

## EL ASCENSO CONTEMPLATIVO FILOSÓFICO Y MÍSTICO SEGÚN EL *ITINERARIUM MENTIS IN DEVM* DE SAN BUENAVENTURA

Intentamos referirnos aquí principalmente a la contemplación del Ser y a la contemplación del Bien en el *Itinerarium mentis in Deum*, ocupándonos del libro tal vez más cercano al *De triplici via*, que ha sido objeto de un artículo anterior<sup>1</sup>.

El *Itinerario de la mente a Dios* tiene un orden muy preciso en la formulación del tema de los capítulos. Muestra de modo sintético el retorno del hombre a su Creador por medio de *toda* la realidad. El tratado tiene una formalidad de consideración última propiamente *teológica*. Sin embargo, en su interior, presenta una fina distinción de modos de conocer que tiene el notable valor de surgir directamente de la diversidad de las realidades contempladas en el camino hacia Dios<sup>2</sup>. La filosofía como tal está más presente en el *Itinerario*, explícitamente, que en la obra anteriormente analizada. De ella tendremos principalmente cuenta en la presente consideración.

Nos ocuparemos de este libro principalmente desde el punto de vista de la temática los tres últimos capítulos, referentes a la unidad de Dios captada en el Ser, a la Trinidad en el nombre de Bien, y a la transformación de la mente en Dios por la operación mística.

Una visión de conjunto de todos los capítulos, nos dará, sin embargo, una idea de su ritmo profundo y de su diferencia respecto del *De triplici via*. He aquí la lista: — Capítulo primero: Grados de la subida a Dios y especulación de Dios por sus vestigios en el universo.

— Capítulo segundo: Especulación de Dios en los vestigios que hay de El en este mundo sensible.

— Capítulo tercero: Especulación de Dios por su imagen impresa en las potencias naturales.

— Capítulo cuarto: Especulación de Dios en su imagen reformada por los dones gratuitos.

— Capítulo quinto: Especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el Ser.

<sup>1</sup> Cfr. I. ANDEREGGEN, «Contemplación filosófica y contemplación mística en San Buenaventura»: *Sapientia* LI (1996) 485-503.

<sup>2</sup> Cfr. A. PIERETTI, «L'«Itinerarium» di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* LXXIX (1987) 313-320, aquí 320: «Come tale, l'«Itinerarium» costituisce un'ermeneutica ontologica, cioè un modo di prendere coscienza e quindi di rendere conto della natura degli enti, riguardandoli nel loro rapporto di dipendenza dall'essere sommo che è Dio Nella prospettiva bonaventuriana però è anche e principalmente un'ermeneutica della condizione esistenziale dell'uomo».

— Capítulo sexto: Especulación de la beatísima Trinidad en su nombre, que es el bien.

— Capítulo séptimo; Exceso mental y místico en el que se da descanso al entendimiento, transformándose totalmente el afecto en Dios a causa del exceso mental<sup>3</sup>.

Mientras que en el *De triplici via* la organización general era circular o helicoidal, como en una visión contemplativa que abraza desde lo alto todas las etapas y formas de la misma contemplación, en este libro el cuerpo de la estructura es claramente ascendente<sup>4</sup>. Desde las ínfimas participaciones de Dios que sin embargo lo muestran, hasta la altísima unión personal con Él. Se encuentra, a pesar de ello, germinalmente, el núcleo del eminente método desarrollado en el tratado *De la triple via*.

Antes de proceder a la consideración del Ser y del Bien, y del modo para llegar a contemplarlos será útil indicar algunas ideas principales que surgen del prólogo de San Buenaventura:

1. La obra representa el ejercicio, desde el comienzo, del método de la apropiación, en unidad entre el aspecto objetivo y el subjetivo. «In principio primum Principium...».

2. El Fin está presente desde el principio, porque *es* el Principio. «Exuperat omnem sensum».

3. La consideración última es por tanto formalmente teológica.

4. Comenzando por la experiencia vital de San Francisco (y la propia), se propone dilucidar, sea la naturaleza de la contemplación («dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum»), sea el camino para llegar a ella («in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam»).

5. Este camino pasa por el amor (no es idéntico con el amor, como traduce la versión castellana, pues de este modo se lo reduciría al orden natural): «via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi».

6. El amor abre la puerta al camino por etapas que lleva a entrar en Dios. Por eso el amor es absorbente. Es el comienzo del *estar en Dios*.

7. El amor es el amor de Cristo crucificado: «usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum».

8. En el camino que va hacia Dios el amor «dispone» por el deseo. El deseo inicia de doble modo: *a)* afectivamente, y *b)* especulativamente.

Los dos modos implican la dinamicidad de la conversión al Principio que es Fin (al Padre). Podemos encontrar desde ahora, pues, el rastro de la misión del Espíritu

<sup>3</sup> «Incipiunt capitula. Primum capitulum: De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo. Secundum capitulum: De speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo. Tertium capitulum: De speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam. Quartum capitulum: De speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata. Quintum capitulum: De speculatione divinae unitatis per eius nomen primum, quod est esse. Sextum capitulum: De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est bonum. Septimum capitulum: De excessu mentali et mystico, in quo requies datur: intellectui, affectu in Deum per excessum totaliter transeunte».

<sup>4</sup> Cfr. A. PIERETTI, «L'«Itinerarium» di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica», 315: «La ricerca della verità dunque è inscritta in una situazione ermeneutica. L'«Itinerarium» perciò, più che un cammino verso la verità, è un ritorno ad essa, un porsi in condizione tale che si manifesti».

Santo y del Hijo en el deseo y la noticia: «No está dispuesto de algún modo para las contemplaciones que conducen a los excesos mentales si no es, como Daniel, varón de deseos. Los deseos en nosotros se inflaman doblemente: por el clamor de la oración que hace rugir desde el gemido del corazón, y por el fulgor de la especulación, por la cual la mente se convierte directísima e intensísimamente a los rayos de luz»<sup>5</sup>.

9. La profundización de tipo subjetivo está unida dinámicamente con la de tipo objetivo; por eso señala Buenaventura en el mismo prólogo, de modo más intensamente existencial, que la elevación luminosa hacia lo inteligible y hacia lo divino, si no va acompañada de una transformación vital, puede tener un efecto destructivamente negativo: «No sea que suceda que por la misma especulación de los rayos caigas en tinieblas más espesas»<sup>6</sup>.

La estructura admirable del *Itinerarium* corresponde a las ideas explicitadas en el prólogo. En primer lugar, toda la realidad en todas sus manifestaciones muestra a Dios, especialmente en su *orden dinámico* interno (capítulo primero). He aquí algunas ideas principales de este capítulo. La *beatitudo*, la felicidad, consiste en la fruición del bien. Ahora, el *sumo* bien está por encima de nosotros; por lo tanto ser beato, *effici beatus*, implica ascender por encima de sí mismo *con un ascenso cordial*. Elevarse por encima de sí requiere una fuerza superior.

Hasta aquí el razonamiento es estrictamente filosófico, incluyendo el aspecto simbólico. Desde aquí el razonamiento se bifurca en un nivel teológico sobrenatural y en un nivel natural implícito en el conjunto, pero explícito en cada etapa. En efecto, por más que se esté dispuesto en los grados de su interior, nada puede hacerse si uno no está asistido por el *socorro divino*. Esta última idea, siguiendo a Buenaventura, puede entenderse al nivel natural o al nivel sobrenatural.

El divino auxilio ayuda a los que piden de corazón, humildemente y además devotamente, lo cual se realiza por la oración ferviente, madre y origen de la *acción ascendente hacia Dios*. El fundamento de la argumentación bonaventuriana en este punto es la *Teología Mística* de Dionisio<sup>7</sup>. Buenaventura, al igual que el Areopagita,

<sup>5</sup> «Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit a gemitu cordis, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit» (*Itinerarium*, prol.).

<sup>6</sup> «Ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviolem incidas foveam tenebrarum» (*Itinerarium*, prol.).

<sup>7</sup> Cfr. *Itinerarium*, c. I: *De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo*: «Cum beatitudo nihil aliud sit quam summi boni fruitio, et summum bonum sit supra nos, nullus potest effici beatus, nisi supra seipsum ascendat, non ascensu corporali sed ascensu cordiali. Sed supra nos levare non possumus, nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit nisi divinum auxilium comitatur eos, qui petunt ex corde humiliter et devote, et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrimarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur mater et origo est sursus actionis in Deum; ideo Dionysius in libro de *Mystica Theologia*, volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. Oremus igitur et dicamus ad Dominum Deum nostrum: Deduc me, Domine, in via tua: laetetur cor meum ut timeat nomen tuum. In hac oratione orando, illuminamur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum, et in rebus quaedam sit vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam tem-

pone como método primero la oración: «Oremos pues al señor nuestro Dios».<sup>8</sup> En el camino que parte de la oración, y la contiene, podemos encontrar tres etapas centradas en estas expresiones claves: a) «Condúceme»; b) «Entraré», y c) «Se alegre mi corazón, tema tu nombre». Se trata de un camino de interiorización en el cual el vestigio no es simplemente lo corpóreo, es también todo lo exterior, aún lo inteligible.

El descubrimiento de Dios a partir de las cosas exteriores al hombre, sensibles e inteligibles (capítulo primero y segundo) es acompañado por el descubrimiento, más profundo, de Dios a partir de la interioridad humana hacia la que tiende lo exterior, sea de modo proporcionado a las mismas realidades exteriores, sea de modo totalmente gratuito (capítulos tercero y cuarto).

El capítulo segundo trata acerca de la especulación de Dios en los vestigios que hay de Él en este mundo sensible. El progreso respecto de la consideración en el primer capítulo está dado especialmente por el cambio de perspectiva de la causa eficiente a la final. Digamos de paso que este método respeta lo más profundo del pensamiento aristotélico que el doctor Seráfico conocía perfectamente —sin estar atado a la letra del Filósofo, para el cual la final es la más importante de las causas—. Interiorización significa elevación desde la causa eficiente a la final, no sólo en la intelección, sino también en las otras dimensiones de la realidad humana<sup>9</sup>.

«Cómo, en relación al espejo de las cosas sensibles nos sea dado contemplar a Dios no sólo por ellas como por vestigios, sino también en ellas por cuanto en ellas está por esencia, potencia y presencia; y, además, cómo esta manera de considerar sea más elevada que la precedente; de ahí es que la tal consideración ocupa el segun-

poralia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos; ad hoc quod perveniamus ad primum Principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos; et hoc est deduci in via Dei. Oportet etiam nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna et spiritualis et intra nos; et hoc est ingredi in veritatem Dei. Oportet etiam nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum Principium; et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis. Haec est igitur via trium dierum in solitudine. Haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies».

<sup>8</sup> *Ibidem.* c. I: «In hac oratione orando, illuminamur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum ascensionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum, et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, hac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos; ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos; et hoc est deduci in via Dei. Oportet etiam nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna et spiritualis et intra nos; et hoc est ingredi in veritatem Dei. Oportet etiam nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum Principium; et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis».

<sup>9</sup> Cfr. E.BETTONI-E.VIOLA, *Uomo in cammino verso Dio. Commento all'«Itinerario dell'anima a Dio» di S. Bonaventura*, 70-72: «Dalla conoscenza di Dio come prima Causa efficiente della creazione, noi siamo invitati a pensare dio come Prima Causa esemplare [...] Dall'esterno della creazione si penetra, per così dire, nell'interno di essa; dalla conoscenza delle cose di cui è formato il mondo, si fa un passo avanti, chiedendoci a che cosa servono le cose che Dio ha creato [...] Nel secondo capitolo ci spiega come mai, sempre attraverso il creato, l'uomo si avvede che Dio è anche Causa finale ultima di tutte le cose [...] L'ultima struttura delle cose ci fa necessariamente arguire che Dio, oltre ad essere Causa Prima efficiente, è anche Causa Prima finale».

do lugar como segundo grado de la contemplación, que nos ha de llevar de la mano a contemplar a Dios en todas las creaturas, las cuales entran en nuestra alma por los sentidos corporales<sup>10</sup>.

Se trata aquí no solamente de que *todas* las cosas tengan capacidad para conducir a través de ellas mismas el alma hacia Dios, sino de que el mismo Dios pueda ser contemplado *en ellas*. Esta manera de contemplación, nos dice Buenaventura, es más elevada que la anterior. Implica de algún modo haber traspasado ya la condición creatural para ver misteriosamente las cosas desde una perspectiva «interna» a Dios. No se trata todavía de teología sobrenatural, sino de lo más propio de la metafísica. Una metafísica considerada en estrictísima unidad con el punto de vista antropológico. Es el cumplimiento de aquél agustiniano «entra dentro de ti mismo, pues en el hombre interior habita la verdad» (*De vera religione*).

Si la perspectiva del capítulo anterior ya implicaba *toda* la realidad y por lo tanto también lo puramente inteligible y las substancias separadas, ¿cómo puede ser que este paso sea superior *por ser más íntimamente humano*? Es que en realidad en lo sensible exterior al hombre en cuanto exterior hay también participada o más bien comunicada una perfección divina, aquella justamente que hacía posible el recorrido del capítulo anterior. Se trata de aquel vestigio del Verbo que es vía, y que separado del dinamismo trinitario es «inferior» —pero así no es ya más vestigio—. El hecho, sin embargo, de que no sea reconocido teologalmente como tal no impide que ponga realmente una perfección en todas las cosas, incluidas las puramente espirituales.

La segunda etapa del itinerario es, pues, teologalmente considerada, un *pasaje* al vestigio, en el mundo, del Espíritu Santo, que fuera del dinamismo trinitario parece «superior» respecto de la etapa anterior.

Buenaventura observa en el mundo, macrocosmos, una directa ordenación al alma, en la que de algún modo entra, como regresando ya a su origen, por los cinco sentidos, según tres operaciones fundamentales: aprehensión, delectación y juicio de las cosas sensibles. Esta última es la más original en la consideración del proceso del conocimiento sensible, y llena de implicancias filosóficas y teológicas. El mundo exterior, con su propia operatividad externa, es como un reflejo de la operación concentrada de los sentidos del hombre<sup>11</sup>. Buenaventura desarrolla en un sentido altamente personal, a partir de la gnoseología agustiniana, una idea germinal de genuino origen aristotélico<sup>12</sup>.

En primer lugar el hombre, por los cinco sentidos, *aprehende*. Ante todo, capta los movimientos de los cuerpos, por los que es llevado como de la mano —según una expresión común a Santo Tomás de Aquino al referirse al conocimiento de Dios

<sup>10</sup> *Itinerarium*, c. II, n. 1.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*, c. II, n. 2.

<sup>12</sup> Cfr. E.BETTONI-E.VIOLA, *Uomo in cammino verso Dio*, 75-77: «Queste conoscenze psicologiche, abbastanza esatte anche a distanza di secoli, e di cui fa sfoggio s. Bonaventura, sono attinte soprattutto da un'opera famosa di Aristotele: i tre libri del *De Anima* [...] Di misterioso nella conoscenza umana c'è il fatto che avvenga uno scambio vitale, cioè un dare e un ricevere reciproco, fra macrocosmo e microcosmo, fra l'universo e l'anima, scambio che i filosofi hanno convenuto di qualificare come intenzionale».

desde lo sensible— al conocimiento de los motores espirituales (cfr. la primera vía del Aquinatense para probar la existencia de Dios)<sup>13</sup>. Por la aprehensión, entra en el alma todo el mundo sensible, en el que se encuentra también *conveniente*, a causa de lo cual se sigue de ella la *delectación*<sup>14</sup>.

Después de la aprehensión y de la delectación, se forma el juicio, «por el que no sólo se juzga si esto es blanco o negro —porque esto pertenece al sentido particular—, o si es saludable o nocivo, lo cual pertenece al sentido interior, sino también se juzga y se da cuenta de por qué tal cosa deleita, acto en que se inquiere la razón de la delectación que del objeto se percibe en el sentido [...]»<sup>15</sup>. Aparece clarísimamente a este punto la arquitectónica y decisiva —dentro de su pensamiento— idea bonaventuriana acerca de la unidad (no identidad) de lo intelectual y lo sensitivo en el hombre<sup>16</sup>. En el sentido, sobre todo, de que lo intelectual *contiene* lo sensitivo; una idea muy agustiniana y dionisiana.

El pensamiento bonaventuriano procede hacia la consideración del juicio propiamente intelectual a través de sus adelantos participados en la sensibilidad. Buenaventura considera que existe una «especie» que permite el conocimiento sensible. Es por eso posible encontrar en él un espejo de la generación del verbo como imagen de Dios<sup>17</sup>.

La mirada de Buenaventura es más bien fenomenológica; considera el conocimiento sensible globalmente, como Agustín, sin detenerse aristotélicamente en la distinción entre las facultades cognoscitivas sensibles internas y externas, y la de sus respectivos objetos. Está en juego, muy simplemente, el conocimiento del mundo sensible como tal. Es que se trata aquí, más allá de la idea y, sobre todo, de la *expre-*

<sup>13</sup> Cfr. *Itinerarium*, c. II, n. 3.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem*, c. II, nn. 4-5.

<sup>15</sup> *Ibidem*, c. II, n. 6. Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *L'uomo in cammino verso Dio*, 80: «L'uomo, oltre ad avere presente e ad amare qualsiasi realtà, arriva anche a giudicarla, a guardarla cioè, per così dire, dal di fuori, dall'alto [...] Il giudizio [...] è un atto per mezzo del quale noi ci domandiamo come mai i nostri sensi, al contatto di un dato oggetto, ricevono un'impressione di benessere [...] Il passaggio di un giudizio meramente sensitivo ad un giudizio del sensibile avviene insensibilmente, con la silenziosa comparsa di un perchè istintivo».

<sup>16</sup> *Ibidem*, 81-82: «Questo rapporto di proporzionalità che si instaura fra il soggetto senziente e l'oggetto sentito, non muta mai, si realizza sia in piccolo sia in grande, non varia in base alla dimensione delle cose, non dipende dalle vicissitudini spaziali e temporali e, infine, non si altera minimamente a causa del movimento [...] Il giudizio è un atto, in forza del quale la *species sensibilis* e l'immagine intenzionale colta dai sensi, attraverso un processo di purificazione e di astrazione, può essere fatta penetrare nella facoltà intellettuale [...] Il passaggio dall'attività sensitiva all'attività intellettuale avviene *insensibilmente* o, meglio, *inconsciamente*. In Aristotele e in s. Tommaso [...] avviene, diremmo, di colpo, quando entra in funzione l'intelletto agente, che rende possibile il processo astrattivo. In s. Bonaventura, invece, il passaggio dalla sponda del sensibile a quella dell'intelligibile appare più sfumato [...] Visto come si trapassa gradualmente da una conoscenza di Dio sensitiva, ad una conoscenza di Dio razionale, s. Bonaventura può finalmente concludere che in verità agli uomini è possibile formarsi una qualche idea del nostro Dio, sfruttando inizialmente le impronte o le tracce lasciate da Lui nella creazione».

<sup>17</sup> *Itinerarium*, n.7: «Y todas estas cosas son vestigios donde podemos investigar a nuestro Dios [...] Todas las cosas cognoscibles, teniendo como tienen la virtud de engendrar la especie de sí mismas, proclaman con claridad que en ellas, como en espejos, puede verse la generación eterna del verbo, imagen que del Hijo del Dios Padre emana eternamente».

sión filosófica, de una contemplación teológica, que continúa en el texto como reflexión acerca de los vestigios creados de los atributos de las Personas divinas<sup>18</sup>.

La *certeza*, la firmeza propiamente espiritual acerca de la verdad del Dios trinitario se tiene, como decíamos, en el juicio. Es juicio según las razones eternas en el sentido de la teoría del conocimiento de san Agustín: «Pero de un modo más excelente y más inmediato nos lleva el juicio a especular con más certeza la eterna verdad. Porque si el juicio ha de hacerse por razones que abstraen del lugar, tiempo y mutabilidad y, por lo mismo, de la dimensión, sucesión y mudanza; si ha de hacerse por razones inmutables, incircunscriptibles e interminables; si nada hay, en efecto, del todo inmutable ni incircunscriptible, ni interminable, sino lo que es eterno; si todo cuanto es eterno es Dios o está en Dios; si cuantas cosas ciertamente juzgamos, vuelvo a decir, por esas razones las juzgamos; cosa manifiesta es que Dios viene a resultar la razón de todas las cosas y la regla infalible y la luz de la verdad, luz donde todo lo creado reluce de modo infalible, indeleble, indubitable, irrefragable, incoartable, inapelable, interminable, indivisible e intelectual. Por tanto, aquellas leyes por las que juzgamos con toda certeza de todas las cosas sensibles que a nuestra consideración vienen, por lo mismo que son infalibles e indubitables para el entendimiento del que las aprehende, indelebles para la memoria del que las recuerda, irrefragables e inapelables para el entendimiento del que las juzga, pues al decir de San Agustín, “nadie juzga a ellas, sino por ellas”<sup>19</sup>, menester es que sean inmutables e incorruptibles como necesarias, incoartables como incircunscritas, interminables como eternas, y por eso indivisibles como intelectuales e incorpóreas, no hechas, sino increadas, tales que existen eternalmente en el arte eterna, por la cual, mediante la cual y según la cual reciben la forma todas las cosas, plenamente informadas; y por eso ni juzgarse pueden éstas con toda certeza, sino por aquella arte eterna, la cual es la forma que no sólo todo lo produce, sino que todo lo conserva y todo lo distingue como ser que tiene la primacía de la forma entre todas las cosas y como regla que todas las dirige y por la que nuestra alma juzga cuanto en ella entra por los sentidos»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *Ibidem*, n. 8: «Igualmente, la especie que deleita como hermosa, suave y saludable, da a conocer que existe la primera hermosura, suavidad y salubridad en aquella primera especie, donde hay suma proporción e igualdad respecto al engendrador, suma virtud que se íntima no por fantasmas, sino por la verdad de la aprehensión, suma impresión que sana, satisface y expele toda indigencia en el aprehensor. Por lo tanto, si la delectación “es la unión de un conveniente con su conveniente”, si la semejanza que se engendra de sólo Dios tiene la razón de lo sumamente hermoso, sumamente suave y sumamente saludable, y se une, según la verdad, según la intimidad y según la plenitud que llena toda capacidad, se ve claramente que sólo en Dios está la delectación fontal y verdadera y que todas las delectaciones nos llevan de la mano a buscar aquella». Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *Luomo in cammino verso Dio*, 87: «L'uomo [...] è stato da sempre trasportato da un piano naturale a un piano soprannaturale o divino. È quello che volevano insinuare s. Agostino e s. Bonaventura, quando sostenevano che il soggetto attivi dell'attività sensitiva non è il composto organico, ma l'anima stessa. L'anima, infatti, destinata com'è a dominare il corpo, e nel corpo tutta la realtà mondana, si fa valere fin dall'inizio come uno spirito, cioè come uno spirito destinato a prendere su di sé la responsabilità di tutto l'universo, nella sua qualità di naturale interlocutore di Dio».

<sup>19</sup> SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.* c. 14 n. 38, *De vera relig.* c. 31 n. 58. Cfr. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 2, n. 8ss.

<sup>20</sup> Cfr. *Itinerarium*, c. II, n. 9. Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *L'uomo in cammino verso Dio*, 166: «Alla domanda: se ogni conoscenza umana dipenda sempre dall'attività sensitiva, il nostro autore risponde

El juicio según las razones eternas, que es lo propio del conocimiento intelectual, en el que se encuentra el vestigio más cercano de la Trinidad, permite el descubrimiento de la verdadera estructura de los entes, aun de aquellos que habían servido como camino de interiorización para el hallazgo de este propio vestigio. Es por ello que Buenaventura continúa con una contemplación, por así decir, simbólicamente, desde arriba. «Dilátase esta especulación considerando siete diferencias de números por los cuales, como por siete grados, se sube a Dios [...]»<sup>21</sup>. En los números, símbolo más inmediato de la determinación ontológica, se encuentra la primera realidad concreta descubierta *a la luz* de Dios, después de haber llegado conscientemente a ella.

El doctor Seráfico recapitula con dos ideas principales: todas las cosas son vestigios en el camino hacia Dios, y, sobre todo si se las considera desde la perspectiva que desarrollará en los capítulos sucesivos, son signos *derivados* de Dios y reconocidos como tal. El hecho de que se adelanten las perspectivas siguientes es intrínseco al método bonaventuriano de la interiorización. El Fin todo entero está presente en su efecto de atracción, aunque este no se haya cumplido perfectamente. En este sentido la causa final es más perfecta que la eficiente, como lo es su efecto<sup>22</sup>. Es claro que en esta consideración la captación de la unión distinguida de lo natural y lo sobrenatural es especialmente nítida<sup>23</sup>.

El método hasta aquí empleado nos pone en condiciones de continuar nuestro ascenso interiorizador hacia Dios por medio de nuestra misma alma, esta vez como *imagen* de Dios. Se trata, en efecto, de constatar que en nosotros mismos como espíritu se encuentra del modo más perfecto la unidad entre el vestigio y el signo, entre el camino y la contemplación desde el fin. Si la aplicación anterior del método ha

nettamente di "no". Scrive, infatti: "È necessario concedere che l'uomo può conoscere Dio, la sua anima e il suo mondo interiore senza passare attraverso la trafila della conoscenza sensitiva" (S. Bonaventura, *Sent.* lib. II, d. XXXIX, art. 1, q. 2; *Op. Omnia* II, p. 904) [...] Bonaventura faceva notare che Aristotele non ha mai insegnato che ogni conoscenza umana derivi solo dai sensi. Egli si limitava ad insegnare che quello che l'uomo conosce lo guadagna attraverso l'astrazione. Aristotele non accenna al problema sulla possibilità o meno che l'uomo possa attingere per altre vie parte del suo patrimonio ideale [...] Non è possibile parlare di astrazione, quando si tratta della conoscenza umana di Dio [...] Dio è per noi il *primum cognitum*».

<sup>21</sup> *Itinerarium*, c. II n. 10.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*, n. 11: «De los dos grados primeros que nos han llevado de la mano a especular a Dios en sus vestigios —a modo de las dos alas que descendían cubriendo los pies—, bien podemos colegir que todas las creaturas de este mundo sensible llevan al Dios eterno el espíritu del que contempla y degusta, por cuanto son sombras, resonancias y pinturas de aquél primer Principio, poderosísimo, sapientísimo y óptimo, de aquél origen, luz y plenitud eterna y de aquella arte eficiente, ejemplante y ordenante; no son solamente vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para cointuir a Dios, sino también signos que, de modo divino, se nos han dado; son, en una palabra, ejemplares, o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles ven se trasladan a las cosas inteligibles como del signo a lo significado».

<sup>23</sup> Cfr. *Ibidem*, n. 12: «Porque, en verdad, las creaturas de este mundo sensible significan las perfecciones invisibles de Dios; en parte, porque Dios es el origen, el ejemplar y el fin de las cosas creadas y porque todo efecto es signo de la causa, toda copia lo es del ejemplar, todo camino lo es del fin al que conducen; en parte por la prefiguración profética, en parte por la operación angélica y en parte por institución sobreañadida [...]».



sido posible es porque nuestra alma goza de una condición especial: «[...] por cuanto estas luces que exteriormente se nos han dado nos disponen para entrar de nuevo en el espejo de nuestra alma, en el que relucen las perfecciones divinas<sup>24</sup>.

