avance de Fichte estuvo en comenzar decididamente por el dato primero, evidente e insustituible del Yo, que se pone necesariamente: Yo es Yo. De esa manera, haciendo de la realidad un actuarse analítico del Yo, evitó los problemas en que se vio envuelto Kant. Schelling, por su parte, explicó la *Diremption* en el interior del Yo, usando la semántica de Espíritu y Naturaleza, sinónimos de interior y exterior, de esencia y existencia —en el sentido originario del término—. Pero para Schelling el Yo del que parte Fichte no puede ser relativo sino el mismo Absoluto, volviendo radicalmente como punto de partida a la instancia de Spinoza. En la introducción a la *Phänomenologie des Geistes* Hegel lo criticará duramente: el poner como comienzo lo que debe

² Cfr. C. FABRO, *La dialéctica de Hegel*, Columba, Buenos Aires 1969, p. 15.

³ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Lason 174.

⁴ *La dialéctica de Hegel*, p. 12.

ser resultado es un modo muy cómodo de alcanzar lo que se desea. Con eso se cierra desde el vamos el círculo de la conciencia y no tiene ningún sentido el proceso de la filosofía. Schelling termina estatizando la conciencia.

Por eso es el mismo Hegel quien, con agudeza, decide no comenzar directamente con el *cogito*, al menos, no *abiertamente*, sino remitiéndose al ser puro como Comienzo (*Anfang*) que, en cuanto inmediato y vacío (*unmittelbares und leeres Sein*) entraña en sí su opuesto que es la nada. Esta nada, que se identifica con el ser —que no es, en rigor, *ser*— no es, en rigor, tampoco la *nada*, en el sentido metafísico de la «privación de ser», sino que es la indeterminación del vacío inicial de la conciencia operado por la disyunción generada entre acto y contenido mediante el proceso de la duda. Así el acto de conciencia, liberado de contenido, queda automáticamente potenciado hasta convertirse en el último punto resolutorio de toda realidad, como veremos, transformándose en el nuevo trascendental fundado y fundante a la vez, ya que remite a sí mismo desde sí mismo. Se ve claramente, por tanto, que Hegel encuentra en la identificación de ser y pensamiento la veta para reasumir, con un armazón metafísico más consistente, la sustancia única de Spinoza, potenciándola con el *Ich denke überhaupt* de Kant. La dialéctica tiene, por eso, el sentido de que la sustancia se manifieste plenamente y, entonces, afecta sólo a lo exterior, a lo existente. De ahí que la distinción clave y definitiva a que arriba Hegel para establecer la *Diremption* metafísica entre finito e Infinito (*endliche-Unendliche*) sea la de ser y apariencia (*Sein-Schein*).

El objetivo del planteo hegeliano es, como dijimos, eliminar toda dualidad, de tal modo que se haga posible la verdad y se haga posible la libertad. Spinoza ofrecía desde el comienzo la unidad que todos los filósofos se habían propuesto alcanzar y por eso satisfacía plenamente la intención de Hegel. Sin embargo, aquí se supera a Spinoza en lo referente a la radicalización de la identidad, añadiendo a la sustancia la relación de autoconciencia, es decir, de algún modo dinamizándola y convirtiéndola en «Sujeto». Sólo así la sustancia de Spinoza podrá llegar a ser el Absoluto. Aquí sí, de una vez por todas, es llevada «a fondo» la emergencia de la razón productiva que se estructura y se carga de contenido a sí misma desde sí misma.

En definitiva, la identidad de ser y pensamiento constituye para Hegel el comienzo (*Anfang*) del filosofar y también el punto último de convergencia y resolución metafísica de la realidad: «El pensamiento es la verdad única y la realidad suprema»⁵.

Insistimos. En sentir de Hegel no hay manera de satisfacer la exigencia de Parménides, si no ponemos como punto de partida la identidad de ser y pensamiento.

1.2. La reducción de la verdad a certeza

Se entiende, por tanto, cómo la verdad queda reducida a simple efectualidad o presencia que aparece, a mero manifestarse. Como nada hay exterior a la sustancia, como todo ocurre en el interior del sujeto, como el ser se reduce a pensamiento, necesariamente el problema de la verdad se convierte en el problema de la certeza (*Gewissheit*)⁶, según ya había notado con su particular clarividencia Heidegger. El crite-

⁵ G. W. F. HEGEL, *Phil. d. Gesch.*, ed. G. Lasson, Lipsia 1930, p. 6.

⁶ De algún modo es testigo de esto la reacción que ante el idealismo tuvo el realismo crítico de la neoescolástica —nos referimos aquí sobre todo a Maréchal, Noël, Piccard, Mercier, etc.—, que se presentó

rio para la determinación de la verdad no será más la evidencia, sino la certeza, por la exigencia intrínseca del principio de la circularidad de la conciencia.

Podemos considerar los momentos del planteo hegeliano⁷:

a) La conciencia es para sí misma su concepto. Como el ser es lo mismo que el concepto y lo mismo que la conciencia, la conciencia es lo mismo que su concepto. Es decir, en todo acto y en todo objeto, la conciencia se encuentra consigo misma. Es imposible un más allá (*als Jenseits*) de la conciencia.

b) La conciencia se da a sí misma su medida. Según Hegel, si concebimos la verdad como la aplicación de una forma a la materia o de lo universal a lo particular, debemos desesperar para siempre de su obtención, porque uno de los términos jamás será el otro. Pero si entendemos la verdad como un suceso interior a la conciencia, en ese caso, la verdad se puede alcanzar porque no es más que la comparación de la conciencia consigo misma, y la determinación de lo en-sí (*an-sich*) no es más que la medida que la conciencia se da a sí misma para medir su saber.

c) La conciencia se verifica a sí misma. Es consecuencia de los momentos anteriores. Si la conciencia es el concepto y la verdad el interior compararse de la conciencia consigo misma, entonces, el actuarse mismo de la conciencia es testimonio de su verdad. Por eso Hegel afirma: «Conciencia del objeto y conciencia del sujeto o de la conciencia misma, conciencia de lo que hay en ella misma y de su saber, ambas son lo mismo y ella misma es la comparación de aquéllas»⁸.

1.3. La reducción de la libertad a necesidad

Finalmente, vemos que la libertad no es más que el desplegarse de la conciencia. Un desplegarse que no tiene oponentes; por eso, autónomo y libre. Pero un desplegarse «de la conciencia», de la razón; por eso trascendental y necesario. La libertad se manifiesta en la totalidad del desplegarse de la conciencia, como lo en sí que se despliega fuera de sí y retorna a sí como ser para sí (*für-sich*). En este sentido se puede estar de acuerdo con Bloch, cuando afirma que para Hegel la libertad es el devenir para sí en su totalidad⁹, aunque insistiendo en el horizonte «spinoziano» con que Hegel se maneja y que Bloch rechaza.

El principio de inmanencia entendido como principio del conocer queda muy corto como si se pretende comprender la esencia más profunda del idealismo. Decimos esto precisamente porque en el inicio de la conciencia, tal como el idealismo lo entiende, el *cogito-sum* de Descartes encierra, en realidad, la identidad de *cogito-volo*, ha-

como una vía de escape al problema del puente, para garantizar la existencia y el valor de presencia del ser extramental a la conciencia. En este sentido, *pareciera* que el realismo crítico desconoció por completo el trasfondo de la instancia idealista. El problema del idealismo es ontológico mucho antes que gnoseológico. Para el diagnóstico de Heidegger, cfr. C. FABRO, «Il trascendentale esistenziale e il fondamento della libertà», en *Riflessioni sulla libertà*, pp. 87-132.

⁷ Sigo en este punto el desarrollo de *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Lipsia 1937, pp. 69-73.

⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁹ Cfr. E. BLOCH, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México 1978, p. 44.

ciendo de la libertad el punto de partida y de llegada del círculo analítico intrascendible del Yo.

Esta identidad originaria de querer y conocer en el *cogito* puede entenderse en dos dimensiones fundamentales:

a) Como actitud existencial, porque el dudar de todo —y, precisamente, el poner el vaciamiento de contenido como inicio del filosofar— no puede ser sino el fruto de una decisión voluntaria: yo no puedo dudar de que estas líneas están siendo leídas mientras las estoy leyendo, ni de que «dos más dos son cuatro». No puedo, a menos que quiera. Se trata de una decisión que cualifica radicalmente el desarrollo posterior del pensamiento.

b) Como instancia metafísica, consecuencia directa de la voluntad de vaciamiento de contenido, en cuanto que se afirma la emergencia del acto sobre el contenido y, por consiguiente, del Yo que se pone a sí mismo de modo irreducible y se estructura a sí mismo desde sí, convirtiéndose en el alfa y omega universal: acto originario y originante que remite sólo a sí mismo.

En esta línea de resolución última en la libertad las declaraciones más radicales pertenecen, quizá, a Fichte: «No hay ninguna naturaleza y ningún ser si no es por el querer; en efecto, el ser verdadero es el producto de la libertad»¹⁰. «Ya derivemos el ser desde la libertad, ya la libertad desde el ser, es sólo la derivación de lo mismo desde lo mismo, aunque con distintos puntos de vista, pues la libertad o el saber es el ser mismo»¹¹.

El *cogito* entendido como el acto fundante en su máxima trascendentalidad no es más que un querer ciego y vacío en acto, desplegado en todas sus posibilidades. Este querer, identificado con el yo, llega a ser el sujeto y predicado Absoluto¹².

¹⁰ «Keine Natur und keine Sein ausser durch den Willen, die Freiheitsprodukte sind das rechte Sein» (J. G. FICHTE, *Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801*, § 12, Medicus IV 22. Podríamos decir que entre los idealistas absolutos es el que más explícitamente ha indagado la temática de la libertad, aunque no de modo excluyente. Véase, por ejemplo, F. W. J. VON SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (S. W. Abt. I, Band VII, p. 350: «No hay en la última y suprema instancia otro ser que el querer. Querer es el ser originario»). Para Hegel, fiel a la dialéctica *Sein-Sein*, la libertad de lo finito sólo se autentica en la referencia a lo Infinito. Cfr. *Vorles. über die Philosophie der Religion*, Lasseton I, p. 126: «La Idea pura en la que la determinación o realidad del concepto mismo es elevada a concepto, es más bien una liberación absoluta; en esta libertad no se advierte, por tanto, ninguna transición [...] La transición aquí debe entenderse más bien en el sentido de que la Idea se despacha libremente a sí misma. Gracias a esta libertad, la forma de su exteriorización es también sencillamente libre: la exterioridad del espacio y del tiempo, que es absolutamente para sí misma» (*Werke*, V 353). Podríamos decir que coincide «formalmente» con Santo Tomás, aunque, en realidad, la diferencia es radical: Santo Tomás resuelve en el acto y, por tanto, aunque ancla la libertad de lo finito en el Infinito, no la diluye, sino que la funda en el Ser Mismo Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), alcanzando así el verdadero retorno al Fundamento (*Grund*).

¹¹ «Ob das Sein von der Freiheit, oder die Freiheit vom dem Sein ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von desselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das Sein selbst» (J. G. FICHTE, *Darstellung...*, § 17, IV, 34.)

¹² No queremos dejar que pase por alto la divergencia de la noción de libertad, que se lee en línea spinoziana —como carencia de coacción—, con la noción tomista que se encuentra, en razón de su estructura metafísica, en las antípodas de dicha lectura. Para el Angélico la libertad es la cualidad del espíritu por la cual la voluntad se autoposee y autodetermina respecto de sus propios actos y objetos, cualidad emergente del espíritu que posee su *actus essendi* participado de modo necesario. Es la perspectiva

Ser. Verdad. Libertad. Los tres se presentan para el idealismo en una línea de potenciación progresiva e intensiva y se muestran como las etapas resolutorias en el retorno al fundamento, donde la identidad vertical de libertad y necesidad termina por absorber la originalidad horizontal de lo finito. Veremos ahora cómo en el existencialismo de izquierda ser, verdad y libertad, se hallan en una plena y total reciprocidad¹³, que se resuelve circularmente en sí misma a través de la horizontalidad como puro fenómeno.

2. Verdad y libertad en el inmanentismo existencialista.

Fiel a la línea fenomenológica de Brentano y Husserl, que se presentó como un intento de recuperación del concepto escolástico de intencionalidad y, con ello, de la realidad misma (*zu Sache selbst*), Heidegger exige el retorno al ser mismo (*das Sein selbst*) como retorno al fundamento (*Grund*). Sin embargo, fiel también a la temática fenomenista heredada del trascendentalismo kantiano, identifica ser y tiempo, reduciendo el ser a la relatividad radical de su historicizarse.

La diferencia es, entonces, muy marcada: en el idealismo, hay una identificación de libertad y saber necesario e infinito, como proyección de la conciencia trascendental; en Heidegger, una identificación de la verdad con el presentarse finito del ser en esa apertura infinita —indefinida— que es la esencia del hombre: la libertad.

2.1. La esencia del hombre

Es verdad que la historia del hombre moderno comienza con el *cogito* que estaba llamado a transformar la noción de libertad y la esencia de la verdad, con lo cual también mostraba su vocación a transformar la comprensión que el hombre había de tener acerca de sí mismo.

Luego del fracaso de todo el pensamiento occidental —que Heidegger diagnostica como «olvido del ser» (*Vergessenheit des Seins*)¹⁴— se hace necesario, según Heidegger, reencontrar al ser y redefinir al hombre por relación al ser. El hombre ya no puede ser entendido como animal racional, sino que, en referencia al ser, debe entenderse como guardián y casa del ser (*Das Haus des Seins*), por razón del lenguaje, en el cual se cumple el «recoger» como «acoger» el ser¹⁵. El hombre es el lugar de realización y manifestación del ser; por eso su esencia es la existencia¹⁶, es decir, su referencia, su apertura a la realización del ser como presencia de lo presente. En última instancia, la esencia del hombre es la libertad.

dinámico-existencial de la noción tomista de «ser necesario *ab alio*», que le permite sostener firmemente la cualidad de *Causa sui* para el ser espiritual en el ámbito operativo.

¹³ Lo cual no quita que, como se verá, sea en última instancia la libertad misma el aspecto más originario y radical de la circularidad immanente de la horizontalidad.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 1; 5. Aufl., Halle a. S. 1941, p. 2.

¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, Bern 1947, p. 49.

¹⁶ Heidegger lo afirma constantemente: «Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz» (*Sein und Zeit*, § 9, p. 42). «Die «Essenz» des Daseins in seiner Existenz gründet» (*Ibid.*, § 25, p. 117). «Die Substanz des Menschen ist die Existenz» (*Ibid.*, § 43, p. 212).

Nos hallamos ante una nueva inversión del eje especulativo: la libertad se transforma de ahora en más en el único trascendental a nivel horizontal, desechado por completo el recurso al Absoluto positivo del idealismo. Por ella se hace posible la presencia de lo presente y la manifestación del ser como no-ocultación y como develación (*Unverborgenheit und Enthüllung*), es decir, como verdad. De esta manera la verdad se hace dependiente de la libertad.