El tercer grado del camino hacia Dios es eminentemente antropológico porque se basa sobre la estructura del hombre como imagen de Dios, en el orden natural. El la mente humana resplandece la Trinidad interiormente. El *reconocimiento* intelectual de la Trinidad no puede corresponder sino al orden de la gracia, *pero la estructura de la imagen es lo más propiamente natural*<sup>25</sup>. «Entra, pues, en tí mismo y observa que tu alma se ama ardentísimamente a sí misma; que no se amara, si no se conociese; que no se conociera, si de sí misma no se recordase, pues nada entendemos por la inteligencia que no esté presente en nuestra memoria, y con esto adviertes ya, no con el ojo de la carne, sino con el ojo de la razón, que tu alma tiene tres potencias. Considera pues las operaciones y las hábitos de estas tres potencias y podrás ver a Dios por tí, como por imagen, lo cual es verlo como por un espejo y bajo imágenes oscuras<sup>26</sup>.

Más adelante analizaremos profundamente el significado filosófico y teológico de la distinción en el alma de las tres potencias. Por ahora baste recordar el origen agustiniano de la división, ampliamente aceptada en la literatura anterior a Buenaventura. Se trata de uno de los ejemplos más claros de iluminación de la filosofía por parte de la Teología.

<sup>24</sup> «Dum haec lumina exterius data ad speculum mentis nostrae, in quo relucet divina, disponimur ad reintrandum» (*Ibidem*, c. II, n. 13).

<sup>25</sup> *Ibidem*, c. III, n. 1. Es sumamente útil en este punto la consideración de la doctrina del maestro de Buenaventura. Cfr. MAGISTRI ALEXANDRI DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, In I. I. Quaracchi, Florentiae, 1951. Dist. III, II: «Praeterea, quaestio est utrum sit imago secundum quod vires referuntur ad Deum, vel secundum quod referuntur ad ipsam animam. a. Et videtur quod secundum quod ad Deum, per hoc quod dicit: "eo enim ipso" etc. b. Contra: Augustinus, IX libro *De Trinitate* (11, 16: PL 42 970): "Cum mens ipsa se novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut [ei] sit aequale omnino atque idem, quia neque inferioris essentiae est notitia, sicut corporis; neque superioris, sicut Dei". Ergo, cum solum est imago quando coaequantur quae sunt in Trinitate, et ut comparantur ad Deum impossibile est aequari, ergo ut sic comparantur non est imago. c. Contra: Augustinus, *De Trinitate* (Lib. XIV, c. 12, n. 15; PL 42 1048): "Haec trinitas mentis, non propterea imago Dei est, quia sui meminit, intelligit ac diligit se, sed quia potest meminisse, intelligere et diligere eum a quo facta est". Ergo ista tria sunt trinitas secundum a quod comparantur ad Deum. d. *Respondeo*: hic non est nisi una trinitas secundum unam comparisonem animae, sed duplex secundum duplex intelligibile, quia ista vel sumuntur in ordine ad se ipsa, se apprehendendo, vel in ordine ad Deum. Secundum quod ad se comparantur, dicitur esse imago potentialiter solum; ut autem referuntur in Deum, est imago in effectu sive actu. Sicut aliquis apprehendit figuram secundum se primo; quando autem comparat ad aliud in quod ducit, actu fit imago; sic quae erat potentialiter imago in conversione sui ad se, dum actu convertitur ad Deum, actu fit imago. Vel dicendum est quod in imagine huiusmodi consideratur discretio eorum quae sunt in imagine, et aequalitas eorum inter se, et relatio per imitationem ad rem cuius est imago. Discretio virium eadem est utrobique; sed quoad aequalitatem plus convenit ut sit imago secundum quod vires ad animam referuntur. Sicut enim Deus se cognoscit, intelligit ac diligit, sic anima se. Sed quoad imitationem propter quam vel secundum quam facta est, magis est imago secundum quod ad Deum refertur. e. Ad praecedens vero dicendum est quod, cum dicitur imago secundum id quod potest esse particeps Dei, sicut posse dicitur dupliciter: secundum actum et habitum, sic imago dicitur dupliciter. Amissa ergo Dei participatione, est imago secundum habitum, licet non actu imitetur».

<sup>26</sup> *Itinerarium*, c. III, n. 1.

La función de la memoria es absolutamente capital en la filosofía y en la teología de San Buenaventura. La memoria retiene y representa en primer lugar corporales y temporales; en segundo lugar las simples o inmateriales e inteligibles; en tercer lugar las eternas.

En cuanto la memoria capta las realidades temporales, es decir, las cosas pasadas, las presentes y las futuras, muestra la eternidad de Dios como abarcativa de todos los tiempos. Retiene lo simple, como son los principios de la cantidad, con lo que es posible recordar o pensar cuanto de ellos deriva, y también los principios de las ciencias. Buenaventura no dice que sean innatos. La función de la memoria en lo especulativo está muy cerca de la que Aristóteles asigna al entendimiento agente<sup>27</sup>. De su relación con la memoria en Buenaventura nos ocuparemos poco más adelante.

La memoria, además, posee presente a sí misma una luz inmutable, en la cual recuerda verdades invariables. Se trata de la altísima contemplación metafísica de las perfecciones que derivan de Dios hacia las creaturas. De este modo, mediante las operaciones de la memoria el alma es imagen y semejanza divina<sup>28</sup>.

La otra potencia que integra la triplicidad donde se encuentra la imagen de Dios es el intelecto. Aquí se da y adelanta el acceso pleno a la metafísica de la que se tratará en el capítulo V. Es notable la importancia asignada por Buenaventura al ser, pero tal vez más remarcable es el hecho de que la importancia del ser aparece dentro de la consideración del intelecto como potencia en la imagen de Dios. Por el ser se conoce lo particular. No porque Buenaventura tenga una concepción logicista del conocimiento, sino porque se refiere del modo más realista al ser tal como es.

La frase siguiente, de capital importancia, lo muestra cabalmente, si bien leída: «Tampoco puede ser conocido el ser por sí sin conocerlo con sus propiedades, que son: unidad, verdad y bondad»<sup>29</sup>. Los llamados trascendentales por la escolástica posterior no son para Buenaventura meros «conceptos» que se agregarían al generalísimo de ser, sino *realidades* que de tal manera acompañan al ser que éste no podría ser nunca alcanzado sin captarlas. En este punto la metafísica de Buenaventura se desarrolla en un sentido altamente original, generalmente no captado por los comentaristas preocupados en poner de relieve la diferencia del pensamiento del doctor Seráfico respecto del tomismo comprendido en un sentido muy determinado. Es de notar el adelanto de los temas correspondientes al quinto capítulo de la obra según un método constante en el pensamiento de profunda matriz dionisiana, en el que el modo helicoidal del movimiento propio del alma aparece con la mayor nitidez.

<sup>27</sup> Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *Uomo in cammino verso Dio*, 107-108: «S. Bonaventura condivide in pieno la teoria platonica, secondo la quale il conoscere è un ricordare [...] Sulla scia di Platone, e soprattutto sulla scia di S. Agostino, insegna che le facoltà dell'anima sono tre: memoria, intelletto e volontà [...] L'attività della memoria [...] consiste, oltre all'aver presente e al ritenere la successione dei fatti avvenuti, anche nell'aver presente e nel ritenere nozioni e principi eterni».

<sup>28</sup> *Itinerarium*, c. III, n. 2.

<sup>29</sup> *Ibidem*, c. III, n. 3. Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *Uomo in cammino verso Dio*, 111: «Il concetto di *ens* diventa comprensibile solo per mezzo degli altri concetti trascendentali di uno, di vero, di buono; concetti che indicano appunto le condizioni indispensabili che debbono accompagnarlo. Infatti, non è possibile dire che cosa è l'essere, senza dire nello stesso tempo che cosa è l'unità, la verità, la bontà; questi concetti si implicano a vicenda, si chiariscono, si richiamano necessariamente fra loro al punto da essere o noti tutti insieme o semplicemente ignorati».

En este punto nuestro doctor desarrolla un pensamiento sobre la *participación* muy acabado y profundamente contemplativo en el sentido más metafísico del término, que como demuestra precisamente la especulación de Buenaventura no puede lograrse sin el ejercicio intenso de la contemplación mística sobrenatural.

«De manera que sin conocer el ser por sí, no se puede conocer plenamente la definición de una substancia particular cualquiera. Tampoco puede ser conocido el ser por sí sin conocerlo con sus propiedades, que son: unidad, verdad y bondad. Y como el ser pueda concebirse como ser diminuto y como ser completo, como ser perfecto y como ser imperfecto, como ser en potencia y como ser en acto, como ser “secundum quid” y como ser “simpliciter”, como ser parcial y como ser total, como ser transeúnte y como ser permanente, como ser por otro y como ser por sí mismo, como ser mezclado de no ser y como ser puro, como ser dependiente y como ser absoluto, como ser anterior y como ser posterior, como ser mudable y como ser no mudable, como ser simple y como ser compuesto; y como en manera alguna puedan conocerse las negaciones y los defectos si no es por las afirmaciones: cosa clara es que nuestra inteligencia no llega, por análisis, al conocimiento plenario de alguno de los seres creados, a no ser ayudada del conocimiento del ser purísimo completísimo y absoluto, el cual es el ser “simpliciter” y eterno, ser en quien se hallan las razones de todas las cosas en su puridad. Y, de otra suerte, ¿cómo pudiera conocer la inteligencia que tal cosa es defectuosa e incompleta si ningún conocimiento tuviese del ser exento de todo defecto?»<sup>30</sup>.

La intelección del ser, así como la de todas las otras verdades no puede realizarse sino en virtud de una luz que brilla de modo inmutable, la cual es imposible que sea creatura, sujeta a mudanzas. El alma mutable conoce la verdad en la luz del *Verbo* inmutable. En este sentido, el análisis del conocimiento de las cosas no existentes, es decir, mentalmente posibles, es especialmente importante, pues indica la conexión más intensa con la Verdad divina iluminadora a través de la misma mente<sup>31</sup>.

La voluntad es la última potencia integrante de la imagen divina constituida por el alma humana. Su operación ve en el consejo, en el juicio y en el deseo, que implican la captación del Bien divino por una suerte de comparación electiva, de una operación análoga a la consideración de la ley, y sobre todo de la operación ascensional del deseo hacia lo que supera la condición actual de la voluntad. En la explicación de Buenaventura se nota la gran interpenetración existente entre la dimensión afectiva y la intelectual, que no quita la distinción de potencias, sino que es un índice de la profundidad de su consideración, más allá de la paradoja de un cierto intelectualismo en la expresión que parecería a primera vista reducir el bien deseado al bien entendido<sup>32</sup>.

El alma es imagen de Dios en cuanto está próxima a Él por la *operación* de la memoria, que nos lleva a la eternidad, de la inteligencia que nos lleva a la verdad y de la potencia electiva que nos lleva a la suma bondad<sup>33</sup>. Esta es la clave para la adecuada

<sup>30</sup> *Itinerarium*, c. III, n. 3.

<sup>31</sup> *Ibidem*, c. III, n. 3.

<sup>32</sup> *Ibidem*, c. III, n. 4.

<sup>33</sup> *Ibidem*, c. III, n. 4.

comprensión de la noción de potencia en Buenaventura: la potencia no es considerada desde el objeto que la determina, sino desde las operación concreta así como se presenta al análisis de la inteligencia, es decir, elevada y transfigurada por las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad, por más que la perspectiva especulativa no sea teológica sino filosófica. La consideración del *objeto* de las potencias no es dejada de lado, sino subordinada a la atención prioritaria a la operación humana captada en un acto de profunda introspección psicológica. El resultado es una filosofía altamente personalista, que profundiza la línea de lo que Santo Tomás llamaría el conocimiento *actual* que el alma tiene de sí misma, según la tradición del pensamiento agustiniano, que el doctor Angélico no siempre desarrolla aunque fecunde secretamente su pensamiento.

La epistemología de San Buenaventura se fundamenta sobre la consideración del espíritu humano desde su concreta operatividad. Las ciencias tienen una división tripartita que corresponde a la imagen a la cual ilustran junto con la manifestación del ejemplar. El desarrollo de las ciencias en lo esencial es interior al espíritu humano «Toda la filosofía o es natural, o racional, o moral. La primera trata de la causa del existir, y por eso lleva a la Potencia del Padre; la segunda, de la razón del entender, y por eso lleva a la sabiduría del Verbo, y la tercera, del orden del vivir, y por eso lleva a la bondad del Espíritu Santo [...] Todas estas ciencias tienen sus reglas ciertas e infalibles como luces y rayos que descienden de la ley eterna a nuestra mente. Por eso nuestra mente, irradiada y bañada en tantos esplendores, de no estar ciega, puede ser conducida por la consideración de sí misma a la contemplación de aquella luz eterna»<sup>34</sup>.

El cuarto grado tratado por Buenaventura en el *Itinerarium*, señala el pasaje de lo natural a lo sobrenatural, de la metafísica a la fe, de lo exterior a lo interior, de la dispersión en lo objetivo a la concentración en el sujeto, que es *más* objetiva. Naturalmente, los grados anteriores suponen la fe, la interioridad, el sujeto el principio de la captación plena de la realidad objetiva. Pero poseen una intrínseca imperfección, hasta tal punto que podría decirse que no se puede llegar, en absoluto, al orden de la gracia y a su correspondiente forma de conocimiento, sin llegar, antes o después, a este grado.

Como de costumbre, Buenaventura integra dos consideraciones distintas haciéndoles rendir el máximo fruto a través de su unidad. La gracia se hace teológicamente «inteligible» a partir de su presencia en plenitud experimentada concretamente por el teólogo o captada de algún modo a través de la experiencia ajena. Por otra parte, la perspectiva especulativa permite reconocer la gracia aún en sus grados elementales de desarrollo, es decir, cuando prevalece la contemplación de lo exterior, o del hombre mismo como imagen, cuando no es todavía del todo nítida la diferencia del actuar concreto del sujeto impulsado por la gracia, y de aquél que obra en plenitud, aunque sea puntualmente, según su condición humana.

«Mas como acontece contemplar al primer Principio no sólo pasando por nosotros, sino también quedando en nosotros, y esto —lo segundo— es más excelente

<sup>34</sup> *Ibidem*, c. III, nn. 6-7.

que lo primero, por eso esta manera de considerar obtiene el cuarto grado de la contemplación (*Sed quoniam non solum per nos transeundo, verum etiam in nobis contingit contemplari primum principium; et hoc maius est quam precedens: ideo hic modus considerandi quartum obtinet contemplationis gradum*). Extraña cosa parece, por cierto, que, habiendo demostrado cuán cerca está Dios de nuestras almas, sea de tan pocos especular en sí mismos al primer Principio. Pero la razón es obvia: distraída el alma con los cuidados, no entra en sí misma por la inteligencia, y seducida por las concupiscencias, no vuelve a sí misma por el deseo de la suavidad interior ni por el de la alegría espiritual. Por eso, postrada enteramente en estas cosas sensibles, no puede entrar de nuevo en sí misma como en imagen de Dios»<sup>35</sup>.

He aquí el punto en el que la contemplación adquiere su dimensión salvífica. La salvación llega al hombre por la implantación de las tres virtudes teologales, y éstas a su vez derivan de Cristo y lo tienen por término<sup>36</sup>.

Así, pues, para que el alma entre cabalmente en sí misma es necesario el perfeccionamiento, reforma y purificación producidos por las tres virtudes teologales<sup>37</sup>. La conformación a la vida divina tiene como efecto la recuperación de los sentidos espirituales perdidos por el pecado. En orden absoluto es más bien un despertar de nuevos sentidos en el hombre a partir de la vida divina.

La redacción del texto referido a los sentidos espirituales es muy cuidada. Cada una de las tres virtudes teologales corresponden a algunos en particular. A la fe corresponde el oído y la vista. A la esperanza corresponde el olfato. A la caridad el gusto y el tacto. Es de notar el orden de algún modo inverso al de la perfección natural.

«El alma, pues, que cree, espera y ama a Jesucristo, que es el Verbo encarnado, increado e inspirado, esto es, camino, verdad y vida, al creer por la fe en Cristo en cuanto es Verbo increado, palabra y esplendor del Padre, recupera el oído y la vista espiritual; el oído, para recibir las palabras de Cristo; la vista, para mirar con atención los esplendores de su luz. Y al suspirar por la esperanza para recibir al Verbo inspirado recupera, mediante el deseo y el afecto, el olfato espiritual. Cuando por la caridad abraza al Verbo encarnado recibiendo de El delectación y pasando a El por el amor extático recupera el gusto y el tacto. Recuperados los sentidos espirituales mientras ve y oye, huele, gusta y abraza a su esposo, puede ya cantar como la esposa en el Cantar de los cantares, compuesto para el ejercicio de la contemplación en este Cuarto grado, que nadie la alcanza, sino quien la recibe, porque más consiste en la experiencia afectiva que en la consideración racional. Y es que, en este grado, reparados ya los sentidos interiores para ver al sumamente hermoso, oír al sumamente ar-

<sup>35</sup> *Ibidem*, c. IV, n. 1.

<sup>36</sup> *Ibidem*, c. IV, n. 2: «[...]Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo [...] Necessesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradisum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam lignum vitae in medio paradisi».

<sup>37</sup> *Ibidem*, c. IV, n. 3.

monioso, oler al sumamente odorífero, gustar al sumamente suave y asir al sumamente deleitoso, queda el alma dispuesta para los excesos mentales»<sup>38</sup>.

En este grado sobrenatural de contemplación se entra en la Jerusalén nueva, es decir en un mundo nuevo, sin pasar por el mundo exterior, sino recogiénose en sí<sup>39</sup>. El núcleo de este grado son las virtudes teologales, completadas de algún modo por los sentidos espirituales, capacidades cognoscitivas que se ponen en acto en el alma sólo desde la gracia. Estas potencias superiores presentan por su radicación en la realidad divina una mayor unidad intrínseca respecto de las potencias naturales, y por tanto una mayor compenetración con las capacidades afectivas.

Es este último aspecto el que da razón del orden «inverso» en la enumeración de los sentidos. En efecto los del olfato, el gusto y el tacto implican la presencia inmediata corporal del objeto conocido sensiblemente. Ahora, esa presencia real, como unidad, constituye el núcleo de la operación afectiva que se une realmente con el objeto.

La consideración epistemológica de San Buenaventura es muy clara. Desde las cosas exteriores hasta la imagen de Dios que es el alma el camino lleva una consideración filosófica. La teología, o más bien la consideración de la Sagrada Escritura divinamente transmitida, es la que hace encontrar el alma como salvada gratuitamente y elevada por las tres virtudes y los sentidos espirituales al nivel de la vida de Dios<sup>40</sup>.

Detengámonos a este punto del recorrido a considerar panorámicamente el resto del itinerario. La unidad de lo exterior y lo interior, lo objetivo y lo subjetivo, es puerta de entrada a lo superior, super-objetivo y super-subjetivo: el ser, con el que podemos nombrar principalmente a Dios antes de unirnos con El totalmente (capítulo quinto).

La unión gratuita y plena con Dios implica captar la unidad superior de todas las riquezas del ser, en el Bien, que no se da sin la transformación personal del sujeto mismo en lo superior, en Dios. Sólo aquí se encuentra plenamente la Trinidad que estaba presente misteriosamente desde el principio guiando el itinerario de la mente.

<sup>38</sup> *Ibidem*, c. IV, n. 3: «Dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum spiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso dilectionem et ut transiens in illud per exstati-cum amorem, recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa *Canticorum Cantica*, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem nemo capit nisi *qui accipit*, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulchrum, audiendum summe armonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus [...]».

<sup>39</sup> *Ibidem*, c. IV, n. 4: «Per virtutes theologicas et oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus [...] Anima intrando in seipsam intrat in supernam hierusalem [...]».

<sup>40</sup> *Ibidem*, c. IV, n. 5: «Ad huius autem speculationis gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae scripturae divinitus immisae, sicut philosophia ad praecedentem».

Sólo desde esta situación se descubre el sentido de todas las cosas, profundamente unido con su condición de camino hacia Dios (capítulo sexto).

Pero la unión con Dios implica más que la visión retrospectiva del sentido de todas las cosas y de Dios trinitario a partir de las mismas, aunque sea sobrenaturalmente. Ella es la transformación vital en Dios, la deificación y cristificación, el pasaje definitivo a la visión de las perspectivas eternas, íntimas y sobrenaturales de Dios mismo en sí, por encima de toda operación y de todo objeto creado (capítulo séptimo).

Concentrémonos en la consideración del quinto capítulo del *Itinerarium*. Hemos llegado hasta aquí según un método muy característico que no es otro que el movimiento helicoidal del cual habla Dionisio Areopagita en el cuarto capítulo del libro *De los nombres de Dios*<sup>41</sup>. Hay un pasaje continuo de lo objetivo a lo subjetivo y viceversa que corresponde al progreso del alma en la contemplación.

Es en razón de este movimiento que se encontraban adelantados en el capítulo tercero ciertos temas correspondientes a este quinto. Se trataba especialmente del ser y la participación. El entendimiento como imagen de Dios se captaba por respecto al ser. Este no podía ser conocido sin sus propiedades: unidad, verdad y bondad<sup>42</sup>. En este punto nuestro doctor desarrollaba el pensamiento sobre la *participación*<sup>43</sup>.

Si en el ascenso se consideraba el ser desde el punto más alto accesible a la inteligencia —que es ella misma vista como sujeto en la totalidad de la imagen de Dios—, aquí, luego de la iluminación y la fuerza ascensional establecida en el alma por la gracia, es posible por fin comenzar de verdad a considerar el ser de un modo objetivo, más allá de toda ilusión metafísica del principio<sup>44</sup>.

El desarrollo del capítulo V corresponde al de un tratado condensado de teología filosófica, pero desde la perspectiva de la contemplación sobrenatural incipiente, cuya culminación se halla en la percepción de los misterios superinteligibles. Se trata de una captación sobrenatural por parte del sujeto elevado por los hábitos infusos, aunque no por parte del objeto, que sigue siendo inteligible, es decir, proporcionado a la mente creada y humana. El ser, y las otras perfecciones inteligibles, sin embargo, son alcanzados de un modo distinto al puramente natural, especialmente por lo que se refiere a las «relaciones», no predicamentales, entre las diversas perfecciones, que adelantan en la contemplación el orden objetivo nuevo, sobrenatural.

El capítulo V, que pone, según el título, el problema de la especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el ser, describe el comienzo de la entrada en el santuario de Dios, es decir de la contemplación en sentido pleno, por medio de los atributos esenciales<sup>45</sup>. La dificultad común a toda la investigación de Dios de origen histórico-teológico dionisiano, y, más ampliamente, cristiano, es la de saber en qué sentido dar la prioridad a un nombre —el de ser— con el que atribuimos a Dios algo que entendemos en las creaturas.

Dios es la fuente del ser. Es lo que quiere expresarse de un modo más profundo cuando se considera al Bien como primer nombre de Dios. La primera nominación

<sup>41</sup> C. IV, n. 9: PG 3 705A.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibidem*, c. III, n. 3.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem*, c. III, n. 3.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibidem*, c. III, n. 3.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*, c. V, n. 1.

corresponde al Antiguo Testamento, la segunda, al Nuevo: el nombre de Bien es transmitido por Cristo. «El Damasceno, siguiendo a Moisés, *dice ser el que es el nombre primario de Dios, mientras Dionisio, siguiendo a Cristo, asegura que el nombre divino primario es el bien*<sup>46</sup>.

El capítulo V formula ciertas afirmaciones filosóficas fundamentales; se trata, en efecto, de «páginas que pueden ser consideradas entre las más excelsas expresiones del pensamiento metafísico de todos los tiempos»<sup>47</sup>.

1°. El ser es en sí tan certísimo que no se puede pensar que no existe. Esta aserción tiene un contacto cercano con el *Proslogion* de San Anselmo. Hay que hacer notar que no se trata de las pruebas de la existencia de Dios, sino de una etapa elevada del camino hacia Dios, en el que se entra en la realidad divina a partir de la primera de las perfecciones que se encuentran en la contemplación filosófica profunda desde las creaturas. Tal contemplación se realiza de modo teológico por parte del sujeto<sup>48</sup>.

2°. El puro ser y la pura nada son incompatibles y se excluyen absolutamente, sea en la realidad, sea en nuestra estimación<sup>49</sup>.

3°. Todo lo que se entiende, se entiende por el ser y en el ser. «El ser es lo primero que entiende el entendimiento, y ese ser es el acto puro»<sup>50</sup>. Es natural que esta afirmación se tome con cautela. Pero bien analizada, en su sentido y en su contexto,

<sup>46</sup> *Ibidem*, c. V, n. 2.

<sup>47</sup> FRANCISCO CANALS VIDAL, «Sentido de la especulación sobre la unidad divina por su nombre primario que es el ser»: *Miscellanea Francescana* LXXV (1995) 213-221, aquí 213.

<sup>48</sup> *Itinerarium*, c. V, n. 3.

<sup>49</sup> *Ibidem*, c. V, n. 3.

<sup>50</sup> *Ibidem*, c. V, n.3. Cfr. FRANCISCO CANALS VIDAL, «Sentido de la especulación sobre la unidad divina por su nombre primario que es el ser», 213-214: «No puede negarse que, tomadas en sí mismas y aisladamente del contexto general de la obra, las geniales argumentaciones o exposiciones de este capítulo se presentan con un sabor «ontologista» incluso diríamos «eleático». Tal apariencia parece reforzarse por el modo en que asume Buenaventura la prueba anselmiana, que algunos creen que se transforma en él en la constatación de la evidencia indubitable inherente a la idea de Dios innata en la mente humana. Según esto, la especulación del *Itinerarium* sobre la unidad divina constituiría un punto culminante de una «teología natural», es decir, de una metafísica sobre Dios, construida sobre el presupuesto de una intuición intelectual pura e inmediata del ser divino. Pero fue Spinoza y no ciertamente San Buenaventura el que llegó a sostener que «la mente humana tiene intuición adecuada de la esencia eterna e infinita de Dios». San Buenaventura invita a fijar su mirada en el *ser*; a «quien quiere contemplar las cosas *invisibles* de Dios en cuanto a la unidad de su esencia». En torno al tema de la prueba ontológica de la existencia de Dios y de sus presupuestos metafísicos y noéticos, se dan los más radicales malentendidos entre la filosofía cristiana medieval y el racionalismo moderno. Mientras la prueba anselmiana y bonaventuriana surge con la orientación y en el ambiente de la «inteligencia de la fe», la prueba ontológica de la existencia de Dios en la modernidad viene a confundirse en su historia con la de «la constitución ontoteológica de la metafísica», en la que se actúa la «muerte de Dios» en la cultura occidental, y que culmina en los monismos estáticos o dialécticos, como los de Spinoza y Hegel [...] Sólo así, insertándola en el dinamismo de su sabiduría cristiana —en la que se integran las aportaciones filosóficas, pero que no coincide con una supuesta «filosofía» de San Buenaventura— se puede evitar el peligro de interpretaciones inadecuadas de su pensamiento. San Buenaventura es a veces, en efecto, combatido injustamente por quienes no se sitúan en su propia perspectiva y planteamiento, o también ha corrido el peligro de ser utilizado para una «reducción» de la sabiduría cristiana a «filosofía ontologista», lo que sería lo más opuesto al espíritu e intención del Doctor Seráfico».



contiene gran profundidad de sentencia. Se ha pasado ya en el ascenso hacia Dios por la contemplación del alma como imagen de Dios, que implica el conocimiento según razones divinas. Aquí estamos ante la primera de esas razones. No se trata de que el primer objeto de conocimiento sea Dios (cfr. el n. 5º siguiente), aunque este ser sea Dios. Se trata de aquel «aspecto» de Dios que permite en primer lugar el conocimiento, cuyo núcleo central está en el juicio.