2.2. Libertad y verdad

El sentido de las expresiones de Heidegger es por demás claro y no admite interpretaciones ambiguas: el hombre no posee la libertad como una propiedad, sino que es la libertad misma, su esencia es la libertad¹⁷. Ahora bien, en su crítica al pensamiento occidental Heidegger afirma que desde el momento en que se entienda la verdad como adecuación (exactitud, rectitud, *orthótees*), se la convierte en certeza y se renuncia para siempre a su consecución. Y esto vale tanto si se da prioridad al objeto como si se da prioridad al sujeto: tanto en el idealismo como en el realismo la verdad ha sido entendida como correspondencia entre sujeto y objeto. La raíz del equívoco está en haber olvidado el ser o, mejor dicho, el olvido del ser se muestra en su momento crítico como pasaje de la verdad a la certeza y, en consecuencia, como un haber quitado a la verdad su sentido originario. Se hace necesario un retorno al ser y definir a la verdad por relación a él. Entonces la verdad, en cuanto que es manifestación, develación, patentización del ser, será —según la etimología del término griego *alétheia*— la no-ocultación del ser.

Esta fórmula negativa de la verdad como no-ocultación tiene su correspondencia en la fórmula positiva de la libertad como apertura y como dejar ser (*Seinlassen*). La libertad así entendida tiene el objeto de realizar la esencia de la verdad como develación. Se trata de una correspondencia constitutiva. Y por eso se trata de una verdadera correlatividad entre libertad y verdad, hombre y ser. El ser de la libertad radica en el «comportamiento» que se caracteriza como dejar-ser. Y la posibilidad trascendental de la verdad viene dada ante todo por esta apertura originaria que transforma al hombre en el lugar de encuentro del ser consigo mismo. De ahí la conclusión: «La esencia de la verdad se revela como libertad. Ésta es el dejar ser del existente que revela al ente»¹⁸. Y ya antes había afirmado: «La esencia de la verdad es la libertad»¹⁹.

Por eso la libertad es el fundamento de la trascendencia. Pero una trascendencia que es la sola apertura del hombre al mundo, el cual es el ser como Todo, es decir, como totalidad del horizonte humano²⁰. Pura inmanencia. Se trata, en el fondo, de un simple dejar-ser que se asemeja al ser puro y vacío de Hegel (*das reine und leeres*

¹⁷ Cfr. C. FABRO, «Il trascendentale esistenziale...», *op. cit.* p. 117ss.

¹⁸ «Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente entbergende Seinlassen des Seienden» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1949, p. 18). Nos parece mejor traducir *Seiende* con «estante» que con «ente», porque el «ente» diluido que maneja Heidegger no «es», propiamente, sino que «está». Es decir, Heidegger se queda en el *esse in actu* sin llegar hasta el *esse ut actus*, se queda en el *ens ut verbum* de Suárez.

¹⁹ «Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit» (*Ibid.*, 3, p. 12).

²⁰ Cfr. *Vom Wesen des Grundes*, Halle a. S. 1929, p. 50.

Sein). Es decir, es la negación pura de toda dualidad y dialéctica real, un ser esterilizado, que se identifica con el pensamiento y con la nada²¹.

El filósofo alemán muestra entonces a la verdad, en cuanto fundada por la libertad, como el comportamiento (*Verhalten*) del hombre hacia el ser. Por tanto, la muestra en dependencia del hombre; en definitiva, como el actuarse de su apertura originaria o, mejor, de su conciencia. Como el comportamiento hacia el ser es la verdad del existente y la libertad no es más una propiedad sino la esencia misma del hombre, como para Hegel —es decir, conciencia en acto que funda permanentemente el darse del ser mismo—, se sigue que la libertad constituye la unidad de estructura trascendental del hombre y del mundo. Mediante esta concepción de la libertad se opera la identificación y unificación de ser y conciencia sin residuos y se cumple el definitivo retorno al *cogito* como fundamento, como acto de libertad originaria. En este punto se evidencia la superación y abolición de las oposiciones cualitativas bondad-maldad, verdad-falsedad, que se reducen a la fórmula neutra y diluida de presencia-ausencia.

Sinteticemos. Según Heidegger, el ser es la presencia de lo presente. La verdad es el no ocultarse del ser. La manifestación de la presencia de lo presente —la verdad misma del ser— se funda en el actuarse de la libertad, o sea, del hombre (*Dasein*). Así la unidad de estructura trascendental del presentarse del mundo viene dada por la conciencia. Es como si el ser se sirviese del hombre para escapar de la nada. En este sentido el hombre pasa a ser —en cuanto realizador de su esencia— el lugar del encuentro del ser consigo: en el hombre el ser anda consigo (*in sich geht*) y retorna a sí (*auf sich zukommen*).

En la medida en que el ser se muestra y la libertad se actúa, realizando la verdad, se hace evidente que la conciencia tiene siempre algo frente a sí; ese algo es el mundo. Por eso el ser del hombre como apertura, libertad, etc., es un ser en el mundo (*in der Welt sein*). En la medida en que la finitud del hombre se patentiza en ese hallarse frente al mundo, el hombre mismo se ve obligado a buscar una comprensión —al menos *in actu exercitu*, diríamos— del ser y de su propio ser-en-el-mundo. En esta instancia, la comprensión auténtica del ser se obtiene cuando el hombre asume su finitud constitutiva y, descubriendo que es un ser para la muerte, se yergue sobre la propia finitud dispuesto a realizar su existencia, a vivir su propio ser: «Un ser auténtico en el tiempo es sólo aquel existente que en su tiempo —en cada instante— se pone en relación esencial al futuro y, libre para la muerte, asume sobre sí la posibilidad de la pérdida de sí mismo»²².

La «sospecha velada» de la muerte como constitutiva de la finitud del propio ser, engendra en el hombre la angustia y la experiencia fundamental de la nada (*Grunderfahrung des Nichts*). Esto no ofrece mayores dificultades.

²¹ Heidegger es sincero al mostrar su acuerdo con a la vez que su toma de distancia de Hegel en lo que respecta a la identidad de ser y nada en el nivel de la inmediatez: «La nada no sigue siendo lo indeterminado opuesto por el ente, sino que se revela como perteneciente al ser del ente. *Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*. Esta proposición de Hegel es exacta. El ser y la nada se pertenecen pero no porque ellos —vistos desde el concepto hegeliano del pensamiento— coinciden en su indeterminación, sino porque el ser mismo es en la esencia finito y se manifiesta solamente en la trascendencia del sujeto humano que se ha mantenido fuera de la nada» (*Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., 1949, p. 36).

²² *Sein und Zeit*, § 74, p. 385.

El tan mentado «cambio» en los escritos heideggerianos de postguerra es sólo semántico. El ser del ente que se presenta es lo abierto (*das Offene*)²³ y la verdad es la aperturidad (*offenbarkeit*)²⁴ que se realiza en la apertura (*Offenheit*). Se trata, como vimos, de la fundación de la verdad en la libertad. Precisamente, para Heidegger lo abierto es lo único inmediato (*unmittelbares*) y, por tanto, único mediador (*Mittler*). Es decir, la libertad es lo originario. Y la libertad es lo que *tiene al hombre* para que el ser «sea», para que se manifieste y realice: «La libertad así entendida, como el dejar ser del ente, llena y cumple la esencia de la verdad en el sentido de develación del ente. La verdad no es una propiedad de la proposición exacta que se predica de un objeto de parte de un sujeto humano y que entonces vale en todas partes, no se sabe en qué ámbito. La verdad es la develación del ente mediante la cual se muestra una apertura. En su apertura se manifiesta todo comportamiento humano y su conducta»²⁵.