4º. El ser particular es compuesto de acto y potencia<sup>51</sup>.

5º. El entendimiento no puede advertir el ser mismo por el que todo conoce. Aquí Buenaventura cita la frase de Aristóteles que San Juan de la Cruz utiliza para dar uno de sus fundamentos a su teoría de la «noche oscura»: «lo que el ojo del murciélago es comparado a la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente comparado a las cosas muy manifiestas de la naturaleza»<sup>52</sup>, y la razón es porque, acostumbrado a las tinieblas de los seres y a los fantasmas de lo sensible, le parece no ver nada allí donde mira la luz del ser sumo, no entendiendo que esa misma oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente, no de otra suerte que el ojo que ve la luz pura parecele no ver cosa alguna<sup>53</sup>.

6º. El ser en cuanto ser no es recibido o participado; es absolutamente primero. Es ser purísimo, sin mezcla de no ser, eterno, simplicísimo, sin nada de potencia —como la que integra los entes particulares—, perfectísimo, unicísimo<sup>54</sup>. Son condiciones del ser evidentes una vez puesto el ojo de la mente en el mismo ser.

7º. Este ser es Dios. He aquí la afirmación más difícil y arriesgada. Buenaventura razona lógicamente según los términos de una estricta metafísica en la consideración concatenada de los atributos divinos a partir del ser. Se trata del pasaje de aquella perfección del ser —que permite pensar al entendimiento—, a su identificación con Dios. Más aún, una vez contemplado este ser, se entiende que no puede no existir, en la línea del pensamiento de San Anselmo. Si recordamos lo expresado en el punto 5º veremos que es imposible contemplar el ser en sí *en cuanto* es identificado con todo Dios —el *Ipsium esse subsistens* de Santo Tomás— que ilumina la mente. Es posible hacerlo en cuanto el ser es *un aspecto* de la realidad divina, y no toda *ella*, aunque sea idéntico con ella<sup>55</sup>. Es el gravísimo problema de las uniones y las distinciones o discreciones divinas que aparece tratado —prácticamente sólo por él de modo explícito— en el segundo capítulo del libro de Dionisio Areopagita sobre los nombres de Dios.

8º. En los números siguientes se muestra del modo más intenso el fruto de la contemplación del ser, y se alcanza el pasaje a la contemplación del bien. Se trata del ejercicio más elevado de la metafísica, cuya precisión de pensamiento y expresión sólo puede alcanzarse dentro de la mística sobrenatural más elevada<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> *Ibidem*, c. V, n. 3.

<sup>52</sup> ARISTÓTELES, II *Metaph.* text. I (1. brevior, C. I).

<sup>53</sup> *Ibidem*, c. V, n. 4.

<sup>54</sup> *Ibidem*, c. V, n. 5.

<sup>55</sup> *Ibidem*, c. V, nn. 6-7.

<sup>56</sup> Cfr. en perspectiva parcialmente distinta FRANCISCO CANALS VIDAL, «Sentido de la especulación sobre la unidad divina por su nombre primario que es el ser», 215: «En el plano de la amplitud de

9°. Dios es último porque es primero. La alusión al Evangelio no quita el carácter filosófico de la afirmación, que está incluida en la contemplación mística sobrenatural. Se trata de contemplar el ser de Dios en acción en atención a sí mismo; de modo que por necesidad es el fin último<sup>57</sup>.

10°. Su ser considerado dinámicamente abarca toda la realidad. Buenaventura aplica la afirmación de origen neoplatónico: «Por eso es máximo, porque es simplicísimo. Y, en verdad, siendo como es simplicísimo en la esencia, por lo mismo ha de ser máximo en la virtud o potencia, que cuanto más unida esté la virtud, tanto más infinita es»<sup>58</sup>. Su simplicidad no implica pérdida de riqueza, sino, por el contrario, máxima potencia derivada de la máxima riqueza del ser.

11°. Dios es perfecto, acto puro, inmutable, inmenso. «Ya que siendo perfectísimo nada puede pensarse mejor, ni más noble, ni más digno, ni, por consiguiente, mayor que él: tal ser es inmenso». Henos aquí nuevamente con San Anselmo<sup>59</sup>.

12°. Dios es omnímodo, contiene todas las esencias como su causa, porque es sumamente uno, como principio universal de toda la multitud. Dios es la causa universal que todo lo produce, que todo lo ejemplariza y todo lo termina, siendo la causa de existir, razón de entender y orden de vivir de todas las cosas. «Luego es omnímodo, no como si fuera la esencia de todas las cosas, sino en cuanto es, en grado supremo, la causa trascendente y universal de todas las esencias, causa cuya virtud, por estar sumamente unida en la esencia, es sumamente infinita y múltiple en la eficacia»<sup>60</sup>.

13°. Buenaventura recapitula su contemplación de modo compenetrado y sintético. Dios es *el ser* purísimo y absoluto, el ser «simpliciter», primero y último, origen de todas las cosas y el fin que todas las consuma. Como eterno y enteramente presente, en el sentido más fuerte de San Agustín, contiene y penetra todas las duraciones, cual si fuera su centro y circunferencia. Como simplicísimo y máximo, está todo dentro de todas las cosas y todo fuera de todas ellas, «viniendo a resultar, por lo mismo, la esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna». Como actualísimo y enteramente inmutable, «permaneciendo estable, da movimiento a todas las cosas». Como perfectísimo e inmenso, está dentro de todas las cosas, pero no incluido; fuera de todas las cosas, pero no excluido; sobre todas las cosas, pero no levantado; debajo de todas las cosas, pero no postrado. Como unicísimo y omnímodo, es todo en todas las cosas. A causa de su unidad encierra en sí toda virtuosidad, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad, lo cual constituye lo más perfecto de la realidad, por lo cual *todas las cosas son de El y son por El y existen en El*, siendo omnipotente omnisciente y omnímodamente bueno. La conclusión

la «via iluminativa» se comprende que «todo conocimiento presta vasallaje a la teología, por lo que ésta toma ejemplos y usa de palabras pertenecientes a todo género de conocimiento» (*De reductione artium ad theologiam*, n. 26). El lenguaje metafísico del capítulo quinto del *Itinerarium* no es incompatible con el hecho de que nos encontramos precisamente ante un capítulo de teología mística.

<sup>57</sup> *Itinerarium*, c. V, n. 7.

<sup>58</sup> *Ibidem*, c. V, n. 7.

<sup>59</sup> *Ibidem*, c. V, n. 7.

<sup>60</sup> *Ibidem*, c. V, n. 7.

hace elevar el nivel de la contemplación; la profundidad del ser lleva a la profundidad del bien. «El que ve perfectamente ese ser es feliz, conforme se dijo a Moisés: *Yo te mostraré todo bien*»<sup>61</sup>.

El capítulo VI describe y profundiza, según el título, la especulación de la beatísima Trinidad en su nombre, que es el bien. Las líneas que funcionan como prólogo del capítulo son de una importancia fundamental. Explican la relación entre la naturaleza y la gracia, así como la relación entre dos tipos de contemplación instaurados en ellas e incluidos en la contemplación sobrenatural. El primer tipo de contemplación se funda sobre los atributos esenciales de Dios, y es la desarrollada hasta este punto del itinerario. Es sobrenatural en cuanto incluida en él, que es de naturaleza teologal. En este tipo de contemplación el ser es el principio radical y también el nombre que da a conocer los demás<sup>62</sup>.

Para la contemplación de las emanaciones personales el bien es el fundamento principal<sup>63</sup>. Se trata de poner un querubín junto a otro querubín, es decir, una contemplación junto a otra. Las dos deben estar presentes en la verdadera y definitiva contemplación de Dios<sup>64</sup>. Todo ello es «levantar el ojo de la inteligencia a la cointuición de la beatísima Trinidad»<sup>65</sup>. Se trata de una expresión típica de Buenaventura. La cointuición en el sentido pleno del término se realiza en la visión beatífica, pero ella es adelantada sea en la contemplación que parte de los atributos esenciales, sea en la que parte de los atributos personales. La que parte de los atributos esenciales tiene su centro en el nombre de ser; la que parte de los personales tiene su centro en el nombre de Bien. Ser y Bien hacen conocer los demás nombres correspondientes<sup>66</sup>.

La consideración del Bien en el *Itinerarium* lleva en primera instancia un ritmo «anselmiano»; se trata a primera vista de una deducción de la Trinidad a partir del bien como difusivo de sí mismo. El sumo bien es sumamente difusivo. Y para que la difusión sea suma debe ser actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta; es decir, personal<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> *Ibidem*, c. V, n. 8.

<sup>62</sup> *Ibidem*, c. VI, n. 1.

<sup>63</sup> E. BETTONI-E. VIOLA, *Luomo in cammino verso Dio*, 187: «Come la nozione trascendentale di *ens* si presenta quale mirabile scrigno che riassume in sé le immense ricchezze metafisiche della realtà increata e creata, così la nozione trascendentale di *bonum* si rivela come lo scrigno delle meraviglie metafisiche della SS. Trinità».

<sup>64</sup> *Itinerarium*, c. VI, n. 1.

<sup>65</sup> *Ibidem*, c. VI, n. 1.

<sup>66</sup> Cfr. J.-FR. BONNEFOY O.F.M., *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Paris 1929, 180: «Grâce à la foi, nous croyons les vérités révélées; grâce à l'intelligence, nous pouvons lire à l'intérieur de ces vérités (*intelligere* vient de *intus legere*, selon saint Augustin), nous pouvons essayer de les pénétrer, de les comprendre; la pureté de coeur enfin nous fait voir Dieu: aux laborieux raisonnements, elle substitue la simple "contuition" [*III Sent.*, d. 35, q. 3 in corp.: III, 778a): "Cognitio de Deo sub ratione veri potest haberi secundum triplicem modum: uno modo habetur cognitio de Deo per simplicem assensum; alio modo per rationis adminiculum; tertio modo per simplicem contuitionem. Primum est virtutis fidei cuius est assentire; secundum est doni intellectus cuius est credita per rationem intelligere; tertium est beatitudinis munditiae cordis, cuius est Deum videre". Cfr. cette même trilogie: *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1: III, 737a; *Ibid.*, a. 2, q. 1, ad 6: III, 743b; *Brev.*, p. 5, c. 4: V, 256a; *Sermo IV de rebus theol.*, n. 1: V, 567b».

<sup>67</sup> *Itinerarium*, c. VI, n. 2: «Entiende, pues, y considera que aquel bien se dice de todo en todo óptimo, en cuya comparación nada mejor puede concebirse. Y semejante bien es de manera que no puede

San Buenaventura acentúa en filosofía el pasaje especulativo entre aquello que puede ser sostenido con certeza y aquello que se puede afirmar con probabilidad, entre estos dos tipos de aserciones se desarrolla un enorme espacio para el crecimiento de la misma filosofía, asegurado por la fe. Pero Buenaventura se apresura a aclarar que es imposible la contemplación de Dios Trinitario de modo comprensivo: «Pero al contemplar estas cosas, cuídate de pensar que comprendes al incomprendible. Porque en estas seis propiedades tienes que considerar todavía algo que te llevará al pasmo de la admiración. Porque en ellas se concierta la suma comunicabilidad con las propiedades de las personas, la suma consubstancialidad con la pluralidad de hipóstasis, la suma configurabilidad — semejanza — con la personalidad distinta, la suma coigualdad con el orden, la suma coeternidad con la emanación y la suma cointimidad con la misión. ¿Quién, a la vista de tantas maravillas, no queda arrebatado en admiración? Y, por cierto, con levantar los ojos a la bondad sobre toda bondad, entendemos certísimamente que todas estas maravillas se hallan en la beatísima Trinidad. Porque, si suma es allí la comunicación y la difusión verdadera, verdadero es allí el origen y la distinción verdadera; y porque la comunicación es total y no parcial, por eso el sumo bien comunica lo que tiene y todo cuanto tiene; luego tanto el que emana como el que produce se distinguen por sus propiedades y son una misma cosa esencialmente. Por distinguirse, digo, por las propiedades, tienen propiedades personales, pluralidad de hipóstasis; emanación, procedente del principio; orden, no de posterioridad, sino de origen; misión, en fin, que no es de cambio local, sino de inspiración gratuita por razón de la autoridad de la persona productora, autoridad que compete al que envía con respecto al enviado. Y por ser una misma cosa en la substancia, por eso es de todo punto necesario que se identifique en la esencia, en la forma, en la dignidad, en la eternidad, en la existencia y en el ser incircunscriptible. Y así, cuando estas cosas, cada una de por sí y separadamente, las consideras, tienes donde contemplar la verdad, y al considerarlas, comparadas las unas con las otras, donde quedarte suspenso en admiración profundísima; y por eso, a fin de que tu alma suba, mediante la admiración, a una contemplación admirable, has de considerar todas ellas en su mutua relación»<sup>68</sup>.

No se trata de una mera aseveración de la ambigüedad de la afirmación y la negación respecto de las cosas divinas. El pensamiento bonaventuriano es mucho más profundo. Se fundamenta en una metafísica —y luego en una teología— de las «uniones» y «distinciones» divinas, tal como aparecen en el pensamiento de Dionisio el

---

concebirse, cual es debido, como no existente, como quiera que absolutamente mejor es el existir que el no existir; y aun es tal, que no es posible concebirlo rectamente, sino concibiéndolo como uno y trino. «El bien, en efecto, es difusivo de sí mismo»; luego el sumo bien es sumamente difusivo de sí mismo. Pero la difusión no puede ser suma, no siendo a la vez actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta. Por lo tanto, de no existir una producción actual y consubstancial, con duración eterna, en el sumo bien y además una persona tan noble como la persona que la produce a modo de generación y de espiración —modo que es del principio eterno que eternamente están principiando sus términos principados, de suerte que haya un amado y un coamado, un engendrado y un espirado, a saber: el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo—, nunca existiera el sumo Bien, pues que entonces no se difundiría sumamente».

<sup>68</sup> *Ibidem*, c. VI, n. 3.

Areopagita, en el segundo capítulo del libro *Sobre los nombres de Dios*.<sup>69</sup> Las afirmaciones y las negaciones humanas corresponden a las uniones y discreciones divinas, a partir de las uniones y discreciones creadas.

La contemplación de los atributos esenciales de Dios pertenece principalmente a la vía afirmativa; su consideración en unión con los personales es, por medio de la vía negativa, el comienzo de la contemplación en su plenitud. Es el «levantar los ojos a la bondad sobre toda bondad», la «contemplación admirable»<sup>70</sup>.

«Y en verdad, esto mismo vienen a significar los querubines, que el uno al otro se miraban. Ni carece de misterio que ambos se miraran, y *se miraran vueltos sus rostros al propiciatorio*, para que así se cumpla lo que dice el Señor por San Juan: *En esto consiste la vida eterna, en conocerte a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste*. Y es que debemos admirar las propiedades esenciales y personales, no sólo en sí mismas, sino también comparándolas con la soberanamente admirable unión de Dios y del hombre en la persona única de Cristo»<sup>71</sup>.

La importancia de este pasaje es muy grande, designa el corazón del método de San Buenaventura. Se trata de pasar de la contemplación de las verdades reveladas sobre Dios uno y Trino, *por medio de los misterios de la encarnación del Verbo*, a la plenitud de la contemplación mística<sup>72</sup>.

Es necesario comparar las condiciones esenciales y personales de Dios con la verdad de la unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona de Cristo<sup>73</sup>. La unión de las naturalezas es la manifestación más elevada de Dios que nos permite ingresar en la misma unión trinitaria. Recordemos que para el inspirador principal de Buenaventura en esta materia, Dionisio, Dios es la Unión. Pero no se trata aquí de un seguimiento filológico de las obras areopágicas, sino de una profunda experiencia común. El capítulo segundo del *De divinis nominibus* de Dionisio presentaba también en profunda unidad las uniones y discreciones trinitarias, y las uniones y discreciones de la persona de Cristo.

<sup>69</sup> Según E. BETTONI-E. VIOLA, *Luomo in cammino verso Dio*, 196, se inspiró principalmente en los padres griegos.

<sup>70</sup> *Itinerarium*, c. VI, n. 3.

<sup>71</sup> «Nam et Cherubim hoc designant, quae se mutuo aspiciebant. Nec hoc vacat a mysterio, quod respiciebant *se versis vultibus in propitiatorium*, ut verificetur illud quod dicit Dominus in Ioanne: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum*. Nam admirari debemus non solum conditiones Dei essentielles et personales in se, verum etiam per comparisonem ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi» (*Ibidem*, c. VI, n. 4).

<sup>72</sup> Tiene también importancia filosófica. Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *Luomo in cammino verso Dio*, 195: «Solo tenendo unite nella nostra mente l'insieme di tutte queste condizioni metafisiche, sarà data al contemplativo la possibilità di passare da un modo di contemplare ad un altro [...] Se il primo modo di contemplare è quello di fissarsi su Dio, visto nella sua unità, e il secondo modo quello di fissarsi nella contemplazione del Mistero Trinitario, il terzo modo di contemplare Dio sarà quello di fermarci nella contemplazione dell'Uomo-Dio, nella contemplazione cioè del secondo mistero cristiano, che è quello dell'Incarnazione, della Passione e morte e Risurrezione di Cristo».

<sup>73</sup> Cfr. H. HAUSPETER, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura*, Aschendorff, Münster 1985, 156: «In einem zweiten Schritt rückt der dreifaltige Gott nochmals näher als zuvor in seinem dreifachen heilsgeschichtlichen Wirken: Er ist da in der Person Jesus Christus. Die Gottesliebe wird mit Bernhard christologisch zentriert: "Lerne von Christus, wie du Christus lieben sollst". Christus Lieben und wie Christus lieben heisst, den dreifaltigen Gott lieben, das Hauptgebot erfüllen. Die christuszentrierung bleibt aber in unseren Kontext ausdrücklich trinitarisch geöffnet».

Así como de Cristo hay unión de dos naturalezas y tres substancias —sostiene el doctor Seráfico con gran precisión filosófica—, así Dios en su Vida íntima es Unión de múltiples aspectos distintos, y en último término de tres Personas distintas<sup>74</sup>.

Aquí se da el traspaso a la contemplación perfecta: «En esta consideración es donde se halla la iluminación perfecta de la mente, en cuanto en el sexto día ve el hombre formado a imagen de Dios. Porque siendo la imagen una semejanza expresiva, al contemplarse nuestra mente en Cristo, Hijo de Dios, quien es imagen de Dios invisible por naturaleza, viendo nuestra humanidad, tan admirablemente exaltada y tan inefablemente unida, viendo reducidos a unidad al primero y al último, al sumo y al ínfimo, a la circunferencia y al centro, *al alfa* y a la *omega*, al efecto y a la causa, al creador y a la criatura, *al libro escrito por dentro y por fuera*, llega ya a un objeto perfecto, para con Dios lograr la perfección de sus iluminaciones en el sexto grado, como en el sexto día, de suerte que nada le queda ya más que el día de descanso, en el que, mediante el mental exceso, descansa la perspicacia de la mente humana de todas las obras que llevó a cabo»<sup>75</sup>.

1º. Es notable el carácter antropológico de la descripción de el último estadio antes de la purísima contemplación.

2º. Por otra parte, sería necesario subrayar que la contemplación de Cristo es posterior a la de la Trinidad, porque es su perfección, en cuanto que recupera plena-

<sup>74</sup> *Itinerarium*, c. VI, nn. 5-6: «Si eres, pues, uno de los querubines, cuando contemplas los atributos esenciales de Dios, si te admiras de que el ser divino sea juntamente primero y último, eterno y enteramente presente, simplicísimo y máximo o incircunscripto, todo en todas partes, pero nunca comprendido, actualísimo, pero nunca movido, perfectísimo sin superfluidades ni menguas, pero con todo eso, inmenso e infinito sin límites, unicísimo, pero omnímodo, por cuanto contiene en sí mismo todas las cosas, esto es, toda virtud, toda verdad, todo bien; pásmate de que en él el primer Principio está unido con el postrero, Dios con el hombre formado el sexto día, el principio eterno con el hombre temporal, nacido de la Virgen en la plenitud de los tiempos; el principio simplicísimo con el que es enteramente compuesto, el principio actualísimo con el que padeció extremadamente y murió, el principio perfectísimo e inmenso con el que es pequeño, el principio unicísimo y omnímodo con una naturaleza individual, compuesta y distinta de lo demás, es decir, con la naturaleza humana de Jesucristo. Y si eres el otro querubín, contemplando lo propio de las personas, si te admiras viendo existir la comunicabilidad con la propiedad, la consubstancialidad con la pluralidad, la semejanza con la personalidad, la coigualdad con el orden, la coeternidad con la producción y la cointimidad con las misiones —pues que el Hijo es enviado por el Padre y el Espíritu Santo, a su vez, coexistiendo con el Padre y el Hijo, sin separarse de ellos jamás, es enviado por entrambos—; mira al propiciatorio y asómbtrate de que en Cristo venga a componerse la unión personal, tanto con la trinidad de substancias como con la dualidad de naturalezas, la conformidad omnímoda con la pluralidad de voluntades, la predicación mutua de lo divino a lo humano y de lo humano a lo divino con la pluralidad de propiedades, la única adoración con la pluralidad de excelencias, la única exaltación sobre todas las cosas con la pluralidad de dignidades y el dominio único con la pluralidad de potestades».

<sup>75</sup> «In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei. Si enim imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, *alpha* et *omega*, causatum et causam, Creatorem et creaturam, *librum* scilicet *scriptum intus et extra*; iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat, nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas *ab omni opere, quod paratrat*» (*Ibidem*, c. VI, n. 7).

mente la experiencia del sujeto en la que se halla del modo más cabal la imagen de la Trinidad. No sólo en cuanto el sujeto es objeto de sí mismo, sino también en cuanto es simplemente sujeto. La comunicación más excelente de la Trinidad es la persona.

La contemplación es aquí perfecta porque es circular, es decir, porque llega a su complemento recobrándose totalmente a sí misma. El sujeto se encuentra a sí mismo en el objeto, el cual no es ya algo ajeno. El hombre encuentra su propia humanidad en Dios encontrando la humanidad del Verbo. Pero no sólo ni principalmente como un nuevo objeto, sino, por la divinización, hecha algo uno con ella y por eso con la Persona divina de Cristo y con las personas del Padre y del Espíritu Santo que en ella están por circumincesión<sup>76</sup>.

3º. Estamos aquí en el último paso antes de la «unión de amor» entendida en el sentido más cabal, el «mental exceso» del descanso quieto en Dios como tal, más allá de toda semejanza. Las semejanzas, en adelante, no son ya escala para subir a Dios, sino que se encuentran *desde* Dios. Se acaba la penetración intelectual de la mente porque ésta está incluida en una operación superior y divina.

El tránsito al capítulo VII constituye el pasaje a la Teología por excelencia. Hasta aquí llevaba gran parte la *filosofía* en el proceso de contemplación. El grado anterior podría considerarse el momento más elevado de una teología discursiva, en el sentido dionisiano, perfectamente desarrollada. Aquí se trata en plenitud de la Teología mística, que no excluye, sino que incorpora las otras formas de la ciencia divina descritas por el Areopagita, a cuyo espíritu es tan cercano Buenaventura.

Desde el punto de vista antropológico el sentido del capítulo es claro. Se trata de ir más allá de lo que se puede entender por medio de el afecto. Este tiene en su acto elevado por la gracia una condición superior a la del intelecto elevado también por la gracia. Claramente lo da a entender el título: «Exceso mental y místico, en el que se da descanso al entendimiento, traspasandose el afecto totalmente a Dios a causa del exceso»<sup>77</sup>. Naturalmente, la elevación sobrenatural produce una profunda transformación antropológica. La posición de Buenaventura es muy coherente y compacta. Es desarrollada sistemáticamente a lo largo de toda su producción.

El pensamiento del santo franciscano no debe ser interpretado como el despliegue de un antintelectualismo que estaría muy lejos de su intención. Tampoco debe ser entendido como la simple afirmación indiscriminada de la primacía de la voluntad sobre el intelecto en el orden natural. Las afirmaciones de Buenaventura tienen un contexto claro: lo más elevado de la mística sobrenatural.

Buenaventura insiste en el tema muy franciscano de la paz. El unido con Cristo es el pacífico, aquél que no cumple ningún proceso en sí; toda su intensa dinami-

<sup>76</sup> Cfr. *Ibidem*, c. VI, n. 4: «Potes videre, per summam boni comunicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam comunicabilitatem, et ex summa comunicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam *circumincessionem* et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis».

<sup>77</sup> «De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte» (*Ibidem*, c. VII).

dad espiritual se despliega en la unión definitiva —y quieta por relación a todo lo creado— con Dios.

Llegamos aquí a la Jerusalén *interior* donde se da la verdadera y plena ilustración de la Sabiduría superior, sobrenatural, divina. Desde aquí se puede ver recapitulado el camino que se recorre a través y en los vestigios y la imagen (cuatro primeros grados); y luego por la semejanza de la luz divina que reluce por encima de nosotros, en los dones entregados a la creación que hacen conocer los atributos esenciales; en último término, por la misma luz divina en cuanto es posible (los dos grados siguientes). En el postrero de éstos se trata de contemplar en Cristo las perfecciones de Dios que no pueden encontrarse en la creación (en sus elementos naturales o sobrenaturales), *ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt*, aún más allá de la revelación trinitaria. Esto nos manifiesta hasta qué punto es vital en el doctor Seráfico la preocupación por trascender toda ciencia, aún sobrenatural y revelada.

La contemplación de Cristo es la clave para adentrarse en la intelección del último capítulo. La Teología mística es para Buenaventura la incorporación misma a la Persona divina de Jesucristo en el misterio pascual.

Por medio de su pasión y su muerte se celebra la *Pascua como tránsito hacia el reposo con Cristo* y el gusto del maná escondido, como inicio de la Resurrección. Aquí se descubre el fundamento espiritual que da dinamismo al recorrido por el camino: la paz definitiva de la unión con Dios gozosa, que actúa misteriosamente en las primeras etapas para descubrirse en la última<sup>78</sup>.

La esencia de la plenitud de la contemplación mística sobrenatural está en la *trascendencia y el tránsito* vitalmente posibles una vez encontradas las maravillas de Dios sólo accesibles en Jesucristo. Son maravillas personales. El entendimiento no puede llegar a más, porque no puede directamente distinguir las Personas en Dios. En efecto, la Persona de Cristo es divina y trasciende infinitamente la capacidad de la operación intelectual. Capta su distinción respecto de las otras Personas por remoción o negación a partir de la afirmación por fe de la humanidad de la Persona del Verbo.

Hay sin embargo todavía una trascendencia y tránsito posibles: los que se dan por la operación de unión mística, cuyo primer y más elevado efecto natural está en la operación del afecto profundamente transformado, y sobrenaturalmente movido no por el intelecto, sino directamente por Dios, con quien el místico se halla unido.

Es muy de notar la afirmación de que San Francisco fue puesto como ejemplar de la contemplación excesiva sólo al llegar a este grado, así como antes había sido hecho ejemplar de la acción<sup>79</sup>. La verdadera y plena diferencia entre acción y contemplación que permite hablar de la superioridad de ésta última por relación a la primera se halla

<sup>78</sup> Cfr. *Ibidem*, c. VII, n. 2.

<sup>79</sup> Cfr. *Ibidem*, c. VII, n. 3: «Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso —ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi— apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transiit per contemplationis excessum, et positus est in exemplum perfectae contemplationis; sicut prius fuerat actionis, tanquam alter *Iacob et Israel* 5, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo».



sólo aquí. Este es, podríamos decir, el análogo principal de la distinción respecto de la diferencia entre acción y contemplación que se encuentra en los otros grados anteriores.

En cierto modo, se trata de una superación de la diferencia que la contiene transformada, o, más aún, que la causa orgánica y ordenadamente por atracción final desde lo alto. Se trata de un reflejo de la perfección divina en la que hallan unidas la contemplación de la Sabiduría suprema y la acción creadora y salvadora y santificadora del mundo. Cuando estas se versan sobre el universo creado natural y sobrenatural conservan su relación recíproca por la que se completan mutuamente, pero según un orden. Este orden se encuentra eminentemente en el último grado de la unión mística con Dios, en él mismo, y respecto de los grados inferiores. No se trata de una contemplación intelectual, y por eso mismo no puede expresarse con palabras que reflejen conceptos. Francisco enseñó este ejercicio contemplativo superior no con las palabras, sino con el ejemplo de vida.

El tránsito mental va más allá de todo lo creado para fijarse en Dios, por lo cual es necesario que se abandonen las operaciones intelectuales, necesariamente proporcionadas a lo creado, para que la punta de la mente se transfiera a Dios y se transforme en el mismo Dios. Esta es una operación secreta o mística. No puede comunicarse su realidad conceptualmente, sino en la participación de la misma experiencia. «Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Y ésta es experiencia mística y secretísima, que *nadie la conoce, sino quien la recibe*, ni nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquél a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría se la reveló el Espíritu Santo<sup>80</sup>.

San Buenaventura acoge de lleno, de un modo semejante al de San Alberto Magno, el gran aporte de Dionisio a la Teología: la idea de que para llegar a Dios es necesario pasar más allá de la inteligencia y de lo inteligible. Dios no puede ser alcanzado como objeto por entedimiento humano, sino de otro modo, el cual va más allá de la naturaleza misma del intelecto.<sup>81</sup> Es sobrenatural en el sentido más estricto del tér-

<sup>80</sup> «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus Sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum Sanctum revelatam» (*Itinerarium*, c. VII, n. 4). Cfr. I Cor 2,10s.

<sup>81</sup> Cfr. *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, trad. esp. de T. H. Martín, presentación por O. González de Cardenal, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990, c. VII: «De la Sabiduría, Inteligencia, Razón, Verdad y Fe» (PG 3 869C-872B), n. 3, p. 339-340: «Nos preguntamos ahora cómo nosotros podemos conocer a Dios, ya que El no es percibido por los sentidos ni por la inteligencia ni es nada de las cosas que son. Con más propiedad diríamos que no conocemos [869D] a Dios por su naturaleza, puesto que ésta es cognoscible y supera toda razón e inteligencia. Pero lo conocemos por el orden de todas las cosas, en cuanto está dispuesto por El mismo, y que contiene en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus ejemplares divinos, por el cual ascendemos al conocimiento de aquel Sumo Bien y fin de todos los bienes por camino [872A] acomodado a nuestras fuerzas. Pasamos por vía de negación y de trascendencia y por vía de la Causa de todas las cosas. Así, pues, Dios es conocido en todas las cosas, y como distinto de todas ellas. Es conocido por el conocimiento y la ignorancia. Conocimiento de

mino. Es necesario que la inteligencia se ponga al nivel de Dios. Buenaventura sigue fielmente la idea dionisiana desarrollándola según su propio carácter de filósofo y teólogo latino heredero de la gran corriente vital que arranca de San Agustín. «En resumidas cuentas, ¿qué es lo que amo cuando amo a mi Dios? ¿Quién es aquel que está sobre lo más alto de mi alma? Subiré a él sirviéndome de mi misma alma. Trascenderé mi fuerza, la que me liga al cuerpo y llena de vida mi organismo. Con esta fuerza no hallo a mi Dios [...] Existe otra fuerza: aquella con la que no sólo doy vida a mi carne, sino que también la hago sensitiva [...] Trascenderé igualmente esta fuerza mía [...] Trascenderé, pues, también esta fuerza de mi naturaleza, para escalar gradualmente hasta mi Creador»<sup>82</sup>.

Recordemos, sin embargo, lo que ya hemos tenido oportunidad de señalar: Buenaventura nos hace ver que de alguna manera interpreta a S. Agustín con la visión del Areopagita, recordando que la vía de la remoción —que atribuye a Dionisio— es más elevada que la de la afirmación —que atribuye a Agustín<sup>83</sup>—. Pero se trata justamente de «atribuciones» en el sentido teológico del término, cuyo analogado principal se encuentra en la Teología trinitaria, y no de una subordinación de doctrinas.

San Buenaventura, más allá de Dionisio Areopagita, se inserta del modo más pleno en la lógica sobrenatural del principal inspirador del teólogo desconocido: el gran Apóstol Pablo: «Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, pues qué hayamos de pedir, como conviene, no sabemos; más el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables, y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios. Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antemano conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sera el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a esos también llamó; y a los que llamó, a esos los justificó; y a los que justificó, a esos también los glorificó»<sup>84</sup>.

La fuerza que va guiando el tránsito hacia Dios por medio de todas las cosas es la punta del afecto. Debe recordarse que estamos ante una operación netamente sobre-

El es la razón, la ciencia, el tacto, el sentido, la opinión, el pensamiento, el nombre y todas las demás cosas. Por otra parte, no puede ser entendido ni encerrado en palabras, ni cabe en la definición de un nombre. No es ninguna de las cosas que existen ni puede ser conocido en ninguna de ellas. El es todo en todas las cosas y nada entre las cosas. A todos es manifiesto en todas las cosas y no hay quien le conozca en cosa alguna. Ciertamente. Es correcto usar este lenguaje para hablar de Dios, pues todas las cosas le alaban en su relación de efectos que son de El, causa de ellas. Pero la manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo [872B], por la unión que sobrepasa todo entender. Cuando la inteligencia, apartándose de todas las cosas y olvidándose incluso de sí misma, se une a los rayos que brillan de lo alto, quedando iluminada en aquel imperceptible abismo de la Sabiduría».

<sup>82</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, L. X, c. 7, n. 11-12: PL 32 784: «Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam ad illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori, et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum [...] Est alia vis non solum qua vivifico, sed etiam qua sensifico carnem meam quam mihi fabricavit Dominus [...] Transibo et istam vim meam [...] Transibo ergo et istam vim naturae meae, gradibus ascendens ad eum qui fecit me [...]».

<sup>83</sup> *De triplici via*, c. III, n. 13.

<sup>84</sup> Rom 8, 26-30.

natural, por lo cual la pregunta acerca de la correspondencia de la operación mística con las potencias humanas espirituales de la inteligencia y la voluntad no debería hacerse de modo idéntico a como se la formularía respecto de las operaciones naturales de entender y querer. Si la operación mística más excelente la realiza el ápice del afecto la causa ha de buscarse en el principio de tal operación, que es la misma realidad divina.

El pasaje hacia lo alto es perfecto cuando se dejan todas las operaciones intelectuales. Es decir, cuando la operación del espíritu trasciende el orden natural de la inteligencia y la voluntad según el cual el primero mueve a la segunda. No puede tratarse tampoco de una pura moción de la voluntad respecto de la inteligencia, que en el límite sería imposible. Se trata de una operación, por decir así, total, que engloba la de las potencias haciéndolas funcionar según un nuevo orden sin distorsionar su estructura. El principio de ese orden es la unión con Dios; unión personal que no puede darse fuera del amor.

Es por eso que la operación principal al nivel de las potencias se atribuye al ápice del afecto. Este se traslada todo a Dios por la potencia de la atracción de Dios revelado al alma. Todo se transforma en Dios como consecuencia de la atracción, que es una *elevación* de algún modo infinita en el alma.

Y ésta es experiencia secretísima, es decir, mística. Buenaventura nota aquí un aspecto capital que no es más que el desarrollo del pensamiento de San Pablo en el final del pasaje arriba citado: nadie la conoce, sino quien la recibe, nadie la recibe, sino quien la desea, nadie la desea sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Es importante notar la progresión de las operaciones en la que se manifiesta, más allá de su propia estructura natural conservada, lo singular de la operación total sobrenatural que abarca todo el espíritu.

La referencia es siempre la de San Pablo. El Apóstol dice que esta misma mística sabiduría se la reveló el Espíritu Santo<sup>85</sup>. El Espíritu de Dios se manifiesta en nuestra experiencia como unión y amor, y produciendo unión y amor.

Es aquí lógica la continuación del texto, de algún modo el punto culminante de toda la obra, en la que la mística dionisiana cumple un papel primordial: "Y así, no pudiendo nada la naturaleza y poco la industria, ha de darse poco a la inquisición y mucho a la unción; poco a la lengua y muchísimo a la alegría interior; poco a la palabra y a los escritos, y todo al don de Dios, que es el Espíritu Santo; poco o nada a la criatura y todo a la esencia creadora, esto es, al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, diciendo con Dionisio al Dios trino: "Oh Trinidad, esencia sobre toda esencia y deidad sobre toda deidad, inspectora soberanamente óptima de la divina sabiduría, dirígenos al vértice trascendentalmente desconocido, resplandeciente y sublime de las místicas enseñanzas, vértice donde se esconden misterios nuevos, absolutos e inmutables de la Teología en lo oscurísimo, que es evidente sobre toda evidencia, en conformidad con las tinieblas del silencio que ocultamente enseñan, relucientes sobre toda luz, resplandecientes sobre todo resplandor, tinieblas donde todo brilla y los entendimientos invisibles quedan llenos sobre toda plenitud de invisibles bienes,

<sup>85</sup> 1 Cor 2,9-10.

que son sobre todos los bienes". Digamos esto a Dios. Y al amigo para quien estas cosas se escriben, digámosle con el mismo Dionisio: "Y tú, amigo, pues tratas de las místicas visiones, deja con redoblados esfuerzos, los sentidos y las operaciones intelectuales y todas las cosas sensibles e invisibles, las que tienen el ser y las que no tienen; y como es posible a la criatura racional, secreta o ignoradamente, redúcete a la unión de aquel que es sobre toda substancia y conocimiento. Porque saliendo por el exceso de la pura mente de ti y de todas las cosas, dejando todas y libre de todas, serás llevado altísimamente al rayo clarísimo de las divinas tinieblas"<sup>86</sup>.

El pasaje citado de la *Teología Mística* de Dionisio Areopagita sintetiza, no por azar, el itinerario recorrido en la obra de Buenaventura que nos ocupa. La idea central es la de la pasividad de la unión con Dios. *Nihil potest natura*. El esfuerzo humano es absolutamente relativo. Se trata de una nueva realidad y de una nueva operación sobrenatural en el sentido más explícito de la palabra. La actividad racional nunca podría llegar hasta aquí, y por lo tanto tampoco podrían expresar esta situación el lenguaje humano, los textos, la doctrina. Se trata de un don de Dios donado en el Don por excelencia que es el Espíritu Santo.

San Agustín, a través de Pedro Lombardo, es para Buenaventura, así como para los otros grandes escolásticos, un punto de referencia fundamental<sup>87</sup>. Por la obra del Espíritu en el espíritu humano, la contemplación en el sentido pleno del término, o, más exactamente, la unión con Dios, es vida vivida en la Trinidad, según el modo de operación de cada persona, en primer lugar, como don del Don divino.

La amplia y central referencia a Dionisio manifiesta hasta qué punto es amplia y maciza la confluencia de todos los grandes autores de la mística cristiana cuando se

<sup>86</sup> *Itinerarium*, c. VII, n. 5. Nota de los editores de Quarrachi: «Praeter locos supra p. 351 nt. 55 allegatos, cf. *III Sent.* d. 23 dub. 4 Auctores catholici de mystica theologia scribentes communiter approbant hanc S. Bonav. doctrinam. quam accepit a laudato Dionysio, quod scil. in animis perfectis detur sublimis quidam gradus contemplationis supernaturalis et infusae quam vocant contemplationis *puram*, quia fit sine concursu phantasmatum. Item docent, quod ad hunc contemplationis gradum pertineat illa *oratio in caligine*, de qua auctor noster hic loquitur. De his, cf. Dionys. Carthusianum, *Commentar. ad Dionys. Aeropag.* Inter recentiores autem, de pura contemplatione loquitur Philipp. a Ss. Trinitate, *Sum. theol. myst.* p. 2., tr. 3 discurs. 2 a. 2, ubi melius determinat quod in contrarium docuerat in sua *Sum. philos.*, II-II q. 44 a. 6; nec non Scaramelli, *Directorio mistico* tr. 2 c. 15 n. 1-6-172; de *oratione in caligine*, Philipp. a Ss. Trin., l. c., a. 3.

<sup>87</sup> Cfr. MAGISTRI PETRI LOMBARDI PARISENSIS EPISCOPI, *Sententiae in IV Libris distinctae*, ed. 3a ad fidem codicum antiquiorum restituta, tom. I, pars I, ed. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferata (Romae) 1971, L. I. dist. XXVI c. 6 (110), p. 201: «1. Quod Spiritus Sanctus proprie dicitur donum Dei, quia proprietate est donum ut Filius natiuitate, et utroque modo dicitur relative et secundum eandem relationem. Ita etiam et de Spiritu Sancto dicendum est, qui proprie dicitur donum Dei, cum tamen et alia plura sint dona Dei; sed Spiritus Sanctus ita proprietate immutabili et aeterna donum est, sicut Filius proprietate Filius. Eo enim donum dicitur quo Spiritus Sanctus, et utroque utique nomine relative dicitur; eademque relatione dicitur Spiritus Sanctus et donum, licet ipsa relatio non ita appareat in hoc nomine "Spiritus Sanctus", sicut in hoc nomine "donum". Unde *Augustinus* in V libro *De Trinitate* [Cap. 11, n. 12: PL 42, 919; CCL 50, 219] ita ait: "Spiritus Sanctus, qui non Trinitas est, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur *donum Dei* [Act. 8, 20.]: donum est enim Patris et Filii, quia et a Patre procedit et a Filio».

trata de expresar lo esencial de la unión con Dios. Los elementos esenciales de la experiencia mística son constantes. Así sucede aquí con la apelación a la Trinidad. La conducción hacia el vértice de la unión con Dios es obra trinitaria.

La preparación a esta unión es también descrita según parámetros constantes en las más profundas vías espirituales. Aquí la referencia a Dionisio es, todavía más concretamente, un factor de unificación. Buenaventura adhiere a una de las visiones constantes de la producción espiritual de Occidente: se llega a Dios solo por el despojo de todas las cosas exteriores, sensitivas y espirituales, y por la trascendencia de todas las operaciones naturales, afectivas y cognitivas, sensitivas e intelectivas. Sólo así puede obrar la unión la Santísima Trinidad asimilando trinitariamente, in-creadamente, el espíritu creado. Es la operación de la gracia divina, cuyo elemento esencial es la misma unión: «Y si tratas de averiguar cómo sean estas cosas, pregúntalo a la gracia, pero no a la doctrina; al deseo, pero no al entendimiento; al gemido de la oración, pero no al estudio de la lección; al esposo, pero no al maestro; a la tiniebla, pero no a la claridad; a Dios, pero no al hombre; no a la luz, sino al fuego, que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas uncciones y ardentísimos afectos. Fuego que, ciertamente, es Dios y fuego cuyo *horno está en Jerusalén* y que lo encendió Cristo con el fervor de su ardentísima pasión y lo percibe, en verdad, aquel que viene a decir: *Mi alma ha deseado el suplicio y mis huesos la muerte*. El que ama esta muerte, puede ver a Dios, porque, sin duda alguna, son verdaderas estas palabras: *No me verá hombre alguno sin morir*. Muramos, pues y entremos en estas tinieblas, reduzcamos a silencio los cuidados, las concupiscencias y los fantasmas de la imaginación; pasemos con Cristo crucificado de este mundo al Padre, a fin de que, manifestándose a nosotros el Padre, digamos con Felipe: *Esto nos basta*; y oigamos con San Pablo: *Bástate mi gracia*; y nos alegremos con David, diciendo: *Mi carne y mi corazón desfallecen, Dios de mi corazón y herencia mía por toda la eternidad. Bendito sea el Señor eternamente, y responderá el pueblo: Así sea. Así sea. Amén*»<sup>88</sup>.

Es evidente, en primer lugar, la intención de Buenaventura de dar la primacía al afecto sobre el entendimiento en la unión con Dios. Tratándose de la descripción de una experiencia que por definición supera al entendimiento, y por lo tanto a toda narración, más que atender al sentido inteligible de la frase de Buenaventura es necesario considerar su ritmo profundo, para de algún modo vislumbrarlo y reproducirlo experiencialmente.

<sup>88</sup> «Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis, sponsum, non magistrum; Deum, non hominem, caliginem, non claritatem, non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius *caminus est in Jerusalem* (Is 31, 9). Et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea* (Iob 7, 15). Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet* (Ex 3,20). Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem* (Jn. 14,8; 2 Col 12,9), ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea*; exsulemus cum David (cfr. Ps. 72,26; 105,48) dicentes: *De-fecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in, aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen*» (*Itinerarium*, c. VII, n. 6).

El centro alrededor del cual se ordenan los conceptos es la gracia. La doctrina, el orden de los conceptos, está dirigida a ella como vida. En este sentido, el deseo de la plenitud vital subordina el entendimiento. El deseo es el primer fruto del amor que como unión real está en el centro de la gracia. Por lo tanto, en la vida desarrollada en el mundo, es necesario subordinar al gemido de la oración el estudio de la lección. En la vida interior es menester tratar con Dios como esposo antes que como maestro. En la vida práctica y subjetiva se repercute la unión como tiniebla y no como claridad. Dios es el camino y la verdad de esta vida, incomunicable e irrepetible, por lo cual, en su centro, la ayuda del hombre es inútil. Se trata de una vida que surge desde el interior como energía, como fuego, y que sólo consiguientemente ilumina. El fuego es la gracia, la presencia de Dios, que deifica totalmente y traslada la persona a Dios con «excesivas unciones» y «ardentísimos afectos», que corresponden a los sentidos espirituales y a un amor totalmente sobrenatural, no sólo de la voluntad, sino de todo el ser.

La presencia de Dios como gracia supera la distinción entre lo creado y lo increado, que, por definición, es de orden natural. Es por ello que Buenaventura expresa que aquel fuego es Dios. La unión mística implica el contacto directo con Dios sin mediación de creatura. Lo cual no obsta para que, como veremos, San Buenaventura afirme que la gracia pone algo realmente en el alma.

La plena realidad de Dios no llega al alma sino por el misterio pascual de Jesucristo que se renueva en la persona. El fuego lo encendió Cristo, con su pasión, en el alma que recibe la visita substancial de Dios por la gracia. El fuego se «percibe», se siente la presencia de Dios con los sentidos espirituales.

La redacción de las frases del texto bonaventuriano es muy cuidada y exacta. El Fuego divino lo experimenta y lo tiene quien *dice* las palabras de la Escritura según el libro de Job: *Mi alma ha deseado el suplicio y mis huesos la muerte*. La presencia de Dios abarca toda la existencia haciéndola trascender por un tránsito o pascua hacia el mismo Dios. El tránsito es la muerte *como fruto de la presencia de Dios* que no cabe en lo finito y no es soportada por él. Este tránsito debe ser personal, consciente, total, exterior e interior, vivido y profesado. Se trata de la profesión vital de la fe, adhesión a Cristo Dios muerto y resuscitado.

Es lógica aquí la referencia a uno de los lugares bíblicos centrales que manifiestan la plenitud del encuentro humano con Dios. En el libro del Éxodo se anunciaba y se anticipaba ya el significado de la muerte mística a la que llegamos por la muerte de Cristo. La visión de Dios implica la transformación total de la vida presente y su adecuación a la eterna.

Lo místico o escondido es lo más real. Por eso la muerte como transformación plena abarca todas las dimensiones de la persona, la acción en el mundo, las concupiscencias del afecto y la voluntad y los fantasmas de la imaginación.

El lenguaje adquiere a este punto un tenor exhortativo. La acción del Espíritu Santo se da de modo interpersonal. Se cumple con la intelección —o más bien la aceptación— evangélica de la exhortación. Vivamos juntos la transformación en Dios pasando con Cristo crucificado de este mundo al Padre. Por la acción del Espíritu que renueva en nosotros la muerte de Cristo llegamos al Padre eterno insertándonos

en el ritmo, la dinamicidad y la realidad de la vida trinitaria. Se trata de *oir* la Palabra de Dios: *Bástate mi gracia*<sup>89</sup> adentro de Dios, como el Hijo la oye del Padre en el Espíritu Santo.

IGNACIO ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires.

<sup>89</sup> II Cor 12,9.





# FRANCISCO DE VITORIA: UNA SECULARIZACIÓN *MORE ARISTOTELICO*

## 1. FRANCISCO DE VITORIA: ENCUADRAMIENTO HISTÓRICO

El pensamiento de Francisco de Vitoria, fraile de la Orden de Predicadores, constituye un hito en la historia de las ideas políticas occidentales. Habiendo pasado inadvertida su figura durante un largo período, los estudios vitorianos han cobrado nuevo vigor desde las primeras décadas de este siglo con las investigaciones de Getino, Beltrán de Heredia, Carro, Barcia Trelles, etc. Con el paso del tiempo, el interés que suscita la doctrina política vitoriana no ha hecho más que crecer, y nos encontramos ante una auténtica *Vitoria Renaissance*.

Mi interés por Vitoria se centra en el hecho de considerarle como un eslabón clave del proceso de secularización que caracteriza a la Modernidad. *Secularización* es un término análogo. Puede significar, por una parte, la afirmación de la autonomía absoluta de lo humano, es decir, el desligarse completamente de todo nexo con cualquier instancia trascendente. Es un primer sentido, que se podría identificar con lo que en el siglo XIX y principios del actual se denominaba *laicismo*. Pero cabe un segundo sentido de la secularización: equivaldría éste a la afirmación de la autonomía *relativa* de lo temporal, sin cortar amarras con los lazos que unen lo temporal con lo eterno, lo contingente con el Absoluto. En este último sentido, la secularización consistiría en un proceso de toma de conciencia de las prerrogativas del orden natural, que evitaría atribuciones al orden sobrenatural de la gracia de elementos propios de la naturaleza humana. En otras palabras, la secularización como afirmación de la *secularidad* se identificaría con un proceso de *desclericalización*.

En este segundo sentido, la doctrina política de Vitoria representa un punto de referencia importante, que marcará el inicio de una línea de pensamiento que atravesará toda la Modernidad. Tanto en sus lecturas como en sus elecciones, Vitoria procurará distinguir claramente, sin por eso establecer una oposición, entre los órdenes natural y sobrenatural, en actitud crítica respecto a ciertas tradiciones medievales de tipo teocrático y clerical. La afirmación de la persona como *sui iuris*, y la aplicación de esta noción antropológica al caso de los indios americanos, la equiparación jurídica entre sociedades cristianas y paganas, la afirmación de la universal pertenencia a una comunidad de naciones en virtud de la naturaleza humana, hacen de Vitoria un puente entre el Medioevo y la Modernidad, inaugurando un proceso de auténtica desclericalización y de afirmación de la autonomía relativa de lo temporal.

Hagamos las referencias biográficas imprescindibles para poder abordar directamente el tema que nos interesa: las influencias aristotélicas que recibe Vitoria y que

contribuirán a llevar a cabo este proceso de toma de conciencia de la autonomía de lo temporal.

Francisco de Vitoria nace en Burgos en torno al año 1492<sup>1</sup>. En plena adolescencia profesa en la Orden de Predicadores, en el convento de su ciudad natal. En 1509 ó 1510 se traslada París para proseguir su formación. Permanecerá en el Colegio de Santiago y realizará estudios de filosofía y teología guiado por la ciencia de expertos maestros. ¿Qué influencias recibe nuestro autor en París? Fundamentalmente recibe el influjo de tres escuelas de pensamiento: el tomismo, el nominalismo y el humanismo renacentista. Juan Fenario y Pedro Crockaert le introducirán en el estudio del Doctor Angélico. Conviene señalar que Pedro Crockaert fue quien, en 1507, implantó la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino como texto básico de sus enseñanzas en París, en vez de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Juan Maior, Juan de Celaya y Jacobo Almain, maestros nominalistas moderados, dejaron huella clara en su formación, como se puede comprobar por las constantes referencias al pensamiento de estos autores en sus obras, ya sea para mostrar su acuerdo, ya para la criticarlos. El trato con los humanistas Luis Vives y Erasmo de Rotterdam está más que documentado<sup>2</sup>.

Comentador de las *Sentencias* en 1516-1517 siendo aún estudiante, prepara la edición de distintas obras —entre otras, la *Suma moral* de San Antonino de Florencia— e inicia su tarea docente. En 1523 regresa a España. Será profesor regente de los estudios del Colegio de San Gregorio de Valladolid. En 1526 gana, frente al portugués P. Margallo, las oposiciones para la cátedra de Prima de teología de la Universidad de Salamanca. Allí estará Vitoria el resto de su vida. Durante veinte años regenteará dicha cátedra, hasta su muerte, producida el 12 de agosto de 1546.

Nuestro fraile será un verdadero innovador en los métodos de enseñanza universitaria. Siguiendo el ejemplo de su maestro Crockaert, introduce la lectura directa de la *Summa theologiae* en sustitución de las *Sentencias*. Su forma de exponer los distintos argumentos, mediante el *dictado*, ha permitido que se conservara su docencia oral a través de las notas tomadas por sus alumnos. Sus obras se pueden dividir en *Lecturas* o comentarios —que nos han llegado sólo por apuntes de clase— y *Relecciones* o especulaciones sobre un tema concreto tratado en las lecciones ordinarias. Estas últimas eran una reminiscencia de las *Quaestiones disputatae* y de los *Quodlibeta* medievales, y se daban generalmente en la primavera de cada año, por ley de la Universidad. Se supone que el maestro Vitoria pronunció quince relecciones, de las cuales se conservan los textos de trece. No es éste el lugar para dar la lista completa. Sólo cabe señalar que las más famosas relecciones vitorianas *De Indis prior* y *De In-*

<sup>1</sup> Aunque su lugar de nacimiento ha sido objeto de amplias discusiones, seguimos aquí la exposición de V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P., «Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria. La prueba documental que faltaba»: *Ciencia Tomista* LXXX (1953), 275-289. Para su fecha de nacimiento, también objeto de largas discusiones por parte de los especialistas, seguimos la opinión del mismo autor en su artículo «¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario»: *Ibid.* LXX (1943) 49-59.