Un paso adelante parece ofrecernos en el libro sobre Nietzsche, donde la esencia de la libertad se presenta como autoposición del hombre que se proyecta en el mundo, haciéndose medida y norma para sí misma. De esta manera hallamos la resolución última del *cogito* en cuanto «voluntad de poder» como compleción de la horizontalidad: autodomínio y autoposición plena de la libertad en cuanto posibilidad desplegada en la finitud de la historia como determinante y estructurante trascendental del aparecer del ser.

Por eso después del *Nietzsche* se entiende como una recta consecuencia de lo que venimos diciendo el vuelco hermenéutico de la especulación filosófica hacia la auto-comprensión del hombre en el horizonte histórico mediante el lenguaje —que ha sido, por otra parte, la *vis abscondita* de las *brillosidades* y fuegos artificiales de la teología trascendental rahneriana, junto con otros principios determinantes²⁶—. Se entiende también el viraje hacia la analítica del lenguaje y la pretensión de la recuperación de un Hegel «superado» mediante la comprensión refleja y «estructural» de la filosofía como «ciencia interdisciplinar», estableciendo la hermenéutica como *koiné* filosófica, como quiere Habermas. «Se entiende», decimos, en cuanto que nos parece el último paso especulativo consecuente en toda esta quimérica carrera de la «voluntad de vaciamiento» que caracteriza a toda la filosofía inmanentista. Ahora bien, en este punto ya no es posible la filosofía... Ni siquiera el pensamiento.

Como se puede observar, Heidegger ha transformado la noción de verdad y la noción de libertad ofreciéndonos una nueva concepción de las mismas. Así puso los fundamentos para la orientación del pensamiento que «gobierna» y dirige la especulación y la inquietud filosófica en el escenario en que aparecen los filósofos (¿o «intérpretes?») de nuestros días. El punto último de resolución parece ser la identidad total de los opuestos que se cumple en el ser como pura presencia. La verdad ha quedado reducida al mero realizarse de lo que se realiza, al mero aparecer de lo que aparece, a la

²³ Seguimos *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 14.

²⁴ Uso el neologismo *aperturidad* porque no encuentro un término en español para expresar *apertura* como sustantivo abstracto, que es el sentido del término empleado por Heidegger. Fabro usa en italiano *aperibilità*; pero en español parece mejor *aperturidad* que *aperibilidad*.

²⁵ *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 16.

²⁶ Cfr. J. M. CORBELLE, *El misterio íntimo de Dios*, ed. del Verbo Encarnado, San Rafael 1996, pp. 87-100.

mera presencia de lo presente: estar. Se la ha transformado exactamente en el puño ocurrir, en el puro acaecer de la existencia temporal. Se la ha convertido en la relatividad más radical y desesperante. Literalmente, la verdad ha sido aniquilada. Se ha diluido su significado, del mismo modo en que se ha diluido el significado del ser, en el cual la verdad se funda.

Conclusión.

Entonces el punto de llegada es siempre el mismo. La manifestación del ser se halla *mediada* por el hombre, en el idealismo como productor, en el existencialismo como «dejadador» de que el ser sea, es decir, como «guardián del ser»; pero siempre como realizador del ser²⁷. Por tanto, el ser se resuelve en la finitud del horizonte temporal que enmarca la vida del hombre, ya que «dejar ser al ser» no tiene sólo sentido «permisivo» sino también «privativo» en la medida en que se trata de un «prescindir» del ser mediante la posición de la diferencia ontológica, y el hombre mismo no tiene ningún tipo de apertura a la verdadera trascendencia²⁸. Como se puede ver, este proceso progresivo de radicalización de la libertad no es más que la potenciación máxima del *cogito* que, partiendo desde Descartes, pasando por el *Ich denke* de Kant, y sublimándose en el Absoluto del idealismo, luego de la abolición del mito hegeliano ha llevado a la desesperación del nihilismo.

El idealismo yerra en su método, que se funda en la duda y el aislamiento, porque postula como punto de partida la negación de uno de los términos de la relación gnoscológica con que se actúa primeramente la conciencia, haciendo del *cogito* un acto vacío y carente de contenido que no es acto de nadie, ni de nada, ni es acto. Es pensamiento «puro», o sea, de nadie ni de nada. Es nada.

Para el idealismo el mundo y la historia no son más que la manifestación exterior de la conciencia trascendental. La verdad como proceso de automanifestación inherente a la conciencia misma, se realiza, en ese sentido, en la esfera de la existencia —lo exterior— y se halla fundada por la esencia -lo interior-. La supresión del Absoluto, intentada por el existencialismo de izquierda, no soluciona la cuestión. En Heidegger la existencia precede a la esencia; pero esa existencia que precede a la esencia está «colgada» de la nada, porque el ser mismo es intrínsecamente finito, pura exterioridad, presencia de lo presente, acaecer puro. Estamos, sí, en las antípodas del idealismo; pero sólo porque aquí lo exterior como «presencia-fenómeno-manifestación», no se funda en nada interior. Se trata de un fenomenismo histórico-existencial. La existencia temporal es un puro fenómeno que tiene a la nada por fundamento. De ahí la desesperación del hombre contemporáneo, la cultura de la muerte y la primacía del relativismo, el predominio del tener sobre el ser, de la técnica sobre la ética, de la materia sobre el espíritu, de las cosas sobre las personas, de la opinión y la interpretación

²⁷ Heidegger recurre explícitamente a la mediación, cuando habla de lo abierto (*das Offene*) como mediador (*Mittler*).

²⁸ Heidegger habla permanentemente de trascendencia, porque pretende haber cambiado el eje de la especulación, trasladándolo de la subjetividad al presentarse del mundo. Pero se trata, en última instancia, de juegos de palabras. Todo lo que afirma al respecto es una tergiversación del significado originario de los términos.

sobre la verdad, del permisivismo y del consumismo hedonista sobre el bien. En definitiva, el nihilismo, la nada como meta del hombre: ser para la nada y ser para la muerte (*Sein zum Nichts und Sein zum Tode*).

El error de base en las dos líneas del planteo inmanentista consiste en el vaciamiento de la noción de ser. El acto en su máxima expresión no es pensamiento acerca del ser, ni el ser como presencia o aparecer, sino el ser mismo como continente del pensamiento y activador trascendental de todas las perfecciones. Sólo de esta manera, poniendo al *esse ut actus essendi* como fundamento (*Grund*), es posible salvar la verdad y salvar la conciencia como lugar de la verdad. Sólo en el descubrimiento tomista del *actus essendi* es posible salvar la consistencia de lo finito de frente al Absoluto que lo funda —*Ipsium Esse Subsistens*—. Sólo por la afirmación decidida de la primacía absoluta del ser es posible liberar al hombre de la esclavitud sinsentido en que lo arroja un mundo absurdo que pretende fundarse sobre la nada. Sólo en la medida en que retorne al ser el hombre se librará de la tremenda posibilidad de autocomprenderse como una pasión inútil y desarrollar su existencia consecuentemente como una alocada carrera hacia la muerte.

CHRISTIAN FERRARO V. E.

Arequipa.



BIBLIOGRAFÍA

GIUSEPPE ABBÀ S. D. B., *Quale impostazione per la filosofia morale?* Libreria Ateneo Salesiano. Roma 1996. 330 páginas.