<sup>2</sup> Cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA S. I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*, Roma 1938 (=Analecta Gregoriana XIV).

*dis posterior* (conocida también como *De iure belli*) fueron impartidas, respectivamente, en enero y junio de 1539<sup>3</sup>.

## 2. LA RELECCIÓN *DE POTESTATE CIVILI*. LAS CUATRO CAUSAS ARISTOTÉLICAS APLICADAS AL ORIGEN DEL PODER POLÍTICO

La influencia de Aristóteles en Francisco de Vitoria es de capital importancia<sup>4</sup>. Influencia no sólo mediata, a través de los comentarios de Santo Tomás, sino directa. En sus obras hay continuas referencias a los libros de la *Física*, *Metafísica*, *Política*, *Ética a Nicómaco*, etc. Este influjo aristotélico en el fraile dominico cobra particular relieve en la primera de sus relecciones, pronunciada ante profesores y alumnos de la Universidad de Salamanca en la Navidad de 1528: *De potestate civili*.

En esta relección, el maestro de teología desea exponer el origen y el fin del poder político. Lo hará sirviéndose de la doctrina aristotélica de las cuatro causas, integrando algunas afirmaciones metafísicas del Estagirita con otras, también del Filósofo, de carácter antropológico y político. La inspiración aristotélica de la reacción es clara. Ya desde el inicio Vitoria afirma que «teniendo en cuenta que entonces tenemos por conocida una cosa cuando conocemos sus causas, como Aristóteles enseña, muy del caso parece que investiguemos ahora las causas de la potestad civil y laica»<sup>5</sup>.

Vitoria debe justificar la potestad del gobernante. Para ello acude a la antropología, que le proporcionará la noción de *zoon politikón*, y en consecuencia se podrá establecer el carácter natural de la sociedad civil y la necesidad de un poder político que dé unidad y coordinación a los diferentes lazos sociales. Como buen aristotélico, la primera causa que Vitoria toma en consideración es la causa final. El dominico parte de una visión teleológica del universo, de cuño inequívocamente aristotélico: «Advirtamos en primer lugar lo que Aristóteles enseña en los *Físicos*: no sólo en las entidades naturales y tangibles, sino también en todas las cosas humanas, la necesidad ha de ser ponderada por el *fin*, que es causa primera y principal de todas». Según nuestro maestro salmantino, la intrínseca teleología de lo creado «es un formidable argumento filosófico que baña de luz todos los problemas»<sup>6</sup>.

Si el fin da razón de la necesidad de los entes creados, hay que partir del análisis de las propiedades del hombre para establecer el carácter natural o artificial de la vida en sociedad. En comparación con los animales, a quienes la madre Naturaleza dotó de medios de defensa propios para poder sobrevivir, el hombre aparece como un ser necesitado de la ayuda de los demás: «Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio [...] Para subvenir, pues, a estas

<sup>3</sup> Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA O.P., *Los manuscritos de Francisco de Vitoria*, Madrid 1928.

<sup>4</sup> Cfr. E. NASZALYI, *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid 1948, p. 34.

<sup>5</sup> *De pot. civ.*, en F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, ed. T. Urdánoz O. P., B. A. C., Madrid 1960, p. 152.

<sup>6</sup> *De pot. civ.*, pp. 151-153.

necesidades, fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes, y asustados, a manera de fieras en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente»<sup>7</sup>.

Además de las necesidades materiales, ligadas a la supervivencia, el hombre necesita de la ayuda mutua para desarrollar sus capacidades intelectuales y morales. Si las facultades del alma —inteligencia y voluntad— especifican al hombre, concuerda con el Filósofo en que «sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar el entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse»<sup>8</sup>. Respecto a la voluntad, «cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y defectuosa, alejada del consorcio humano; la justicia, en efecto, no puede ser ejercitada sino entre la multitud, y la amistad, sin la cual no disfrutamos del agua ni del fuego ni del sol, como Cicerón dice en muchos lugares, y sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, parece totalmente en la soledad»<sup>9</sup>. La conclusión antropológica vitoriana es clara: «Quapropter et in *I Politicorum* Aristoteles ostendit hominem naturaliter esse civilem, sociabilemque». El hombre naturalmente civil y social hace necesario el hecho de que «la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma»<sup>10</sup>.

El Estado surge de esta exigencia básica de sociabilidad que es la necesidad natural del hombre de agruparse para cumplir sus propios fines naturales. De ahí brota la justificación de todos los grados y formas sociales, pero de una manera especial la comunidad política. Ésta, entre todas las agrupaciones sociales, viene determinada como la más natural al hombre, la más conveniente y enraizada en la naturaleza. Lo es más que la familia: «La sociedad es como si dijéramos una naturalísima comunicación y muy conveniente a la naturaleza. Aunque los miembros de la familia se ayuden mutuamente, una familia no puede bastarse a sí, sobre todo tratándose de repeler la fuerza y la injuria»<sup>11</sup>. El criterio de valoración empleado por Vitoria —y creemos advertir que es éste también el criterio de Aristóteles en su *Política*— está centrado en el orden de la perfección y autosuficiencia, en vez del valor, quizá más intuitivo, de generación u origen<sup>12</sup>.

Vitoria, decíamos, se pregunta por el origen del poder político. Siendo plenamente aristotélico en lo que respecta al *zoon politikón* y a la perfección y autosuficiencia de la *polis*, se alejará del Filósofo al establecer a Dios como origen y fundamento último del poder. Alejamiento obvio por la diversidad de entornos culturales, pero seguimiento fiel por parte de Vitoria de la doctrina metafísica de las cuatro causas para explicar la relación entre Dios, la naturaleza humana y la sociedad política. El dominico parte de la afirmación paulina: «No hay poder que no emane de Dios»

<sup>7</sup> *De pot. civ.*, pp. 154-155.

<sup>8</sup> *De pot. civ.*, p. 155.

<sup>9</sup> *De pot. civ.*, pp. 155-156.

<sup>10</sup> *De pot. civ.*, p. 157. Cfr. ARISTÓTELES, *Polit.* A 2: 1252 b 27 - 1253 a 29.

<sup>11</sup> *De pot. civ.*, pp. 156-157.

<sup>12</sup> Cfr. T. URDÁNOZ O. P., «Estudio introductorio» a F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, ed. cit., p. 116.

(Rom 13,1). La consecuencia es que «todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir»<sup>13</sup>.

El razonamiento que le lleva a enraizar toda potestad en Dios es filosófico, y no exclusivamente teológico. La vía es demostrar que al igual que la sociedad pertenece al derecho natural —derecho que es divino en cuanto Dios es el autor de la naturaleza humana—, la autoridad surge como consecuencia de ese mismo derecho. Con el riesgo de ser repetitivos, citemos nuevamente a Vitoria: «Está pues claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres [...], sino algo que procede de la naturaleza misma [...] De ese mismo capítulo se infiere prontamente que los poderes públicos tienen el mismo fin y la misma necesidad que las ciudades. Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y asociaciones de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea. La misma es, pues, la utilidad y el uso del poder público que el de la comunidad y sociedad»<sup>14</sup>.

La necesidad natural, derivada del fin, debe extenderse a la autoridad pública. El paso lógico de uno al otro concepto lo presenta como algo evidente:

- 1) La sociedad es necesaria para la perfección de la vida humana.
- 2) Pero esta sociedad no puede conservarse sin el poder público.
- 3) Ergo, es igualmente necesario y natural exigencia que exista la pública potestad.

¿Por qué una sociedad no se puede conservar sin el poder público? «Así como el cuerpo del hombre —responde nuestro autor— no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros, los unos en provecho de los otros y, sobre todo, en provecho del hombre entero, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus propias utilidades y otros descuidasen el bien público»<sup>15</sup>.

Partiendo de la causa final del poder público, es decir la necesidad de conservar la integridad social y la armonía entre los miembros de la comunidad, Vitoria presentará las causas eficiente, material y formal del poder político. La causa eficiente será Dios: «De lo ya dicho, la causa eficiente del poder civil se entiende fácilmente. Habiendo mostrado que la potestad pública está consituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios y que no está contenido en ninguna condición humana ni en algún derecho positivo»<sup>16</sup>.

El paso sucesivo, siguiendo el mismo orden de la causalidad y una vez analizadas las causas final y eficiente de la potestad civil, será estudiar la causa material: «Y la causa material en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien co-

<sup>13</sup> *De pot. civ.*, p. 151.

<sup>14</sup> *De pot. civ.*, p. 157.

<sup>15</sup> *De pot. civ.*, pp. 157-158.

<sup>16</sup> *De pot. civ.*, p. 158.

mún todos sus poderes. Lo que se demuestra de este modo: como por derecho natural y divino hay un poder de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no haya razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad se baste a sí misma y tenga poder de gobernarse»<sup>17</sup>.

Queda por analizar la causa formal del poder político, o, lo que viene a ser lo mismo, encontrar su definición. Vitoria lo hace recogiendo una definición anterior —«El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil»<sup>18</sup>—, sin entrar más a fondo en lo que ello suponga, por considerar que, con la explicación de las tres causas anteriores ya ha quedado todo dicho. Urdánóz ve en ello la determinación de la potestad como forma de la sociedad: según lo dicho, la potestad pública es considerada, según el rigor del método escolástico, como un principio formal no susceptible de definición completa y cuya naturaleza se descubre por las tres causas ya analizadas. Éstas han sido las mismas que las del estado y, además, la definición expuesta explica la potestad en función de la misma sociedad en que reside.

Vitoria se extenderá, al final de esta elección, en explicar las diferencias entre el poder civil y el reino de Cristo, explicación que es un bosquejo de una elaboración más trabajada, tal como aparece en las elecciones *De potestate Ecclesiae* I y II, pronunciadas en 1532 y 1533. A pesar de ser una temática completamente ajena al aristotelismo, no dudará en recurrir a la autoridad del Filósofo para señalar las diferencias entre una y otra potestad: «En cuanto a que el reino de Cristo sea de otra especie que los reinos temporales, es algo evidente. Según dice Aristóteles en el libro I de los *Políticos*, los estados difieren según sus diversos fines y sus distintos modos de gobernar. Así conforme sean distintas las leyes y los fines del reino de Cristo y en los otros reinos, se seguirá que aquél difiere específicamente de éstos»<sup>19</sup>. Se evitaba así el peligro de la identificación entre la Iglesia y el estado o de la confusión de sus fines, o de la mera subordinación del estado a la Iglesia que propugnaba la teocracia medieval.

### 3. EL FIN DE LA SOCIEDAD POLÍTICA: CONCORDANCIA ENTRE VITORIA Y ARISTÓTELES

Si la teleología ocupaba un puesto de privilegio en la doctrina vitoriana, es lógico dedicar un espacio más prolongado al análisis del fin del estado según el maestro de Salamanca. Procederemos por partes. Primero analizaremos los distintos textos en los que Vitoria se ocupa de este argumento, luego lo pondremos en relación con la doctrina aristotélica del *lógos theoretikós* y el fin de la *polis* según sus principales interpretaciones, para terminar con una apreciación final en torno de la secularización vitoriana *more aristotelico*.

<sup>17</sup> *De pot. civ.*, p. 159.

<sup>18</sup> *De pot. civ.*, p. 165.

<sup>19</sup> *De pot. civ.*, p. 173.

Según hemos visto en la exposición que hace Vitoria en su relectión *De potestate civili*, el fin de la comunidad política es subvenir a las necesidades naturales de conservación de los hombres y ayudar a su desarrollo intelectual y moral. Cabe preguntarse: ¿el fin de la sociedad política coincide con el fin último del hombre? ¿Es el fin de la sociedad el hacer buenos *en absoluto* a los ciudadanos?

En sus lecciones salmantinas, Vitoria comentará, entre otras obras del *Corpus thomisticum*, la *Prima secundae* de la *Summa theologiae*. En su comentario a la I-II q. 92 a. 1, afirma claramente, siguiendo la tradición aristotélica, que el bien tiene razón de fin. El fin de la ley se debe ordenar a un bien, y éste es la virtud. Ahora bien, hay que distinguir entre diversos tipos de leyes: «Hay diferencia entre la ley civil y la eclesiástica, pues la ley civil mira a hacer buenos ciudadanos en orden a lograr la felicidad natural de la república [...] Pero la ley humana eclesiástica busca hacer hombres buenos en orden a la vida de la gracia, que es la felicidad sobrenatural»<sup>20</sup>.

De aquí se colige que hay dos fines independientes, el político y el sobrenatural, que se concretan en la felicidad terrena de la república y en la vida eterna. Siguiendo la afirmación aristotélica de la distinción de sociedades por sus fines, habrá dos sociedades diversas para la consecución de sus respectivos fines. Independencia categóricamente afirmada en su relectión *De potestate Ecclesiae* I respecto a la sociedad política: «No han de entenderse, por tanto, como dependiente la una de la otra, como ordenada aquélla a ésta, bien en razón del instrumento, bien como parte integrante [...] Sino que es en sí misma íntegra y perfecta, dotada de su propia e inmediata finalidad»<sup>21</sup>.

La independencia de ambos fines en las dos sociedades no lleva a una artificial oposición de los mismos. El fin de la sociedad política es condición para conseguir el fin último del hombre, que se identificará con su fin sobrenatural. Pero el hecho de ser *condición* no implica dependencia absoluta: si el fin sobrenatural no existiera, permanecería vigente el fin propio de la sociedad política. No obstante, existe una cierta dependencia. En su relectión *De matrimonio* se expresa de la siguiente forma: «Como la paz humana y la honestidad y convivencia civiles se ordenan a la felicidad espiritual y al bien absoluto del hombre en cuanto tal, síguese que la facultad y potestad civiles dependen en cierto modo de la potestad espiritual y están sujetas a ella»<sup>22</sup>. No es éste el lugar para explicitar la doctrina de la potestad indirecta del poder espiritual sobre el temporal, tal como la concibe el maestro burgalés. Pero del texto citado se deduce una vez más la distinción de fines: una cosa es «la paz humana, la honestidad y la convivencia civiles», otra el bien absoluto del hombre, es decir la bienaventuranza eterna.

Vitoria identifica el fin de la sociedad política con una cierta felicidad natural: es una felicidad imperfecta y se ordena a una más alta felicidad, aquélla que coincide con el fin último del hombre. La potestad política debe guiar a los hombres a una cierta vida virtuosa, pero sólo «en cuanto conduce al logro de la felicidad natural dentro de la república»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> *In Primam Secundae*, q. 92 a. 1, Cod. Vat. Lat. 4630, fol. 272, apud E. NASZALYI, *op. cit.*, p. 186.

<sup>21</sup> *De pot. Eccles.* I, en F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, ed. cit., p. 301.

<sup>22</sup> *De matrim.*, en F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas*, ed. cit., p. 912.

<sup>23</sup> *In Primam Secundae*, q. 92 a. 1, Cod. Vat. Lat. 4630, fol. 272, apud E. NASZALYI, *op. cit.*, p. 187.

¿Cuánto dista todo esto de la doctrina política aristotélica que concibe el fin de la *polis* como la *vida buena* o la vida virtuosa de los ciudadanos? Según algunas interpretaciones, hay una estrecha relación entre la filosofía política y la metafísica aristotélicas. Ritter y Berti consideran coherente, dados los postulados del Estagirita, tal relación<sup>24</sup>. Riedel, por su parte, acepta dicha vinculación, aunque desde una perspectiva crítica. Concretamente, Riedel habla de una *metapolítica*, concepto que estaría indicando una contaminación de la política por parte de la metafísica. Según el estudioso alemán, la invasión metafísica «típica» de la doctrina política aristotélica estaría representada por la noción de «naturaleza política del hombre», en donde se introduce la teleología característica de la metafísica<sup>25</sup>.

Las interpretaciones citadas permiten llegar a una conclusión: la lectura vitoriana de la política aristotélica, que hemos calificado páginas atrás de «metafísica», es una de las posibles hermenéuticas aristotélicas, y por cierto muy fiel a la letra del Estagirita.

Entre los elementos de carácter metafísico que se encuentran en la doctrina política aristotélica ocupa un lugar importante la relación potencia-acto. Riedel señala esta presencia metafísica en la distinción aristotélica entre vivir y *vivir bien*<sup>26</sup>. Para muchos autores, la clave para interpretar la *polis* aristotélica residiría en esta doctrina de la potencia y del acto. La naturaleza humana viene considerada fundamentalmente como *telos*: la perfección del hombre es su fin natural. Dada la debilidad innata del ser humano, necesita de la ayuda de los demás para alcanzar su propio *telos*. La *polis* se configura como el lugar en donde el hombre puede alcanzar la vida buena, que no es otra cosa que la vida virtuosa. Ilting considera que por «naturaleza del hombre» en la política aristotélica se debe entender, de una parte, la constitución fundamental de las «necesidades» del hombre, y de otra «el fin en que se completa el movimiento hacia la formación de la comunidad que deriva de tal constitución «necesitada»: la comunidad política. Aristóteles habla pues de «naturaleza» en referencia al origen y al fin del movimiento en el que se constituye una forma, es decir la comunidad<sup>27</sup>.

La vida virtuosa de la *polis*, no obstante lo afirmado más arriba, no coincide con el fin último del hombre. Sea en la *Ética a Nicómaco*<sup>28</sup>, sea en la *Ética Eudemia*<sup>29</sup>, A-

<sup>24</sup> Cfr. J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969. Según Ritter, no hay una relación de subordinación entre política y metafísica, sino una recíproca compenetración. Opinión que encuentra conformidad con la de E. Berti, quien, refiriéndose a la ética aristotélica en sentido amplio, afirma: «Quanto all'etica aristotelica è noto che essa, pur senza perdere la sua autonomia, data dall'irriducibile specificità del suo oggetto e del suo modo di procedere, non può non fare riferimento alla metafisica, anche se non si tratta assolutamente di un riferimento di tipo deduttivo» (E. BERTI, «La razionalità pratica tra scienza e filosofia», in AA.VV., *Il valore*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate-Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1984, p. 25).

<sup>25</sup> Cfr. M. RIEDEL, «Politik und Metaphysik bei Aristoteles»: *Philosophisches Jahrbuch* LXXI (1963-1964) 1-14.

<sup>26</sup> Cfr. M. RIEDEL, *Ibid.* Vide ARISTÓTELES, *Polit.* A 2: 1252 b 27.

<sup>27</sup> K.H. ILTING, «Hegels auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik»: *Philosophisches Jahrbuch* LXXI (1963-1964) 45.

<sup>28</sup> Cfr. *Ethic. Nicom.* K 7: 1177 b 19 - 1178 a 2; et K 8: 1178 b 21-32.

<sup>29</sup> Cfr. *Ethic. Eudem.* H 15: 1249 b 6-23.



ristóteles presenta su teoría de la eudeimónia como la actividad propia del alma, es decir la contemplación, que es un fin en sí mismo, no ordenado a otro ulterior. Este fin último, que según Bien es sólo para los filósofos<sup>30</sup> y según Ritter común a todos los hombres, se alcanza en la *polis* sólo como condición. Es decir, la *polis* aristotélica debe crear las circunstancias que hagan posible la consecución de dicho fin último, ya que no se concibe una vida *humana* que no sea *política*. Sin embargo, el hecho de ser *condición* no lleva consigo que el fin de la *polis* sea el fin último del hombre. La sociedad política debe hacer buenos ciudadanos, a través de las instituciones y la participación activa en la cosa pública. Pero el *bios theoretikós* permanece en la esfera personal de los ciudadanos, los cuales, eso sí, fuera de la *polis* jamás podrían alcanzar la contemplación de lo divino. Con palabras de Ritter, la *polis* no puede crear la felicidad última, pues «tal felicidad permanece como una cosa asignada a los individuos y a sus vidas personales. El fin de la política y de la orientación política reenvía por lo tanto más allá del propio ámbito, al obrar y a la excelencia ética de los particulares»<sup>31</sup>. La *polis* es fin de la vida humana en cuanto que sólo en ella se completan las potencialidades sociales del hombre, pero en cuanto se toma en consideración la felicidad perfecta, la *polis* es sólo condición indispensable para alcanzarla.

La distinción entre los dos fines, el político y el último, tanto en Aristóteles como en Vitoria, se encuentran en el marco teórico de un proceso de secularización. La crítica aristotélica a la república platónica llevó a la distinción entre academia y *polis*, entre sabiduría y política, entre conocimiento de salvación y prudencia práctica, entre razón teórica y razón práctica, delimitando el ámbito estrictamente humano del obrar ético<sup>32</sup>. Vitoria, criticando a la teocracia y al clericalismo medievales, estableció la distinción entre los órdenes natural y sobrenatural, con todas sus consecuencias en la teoría política, en particular la diversidad y perfección en sus respectivos ámbitos de la Iglesia y del estado. Partiendo del dato revelado que proporciona la fe, pero sirviéndose del aristotelismo metafísico y político como instrumento metodológico, Francisco de Vitoria inaugura una modernidad secular, que sin cortar amarras con la Trascendencia recupera una clara conciencia de la autonomía de lo temporal y del valor intrínseco del mundo de lo humano.

MARIANO FAZIO FERNÁNDEZ

Ateneo Romano de la Santa Cruz.

<sup>30</sup> Cfr. G. BIEN, *La filosofía política di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 157.

<sup>31</sup> J. RITTER, «Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks»: *Vierteljahresschriften für wissenschaftliche Pädagogik* XII (1956) 60-94; trad. ital.: «Felicità e vita civile», in *Metafisica e politica*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 90.

<sup>32</sup> Cfr. L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità della prassi*, Jouvence, Roma 1987, passim. Cfr. también I. YARZA, «La razionalità dell'Etica Nicomachea»: *Acta Philosophica* III (1994) 75-96.



EL CONOCIMIENTO DE LA LEY NATURAL Y  
LA OBLIGATORIEDAD DE LA LEY POSITIVA  
EN JEAN DOMAT  
EN EL TRICENTÉSIMO ANIVERSARIO DE SU MUERTE

INTRODUCCIÓN

*Noticia biográfica.*

El 14 de marzo de 1996 se han cumplido trescientos años de la desaparición de Jean Domat, o Daumat, quien además de filósofo del derecho fue el más grande de los juristas franceses del siglo XVII. Nacido en Clermont (en la provincia de Auvernia) en 1625, cultivó la ciencia del derecho civil, y en su célebre tratado intitulado *Las leyes civiles según su orden natural* (*Les lois civiles dans leur ordre naturel*) realizó una sistematización de las reglas jurídicas vigentes en la Francia de su tiempo, procedentes de cuatro fuentes: el antiguo derecho romano, la parte del derecho canónico que todavía estaba vigente para la regulación de las cuestiones civiles, las muchas costumbres locales (*droit coutumier*) y las ordenanzas de los reyes. Muchos de los aportes que hizo en esa obra pasaron textualmente como normas del *Code Napoléon*, redactado más de un siglo después de publicarse el mencionado tratado de Domat.

Fue amigo de los filósofos Blaise Pascal y Antoine Arnauld, distinguidos miembros del círculo filosófico y religioso de *Port-Royal*, que fue centro de irradiación de la doctrina jansenista, que tanto predicamento llegó a alcanzar en la época. Al morir Pascal en 1662, le confió a Domat, que lo había acompañado en su última enfermedad, sus papeles privados.

Los restos del autor que nos ocupa fueron enterrados en el cementerio de la iglesia de San Benito, su parroquia, junto a las tumbas de los pobres, de acuerdo con la disposición de última voluntad del jurista filósofo, lo que muestra la sencillez de su carácter, cualidad que adornó siempre la vida de Domat<sup>1</sup>.

Además de la obra ya mencionada, fue autor de un *Tratado de las leyes* de contenido filosófico. Asimismo se conservan del jurisconsulto filósofo los textos de las alocuciones (*Harangues*) que según se acostumbraba, pronunciara en el ejercicio de

---

<sup>1</sup> Las fuentes principales de los datos biográficos que consignamos son: P. VIOLLET, *Histoire du droit civil français*, París 1903; la breve introducción (*Notice historique*) de J. Remy a las *Oeuvres complètes de J. Domat*, ibi 1835, t. I; y M. PLANIOL, «Domat»: *La Grand Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, ibi, t. XIV. También la nota de P.-Y. GAUTER, «Jean Domat: l'un de ces messieurs de Port-Royal»: *Revue Trimestrelle de Droit Civil Français*, juillet-septembre 1992, 530.

su cargo de «abogado del Rey» ante el Presidial de Clermont, en la ocasión de las asambleas de jueces (*assises*) que se convocaban en esa localidad. En estas disertaciones, con abundantes citas de la Escritura, e indudable presencia de doctrinas antropológicas de San Agustín —teólogo de tanta influencia en el círculo de Port-Royal—, Domat reflexiona sobre la calidad divina del ministerio judicial, denuncia los vicios más comunes de los magistrados en su tiempo, y los exhorta a adquirir las virtudes necesarias para su oficio<sup>2</sup>. Finalmente, también se han editado una serie de máximas o aforismos de Domat<sup>3</sup>, muchas de las cuales contienen finas observaciones acerca de los vicios pasionales y sociales, como ésta: «Lo superfluo de los ricos debería servir para lo necesario de los pobres; pero ocurre lo contrario: lo necesario de los pobres, sirve para lo superfluo de los ricos».

En la presente disertación comentamos el pensamiento filosófico-jurídico del célebre autor, el cual se expresa mayormente en el referido *Tratado de las leyes* (*Traité des lois*), publicado en 1689<sup>4</sup>.

### *El tema de la ley en la historia de la filosofía.*

La reflexión sobre las leyes de la comunidad política tiene larga tradición en la filosofía. Se han dedicado especialmente al tema célebres obras, al menos desde Platón (*Nomoi*), pasando luego por Cicerón (*De legibus*), con un importante hito en la Edad Media, como fue el primer tratado sistemático sobre la ley y las especies de leyes, escrito por Santo Tomás de Aquino, y que es uno de los treinta y cuatro tratados que integran su *Summa theologiae*, para cuya elaboración el gran sumista abrevó en las enseñanzas de los estoicos y de san Agustín, quien trató magistralmente acerca de las leyes en diversas obras, pero sobre todo en el *De libero arbitrio*.

En la Edad Moderna, especialmente dentro de la escolástica española, los teólogos morales se dedicaron a analizar y resolver las cuestiones filosóficas sobre la ley, y se escribieron varios tratados notablemente analíticos con el título *De legibus*. De ellos, los dos que más han trascendido hasta hoy se deben a la pluma de Luis de León (*De legibus*, obra breve, correspondiente al curso que expuso en Salamanca en el año lectivo 1570-1571) y de Francisco Suárez (*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Coimbra 1612), que es muy probablemente la obra filosófica más completa y más argumentada que se ha compuesto sobre la materia, hasta nuestros días. En la segunda escolástica que floreció en España en el siglo XVI, la temática de la ley también fue abordada por muchos autores que intitularon sus obras de otro modo, como fue el caso de Domingo de Soto en su *De iustitia et iure*.

En el siglo XVIII el barón de Montesquieu publicó su libro famoso, *L'esprit des lois*, donde trató acerca de las leyes civiles, juntamente con diversas cuestiones de

<sup>2</sup> Hemos entregado al *Semanario Jurídico de Córdoba* un comentario sobre la doctrina de estas arregas para ser publicado durante el corriente año. A la recordación de Juan Domat como civilista hemos dedicado un par de artículos a publicarse en la revista *El Derecho* de Buenos Aires en 1997.

<sup>3</sup> La colección completa de estos pensamientos se ha editado recientemente en *Moralistes du XVIIIème. siècle*, Bouquins-Robert Lafont, París 1992, pp. 605ss.

<sup>4</sup> Nos hemos valido principalmente de las *Oeuvres complètes de J. Domat*, preparadas por J. Remy, en 4 vols., París 1835.

filosofía política. En cuanto al tratado de Jean Domat (*Traité des lois*), no es una obra integral que examine desde el punto de vista filosófico las diversas cuestiones sobre la naturaleza y la obligatoriedad de las leyes, como había hecho Francisco Suárez en su monumental tratado. La obra de Domat se dedica casi exclusivamente a los principios que son el fundamento de las leyes civiles, y al modo como se conocen tales principios.

#### DOCTRINA FILOSÓFICO-JURÍDICA DE JEAN DOMAT

##### *División de las normas legales.*

Las leyes se dividen en inmutables o naturales y humanas o positivas<sup>5</sup>, lo cual no es una dicotomía excluyente, pues hay muchas que tienen algo de cada una de ambas clases<sup>6</sup>. Las primeras son «esencialmente justas, y su justicia es siempre la misma en todos los tiempos y lugares»<sup>7</sup>. «Y ninguna autoridad humana puede abolirlas, ni cambiarlas, sea que se encuentren escritas o no»<sup>8</sup>, enseña de acuerdo con una tradición que se remonta al menos hasta Sócrates.

Las leyes positivas (*arbitraires*), en cambio, son «aquéllas que, sin violar la equidad natural, pueden disponer de cierta manera, o de otra manera totalmente diferente», como las que regulan un plazo mayor o menor para la prescripción de las diversas acciones, o como las que establecen o no establecen la institución de los feudos, o las que exigen tal ó cual número de testigos para un testamento, ejemplifica Domat<sup>9</sup>.

##### *Necesidad de las leyes positivas.*

Hay una razón que explica la necesidad de instituir normas jurídicas positivas, que se deriva de la misma vigencia de las leyes naturales. Es menester solucionar dificultades que se originan de la sola actuación de las leyes inmutables, y que en éstas no pueden arreglarse. Esto ocurre cuando la aplicación de una ley natural importa dejar sin aplicar otra ley natural. Así, por ejemplo, es una ley natural que los hombres deben dejar sus bienes a sus hijos después de su muerte, y es una ley natural que cada uno puede disponer de sus bienes por testamento. Si se da alcance ilimitado al segundo de los mencionados principios, si se permite que uno disponga el destino

<sup>5</sup> Domat en realidad utiliza el adjetivo *arbitraires*. Pero para no errar en la traducción, hay que tener en cuenta que hoy *arbitraire* se dice generalmente de las decisiones que se toman a costa de la justicia, de la verdad o de lo razonable, a lo que se hace injustificadamente, o de modo caprichoso o irregular. En cambio, en el autor que estudiamos, y de acuerdo con la época y el contexto de la obra, en la cual se da entender más de una vez el sentido del término, significa *libre*, procedente del libre albedrío.

<sup>6</sup> J. DOMAT, *Traité des lois*, c. xi, 1ss., XI, 24 y passim. ID., *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, lib. prelim., tit. I, sec. I, n° 2. ID., *Harangues*, Assises de 1672, p. 55.

<sup>7</sup> *Traité des lois*, c. XI, 20.

<sup>8</sup> *Les lois civiles*, lib. prelim. sec. I, n° 3; *Traité des lois*, c. XI, 20.

<sup>9</sup> *Les lois civiles*, lib. prelim., tit. I, sec. I, n° 4.

del ciento por ciento de su patrimonio en el testamento (como fue en el antiguo derecho romano, en que el padre podía privar a sus hijos de la sucesión de todos sus bienes, y atribuirselos a un extraño), entonces se deja de lado el otro principio. Si, por el contrario, se da a este principio que manda beneficiar a los hijos una extensión ilimitada, entonces una persona no puede disponer ni de la más pequeña parte de sus bienes para después de su muerte<sup>10</sup>. Se ve que es necesario dar ciertos límites a cada una de las leyes naturales en cuestión. Explica Domat: si todos los hombres se condujeran por la *prudencia*, bastaría ésta para poner tales límites. Pero como ello no sucede, se requieren leyes positivas (*arbitraires*) generales, que son las que establecen la porción que se acostumbra llamar la *legítima* en el lenguaje técnico jurídico.

Otro ejemplo que brinda el autor que comentamos se refiere a la fijación del límite entre la minoridad y la mayoría de edad, con respecto a la ley natural por la cual las personas que no tienen bastante uso de razón por falta de edad y experiencia, no están facultados para administrar sus bienes, y con respecto a otra ley natural que establece que quien tenga suficiente experiencia, discernimiento y razón, le sea permitido administrar sus bienes por sí mismo. Explica Domat: «Pero como la naturaleza no produce en todos a una misma edad, esta plenitud de razón que es necesaria para la dirección de los negocios, y en algunos esto sucede más tarde, y en otros más temprano, el uso de esa ley natural ha hecho necesario el de una ley positiva (*arbitraire*), que estableciese una regla común para todos»<sup>11</sup>.

Una segunda razón de la existencia de las leyes positivas está en la invención de diversos usos que se han tenido por útiles en la sociedad en una época, sin ser necesariamente exigidos por la naturaleza de las cosas. Al respecto, Domat ejemplifica con los feudos y las «sustituciones». Hoy podríamos ejemplificar con las leyes que crean, organizan y regulan los registros de la propiedad.

### *Conocimiento de las normas de la ley natural.*

Escribe Domat: «No pudiendo ser las leyes positivas (*arbitraires*) naturalmente conocidas de los hombres, vienen a ser como los hechos, que pueden ser conocidos por unos e ignorados por otros; pero siendo las leyes naturales esencialmente justas, y el objeto natural de la razón, nadie puede decir que las ignora, del mismo modo que no puede decir que le falta la luz de la razón que nos las enseña. Y éste es el fundamento por el cual las leyes positivas no tienen efecto hasta después de haber sido publicadas; pero las leyes naturales tienen siempre el suyo sin haberse publicado, y como no pueden cambiarse ni abolirse, y tienen por sí mismas su autoridad, obligan siempre a los hombres de manera que nunca pueden alegar ignorancia para no observarlas»<sup>12</sup>.

Algunas de estas leyes se conocen por el entendimiento sin necesidad de razonamiento, por la gran evidencia de su verdad, como aquélla que manda cumplir con lo convenido, o aquélla que exige que el depositario debe restituir la cosa. Pero también

<sup>10</sup> *Traité des lois*, c. XI,6.

<sup>11</sup> *Traité des lois*, c. XI,9.

<sup>12</sup> *Traité des lois*, c. XI,20.

hay otras que no gozan de esa evidencia, y cuya certidumbre sólo puede descubrirse mediante un razonamiento, que hace ver su enlace o conexión con los principios de donde dimanar<sup>13</sup>.

Ahora bien, aunque el ser humano, según se ha dicho, tiene capacidad natural bastante para conocer las normas de la ley natural, en los hechos suele suceder que las ignoren. El *Tratado de las leyes* se inicia con estas palabras: «Parece que nada debiera ser más conocido por los hombres que los primeros principios de las leyes que arreglan tanto la conducta de cada uno en particular, como el orden de la sociedad». Allí mismo afirma Domat que los hombres pueden conocer naturalmente «los primeros principios de las leyes», con independencia de la religión, «pues están grabados en el interior de nuestra naturaleza»<sup>14</sup>. Pero agrega: «Sin embargo vemos que los más hábiles de aquéllos que han ignorado lo que nos enseña la religión han conocido tan poco tales principios, que han establecido reglas que los violan y los destruyen»<sup>15</sup>.

Las reglas de la ley natural mueven igualmente el espíritu y el corazón, y por ello los hombres llegan a persuadirse más de ellas que de las verdades de las otras ciencias y ejemplifica: «Nadie hay, por ejemplo, que no sienta, tanto en la mente como en el corazón, que no le es lícito matarse, ni matar y robar a los demás, y que no esté mejor persuadido de estas verdades, que lo persuadido que estaría de un teorema de geometría»<sup>16</sup>.

Observa que, sin embargo, en los hechos los pueblos que estuvieron fuera de la luz de la religión cristiana se alejaron del conocimiento de estos principios. Como ejemplo de ello que menciona Domat, en la esfera del paganismo, aun entre los romanos —entre quienes tuvo tanto desarrollo el derecho—, junto a leyes muy justas, se instituyeron facultades despóticas en las relaciones de esclavitud y de patria potestad, como fueron las que permitían quitar la vida de los esclavos y de los hijos. Y otro ejemplo, en ese mismo derecho, fue la facultad del testador de excluir a la esposa de la herencia<sup>17</sup>.

Otra norma jurídica contraria a los primeros principios de justicia fue aquélla, vigente en todas las épocas del antiguo derecho romano —poco a poco moderada por los pretores pero nunca derogada— según la cual se negaba validez civil a los contratos hechos sin determinadas formalidades. Al respecto, afirma Domat que así como se encuentran en el derecho de aquel pueblo muchas reglas que son la expresión de las leyes naturales inmutables, también «hay muchas sutilezas (*subtilités*) en el derecho romano, que son contrarias al derecho natural, o sea a la razón»<sup>18</sup>.

La regla que establecía *ex nudo pacto actio non nascitur* no fue completamente abolida en Europa hasta el siglo XVII en el derecho secular, aunque a fines del siglo XII ya era doctrina general entre los canonistas que toda convención entre personas ca-

<sup>13</sup> *Traité des lois*, c. XI,29.

<sup>14</sup> *Traité des lois*, c. 1,1.

<sup>15</sup> *Traité des lois*, loc. cit.

<sup>16</sup> *Traité des lois*, c. 1,2.

<sup>17</sup> *Traité des lois*, c. 1,1.

<sup>18</sup> *Traité des lois*, c. XI,24.

paces es jurídicamente válida siempre que tuviera una causa legítima. En el siglo XVI, Duaren, Connano, Cujacio, Donneau, y en general los grandes juristas del momento, seguían distinguiendo entre pactos vestidos (con formalidades) y pactos desnudos (sin formalidades). En ese tiempo quizás todos excepto Charles Dumoulin y Antoine Loysel, seguían fieles a la norma romana tradicional según la cual el consentimiento no basta para crear obligaciones jurídicas<sup>19</sup>.

En la época de Domat, o sea en la centuria siguiente, ya se admitía pacíficamente por todos los juristas franceses la regla *solus consensus obligat*, o sea que se reconoció con calidad y fuerza de precepto jurídico el imperativo moral que manda el cumplimiento de la promesa. Probablemente había sido Antoine Loysel, el autor de las *Institutes coutumières*, el primero de los civilistas en establecer tal regla, con carácter general, frente a la regla *nudum pactum obligationem non parit* o ex nudo pacto actio non nascitur<sup>20</sup>, que había regido durante nada menos que veintitrés siglos en las relaciones civiles.

¿Cómo se explica esta negación del principio evidente de justicia que manda cumplir lo prometido en una convención? Responde Domat que ello ocurrió porque los antiguos paganos, aunque conocieron e hicieron muchas reglas justas, y por ende conocieron la justicia, sin embargo ignoraron los *principios de la justicia*. El jurisconsulto filósofo no significaba con esta expresión los principios que expresan la justicia, sino los principios que dan fundamento a la justicia. «Esta oposición tan extremada entre la equidad que brilla en las leyes tan justas que hicieron los romanos, y la inhumanidad de esta licencia —explica Domat refiriéndose a las facultades abusivas que se atribuían al *paterfamilias*—, hace ver bastantemente que ignoraron el origen de la misma justicia que conocieron, pues por medio de estas leyes bárbaras arruinaron groseramente el espíritu de estos principios, que son los fundamentos de la justicia y equidad que resplandecen en las otras leyes que establecieron<sup>21</sup>.

### *Los primeros principios de las leyes.*

Enseña Domat: los primerísimos principios que fundan las leyes humanas son: 1) el que manda buscar y amar a Dios, el soberano bien, por sobre todas las cosas, y 2) el que manda amar a los prójimos, en tanto ellos están destinados para unirse futuramente en la posesión del bien divino<sup>22</sup>. Agrega: «Y no hay otra tercera ley que ordene a cada uno amarse a sí mismo, porque nadie puede amarse mejor que guardando la primera ley, y conduciéndose al bien al que ésta nos destina<sup>23</sup>. En síntesis, «la quintaesencia de las leyes naturales es el amor a Dios y el amor al prójimo».

Explica el autor: «Aunque los hombres hayan violado estas leyes capitales, y la sociedad se halle en un estado totalmente diferente de aquel que debería erigirse sobre estos fundamentos y afirmarse por esta unión, es verdad que estas leyes divinas

<sup>19</sup> Cfr. H. CAPITANT, *De la causa de las obligaciones*, Madrid 1968, p. 157.

<sup>20</sup> *Dig.* L. II, t. XIV, I,7 § 4.

<sup>21</sup> *Traité des lois*, c. I,1.

<sup>22</sup> *Traité des lois*, c. I,3-7.

<sup>23</sup> *Traité des lois*, c. I,7.



y esenciales a la naturaleza del hombre subsisten inmutables, y que su observancia no ha dejado de obligar siempre a los hombres, y también es cierto que todas las leyes que hacen que se sostenga la sociedad en el estado mismo que la vemos, no son otra cosa que principios, que se deducen de estas primeras leyes<sup>24</sup>.

En cuanto al principio que manda procurar el bien común, es tan evidente como quebrantado: «Aunque no hay cosa que sea más natural a cada hombre que el considerar el interés que tiene en el bien público, y aunque esta sola mira debería tener el efecto de obligar a toda clase de personas a contribuir de su parte a mantenerlo, se ve por el contrario que ninguna cosa es tan rara como encontrar algunos hombres —aun entre aquellos a quienes sus empleos les hacen necesario el aplicarse a este bien común— que no muestren por su conducta que se interesan poco por tal obligación<sup>25</sup>.

«La mayoría no mira otra cosa que a sí mismos, sin ninguna consideración del cuerpo de que son miembros, y arreglan toda su conducta sin ninguna atención al orden, y al bien común de este cuerpo: *pues cada uno se hace su todo de su propia persona*, y dirigiendo el amor propio hacia su propia persona toda su conducta, le consagra el uso entero de los derechos, de las obligaciones y de las funciones que no debería ejercer sino como miembro del cuerpo común, y las vuelve contra el bien de este cuerpo, si juzga que su propio interés necesita este mal uso, o las abandona si no encuentra en ellas cosa alguna en que pueda interesarse<sup>26</sup>.

### *El abuso de la noción de derecho natural.*

Advierte Domat el abuso que a veces se hace de este concepto, cuando las personas intentan encontrar leyes para defender la propia posición, y cuando sólo piensan en dar a las reglas una extensión proporcionada a la sentencia que tienen interés en defender<sup>27</sup>.

Además, fuera de la mencionada parcialidad y corrupción del juicio por el influjo de los intereses, hay un riesgo de obrar contra el derecho natural, por un puro error, bajo la apariencia de preferir una ley natural a una norma legal positiva. Ejemplifica Domat con la cuestión siempre actual de la extensión del resarcimiento en la órbita contractual: «Es necesario cuidar que, por el pretexto de preferir las leyes naturales a las positivas, no se extienda una ley natural más allá de los justos límites que le da la ley positiva (*arbitraire*) que la concilia con otra ley natural, y que da a una y otra el justo efecto que les corresponde, y así no resulte quebrantada esta otra ley natural, pensando que se toca sólo la ley positiva. Así por ejemplo es una ley natural, que quien ha causado un daño esté obligado a repararlo; pero si se da a esta ley tal extensión, que al deudor que no ha pagado dentro del tiempo estipulado se le obliga a reparar todo el daño que hubiese sufrido el acreedor por no haber recibido el pago,

<sup>24</sup> *Traité des lois*, loc. cit.

<sup>25</sup> *Droit public*, L. I, introd.

<sup>26</sup> *Droit public*, loc. cit.

<sup>27</sup> *Traité des lois*, c. IX, 23.

como por ejemplo si los bienes de éste han sido embargados y vendidos, o si su casa se hubiese arruinado por no haber tenido la cantidad de dinero que se le debía y que habría empleado en repararla; una aplicación de esta ley tan justa y tan natural, que obligase a resarcir el daño que uno ha causado, sería sin duda injusta; porque sería contraria a una ley positiva (*arbitraire*) que expresa la cantidad de daños que está obligado a reparar el deudor cuando no paga dentro del tiempo estipulado, y esto está reducido a cierta porción que se llama interés, y oponiéndose a esta ley positiva *se violarían dos leyes naturales sobre las que esta ley positiva está fundada*: la una que no permite que los hombres sean responsables de los acontecimientos imprevistos que son más bien efectos del orden divino y casos fortuitos, que no acciones que puedan imputárseles razonablemente, y la otra ley (también natural) que quiere que la diversidad infinita de todos los daños que sufren los acreedores a quienes no se paga, se reduzca a un daño uniforme y general para todos los casos que tienen una misma causa común como es la falta de pago al tiempo señalado, sin distinguir las circunstancias que causan las diferentes especies de pérdidas que suelen ocurrir; pues además de que estas pérdidas vienen a ser casos fortuitos por los que nadie debe ser responsable, la diversidad de los daños sería causa de otros tantos pleitos, como cantidad hubiese de acreedores que solicitasen daños distintos, alegando la cualidad de la pérdida que les hubiese causado la omisión del pago de la suma debida<sup>28</sup>.

#### *Necesidad e importancia del estudio de las leyes naturales.*

Hay dos razones —señala Domat— que hacen muy necesario un estudio sólido de estas leyes naturales: 1) una es que hay muy muchas leyes naturales y no todas se manifiestan a la vista de todos los hombres, por lo cual son necesarias su investigación y enseñanza; 2) otra es que estas leyes son los fundamentos de toda la ciencia del derecho y mediante razonamientos sacados de ellas es que han de examinarse y resolverse todas las cuestiones, ya sea que éstas se originen de la oposición aparente entre dos leyes naturales, ya sea que surjan del conflicto entre una ley natural y una ley positiva, ya sea que el problema aparezca por la oposición entre dos leyes positivas.

Es menester estudiar las leyes naturales, no sólo para conocer sus términos y el fundamento que las conecta con los principios más evidentes que ellas, sino también para determinar cabalmente su alcance. Al respecto, enseña Domat: «Es fácil ver que las excepciones contenidas en las leyes positivas se perciben y entienden con la simple lectura y por medio de la memoria. Pero el discernimiento de las excepciones que son propias del derecho natural, no siempre depende de la simple lectura, sino que exige razonamiento; ello es así porque hay excepciones naturales que no se encuentran escritas en leyes; y aun aquellas que están escritas no se hallan siempre junto a las reglas que restringen. De modo que el conocimiento tan necesario de las excepciones, exige tanto el estudio en general, como en particular la atención al espíritu de

<sup>28</sup> *Traité des lois*, c. XI, 24s.

aquellas leyes de que se ha de hacer la aplicación, para no oponerse a estas excepciones dando demasiada extensión a las reglas generales<sup>29</sup>.

Además, el conocimiento de las leyes naturales es necesario no sólo para resolver los problemas de interpretación de los textos y para solucionar las contradicciones normativas, sino también para integrar las lagunas del ordenamiento legal, o sea las situaciones en que la ley positiva calla: «Si sucediese o sobreviniese algún caso que no estuviese arreglado por alguna ley expresa o escrita, deberá determinarse según los principios naturales de la equidad, que es la ley universal que se extiende a todo»<sup>30</sup>. Al respecto, y para dar un ejemplo particular de aplicación, de entre los muchos que pueden hallarse dentro de la misma obra de Domat, al tratar del contrato de compraventa, el jurisconsulto filósofo menciona las reglas de derecho natural que rigen sus efectos, y que deben aplicarse, aunque las partes no se hayan referido a ellas en la convención: «El contrato de venta, como todos los otros contratos, reúne tres clases de relaciones. La primera, es de aquellas relaciones que están expresadas en el contrato; la segunda, es de *aquellas que son consecuencias naturales de la venta, aunque en el contrato no se exprese nada de ellas*; y la tercera, de aquellas que las leyes, y los usos y costumbres, han establecido»<sup>31</sup>.

La segunda clase de efectos suelen hallarse reconocidos expresamente en las leyes civiles, pero algunos faltan en ellas, y sin embargo constituyen exigencias jurídicas, enseña Domat.

### *Interpretación de las leyes civiles.*

La aplicación de las reglas de derecho debe hacerse «por medio del discernimiento de aquello que exige su *espíritu*, que en las leyes naturales es la equidad, y en las leyes positivas (*arbitraires*) es la intención del legislador; y en este discernimiento consiste principalmente la ciencia del derecho»<sup>32</sup>.

Para interpretar las leyes civiles se requiere una sabiduría superior al mero conocimiento del contenido de las leyes: «Todos los diversos medios cuyo uso es tan necesario para la aplicación de las leyes, exigen el conocimiento de los principios y de la materia de éstas, lo cual implica la luz del buen sentido, juntamente con el estudio y la experiencia. Puesto que, sin este caudal de conocimientos, hay peligro de hacer falsas aplicaciones de las leyes, sea desviándolas hacia otras materias de aquellas con las cuales ellas se relacionan, o no discerniendo los límites que les dan las excepciones, u otorgando demasiada extensión a la equidad contra el rigor del derecho, o demasiada extensión a este rigor contra la equidad»<sup>33</sup>. Vemos con frecuencia —acota Domat— que muchos jueces que solamente miran las reglas jurídicas como leyes políticas *sin penetrar su espíritu*, no las interpretan en su justa extensión<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> *Traité des lois*, c. XII, 21.

<sup>30</sup> *Les lois civiles*, lib. preliminar., tit. I, sec. I, n° 23.

<sup>31</sup> *Les lois civiles*, L. I, tit. II, sec. I, n° 5.

<sup>32</sup> *Les lois civiles*, lib. preliminar., tit. I, sec. II, n° 1.

<sup>33</sup> *Traité des lois*, c. XII, 22.

<sup>34</sup> Cfr. *Traité des lois*, c. IV, 5.

De lo dicho se desprende que la *estudiosidad* es virtud imprescindible del buen juez, y que dentro del objeto de tal estudiosidad está necesariamente incluido el *conocimiento de los principios de las leyes*. Ya en la primera de sus alocuciones (*Harangues*), dirigidas a los magistrados, en el ejercicio de su cargo de abogado del Rey, expresaba Domat: «No puedo disimular que la mayor parte de los jueces aquí presentes no me parece que estén animados por el amor a la verdad»<sup>35</sup>. Esta primera arenga tuvo precisamente como contenido central la comparación entre el juez desinteresado, que busca sacar a la luz la verdad que hay entre las partes, y el juez interesado que ama sólo los honorarios y, en general el provecho que le reporta el cargo, «sin inquietarse de avanzar en el conocimiento de la verdad que él debe encontrar».

#### DOMAT Y LA FILOSOFÍA JURÍDICA DE LA EDAD MODERNA

##### *Concepción del derecho de Domat en comparación con el individualismo y el racionalismo de la escuela moderna del derecho natural.*

El pensamiento jurídico del autor que nos ocupa contrasta netamente con una corriente filosófico-jurídica muy seguida en su tiempo, el *individualismo jurídico* de la escuela racionalista del derecho natural, cuyo representante principal fue Samuel Pufendorf. Tal visión individualista ha concebido los derechos como propiedades o cualidades unidas a las personas, existentes en el individuo antes de la sociedad y con independencia de ella. Domat estuvo lejos de esta concepción, y profesó la idea de un orden jurídico objetivo previo de los hombres reunidos en comunidad, del cual derivan los derechos o facultades de los individuos<sup>36</sup>.

A veces se le ha hecho a Domat el cargo de haber tenido en menos consideración que los juristas anteriores el derecho consuetudinario, y por ende la tradición, en la sistematización que llevó a cabo del derecho francés. ¿Se trata de la desatención del componente histórico del derecho, que caracteriza a la mentalidad *racionalista* de los filósofos del derecho de la Edad Moderna? Hay que tener en cuenta, para interpretar correctamente la actitud de Domat, la gran necesidad de unidad del derecho que existía en su país en la época: en las diversas comarcas de Francia imperaban unos trescientos sesenta sistemas consuetudinarios distintos<sup>37</sup>.

En verdad, para el contenido de las soluciones jurídicas que constituyen el sistema que elaboró, Domat se valió del gran repertorio de las costumbres, aunque después no las cite como referencia en la obra. Además, puede verse que en el título específicamente dedicado a exponer las reglas del derecho, con el cual encabezó el tratado *Las leyes civiles según su orden natural*, reconoció la validez de la costumbre jurídica, no sólo para completar los vacíos del sistema de preceptos legales, sino tam-

<sup>35</sup> *Harangues*, Assises de 1657, p. 9.

<sup>36</sup> Cfr. R. MASPÉTIOL, «Jean Domat. Une doctrine de la loi et du droit public», en *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al prof. Luis Legaz y Lacambra*, Santiago de Compostela 1960, p. 707.

<sup>37</sup> Cfr. G. MEJÍA RICART, *Historia general del derecho e historia del derecho dominicano*, ed. El Diario, Santiago, Rep. Dominicana, 1942, vol. I, p. 149.

bién para abrogarlos a éstos en ciertos casos: «Tanto las leyes positivas (*arbitraires*) instituidas por un legislador, como aquéllas establecidas por la costumbre, pueden abolirse o modificarse de dos maneras: 1) por una ley expresa que las derogue o cambie algo de lo que ordenan, o 2) por el largo uso que las altere o las anule»<sup>38</sup>.

También se ha señalado una concepción *racionalista*, en el mismo propósito de Domat de elaborar un sistema tal que todas las soluciones jurídicas resulten como conclusiones obtenidas por deducción de ciertos principios fundamentales evidentes para el entendimiento. Domat decía de su obra que en ella se propuso «no emitir ninguna proposición, salvo que sea clara por sí misma, o precedida de todo cuanto pueda ser necesario para que sea comprendida». Tales palabras, además de recordarnos a Descartes, revelan una preocupación metódica que se relaciona con la importancia que dieron los autores de Port-Royal (círculo religioso y filosófico al cual se hallaba vinculado Domat) a la ordenación sistemática, hasta tal punto que la reputaron «la cuarta operación lógica», después de las tres clásicas, o sea el concepto, el juicio y el razonamiento<sup>39</sup>.

¿Se advierte cierto «racionalismo jurídico» en el discurso de Domat, en el sentido de la doctrina y el modo de proceder que extraen o pretenden extraer de la sola razón los principios universales del derecho y desatiende la necesidad de recurrir a la experiencia para la obtención del conocimiento? Paul Viollet, en su preciosa historia del derecho civil francés, y haciendo el parangón de la obra de Antoine Loysel —célebre jurisconsulto que vivió un siglo antes que Jean Domat— con la obra de éste, pone de resalto la pérdida de lo histórico en la segunda<sup>40</sup>. La apreciación es verdadera. Sin embargo, tal tendencia se halla muy matizada, en la síntesis de Domat, por la permanente recepción de los aportes del derecho antiguo y del derecho consuetudinario. Además, hay que pensar que la especial preocupación por el orden y el sistema en Domat habría de ser una aspiración general y una necesidad en tal momento, habida cuenta de la gran dispersión de reglas jurídicas en la época en que elaboró su obra maestra, como ya dijimos.