A través de sus dos libros anteriores, *Lex et virtus* y *Felicità, vita buona e virtù*, Giuseppe Abbà se ha constituido en uno de los principales representantes de la llamada «renovación de la ética de la virtud». Junto con A. MacIntyre, M. Slote, J. Porter, P. Geach y M. Stocker, Abbà ha encarado la tarea de renovar la filosofía moral, reintroduciendo en ella como problemática central la de la virtud, abandonada casi completamente por la ética moderna y contemporánea predominantes. En este libro, Abbà encara la importante y ardua tarea de estudiar las diversas impostaciones o modelos vigentes de filosofía moral, efectuando un cotejo crítico-valorativo entre ellos, defendiendo en definitiva la pertinencia y vigencia de la impostación clásica de la ética como investigación sobre la vida mejor o vida lograda.

Luego de realizar una serie de sugerentes precisiones acerca del sentido de la experiencia moral, poniendo de relieve el carácter narrativo-literario de esa experiencia, Abbà desarrolla cinco «impostaciones» principales de la filosofía moral: i) como indagación de la mejor vida a realizar, cuyo pensador central es Aristóteles; ii) como investigación acerca de la ley moral a observar, cuyos representantes paradigmáticos son Ockham y Kant; iii) como establecimiento de las reglas de la colaboración social, iniciada principalmente por Hobbes; iv) como explicación del comportamiento humano, cuyo creador es Hume; y v) como ciencia de la producción de un buen estado de cosas, que puede centrarse en el nombre de Bentham.

En cada uno de estos casos, el autor estudia los antecedentes de la impostación alcanzada, poniendo de relieve la particularidad de que, salvo en el caso de la impostación aristotélica, las restantes tienen sus raíces principales en el pensamiento cristiano. Por otra parte, Abbà destaca el «aire de familia» que vincula a los cuatro últimos modelos, todos ellos tributarios del moderno culto al paradigma epistemológico científico, centrados en la justificación de actos aislados de conducta y olvidados de toda la dimensión de la excelencia humana. Además, en todos los casos, el autor analiza con bastante detalle las versiones más actuales de cada una de las impostaciones: de ese modo, estudia la ética del discurso, los neocontractualismos contemporáneos, las versiones actuales del paradigma kantiano, el emotivismo, la teología moral consecuencialista y así sucesivamente.

Una vez completado el desarrollo de cada uno de los paradigmas contemporáneos de la ética y de haber realizado una presentación de los principales problemas de la filosofía

moral en la situación hodierna, el autor efectúa una confrontación entre estos paradigmas, que centra en cuatro puntos principales: i) la concepción del comportamiento humano; ii) el punto de vista desde el que se visualiza esa conducta: el del agente, del legislador o el de una tercera persona; iii) qué importancia respectiva dan a la virtud, al bien y a la norma del deber; y iv) cuál es el fin práctico que asignan al comportamiento moral,

Luego de la confrontación sistemática entre las doctrinas, Abbà realiza una nueva confrontación entre ellas, pero esta vez de carácter crítico-dialéctico, buscando poner en evidencia cuál de las impostaciones da mejores respuestas a las preguntas centrales de la filosofía moral: qué tipo de moral buscamos y cuál es el verdadero sujeto agente de la moralidad. Hecho esto, el autor propone como la impostación que ha de darse a la ética la que la concibe como la indagación de la mejor vida humana a realizar, que se centra sobre la noción de virtud, sobre una noción del sujeto como dotado de una razón «hegemónica» y sobre una concepción objetivista del bien. En este punto, el argumento central de Abbà es que la impostación aristotélica y tomasiana alcanza una explicación mejor y más comprensivo-inclusiva de la experiencia moral.

Finalmente, el autor se pregunta si es proponible en la situación actual la filosofía práctica de la vida buena, en especial frente al prestigio del paradigma epistemológico de las ciencias exactas y experimentales, frente al pluralismo cultural y religioso contemporáneo, ante las exigencias de la sociedad de mercado y, sobre todo, frente a la secularización general de la vida que caracteriza a la convivencia actual. La respuesta es afirmativa en todos los casos, poniendo de relieve la ductilidad y riqueza de la ética de las virtudes, que la hace apta para ser propuesta en los más diversos contextos históricos, sociales y culturales. El libro termina con un breve relevamiento de las tareas de investigación exigidas a la filosofía práctica de la vida buena en la situación actual.

Se trata, como se desprende de la breve reseña de los contenidos que hemos realizado, de un libro de muy especial interés, ya que aborda el problema central de la filosofía práctica actual: ¿cuál de todos los modelos propuestos de filosofía moral es el más adecuado, el que proporciona una explicación más completa e inclusiva de la experiencia moral? Pero lo más importante es que el desarrollo de ese tema se realiza con solidez argumentativa, rigor sistemático, vasto conocimiento histórico y una erudición asombrosa, características todas ellas que constituyen al libro que analizamos en un punto de referencia inexcusable de la ética contemporánea, en especial dentro del cada vez más vasto movimiento de rehabilitación de la filosofía moral como estudio práctico de la vida buena o vida virtuosa.

Desde nuestro punto de vista, el volumen que analizamos merece sólo un par de observaciones. En primer lugar, el haber dejado de lado la impostación genealógico-crítica de la filosofía moral, a la que el autor menciona sólo de pasada (p. 215), pero que amerita un tratamiento más extenso y analítico, aunque más no sea por su difusión en los ambientes intelectuales y universitarios. La segunda se refiere al inexplicable olvido de la obra de uno de los autores liminares en la defensa de la concepción de la ética como centrada en la sabiduría acerca de las virtudes: Josef Pieper. En efecto, resulta extraño que en una obra que hace gala de una erudición extraordinaria, no se mencione ni una sola vez a quien, ya en la década de los '30, defendió vigorosamente la concepción realista de la ética focalizándola en las virtudes. De todos modos, estas observaciones no afectan el valor eminente del libro, ni su muy estimable contribución al desarrollo de la filosofía moral en la actualidad.

Carlos Ignacio Massini Correas

Jahrbuch für Rechts und Ethik. Annual Review of Law and Ethics. Band 5 (1997). Dunker & Humboldt, Berlin 1977, 578 páginas.

La publicación del número 5 del *Jahrbuch für Rechts und Ethik* tiene una especial relevancia, ya que significa la consolidación de una revista científica que, pese a su relativa juventud, ya ha realizado importantes contribuciones al cultivo de la filosofía práctica. Dirigida por B. Sharon Byrd, Joachim Hrushka y Jan C. Joerden, la revista dedica este número a la conmemoración de los doscientos años de la publicación de la *Metafísica las costumbres* de Immanuel Kant y a la memoria de la filósofa anglosajona Mary Gregor, fallecida en 1994, quien dedicó gran parte de su tarea intelectual al estudio de la filosofía práctica kantiana, en especial de la desarrollada en la obra citada, que tradujo brillantemente al inglés.

Los trabajos reunidos en la revista recogen las exposiciones realizadas en un simposio llevado a cabo en el *Smith College* en Northampton, Massachusetts, entre los días 11 y 17 de agosto de 1996, en el que participaron destacados conocedores de la filosofía práctica kantiana. Estas contribuciones han sido divididas en cuatro apartados. El primero de ellos, contiene una introducción a la *Metafísica de las costumbres*, y lo integran los trabajos de Bernd Ludwig, «Die praktische Vernunft: Ein hölzern Eisen? Zum Verhältnis von Voluntarismus und Rationalismus in Kants Moralphilosophie»; David Heyd, «Moral in Legal Luck: Kant's Reconciliation with Practical Contingency»; de Jan C. Joerden, «Der Widerstreit zweier Gründe Verbindlichkeit. Konsequenzen einer These Kants für die Lehre von der "Pflichtenkollision"». El segundo se refiere a la doctrina del derecho, y se divide en dos partes: en la primera, dedicada al derecho privado, se publican las colaboraciones de Daniel O. Dahlstrom, «Etik, Rechts und Billigkeit»; Matthias Kaufmann, «The Relation between Right and Coertion: Analytic or Syntetic?»; Norman Gillespie, «Wrongful Risks and Unintended Consequences»; Hans F. Fulda, «Kants Begriff eines intelligiblen Besitzes und seine Dedecktion»; Paul Gruyer, «Kantian Foundation for Liberalism»; Kenneth R. Westphal, «Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct?»; Betty Kiehl, «The One Innate Right», y de Marcus Willaschek, «Why the *Doctrine of Right* does not belong in the *Metaphysics of Morals*: On some Basic Distinctions in Kant's Moral Philosophy».

Por su parte, la sección dedicada al derecho público contiene los trabajos de Georg Geismann, «Die Grundlegung des Vernunftstaates der Freiheit durch Hobbes»; Hans-Friedrich Fulda, «Kants Postulat des öffentlichen Rechts»; Thomas E. Hill, «Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?»; Sarah Williams Holtman, «A Kantian Approach to Prison Reform»; Pauline Kleingeld, «Kants politischer Kosmopolitismus»; y Heiner Bielefeldt, «Towards a Cosmopolitan Framework of Freedom: The Contribution of Kantian Universalism to Cross-Cultural Debates on Human Rights».

En el tercer apartado se contienen los trabajos referidos a la doctrina de la virtud, donde se incluyen los trabajos de Robert N. Johnson, «Kant's Conception of Virtue»; Mark Timmons, «Decision Procedures, Moral Criteria, and the Problem of Relevant Descriptions in Kant's Ethics»; Thomas Nenon, «The Highest Good and the Happiness of Others»; Nelson Potter, «The Synthetic a Priori Proposition of Kant's Ethical Philosophy»; Roger J. Sullivan, «The Positive Role of Prudence in Virtuous Life», y Hoke Robinson, «Decision Time».

El cuarto apartado se refiere a las contribuciones efectuadas en las discusiones del simposio y contiene los trabajos de Uwe Schleffer, «Die "Heiligkeit des Lebens" in der Philosophie. Eine juristische Kritik»; Nelson Potter, «Supererogation and Overdetermination in Kant's Ethics: Analysis and Interpretation at their Best in Baron»; y Stephen Kershner, «The Basis of Deserved Punishment in a Culpable Wrongdoing». El volumen termina con

una sección de reseñas de libros, las direcciones de los colaboradores, un índice de los nombres citados en los volúmenes 1-5 y una breve pero suficiente información de las formalidades requeridas a los autores de futuras contribuciones.

Entre las contribuciones recogidas en este número, cabe realizar algunas breves consideraciones acerca del trabajo de Paul Guyer, «Kantian Foundations for Liberalism», en el que el autor comienza efectuando una división en los principios defendidos por los liberales contemporáneos, quienes resultan ser herederos, por una parte, de los padres fundadores, defensores de la libertad de expresión, asociación y religión, y por otra, del liberalismo del *New Deal*, con su convicción acerca de que el estado tiene un papel que jugar en la garantía del bienestar de todos los ciudadanos. Esta conjunción, sostiene Guyer, parece ser autocontradictoria, ya que prescribe un elevado nivel de intervención en un aspecto de la vida de los ciudadanos: su bienestar material, mientras proscribía la intervención estatal en otro aspecto de esa vida: las creencias y actitudes intelectuales y morales. Por el contrario, afirma el autor, los conservadores propugnan una fuerte intervención estatal en lo que respecta a la vida espiritual y moral de los ciudadanos, vedando al mismo tiempo cualquier ingerencia en lo que respecta a la propiedad y al bienestar material.

Luego de este planteo, la pregunta que se formula Guyer es la de saber si es posible formular una doctrina liberal que resulte plausible y coherente, sosteniendo que el pensamiento de Kant proporciona un paradigma capaz de dar fundamento a los dos principios del liberalismo: libertad en las opiniones y costumbres y limitación en la actividad económica. Para ello, el autor realiza un extenso estudio de las afirmaciones kantianas acerca de la propiedad privada contenidas en la *Metafísica de las costumbres*, para arribar a la conclusión de que la doctrina kantiana justifica un fuerte intervencionismo estatal en materia económica y de bienestar social.

Según Guyer, los textos de Kant justifican el estado de bienestar propuesto por los *liberals* norteamericanos, fundamentalmente porque la propiedad supone, según Kant, un acuerdo e interacción entre los ciudadanos, lo que debería conducir, siempre según Guyer, a la regulación de la actividad económica por parte del estado, con la finalidad de asegurar la autonomía de todos los habitantes. Ahora bien, no parece que los textos de Kant, ni siquiera los que cita el autor, y menos aún su espíritu general, justifiquen mínimamente esa conclusión, ya que de la necesaria interacción que supone la propiedad no se sigue, para Kant, la necesidad de establecer un estado de bienestar al estilo rooseveltiano. Es más, existen textos del mismo Kant, v. gr., en su opúsculo *Über den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtigsein, taugt aber nicht für die Praxis*, en los que el filósofo defiende una concepción crudamente inegalitaria y no intervencionista de la vida económica y proscribía toda intervención del estado en orden a la felicidad de los ciudadanos, considerándola la más cruel tiranía que pueda imponerse a los hombres. Por ello, no parece como justificado el intento del autor de explicitar y fundamentar su ideología socialdemócrata con el recurso a las afirmaciones, siempre claramente antiestatistas, del filósofo de Königsberg.

Carlos Ignacio Massini Correa

PATRICIA MOYA, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*. EUNSA. Pamplona 1994. 290 páginas.

Es bien sabido que, muchas veces, el deseo excesivo de originalidad y la pretensión de *épater les bourgeois* arruinan buenos intentos en materia filosófica; que la sumisión a la

moda, «esa tiranía de lo efímero que se ejerce sobre los desertores de la eternidad» (Thibon), es el mayor enemigo de las empresas en el ámbito del pensamiento y en especial del pensamiento filosófico. Y como esa pretensión de aparecer como «actual» o «actualizado» está demasiado difundida en los ambientes universitarios e intelectuales en general, el libro de Patricia Moya que ahora comentamos aparece como una bocanada de aire fresco en el pesado ambiente de la filosofía «intelectualmente correcta».

Es que este libro contiene, pura y simplemente, una exposición justa, rigurosa y precisa de la doctrina tomista de los primeros principios noéticos; no pretende deslumbrar con interpretaciones audaces, ni atiborrar al lector con una erudición sobreabundante. Simplemente expone, comenta, desarrolla y valora, todo ello con rigor y seriedad, el pensamiento de Tomás de Aquino sobre ese punto especialmente importante de su pensamiento filosófico.

En esa tarea, la autora estudia el papel de los principios en el conocimiento especulativo, analiza el papel de la experiencia sensible en su aprehensión, desarrolla la doctrina de su carácter «natural» y el modo de su captación. Luego pasa a estudiar detalladamente el hábito de los primeros principios, denominado por el Aquinate «intelecto», así como otros hábitos intelectuales, en especial los de «ciencia» y «sabiduría». Finalmente, en la tercera parte del libro, la autora expone y defiende el principio de no contradicción como primer principio especulativo, subrayando su valor metafísico, sobre todo frente a las pretensiones actuales de reducir la filosofía a una mera «hermenéutica» del lenguaje, sin arraigo en la realidad y, por lo tanto, sin perspectiva de verdad. «El valor metafísico de los principios, escribe la autora, reside en que éstos son, en último término, principios del ser y no sólo del conocer [... pero] el conocimiento es también teleológico; no está vuelto hacia sí mismo, sino que tiende hacia la verdad. La ordenación natural de la inteligencia hacia la realidad es también ordenación a la verdad» (p. 271).