<sup>38</sup> *Les lois civiles*, lib. prelim., tit. I, sec. I, n.º 17.

<sup>39</sup> En este círculo se elaboró un célebre tratado de lógica, intitulado *Logique de Port-Royal ou l'art de penser*. En él se expresa que esta disciplina es «el arte de conducir bien la razón en el conocimiento de las cosas, tanto para instruirse a sí mismo como para instruir a los demás», y que consiste «en las reflexiones que los hombres han hecho sobre las cuatro principales operaciones del espíritu: concebir, juzgar, razonar y ordenar». (I.ª parte, introd.) «Se llama aquí *ordenar* la acción del espíritu por la cual, teniendo sobre un mismo punto [...] diversas ideas, diversos juicios y diversos razonamientos, los dispone de la manera más apropiada para hacer conocer ese punto. Es lo que se llama también método». «Se llama generalmente *método* el arte de disponer correctamente una serie de muchos pensamientos, ya sea para descubrir la verdad cuando la ignoramos, o para probarla a los otros, cuando ya la conocemos» (IV.ª parte, cap. II).

<sup>40</sup> «No es aquí la investigación curiosa del pasado consuetudinario lo que domina, como ocurre en Loysel. La tradición histórica, contrariamente a lo que sucede en Loysel, está perdida en el edificio frío y geométrico de Domat. El razonamiento justo, la profundidad, el rigor y la simetría son las cualidades dominantes de sus obras. El derecho ha perdido allí, como en la arquitectura de la misma época, casi toda memoria de la Edad Media. Las *Lois civiles dans leur ordre naturel* semejan a un bello monumento de tiempo de Luis XIV» (P VIOLLET, *Histoire du droit civil français*, p. 242).

### *Domat y el jansenismo.*

Domat cultivó la amistad de Pascal —también nacido en Clermont— y de Antoine Arnauld, que pertenecieron a la corriente religiosa y filosófica (gnoseológica, antropológica y ética) del *jansenismo*. Se trata de la doctrina de Cornelio Janssen o Jansenio (1585-1638), obispo y teólogo flamenco, contenida en un voluminoso tratado sobre la teología de San Agustín, e intitulado *Agustín, o doctrina de san Agustín sobre la enfermedad de la naturaleza humana, su salud y medicina, contra los pelagianos y masilienses (Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae aegritudine, sanitate et medicina adversus Pelagianos et Massilienses)*, que le llevó más de veinte años componer y fue publicado póstumamente en tres volúmenes en Lovaina en 1640, aunque ya antes se había difundido oralmente, pues Jansenio fue durante mucho tiempo profesor en la Universidad de Lovaina.

En dicha obra Jansenio sostiene que en teología hay que seguir a Agustín como la única autoridad intérprete de la Escritura<sup>41</sup>, que el saber teológico consiste en *recordar y repetir* lo que la autoridad ha transmitido, y que en este ámbito el papel investigador de la razón es nulo, de manera que la verdad religiosa no ha de ser indagada, sino sólo aprendida y recordada<sup>42</sup>. Con respecto a la realización del bien, enseña que las fuerzas naturales de los hombres son insuficientes, y no todos reciben la gracia sobrenatural necesaria que les permita sobreponerse a la tendencia natural, la cual es contraria al bien, como consecuencia de la herida recibida por nuestra naturaleza después de la caída del primer hombre. Hay así un impulso al bien y un impulso al mal (*delectatio terrena*); el que sea más fuerte de ellos determina la conducta del hombre (*quod amplius nos delectant, secundum id operemus necesse est*). El hombre obra así irresistiblemente, ya sea el bien, ya sea el mal, según venga a predominar en él respectivamente la gracia o el movimiento de la concupiscencia propio de su naturaleza caída. Esta doctrina Jansenio la heredó de Miguel Bayo, antecesor suyo en Lovaina.

Extremaba de ese modo Jansenio las ideas de San Agustín acerca de las consecuencias del pecado original en la naturaleza humana, y exageraba la necesidad de la gracia divina para obrar el bien, al punto de negar el libre albedrío del hombre. Escribió el flamenco: «El libre albedrío con sólo sus fuerzas no puede hacer ninguna obra que sea buena, ni siquiera simplemente buena desde el punto de vista moral (natural)»<sup>43</sup>. Además, como la gracia útil para el éxito es sólo la «gracia eficaz» que puede superar la concupiscencia, y sucede que Dios les da a unos lo necesario para ello, y a otros no, entonces esta escuela pasa a afirmar la predestinación en sentido fuerte, de modo bastante semejante a como enseñaban los calvinistas.

<sup>41</sup> «Pablo y Agustín son la fuente de todas las conclusiones que pueden obtenerse en materia de gracia» (*Augustinus*, lib. proem., tit. II, cap. 26, en ed. de fragmentos de la obra, al cuidado de G. Pieti, *Pascal e i giansenisti*, Garzanti, Milán 1944, p. 101).

<sup>42</sup> Leemos en el *Augustinus*: «Así como el intelecto es la facultad propia para el estudio de la filosofía, así la memoria lo es para la teología» (Lib. proem., tit. II, cap. 4, ed. cit., p. 95). Véase también cap. 6-7.

<sup>43</sup> *Augustinus*, lib. I, tit. III, cap. 5, ed. cit., p. 112.

En varios aspectos de lo religioso el jansenismo fue un calvinismo mitigado. En lo doctrinario, más próximo al pensamiento de Lutero que a Calvino, aunque en la actitud eclesiástica distante de ambos, por cuanto no rompió nunca con el catolicismo ni con el reconocimiento y acatamiento de la autoridad romana. Dentro del catolicismo, ya se había desarrollado acerca del libre albedrío y de la gracia una larga e intensa disputa en el siglo XVI entre Luis de Molina, de una parte, y Domingo Báñez y otros dominicos, de la otra, en que los primeros eran tachados de semipelagianos por los seguidores de los segundos, y los segundos eran tachados de calvinistas por los seguidores de los primeros.

Se desarrolló también una «moral jansenista», que no se caracterizó por ningún contenido peculiar, sino por una preocupación por la afirmación categórica del imperativo ético, frente a las doctrinas *laxistas* que desarrollaban muchos moralistas. Algunos jansenistas defendieron un *rigorismo moral*; así por ejemplo el abad de Saint-Cyran y algunos otros sustentaban que para el perdón del pecado no basta el arrepentirse con atrición, sino que se requiere la contrición perfecta. Pero, en general, los jansenistas, más bien que rigoristas, fueron rigurosos con respecto a la moralidad: no bregaron por una doctrina moral particular, sino por la severa observancia de la norma moral, y repudiaron los subterfugios dialécticos de que solían valerse muchos autores de la época para dejar de lado en el supuesto particular la norma moral por motivos de conveniencia o demagogia<sup>44</sup>. En tal sentido, Pascal y los jansenistas en general se opusieron a la casuística que con frecuencia introducía en los supuestos reales o imaginarios consideraciones tales que venían a relajar el imperio de la norma moral, y aun derogarla en el caso del cual se tratara. Así solían debilitarse imperativos éticos tan importantes como el que prohíbe la mentira, el que manda restituir lo ajeno, el que exige dar a quienes los necesiten todos los bienes superfluos que uno posea...

Los seguidores de Jansenio tuvieron una sostenida adversidad hacia los doctores jesuitas. Así como los combatían en la teología dogmática calificándolos como *semipelagianos*, en lo que respecta a la enseñanza moral los tachaban de *laxistas*. Los autores de Port-Royal veían mal en lo pastoral la blandura que aquéllos recomendaban a los confesores, que acababan absolviendo sin preocuparse de la seriedad del arrepentimiento, y en general, según juzgaba Pascal, que bajo el nombre de virtud de la prudencia, adoptaran puntos de vista flexibles y acomodaticios, en función de los intereses temporales de su congregación<sup>45</sup>. En lo doctrinario los jansenistas rechazaron la tesis del *probabilismo* defendida por la mayoría de los autores jesuitas, gestada precisamente a comienzos del siglo XVII, y según la cual, en caso de duda moral sobre una conducta, es lícito realizarla, con tal que cuente con la opinión aprobatoria de un solo doctor<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. B. PASCAL, *Sermón sobre el respeto debido a la verdad*, 2ª parte, apud A. HATZFELD, *Pascal*, París 1901, p. 223.

<sup>45</sup> Cfr. B. PASCAL, *Lettres prov.*, carta 5ª.

<sup>46</sup> «*Probabilismo* (en moral): Doctrina casuística según la cual basta, para no estar expuesto a errar en la conducta, actuar conforme con una opinión *probable* [...], es decir con una opinión plausible, y que cuenta con partidarios respetables, aun en el caso de que fuera menos probable [...] que la opinión

La Universidad de París condenó en 1649 cinco proposiciones del *Augustinus*, referidas a la predestinación, e Inocencio X confirmó tal condena en 1653 (constitución apostólica *Cum occasione*). Después hubo otras decisiones del magisterio eclesiástico del mismo tipo en 1654, 1690 y 1713. La corriente jansenista se propagó no sólo por Francia, sino también por tierras de las actuales Holanda y Bélgica, e influyó hasta fines del siglo XVIII; sobrevivió a la Revolución francesa y tuvo representantes de importancia hasta mediados del siglo XIX.

Pascal defendió expresamente ideas jansenistas en las célebres *Cartas provinciales*. ¿Fue también su amigo íntimo Domat influido por el jansenismo? ¿Se advierten en su doctrina filosófico-jurídica elementos jansenistas? El punto es problemático. Algunos han respondido afirmativamente<sup>47</sup>. Otros, pensamos que acertadamente, han concluido que aun cuando Domat compartió con Pascal la hostilidad hacia los teólogos morales jesuitas y también la doctrina sobre la gracia del jansenismo, sin embargo Domat no profesó el fideísmo ni el escepticismo moral de Pascal<sup>48</sup>.

Si consultamos su *Tratado de las leyes*, podemos comprobar que en cuanto respecta al estado actual de nuestra naturaleza caída, Domat no participó la idea de Pascal del apagamiento de las luces de la razón humana de resultados de la caída original, sino que por el contrario, el jurisconsulto filósofo sustentó categóricamente la capacidad del entendimiento humano para captar los primeros principios morales y los primeros principios de las leyes, y para deducir de ellos consecuencias, según hemos visto en el desarrollo dedicado al conocimiento de la ley natural según Domat.

Pascal admitía la ley natural, pero negaba su cognoscibilidad por el hombre en el estado actual de su naturaleza. Leemos en sus *Pensamientos*: «Hay sin duda leyes naturales; pero esta famosa razón corrompida lo ha corrompido todo»<sup>49</sup>. No puede el hombre fundar el orden del mundo sobre la justicia, porque ignora qué es<sup>50</sup>. En el mismo capítulo, expresó: «Yo he pasado una gran parte de mi vida creyendo que había una justicia; y en esto no me engañaba; porque hay una, según Dios nos ha querido revelar. Pero yo no la tomaba así, y me equivocaba; porque yo creía que nuestra justicia era esencialmente justa, y que yo poseía el modo de conocerla y juzgarla. Pero me he encontrado tantas veces falto de recto juicio, que al fin he entrado en desconfianza sobre mí, y sobre los demás en seguida»<sup>51</sup>. Con respecto a la posibilidad del conocimiento humano acerca de lo justo, el escepticismo de Pascal fue total: «¿Qué cosa son nuestros principios naturales, sino nuestros principios habituales? [...] Una costumbre diferente producirá distintos principios naturales [...]»<sup>52</sup>. «Los que están en el desarreglo, dicen de los que están en el orden, que son éstos los que

contraria» (A. LALANDE, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, s. v.).

<sup>47</sup> «Domat introdujo en la jurisprudencia el espíritu del jansenismo, y su influencia se ha conservado en los tribunales franceses hasta la Revolución» (M. PLANIOL, *Domat*, art. cit., p. 847). No hemos podido consultar la obra de N. MATEUCCI, *Jean Domat, un magistrato giansenista*, Bolonia 1959.

<sup>48</sup> Cfr. A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la filosofía del derecho y del estado*, Revista de Occidente, vol. II, Madrid 1976, p. 154.

<sup>49</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. XXIV, 4.

<sup>50</sup> B. PASCAL, *Pensées*, loc. cit.

<sup>51</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. XXIV, 7.

<sup>52</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. IV, 10.



se alejan de lo natural, creyendo seguir lo natural, de manera análoga a la impresión de aquéllos que estando en un navío, les parece que los que están en la orilla se mueven [...] El puerto sirve para juzgar los que están en el navío; pero, ¿desde dónde tomaremos un punto fijo en la moral?»<sup>53</sup>. En síntesis, Pascal afirmó la imposibilidad del hombre de conocer el orden de la justicia. El filósofo francés desconfiaba acerca del valor de todo el derecho positivo, que es fruto de la razón humana y de la voluntad humana.

Un pensamiento contrario sustentaba al respecto Domat. Contra todo fideísmo afirmaba el autor que los hombres conocen naturalmente «los primeros principios de las leyes», con independencia de la religión, «pues están grabados en el interior de nuestra naturaleza». «Ha quedado en todos los hombres, a pesar de las tinieblas que el *amor propio* ha extendido en ellos después de la caída, la luz de la razón que les hace conocer las reglas de la justicia y de la equidad», enseñaba el jurista de Auvernia<sup>54</sup>. Así también en el prefacio de su tratado sobre el derecho público, sostiene Domat que la corrupción causada por la caída del hombre no destruyó enteramente el espíritu de las leyes, aunque lo debilitó y oscureció<sup>55</sup>. Por tanto, Domat se mantuvo fiel a la concepción de San Agustín, el cual, no obstante poner gran énfasis en el daño recibido por la naturaleza humana como sanción infligida por el pecado del primer hombre, afirmó sin ambages la capacidad del ser humano caído para conocer lo bueno y lo malo. Decía el santo africano: nuestra inteligencia fue dañada y quedó proclive al error, pero las consecuencias del pecado original no pudieron borrar el conocimiento de la ley natural; al menos permanecieron en el hombre los «rasgos extremos» de ella (*lineamenta extrema remanerint*). Según Domat, en cambio, la naturaleza caída, en comparación con la perfección apetitiva de la naturaleza creada, exhibe un notable detrimento en sus *inclinaciones*. En el estado actual de la naturaleza humana, los hombres, en el lugar del amor a Dios, pusieron el *amor propio*, y sólo aman en los otros aquello de que pueden sacar alguna utilidad<sup>56</sup>.

Pero de este veneno tan contrario al amor mutuo como es el *amor propio*, expresa Domat, dispuso Dios que fuese uno de los remedios para la subsistencia de la sociedad: la diversidad de necesidades obliga a los individuos a vincularse en diversas relaciones de intercambio: «Y para que estos comercios y relaciones les sean útiles, y procurar por este medio su honor, y su interés, guardan en ellos la buena fe, la fidelidad y sinceridad, de modo que el *amor propio* se acomoda a todo por adquirirlo todo, y sabe acomodar también sus diferentes maneras de obrar a sus ideas en tales términos, que se dobla, o se rinde a todas las obligaciones hasta fingir todas las virtudes, y cada uno ve en los demás (y si se estudiase a sí, vería en sí mismo) estos arbitrios tan finos, que el *amor propio* sabe poner en uso para ocultarse, y encubrirse bajo la apariencia aun de las virtudes que le son más opuestas. Vemos también en el *amor propio*, que este principio de todos los males en el estado presente de la socie-

<sup>53</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. XXIX, 5.

<sup>54</sup> *Traité des lois*, c. IX, 4.

<sup>55</sup> *Droit public*, prefacio.

<sup>56</sup> *Traité des lois*, c. IX, 2.

dad es una causa de donde ella saca una infinidad de buenos efectos, que siendo por su naturaleza verdaderos bienes, deberían tener mejor principio; y que por eso debe mirarse este veneno de la sociedad como un remedio de que Dios se ha servido para sostenerla; porque aunque sólo produce frutos corrompidos en aquellos a quienes anima, da sin embargo a la sociedad todas sus ventajas»<sup>57</sup>.

Se expresa en el texto transcrito cierto pesimismo antropológico, que reproduce la idea que estaría presente en algunos textos de San Agustín, en los que diversas instituciones humanas serían concebidas como buenas para la comunidad humana, en tanto funcionan como *remedium peccati*, de acuerdo con la providencia divina, lo cual había enseñado san Ireneo en el siglo II.

Además del amor propio —dice luego Domat—, hay otros cuatro medios de los que se sirve Dios para que subsista la sociedad: la religión, la dirección secreta que El ejerce sobre la sociedad; la autoridad que ha dado a los gobernantes; «el cuarto es esta luz que quedó en el hombre después de su caída, que le hace conocer las reglas naturales de la equidad, y por esta última es necesario comenzar para subir a las demás»<sup>58</sup>. Podemos ver que si el punto de vista del filósofo fancés acerca del amor propio lo aproxima al luteranismo, esta categórica afirmación de la universal cognoscibilidad del derecho natural, que manifiesta en tantos pasajes de su obra, lo separa netamente de las enseñanzas de Lutero. No hay la desvalorización, y aun denigración, de la razón humana que había expresado el autor de la Reforma.

No obstante lo dicho, es menester traer a consideración las primeras palabras, antes transcriptas, del tratado filosófico-jurídico de Domat. Recordemos que decían que, estando grabados en el interior de nuestra naturaleza los primeros principios de las leyes del obrar, para regir la conducta personal de cada uno, y para regir el orden de la sociedad, pareciera que tales principios deberían ser muy bien conocidos por todos, y «sin embargo vemos que los más hábiles de aquellos que han ignorado lo que nos enseña la religión han conocido tan poco tales principios, que han establecido reglas que los violan y los destruyen»<sup>59</sup>. Esta afirmación, interpretada sistemáticamente a la luz de las proposiciones gnoseológicas de toda la obra, no expresan una concepción *fideísta*, sino un pnto de vista semejante al que expresa Santo Tomás en el artículo inicial de la *Suma de teología*: poseyendo la razón humana, de suyo, capacidad para conocer naturalmente las cosas de Dios, sin embargo los hombres que se han valido sólo de la razón para ello han errado mucho y con frecuencia<sup>60</sup>.

Domat admitió la debilidad de la razón en el actual estado de la naturaleza humana, pero no le negó valor para el descubrimiento de la verdad. Las palmarias variacio-

<sup>57</sup> *Traité des lois*, c. IX,3.

<sup>58</sup> *Traité des lois*, c. IX,4.

<sup>59</sup> *Traité des lois*, c. I,1.

<sup>60</sup> «Fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende toda la salvación del hombre [...] Luego, para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina» (*Summ. theol.* I q. 1 a. 1c.). El texto se refiere al campo de la teología dogmática, pero es aplicable también a la teología moral.

nes de las normas sobre lo justo que se perciben en la observación de las sociedades, y que Pascal atribuyó decididamente a la impotencia de nuestra razón natural, Domat las explicó principalmente por las inclinaciones del amor propio, que apartan a los hombres del verdadero bien. En conclusión, en la concepción de Domat el acento pesimista está más bien colocado en las inclinaciones del hombre, y no en su entendimiento, a diferencia de Pascal.

Un punto en el cual sin embargo Domat participó la concepción antropológica del jansenismo fue la primacía que otorgó a la voluntad humana. Sustentaba que la voluntad es siempre la dueña de las acciones del ser humano, y también la señora de todas las potencias del hombre<sup>61</sup>. El entendimiento sigue siempre aquello que domina en la voluntad, asevera Domat<sup>62</sup>.

### *El absolutismo político.*

Con el fundamento de que la obediencia es imprescindible para mantener el orden y la paz, sostuvo Domat: «Es una obligación universal de todos, y en todos los casos, el obedecer las órdenes del príncipe, sin que nadie tenga la libertad de hacerse juez del precepto que debe obedecer. Porque de otro modo, cada uno sería dueño de examinar lo que fuese justo o injusto, y esta libertad sería causa de sediciones; y así cada particular debe la obediencia a las leyes y a las órdenes aunque sean injustas, con tal que de su parte pueda sin cometer injusticia (hacia otro) ejecutarlas y obedecerlas, y la excepción única que puede excusar de la exactitud de este acatamiento está reducida al caso en que no pueda obedecerse sin contradecir las leyes divinas»<sup>63</sup>. A modo de justificación de tal doctrina, expresó: «Pues de otro modo cada uno sería dueño de examinar lo que es justo y lo que no lo es, y esta libertad favorecería las sediciones»<sup>64</sup>.

Con el fin de garantizar la paz y evitar las rebeliones y guerras civiles, los súbditos deben sufrir el yugo, por opresivo que sea: «Para con los súbditos el gobernante tiene un derecho legítimo para exigir las injusticias que puede pretender abusando de su poder, y respecto de ello no tienen derecho de sacudirse el yugo, aunque de parte del soberano este mal uso sea una tiranía»<sup>65</sup>. Como puede apreciarse, Domat profesó la filosofía política del *absolutismo*, y negó el derecho de resistencia. Más aun, negó la facultad moral de desobedecer la ley que sea manifiestamente injusta.

Al respecto, comenta Roland Maspétiol: «Domat permanece fiel a la tradición cristiana heredada de Santo Tomás de Aquino»<sup>66</sup>. Pero esto es un gran error. Santo Tomás, al tratar específicamente la cuestión de las leyes injustas, enseña claramente lo siguiente: las leyes injustas, ya sea aquéllas que mandan al súbdito hacer algo contra el bien divino, ya sea aquéllas que le imponen algo injusto para él, *no obligan en*

<sup>61</sup> *Harengues*, Assises de 1672, p. 56.

<sup>62</sup> *Harengues*, Assises de 1675, p. 79.

<sup>63</sup> *Droit public*, L. I, tit. I, sec. II § VI.

<sup>64</sup> *Droit public*, L. I, tit. I, sec. 2 § 6.

<sup>65</sup> *Droit public*, L. I, tit. II, sec. II proemio.

<sup>66</sup> R. MASPÉTIOL, *art. cit.*, 712.

*conciencia*, y no son leyes en el propio sentido de la palabra; *excepcionalmente* puede un hombre estar obligado a cumplir un mandato injusto de la autoridad pública cuando ello sea exigido por el bien común, para evitar el escándalo y el desorden<sup>67</sup>. Más aun, Santo Tomás defendió no sólo la licitud moral de desacatar leyes y órdenes injustas, en los términos expuestos, sino que además defendió el derecho de los súbditos de resistir, aun con la violencia, al tirano, cuando se cumplen ciertos requisitos, e incluso el derecho de deponerlo, y hacerle la guerra para ello<sup>68</sup>.

Como puede notarse con toda evidencia, la concepción de Domat en este punto se encuentra en las antípodas del pensamiento del Aquinate. En realidad en esta tesis doctrinaria Domat coincide con la idea de los hombres de Port-Royal<sup>69</sup>, y se da la mano con la tesis del luteranismo, aunque se trata también de una doctrina muy común en la Edad Moderna: se vincula a la forma de gobierno predominante en la época, la monarquía absoluta, y entre otros, la defendieron los filósofos católicos partidarios del absolutismo político, y también Hobbes y Kant.

CAMILO TALE

<sup>67</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 96 a. 4c.

<sup>68</sup> Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 42 a. 2; *In II Sent.* dist. 44 q. 2 a. 2; et *De reg. princ.* I 6.

<sup>69</sup> Leemos en los *Pensamientos* de Pascal: «La justicia es lo que está establecido; y así todas nuestras leyes establecidas serán necesariamente tenidas por justas, sin ser examinadas, puesto que están establecidas» (n. XXIV,11). «De aquí viene el derecho de la espada, porque la espada otorga un verdadero derecho. Sin eso veríamos la violencia de un lado, y la justicia del otro. De aquí se deduce la injusticia de la rebelión, que eleva su pretendida justicia contra la fuerza» (n. XXIV,13). «Es justo que lo que es justo sea seguido. Es necesario que lo que es más fuerte sea seguido. La justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha, porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es acusada. Es menester pues juntar la justicia y la fuerza; y, para esto, hacer que lo justo sea fuerte, y que lo fuerte sea justo. La justicia está sujeta a discusión; la fuerza es fácilmente reconocible, y sin discusión. Así no ha podido ser dada la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho la justicia y ha dicho que era injusta; y así, no pudiendo hacer que lo que es justo fuese fuerte, se ha hecho que lo que es fuerte fuese justo» (n. XXIV,14). «No pudiendo que sea fuerza obedecer a la justicia, se ha hecho que fuese justo obedecer a la fuerza, a fin de que la fuerza y la justicia se encontrasen juntas, y *hubiese paz, que es el soberano bien*» (n. XXIV,15). Aún cuando tanto Pascal como Domat sustentaron el deber de acatar todo derecho positivo establecido, en el primero ello resulta como conclusión de la confluencia de la premisa del escepticismo moral con la paz postulada como máximo bien común; en cambio, en el pensamiento de Domat, según vimos, no está aquella primera premisa.

## LOS FUNDAMENTOS DE LA BIOÉTICA DE H. TRISTRAM ENGELHARDT<sup>1</sup>

### 2. 4. El principio de autoridad política.

Se trata aquí de un principio estrechamente vinculado con los de permiso y propiedad. Su función es la de definir la autoridad del Estado en un contexto secular y pluralista. Engelhardt defiende aquí la fuente consensual de la autoridad estatal. También en este principio se debe respetar su carácter puramente formal, sin contenidos concretos, excepto aquéllos que pudieran alcanzarse mediante el mutuo acuerdo: «La autoridad política recibe su principal justificación moral en virtud del principio de permiso, de la moralidad del respeto mutuo, así como del principio de beneficencia. Sin embargo, siempre hay que situar dicha autoridad en el ámbito delimitado por las obligaciones que se derivan del principio de permiso, ya que el principio de beneficencia se especifica a través del consentimiento mutuo» (*FB* p. 202). Ahora bien, la máxima del principio ofrece un amplísimo margen de libertad:

«Aunque respetar las normas y las leyes gubernamentales concernientes a la asistencia sanitaria sea prudente, sólo se es moralmente censurable, en términos seculares generales, si se actúa contra la legítima autoridad moral. Por consiguiente: obedece las leyes cuando tengas que hacerlo; siéntete culpable de las infracciones cuando debas» (*FB* p. 203).

Ahora bien, si se deben obedecer las leyes cuando se está obligado a hacerlo, puede pensarse legítimamente que existe alguna circunstancia en la cual no se tenga que obedecerlas. Pero cuál sea esa circunstancia, Engelhardt no lo aclara, dejando un poco en penumbras al lector, en consecuencia, respecto de cuándo debe sentirse culpable. De todas maneras sabemos, dice el autor, que la autoridad de los gobiernos es sospechosa por lo menos en dos casos: *a*) cuando se restringe la posibilidad de elección de los individuos libres sin su consentimiento (por ejemplo, intento de prohibir un mercado de órganos humanos); *b*) cuando se regula el libre intercambio de bienes y servicios más allá de la protección contra el fraude, la coerción o la infracción de contratos (*FB* p. 202).