Aún bajo riesgo de aparecer como ingenua a los ojos de la filosofía de moda, la autora defiende con valentía e inteligencia la necesidad de orientar el pensamiento filosófico hacia una perspectiva veritativa y realista, que sea capaz de enfrentar y superar el «impenetrable cuchicheo de la Hermenéutica» (von Balthasar), el pragmatismo escéptico y el desencanto nihilista posmoderno, abriendo de ese modo la inteligencia hacia la realidad que enriquece y la verdad que libera. Por todo ello, el libro de Patricia Moya se constituye en un testimonio sólido, riguroso y valiente de la necesidad de la reconstrucción de la filosofía del ser, que no es, ni más ni menos, que la reconstrucción de la filosofía misma.

Carlos Ignacio Massini Correas

Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaelis. Fortgesetzt von Johannes Hoffmeister, vollständig neu herausgegeben von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer. Meiner (PhB 500). Hamburg 1998. 895 páginas.

Aun cuando pueda parecer poco plausible, también un *Diccionario de términos filosóficos* puede tener una historia rica en avatares: «habent sua fata libelli». Por lo que toca a la del volumen que nos ocupa y que ha doblado ya el cabo de su primera centuria cabe consignar lo siguiente: concebido inicialmente como complemento natural de la «Biblioteca Filosófica» y redactado por Friedrich Kirchner, vio la luz por primera vez en 1886. Luego de tres reediciones, Carl Michaelis lo sometió a una revisión de carácter general y a partir

de la cuarta (1903), y de la quinta (1907), el «Kirchner-Michaelis», como se lo llamaba en colegios y universidades alemanas, comenzó a gozar de una considerable difusión y de un reconocimiento cada vez más generalizado.

Cuando la editorial Meiner se hace cargo de la «Biblioteca Filosófica», en 1911, el diccionario fue sometido a una nueva y profunda revisión. Esta tarea estuvo inicialmente a cargo de un estudioso de la filosofía antigua, Hans Leisegang, para pasar luego a manos de Johannes Hoffmeister, el prestigioso conocedor y editor de las obras de Hegel, quien tras muchas postergaciones, impuestas por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, logró dar a conocer la nueva reedición recién en 1944. Durante la década siguiente, el mismo Hoffmeister continuó trabajando en el *Diccionario*, asistido por especialistas en algunas disciplinas tales como la lógica y la filosofía del derecho, y en 1955 apareció una segunda edición, notablemente mejorada, que mantuvo el bien ganado renombre de la obra por espacio de más de cuarenta años.

En efecto, hubo que esperar hasta 1998 para que el *Diccionario de términos filosóficos* alcanzara una nueva edición, que le ha permitido salir a la luz enteramente remozado por la labor infatigable de dos colegas de la Universidad de Osnabrück: Arnim Regenbogen y Uwe Meyer. Ambos han aunado sus esfuerzos, y el de un importante equipo de colaboradores, para hacer del *Diccionario* una obra que, en su género, difícilmente pueda encontrar otra capaz de competir con ella, y no sólo en alemán, sino en cualquier otra lengua de cultura.

En esta nueva versión, el *Diccionario de términos filosóficos* ofrece más de 4.000 artículos con definiciones y explicaciones terminológicas relativas a la filosofía, tanto en su dimensión sistemática como histórica. Si bien en cuanto a la concepción general de la obra los nuevos editores mantienen el criterio, sustentado ya por sus predecesores, de acentuar en la explicación de cada «voz guía» (*lemma*) el aspecto del desarrollo histórico de la misma, tanto en lo que hace al término en sí como al concepto por ella designado —lo cual implica «que las definiciones históricas de los conceptos y el sentido actual que puedan haber obtenido en cada caso hayan sido tratados en un plano de igualdad» (pref., p. VIII)—, no han vacilado en eliminar toda una serie de artículos que figuraban en las ediciones anteriores, ni en reformular otros, que han ganado considerablemente en precisión, ni en añadir, por último, un número significativo de artículos nuevos, referidos a aquellos ámbitos del conocer filosófico y científico en general que, o bien sólo se han configurado como tales en la segunda mitad del siglo veinte, o bien, durante ese mismo lapso, han sido objeto por doquier de un interés inusitado.

Con respecto al criterio adoptado para efectuar tales cambios, los editores señalan, entre otras consideraciones, que «el espectro de aquello que se espera de un diccionario filosófico ha cambiado enormemente en lo que va de la década del cincuenta a la del noventa del siglo veinte. Así por ejemplo, hasta los años cuarenta la enseñanza académica de la filosofía abarcaba, en Alemania, los contenidos de la psicología clínica. El «Hoffmeister» contenía, incluso en la segunda edición, un gran número de explicaciones referidas a conceptos de la psicología empírica e incluso de la psicopatología, que hoy nadie buscaría en un léxico «filosófico». Tales artículos han sido dejados de lado en la nueva versión. Por otra parte, en las últimas décadas, la influencia de la filosofía del lenguaje y de la lógica (formal) sobre la discusión filosófica en general ha crecido de manera asombrosa, y es así como los artículos referidos a estos ámbitos han aumentado considerablemente en cuanto a su número y extensión, comparados con los de las versiones anteriores» (p. VIII).

A partir del cotejo con la edición que precede a ésta que acaba de salir —la que apareció dirigida por Hoffmeister en 1955—, hemos podido advertir y valorar en su justa medi-

da las innovaciones de esta reedición, por las que el *Diccionario* se halla una vez más «a la altura de los tiempos», preparado para continuar prestando a nuevas generaciones los servicios de un instrumento de consulta cómodo y manuable, que, haciendo gala de una información actualizada y segura, y sin pretender competir con otros de mayor envergadura, satisface con rapidez y precisión las dudas del lector.

Además de los cambios introducidos en el cuerpo de la obra, debemos señalar otras novedades que ha contribuido a mejorar sustancialmente la utilidad del *Diccionario*. En primer lugar, se le ha incorporado un «Índice de autores y de obras», que se echaba realmente de menos en las ediciones anteriores, sobre todo por tratarse de un diccionario «de términos filosóficos» donde no figuran, en consecuencia, artículos dedicados a los filósofos en cuanto tales. Ahora se puede recurrir a este nuevo índice para saber dónde un determinado pensador, o alguna de sus obras más importantes, aparece citado o incluso sólo mencionado en los artículos del *Diccionario*. En segundo lugar, se le ha añadido un «Índice de materias», lo cual aumenta considerablemente la posibilidad de orientarse mediante referencias situadas filera del campo de artículo determinado. Y en tercer lugar, las indicaciones bibliográficas, que en la edición de 1955 figuraban al final de cada artículo, han sido aligeradas de no pocos títulos envejecidos (sobre todo los referidos a las ciencias positivas) y se hallan ahora actualizadas y reunidas en un apéndice que permite una primera orientación rápida y segura en el mar sin orillas de la llamada «bibliografía secundaria».

El *Diccionario* no restringe su información al ámbito de la «filosofía occidental»; también las doctrinas filosóficas del Oriente —en particular las de la India— han sido tenidas especialmente en cuenta, de modo que aquellos lectores que quieran saber qué significa una palabra tal como *vaisheshika* o una expresión como *tat twam asi*, tampoco se verán defraudados.

En suma, esta nueva edición del *Diccionario de términos filosóficos* de la editorial Meiner resulta ser una obra de consulta cuyos méritos permiten recomendarla calurosamente y sin reservas al público estudioso en general.

Martín Zubiría

ÍNDICE DEL VOLUMEN LIV

ARTÍCULOS

Ignacio ANDEREGGEN, <i>Santo Tomás de Aquino, psicólogo.</i>	59-68
Steven BALDNER, <i>St. Albert the Great and St. Thomas Aquinas on the Presence of Elements in Compounds.</i>	41-57
Juan Carlos Pablo BALLESTEROS, <i>La alteridad en la filosofía de Joseph de Finance.</i>	409-426
Heribert BOEDER, <i>Die Tektonik des submodernen denkens im Schein ihrer Kunst.</i>	173-185
— <i>Göttliche Paradoxa.</i>	499-512
Angelo CAMPODONICO, <i>Thinking of Creation.</i>	467-480
Christián C. CARMAN, <i>El Dios de los científicos.</i>	159-172
William E. CARROLL, <i>Aquinas on Creation and the Metaphysical Foundations of Science.</i>	69-91
Sergio Raúl CASTAÑO, <i>Consideraciones ontológicas sobre la ley natural en Tomás de Aquino.</i>	351-366
Adolfo Gustavo DI PIETRO, <i>Las fuentes jurídicas romanas en Santo Tomás de Aquino.</i>	93-116
Leo J. ELDERS S. V. D., <i>Modern Science and Time: An Evaluation.</i>	209-217
Yves FLOUCAT, <i>Philosophie et religion en christianisme.</i>	437-452
— <i>Questions disputées de la politique chrétienne de Jacques Maritain.</i>	139-157
Juan Francisco FRANCK, <i>La causalidad humana en la filosofía de Giambattista Vico.</i>	117-138
Santiago GELONCH VILLARINO-Santiago ARGÜELLO, <i>Santo Tomás de Aquino, la gnoseología y el tomismo contemporáneo.</i>	339-350
Joshua P. HOCHSCHILD, <i>A Note on Cajetan's Theological Semantics: In Response to Timothy L. Smith's Criticisms of Cajetan.</i>	367-376
Peter E. HODGSON, <i>Newman and Science.</i>	395-408
Marcelo L. IMPERIALE, <i>El tiempo como medida de la primera esfera en la física de Aristóteles.</i>	23-40
LA DIRECCIÓN, <i>La encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II.</i>	3-4
Carlos Ignacio MASSINI CORREAS, <i>Verdad, libertad y el paradigma ético contemporáneo. Consideraciones a partir de un texto de Joseph Ratzinger.</i>	427-435
Ralph MCINERNEY, <i>Do Aristotelian Substance Exist?</i>	325-338
Héctor Jorge PADRÓN, <i>Consideraciones sobre las perspectivas actuales del morir humano.</i>	453-466
— <i>Tecnociencia y crisis ambiental.</i>	219-226
Mario Enrique SACCHI, <i>La metafísica a pesar de Heidegger.</i>	263-296

Mario Enrique SACCHI, <i>La impugnación de la metafísica mediante el recurso al conocimiento apofático de Dios.</i>	513-537
Timothy L. SMITH, <i>The Importance of Order in Theological Discussion.</i>	227-261
Alejandro G. VIGO, <i>El concepto de tolerancia.</i>	187-208
Lorenzo VICENTE BURGOA, <i>La «esencia» del conocimiento desde la experiencia semántica.</i>	481-498
Stefan WINTER, <i>Die Gegenwart der Themis bei Pamenides und der Entzug der Bestimmung im Heideggers' Lichtung.</i>	5-21
Martín ZUBIRÍA, <i>La cuestión del comienzo de la filosofía moderna. La posición cartesiana a la luz del pensamiento logotectónico.</i>	377-393

NOTAS Y COMENTARIOS

Christian FERRARO V. E., <i>Ser. Verdad. Libertad. Verticalidad y horizontalidad del principio de la conciencia.</i>	556-567
Carlos Diego MARTÍNEZ CINCA, <i>Algunas consideraciones acerca de la evidencia del existir de Dios en Santo Tomás de Aquino. Breve comentario a la Summa theologiae I q. 2 a. 1.</i>	546-556
Carlos Ignacio MASSINI CORREAS, <i>La encíclica Fides et ratio y la tarea del filósofo cristiano.</i>	297-299
Beatriz Eugenia REYES ORIBE, <i>La tendencia natural a la perfección en la psicopatología de Kurt Goldstein.</i>	540-556
Avelino Manuel QUINTAS, <i>Lo que no he dicho en mi libro de filosofía política.</i>	539-540
Camilo TALE, <i>Cuestiones bioéticas en Hans Jonas, y en especial sobre los experimentos en seres humanos y sobre la redefinición de la muerte.</i>	304-312
Gabriel J. ZANOTTI, <i>La demostración racional de que Dios «es».</i>	300-303

BIBLIOGRAFÍA

Giuseppe ABBÀ S. D. B., <i>Quale impostazione per la filosofia morale?</i> (C. I. Massini Correas).	569-570
Alfonso GARCÍA MARQUÉS, <i>Vico. Unidad y principio del saber</i> (J. F. Franck).	313-315
Ana Marta GONZÁLEZ, <i>Moral, razón y naturaleza Una investigación sobre Tomás de Aquino</i> (C. I. Massini Correas).	315-317
<i>Jahrbuch für Rechts und Ethik. Annual Review of Law and Ethics</i> , vol. 5 (C. I. Massini Correas).	571-572
Deepak LAL, <i>Unintended Consequences: The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance</i> (R. F. Crespo).	318-319
Patricia MOYA, <i>El principio del conocimiento en Tomás de Aquino</i> (C. I. Massini Correas).	572-573
María Cristina REYES LEIVA, <i>El ser en la metafísica de Carlos Cardona</i> (M. J. Binetti).	319-321
<i>Wörterbuch der philosophischen Begriffe</i> (M. Zubiría).	573-575

ÍNDICE DEL VOLUMEN LIV

DIÁNOIA

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Año XLIV / 1998 / Núm. 44

SUMARIO

G.A.J. ROGERS
*Descartes, las matemáticas y la
elaboración de lo moderno*

LAURA BENÍTEZ G.
*Percepción sensible y conocimiento
del mundo natural en René
Descartes*

JOSÉ A. ROBLES
*Inteligibilidad y cualidades
sensibles: de Descartes a Berkeley o
de la resurrección de las cualidades
secundarias*

CLAUDIA LORENA GARCÍA
*El innatismo de Descartes:
esencias y contenidos*

SOLEDAD ALEJANDRA
VELÁZQUEZ ZARAGOZA
La analogía en la ciencia cartesiana

LEISER MADANES
"Una alegría secreta"

*Cuatro cartas de Sir Isaac Newton
al doctor Bentley que contienen
algunos argumentos en favor de la
existencia de una deidad
(1692-1693)*

MARÍA INÉS COCCO Y EDUARDO
DANIEL DIB
Geometría y alteridad

GUILLERMO HURTADO
*El lugar del neokantismo en la
filosofía mexicana*

RAÚL ALCALÁ CAMPOS
Multiculturalismo y ética

ÓSCAR MARTIARENA
*El indio como objeto de
conocimiento*

ISABEL CABRERA
Brujas: la creación de un estigma

ELIA NATHAN BRAVO
*Acotaciones a Territorios del
mal: respuesta a Isabel Cabrera*



Toda correspondencia debe dirigirse a *Diánoia. Anuario de filosofía*,
Apartado 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F. México

se terminó de imprimir
en el mes de febrero del 2000
en el establecimiento gráfico:



PRINThER*grafika*

rincón 1023 (1227) bs. as.
tel. (054 11) 4308 6590
e-m@il. printher@netizen.com.ar