Ahora bien, el estado no puede siquiera arrogarse la función monopólica de velar por el cumplimiento de la justicia. Esta afirmación quedaría suficientemente demostrada según el autor, si recordamos que en Islandia, entre los siglos X y XIII, el cuidado de la justicia era un asunto privado. Pero debe investigarse si Engelhardt no esta-

<sup>1</sup> Continuación del artículo publicado en *Sapientia* LII (1997) 99-115.

ría cometiendo un anacronismo con este argumento; por cierto, es altamente improbable que en la Islandia de los siglos en cuestión haya existido la *persona ficta* del estado, y mucho menos según el modelo tejano, ejemplo preferido por el autor.

Terminaremos con dos observaciones este importante punto relativo a la función procedural de la ética, garantizada según el autor por el consentimiento en ciertos principios axiales. En primer lugar, recordemos un aspecto del carácter «trascendental» de los mismos. Éste les viene asegurado por su vacuidad contentutística o canónica. Sin embargo, aun a pesar de la renuncia a comprometerse con ninguna perspectiva axiológica como condición suficiente y necesaria de validez y aceptabilidad de los principios, no puede dejar de notarse que en la visión de Engelhardt: *a*) ellos están estructurados según ciertos cánones jerárquicos muy concretos: el principio fundamental es el de *permiso*; sobre él se asientan los demás; *b*) que esos cánones son considerados como buenos y aceptables, con lo cual ya están dotados de un contenido que no es más trascendental que cualquier otro contenido a nivel de cualquiera de las «creencias morales»; y *c*) que esa supuesta bondad de los principios es conocida por medio de la razón, y ella es en definitiva quien hace posible el consentimiento acerca de los mismos principios. Por consiguiente, no parece posible renunciar al uso de algún criterio racional en la construcción del discurso moral, y esto conspira contra la solidez de la posición de Engelhardt. Es por lo menos paradójico que su mismo libro aspire a ofrecer argumentos racionales y trate de convencer por medio de razones, que no es posible confiar en la razón si deseamos obtener criterios de acción. Si debemos renunciar a la razón, tampoco habrá argumentos, por más «trascendentales» que ellos se pretendan, para consentir en ninguno de los principios propuestos por el autor y mucho menos en su jerarquía. La supuesta superación de la trascendentalidad kantiana —solamente referida según Engelhardt a las condiciones de la experiencia—, para ser aplicada al dominio de la misma experiencia moral, resulta en definitiva bastante cuestionable. El esquema de *principios* es, en última instancia, un entramado de *postulados* procedurales. Esta es una consecuencia inevitable del no cognitivismo y del liberalismo moral norteamericano al que adhiere el autor<sup>2</sup>.

En segundo lugar, no puede dejar de notarse que, a pesar de mencionar con relativa frecuencia a Platón, Aristóteles y Santo Tomás, Engelhardt no parece conocer otra moral que no sea, en definitiva, puramente deontológica; en esto él reconoce una fuerte y decisiva influencia kantiana. Sin embargo, queda del todo inexplorada la posibilidad de un discurso ético a partir de nociones tales como hábito, educación,

<sup>2</sup> Escribe R. P. George a propósito del liberalismo norteamericano y su influencia en cuestiones éticas: «El liberalismo no es solamente una teoría política; es también un movimiento político. Como tal, tiene una agenda proseguida vigorosamente por los liberales y, en general, de manera exitosa en los Estados Unidos. Ellos han logrado muchos de sus objetivos capturando eficazmente los términos del debate político norteamericano. Estos términos yuxtaponen de una manera muy típica los derechos individuales y los intereses colectivos. La posición liberal, por lo menos en cuanto hace a materias de libertades civiles particulares, es descrita como aquella que favorece los derechos individuales, mientras que la posición conservadora es la que favorece los intereses colectivos. (Ahora bien) el conservadurismo americano ha dejado intacta, en una gran medida, la misma comprensión liberal de los derechos individuales y de los intereses colectivos» (*Op. cit.*, pp. 93-94).

inclinación natural, felicidad y otras que forman el sustrato de teorías morales que no pivotan alrededor del concepto de «deber», aunque no lo ignoran. Y si en verdad esta racionalidad moral no debe entrar en línea de consideración, no es suficiente justificación apelar a que nuestro tiempo es pluralista y secular. El pluralismo, por lo menos, no estaba ausente en la Atenas de Platón y Aristóteles, tal como lo muestran, por ejemplo, no pocos diálogos platónicos y la discusión aristotélica en la *Ética Nicomaquea* contra el relativismo sofístico<sup>3</sup>.

### 3. *No toda persona es humana y no todo ser humano es persona.*

Éste es uno de los puntos más polémicos de la obra de Engelhardt. Aunque lo tratamos en último lugar, es en realidad el asunto más importante, pues todos los asuntos bioéticos son problemáticos, precisamente, porque suponen definiciones dispares de la persona. Ni aun en un normativismo moral puro, en el cual se pretende la validez de principios sin referencia contenutística alguna, puede prescindirse de una referencia a la persona, tal como lo muestra la segunda formulación del imperativo categórico kantiano<sup>4</sup>.

La definición de persona sobre la cual trabaja Engelhardt, es sobre todo la de Kant, aunque interpretada de un modo *sui generis*. Es cierto que la doctrina kantiana, tal como está formulada, no desautorizaría en principio las inferencias de Engelhardt. Pero es innegable que, a juzgar por otras afirmaciones del mismo Kant, éste no compartiría algunas de las conclusiones de su discípulo norteamericano<sup>5</sup>. Examinemos algunos textos:

Kant: «Una persona es aquel sujeto cuyas acciones son imputables. La personalidad moral no es otra cosa que la libertad de un ser razonable bajo leyes morales. A su vez, la personalidad psicológica no es otra cosa que la facultad de ser conciente de la propia existencia como idéntica a través de diferentes estados»<sup>6</sup>.

«Los seres cuya existencia depende, por así decir, no ya de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen un valor relativo cuando están desprovistos de razón, es decir, un valor de *medios*, y he ahí por qué se les llama *cosas*; por el contrario, los seres

<sup>3</sup> Cfr. *Ethic. Nicom.* E 7: 1134 b - 1135 a 5.

<sup>4</sup> «Obra de tal forma que trates a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la de los demás, siempre como un fin y nunca simplemente como un medio» (I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Sección II, Akad. Textausgabe, Band IV, p. 429). Escribe V. Possenti: «El esclarecimiento del concepto de persona y de su estructura de ser es [...] una encrucijada imprescindible para llevar a buen camino muchos problemas con los cuales se enfrenta la bioética» (V. POSSENTI, *Approssimazioni all'essere*, Il Poligrafo, Padova 1995, p. 112).

<sup>5</sup> Es justo destacar que la enorme importancia que tiene hoy el asunto del respeto a la persona humana, fue puesto con todas sus letras y con conciencia de su largo alcance, por Kant. El cardenal Karol Wojtila, hoy Papa Juan Pablo II, parece confirmar esto de manera tácita cuando escribe, en términos que no dejan mayores dudas sobre su fuente de inspiración, lo siguiente: «Cada vez que en tu conducta una persona es objeto de tu acción, no olvides que no debes tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que debes tener en cuenta el hecho de que ella misma tiene, o por lo menos debería tener, su propio fin» (K. WOJTIŁA, *Amour et responsabilité*, Paris 1978, p. 20).

<sup>6</sup> I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, 1a. parte, «Introducción a la metafísica de las costumbres», IV, ed. francesa de A. Philonenko, Vrin, Paris 1986, p.98.

razonables son llamados *personas* porque su naturaleza los designa ya como fines en sí, es decir, como algo que no puede ser empleado simplemente como un medio [...] La naturaleza razonable existe como fin en sí. El hombre se representa así necesariamente su propia existencia»<sup>7</sup>.

Pero para Kant, a diferencia de Engelhardt, el hecho de definir a la persona por su racionalidad y que ése sea el origen absoluto de los imperativos morales<sup>8</sup>, no implica que los seres llamados a devenir *personas* en virtud de su misma naturaleza, también puedan ser empleados como medios a pesar de su condición actual de no racionales, ni tampoco que se tenga la libertad, en virtud del valor absoluto del fundamento del imperativo categórico, de obrar a la propia guisa en materia sexual, o en cuanto al suicidio por ejemplo:

Kant: «Se sigue aún de la *personalidad de los niños*, que ellos no pueden ser considerados jamás como propiedad de los padres (subrayado nuestro) [...]. Los niños de la casa, quienes constituyen una *familia* con sus padres, devienen mayores (*maiores*), es decir, sus propios amos (*sui iuris*), sin que sea necesario un contrato que los libere de su pasada dependencia»<sup>9</sup>.

«La *comunidad sexual (commercium sexuelle)* es el uso recíproco que un hombre puede hacer de los órganos y facultades sexuales de otra persona (*usus membrorum et facultatem sexualium alterius*) y este uso es, o bien *natural* (aquel por el cual se puede procrear un semejante), o bien es *contrario a la naturaleza*, y este último puede tener lugar tanto con una persona del mismo sexo, como con un animal de otra especie. Estas transgresiones de las leyes, estos vicios contrarios a la naturaleza (*crimina carnis contra naturam*), a los que llamamos innombrables, son injurias contra la humanidad en nuestra persona que ninguna restricción o excepción podría salvar de una reprobación total»<sup>10</sup>.

«[...] Según el concepto del deber necesario hacia uno mismo, aquél que medita el suicidio se preguntará si su acción puede acordarse con la idea de la humanidad *como fin en sí misma*. Si, para escapar a una situación penosa, alguien se destruye a sí mismo, se está sirviendo de una persona únicamente como *de un medio* destinado a mantener una situación soportable hasta el fin de la vida. Pero el hombre no es una cosa; no es, por consiguiente, un objeto que pueda ser tratado *simplemente* como un medio. En todas sus acciones debe, por el contrario, ser considerado siempre como un fin en sí mismo. Por eso yo no puedo disponer en nada del hombre que hay en mi persona para mutilarlo, corromperlo, o bien para matarlo»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> I. KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, sección II, Akad. Textausgabe, Band IV, pp. 428-429. Subrayados de Kant.

<sup>8</sup> «Si hay algo cuya existencia en sí misma tenga un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pudiera ser un principio de leyes determinadas, es entonces ahí y solamente ahí es donde se encontraría el principio de un imperativo categórico posible, es decir, de una ley práctica. Ahora bien, yo digo que el hombre, y en general todo ser razonable, existe como fin en sí, y no simplemente como un medio que ésta o aquella voluntad podría utilizar a su gusto» (I. KANT, *Grundlegung...*, p. 428).

<sup>9</sup> I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 161. Subrayados de Kant.

<sup>10</sup> I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 156.

<sup>11</sup> I. KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 429. Subrayados de Kant.



Veamos ahora la dirección que toman los argumentos del neokantiano norteamericano.

Engelhardt: «Interpretar que los embriones y los niños tengan una posición moral equivalente a la de las personas adultas y competentes, dependerá de una intuición moral que no puede darse en términos morales seculares generales» (*FB* p. 167).

«En términos seculares generales, la práctica de asignar derechos a los seres humanos que no son personas no será absoluta» (*FB* p. 168).

«También poseemos lo que producimos (en virtud del principio de propiedad). Pensemos en los animales y en los niños pequeños que pueden ser posesiones en la medida en que son productos de la inventiva o de la energía de las personas» (*FB* p. 178).

«El comienzo de la vida de una persona no es el principio de la vida de una persona como agente moral, sino que en la ontogenia humana, transcurren meses de vida biológica antes de que haya pruebas de vida mental, y pasan años hasta que se hace evidente la vida de una persona como agente moral [...] No existe prueba alguna de que el feto sea un agente moral» (*FB* pp. 274-275).

«Dado el desarrollo mínimo de esta vida humana (sc. del feto), la exigencia moral será también mínima [...] Por esta razón, para determinar su valor, hay que dirigirse hacia las personas a las que pertenecen los fetos [...] Quienes han producido el feto, al menos en la moralidad secular general, son los primeros en poder determinar efectivamente su utilización. Por lo general, son el padre y la madre que lo han concebido, especialmente esta última, que lo lleva en su seno. Ellos lo produjeron, lo hicieron, es, por tanto, suyo» (*FB* pp. 276-277).

«Los embriones y fetos, que han sido producidos privadamente, son propiedad privada [...] Además de nuestro cuerpo, también el esperma, los óvulos, los cigotos y los fetos que producimos son, en términos morales seculares generales, ante todo propios. Son la prolongación y el fruto de nuestro cuerpo<sup>12</sup>. Son nuestra propiedad y podemos disponer de ellos hasta que tomen posesión de sí mismos como entidades conscientes [...]» (*FB* p. 278).

En cuanto a la conducta sexual, tenemos los siguientes pasajes:

«¿Acaso el hecho de que el pene o la vagina evolucionaran para maximizar la capacidad reproductora nos indica algo respecto a la utilización del ano o la boca para procurar placer sexual? ¿Y si este placer reforzase los lazos de una pareja reproductora maximizando su interés por el buen desarrollo de su prole?, es decir, ¿y si el sexo oral y anal contribuyese indirectamente a maximizar el éxito reproductor?» (*FB* p. 217).

<sup>12</sup> Respecto del estatuto del feto como una prolongación del cuerpo de la madre, tal vez no sea inoportuno citar un *locus* de Santo Tomás que muestra indirectamente que éste no es un asunto biomédico, sino filosófico: «Algunos dijeron que las operaciones vitales que aparecen en el embrión no proceden de su alma, sino de la madre, o de la virtud formativa que hay en el semen. Estas dos aserciones son falsas, porque las funciones vitales, como sentir, alimentarse y crecer, no pueden tener por causa un principio extrínseco» (*Summ. theol.* I q. 118 a. 2 ad 2um). La justificación del infanticidio merece para Engelhardt un apartado especial en *FB* (p. 296ss.). Su argumentación gira en torno de la incapacidad racional del niño y por lo tanto, en su carácter no personal, lo cual hace «muy difícil formular un argumento moral secular general en contra del infanticidio».

«[...] Lo cierto es que en un medio ambiente determinado, que se aparta de la norma, un defecto puede producir una ventaja. Lo mismo ocurre con la homosexualidad, que también en ciertos ambientes puede conferir ventajas» (*FB* p. 218).

«Pensemos (en el intento de Kant) de demostrar que la masturbación es un acto inmoral peor que el suicidio [...] Visto desde nuestra perspectiva, este intento es un fracaso hilarante, pero de manera similar, también fracasa el intento de demostrar, en términos seculares generales, el mal implicado en el aborto y el infanticidio» (*FB* p. 279).

Respecto del suicidio, basten tres pasajes del comienzo y el final del libro, entre los numerosos existentes:

«Podríamos pensar aquí en las leyes que prohíben proporcionar un servicio comercial de suicidio a las personas competentes. Tales leyes carecen de autoridad secular moral [...] Al menos, mientras dichos individuos no hayan renunciado explícitamente a su derecho a suicidarse» (*FB* p. 137).

«Estas reflexiones desembocan en un apoyo, en términos generales, al derecho del individuo a rechazar todo tratamiento —incluido el que podría salvarle la vida— y a suicidarse» (*FB* p. 384).

«[...] El suicidio racional no sólo es permisible, sino, en ciertas circunstancias, loable [...] El filósofo David Hume lo veía como un deber para con uno mismo» (*FB* p. 388).

La noción de persona es en verdad el núcleo duro de toda bioética. En esto Engelhardt está de acuerdo; el problema es que no todo ser humano es una persona: «Sólo las personas escriben o leen libros de filosofía; las personas constituyen la comunidad moral secular; las personas se preocupan por argumentos morales y son susceptibles de ser convencidas por éstos» (*FB* p. 152). Es ya una posición bien conocida aquélla que atribuye la personalidad a los seres autoconcientes: «La noción misma de una comunidad moral secular general presupone una comunidad de entidades que tienen conciencia de sí mismas, que son racionales, libres de elegir y poseen un sentido de preocupación moral» (*Ibid.*). Y por si era necesario aclarar más la posición, el autor escribe que sus consideraciones morales «se concentran en las personas y no en los seres humanos» (*FB* p. 154. Subrayado del autor). En efecto, «no todos los seres humanos son personas, no todos son autorreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas» (*FB* p. 155).

Como en la moralidad secular es, ante todo, cuestión de actos susceptibles de alabanza o reproche entre los participantes en el discurso moral, Engelhardt concluye que, como solamente las personas son capaces de semejantes actos, no todos los seres humanos son personas. Se exigen tres características para que un ser humano sea considerado persona —autorreflexión, racionalidad y sentido moral (*FB* p. 156)—, aunque las tres convergen en la racionalidad<sup>13</sup>. Lo paradójico de esta opinión es que

<sup>13</sup> Señalamos dos artículos recientes que discuten la definición de persona de Engelhardt: B. BAERTSCHI, «Qu'est-ce qu'une personne humaine? Réflexions sur les fondements philosophiques de la bioéthique»: *Revue de Théologie et de Philosophie* CXXI (1989) 173-193; y J. F. CROSBY, «The Personhood of the Human Embryo»: *The Journal of Medicine and Philosophy* XVIII (1993) 399-417. Este último ar-

la *racionalidad* es la característica esencial que fundamenta la personalidad («Para poder participar en el discurso moral, dichas entidades tienen que reflexionar sobre sí mismas, tienen que ser *autorreflexivas* [...] tienen que ser seres *racionales*» [FB p. 155]. Subrayados del autor), pero al mismo tiempo ningún discurso moral puede sustentarse, según insiste el autor a todo lo largo del libro, sobre la razón. En otros términos, la persona humana admite una graduación<sup>14</sup>, que está en proporción directa con la mostración de la razón. Ahora bien, nos encontraríamos en el sorprendente caso de personas que se definen como tales por la perfección de una facultad, en este caso la razón, que a su vez no es capaz de construir una racionalidad ética sino renunciando a sí misma, o sea en definitiva, a lo que constituye a las personas como tales. Lo menos que puede decirse es que existe un serio cabo suelto en la teoría de Engelhardt respecto del papel de la razón.

Es cierto que el punto de partida de Engelhardt en su definición de la persona es Kant, y que él no ha hecho más que poner en evidencia ciertas conclusiones que podrían legítimamente derivarse de la definición kantiana. Pero no es menos cierto que la clásica definición de Boecio, ratificada por el mismo Santo Tomás («*reperta personae est definitio: "naturae rationabilis individua substantia"*»<sup>15</sup>), también podría ser «extremada» hacia la posición de Engelhardt. Escribe el Aquinate:

«El particular y el individuo se verifican de una manera aún más especial y perfecta en las substancias razonables, que tienen el dominio de sus actos; ellas no son simplemente movidas a actuar (*non solum aguntur*), sino que obran por sí mismas (*per se agunt*) [...] De ahí que, entre las otras substancias, los individuos de naturaleza racional tienen un nombre especial, el de «persona»»<sup>16</sup>.

Como se ve, nada hay aquí en principio que indique que no se pueda concluir en el mismo sentido de Engelhardt. Pero lo cierto es que ni Santo Tomás ni Kant aprueban dicha conclusión, como es fácilmente comprobable por otros pasajes de sus obras. Sin embargo, las actuales discusiones bioéticas exigen que las definiciones tomasiana (en realidad, boeciana) y kantiana de persona reciban una profundización mayor si se pretende defender la personalidad del embrión humano en cualquiera de sus estadios evolutivos. Y como esta mayor precisión no puede dejar de tomar en cuenta los aspectos puramente biológicos, parece quedar en claro que habrá que investigar cuál de las dos posiciones, la de Santo Tomás o la de Kant, está más dispuesta a incorporar a la naturaleza biológica en su definición. Y en este caso, consideran-

título cuenta con una réplica del mismo Engelhardt, pp. 419-421. Ver también: B. BAERTSCHI, *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, PUF, Paris 1995, esp. cap. 5.

<sup>14</sup> Esto constituye un grave error de sentido común, que la filosofía no ha hecho más que explicitar en la fórmula técnica de que la substancia no admite más ni menos (ARISTÓTELES, *Metafísica* H 3: 1044 a 10-11): un árbol no es «más» árbol que otro, excepto en sentido traslaticio en que se intercambie analógicamente el concepto substancial por uno accidental. Cuando se dice, por ejemplo, que un hombre es «más» hombre que otro, en realidad se alude a ciertos caracteres accidentales (en este caso, el coraje), pero no a la substancia «hombre» en sí misma. Esta es la posición desde la cual V. Possenti hará una de sus críticas a Engelhardt.

<sup>15</sup> *Liber contra Eutychen et Nestorium* [i. e., *De persona et duabus naturis*] III: *Boethius. The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, ed. E. K. Rand and H. F. Stewart, 8th rpt., London-Cambridge, Mass., 1968 [=The Loeb Classical Library 74], p. 84).

<sup>16</sup> *Summ. theol.* I q. 29 a. 1c.

do que la noción kantiana de naturaleza parece quedar excluida *a priori*<sup>17</sup>, el pensamiento de Santo Tomás es el que está en mejores condiciones de operar esa mayor determinación de la noción de persona en favor, justamente, de su diferente comprensión de la naturaleza.

De hecho, los moralistas católicos han intentado sustentar biológicamente su definición de persona con los datos de la embriología. Esto permitiría retrotraer el comienzo de la vida humana al momento mismo de la concepción, es decir, a la formación del genoma, pues es entonces cuando comenzaría un proceso sin solución de continuidad. La racionalidad y la personalidad estarían ya preanunciadas por la formación del genoma humano<sup>18</sup>.

Ahora bien, el criterio de remitirse al genoma humano como comienzo de la persona, ha sido discutido por Bernard Baertschi, quien sostiene que la embriología contemporánea, sobre la cual se asientan las argumentaciones católicas, ha puesto de manifiesto un caso que las invalidaría: se trata de los gemelos monocigóticos. En este caso, la separación de los embriones tiene lugar después de la primera división del huevo, es decir, *una semana después de la fecundación*. Por eso, dice Baertschi, «El genoma formado en la fusión de los gametos no es constitutivo de una persona, puesto que habrá, no una, sino dos personas, y como la persona no puede ser más divisible que el alma que ella alberga, es preciso negar que haya persona humana antes de la primera división»<sup>19</sup>. De ahí su propuesta de adoptar otra pauta: la de la aparición del neocórtex. La tesis de Baertschi resulta por demás interesante, pero da lugar a una posible objeción: puede ser cierto que no necesariamente hay ya *una* persona humana a partir de la formación del genoma. Sin embargo, de esto no se sigue que *no hay* persona humana, sino que podría no haber *una* sola persona humana, sino *dos*, con lo cual el estatuto del embrión antes de la primera semana daría lugar a un *doble* respeto, si éste pudiera cuantificarse, y no a la simple consideración debida a cualquier otra especie animal. Así, la existencia de gemelos monocigóticos no parece invalidar, sino más bien reforzar el criterio de la formación del genoma humano como punto de partida biológico de la persona. A nuestro juicio la verdadera dificultad reside en lo problemático que resulta incorporar un criterio puramente biológico-sensible a la definición de un ser espiritual, es decir, nos preguntamos acerca de la licitud epistemo-metodológica de fusionar en una misma definición criterios provenientes de la biología con otros puramente filosóficos. En este sentido, Vittorio Possenti efectúa algunas precisiones. En primer lugar, la clásica definición de Boecio, reformulada más o menos con los mismos términos por Ricardo de San Víctor en su *De Trinitate* («rationalis naturae individua existentia») y por Santo Tomás («individuum subsistens in rationali natura»<sup>20</sup>), no necesita agregados rectificatorios, pues toma en cuenta «los niveles corpóreo-biológico-genético, en el sentido de que la substancia individual humana es también corporal». Por eso puede inferirse que «no

<sup>17</sup> Cfr. I. KANT, *Grundlegung...*, p. 428.

<sup>18</sup> Ver A. FAGOT-LARGEAULT-G. DELAISI DE PARSEVAL, «Qu'est-ce qu'un embryon? Panorama des positions philosophiques actuelles»: *Esprit* n° 151, juin 1989, 86-120.

<sup>19</sup> B. BAERTSCHI, «Qu'est-ce qu'une personne humaine? Réflexions sur les fondements philosophiques de la bioéthique», 180.

<sup>20</sup> *Summ. theol.* I q. 29 a. 3c.

se colocan aparte los niveles genético-biológicos, como parece suceder en la aproximación estipulativo-idealística que ve la autoconciencia, la racionalidad y el juicio moral como los únicos elementos constitutivos de la persona». En cuanto a las dificultades planteadas por los gemelos monocigóticos, señala Possenti, ellas han sido consideradas solucionables por diversos genetistas<sup>21</sup>.

De todos modos, estas afirmaciones no excluyen la necesidad de tomar algunas precauciones epistemo-metodológicas en cuanto al papel de los datos embriológicos en la definición de la persona humana. V. Possenti se muestra sensible a esta cuestión y recuerda que las ciencias biológicas no saben y tampoco pueden saber nada acerca de la persona, pues la reflexión acerca de ésta es un tema perteneciente a otro ámbito epistemológico, exterior a la biología y propio del saber filosófico<sup>22</sup>. Esto no significa que deba existir una total incomunicación entre ambos estratos científicos. Precisamente, escribe Possenti, «en el proyecto científico moderno el hombre es visto como desdoblado en un nivel en el cual es considerado sujeto inalienable (la persona interpretada sobre todo como titular de derechos), y en otro en el cual es objeto, es decir, parte de la naturaleza físico-biológica, sobre la cual puede echar mano la ciencia. En tal proyecto, continúa Possenti, resulta muy problemático el valor del sujeto-persona: ser sujeto del sujeto parece depender de su capacidad metódica de transformar a la naturaleza en objeto»<sup>23</sup>.

Pero la teoría de la persona defendida por Engelhardt, hace que no tenga demasiado sentido hablar de respeto por la autonomía de los fetos, las criaturas o los adultos profundamente retrasados. Al no ser capaces de diálogo alguno, estas entidades quedan excluidas del discurso moral: «Tratar a estas entidades sin respetar lo que no poseen y nunca han poseído, no les despoja de nada que tenga importancia moral secular general, ya que se encuentran fuera del *núcleo sagrado* de la *moralidad secular*» [sic] (FB p. 156). El respeto se debe exclusivamente a los agentes morales, y por eso sería mucho más inmoral no respetar a un «pacífico agente moral extraterrestre» (*Ibid.*) que a un retrasado mental o a un feto. El autor invoca a Santo Tomás de Aquino en apoyo de su argumento: «Santo Tomás arguyó que la acción de acabar con la vida de un feto no implicaba la misma maldad que el asesinato, aun cuando el feto o embrión era una persona en potencia» (FB p. 159). Sin embargo, las dos citas de la *Suma teológica* aludidas por Engelhardt no mencionan eso y ofrecen más bien argumentos en sentido contrario, los cuales, si el autor en realidad hubiera leído, le habrían dado la oportunidad de ensayar algunas de sus singulares refutaciones<sup>24</sup>. Pero

<sup>21</sup> Cfr. V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 121ss. El autor cita el trabajo de A. SERRA, «Quando comincia un essere umano»: AA.VV., *Il dono della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 99ss. Ver también PH. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit. Destin de l'ontogenèse aristotélicienne*, Léthielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1987, cap. 14: «L'objection des jumeaux monozygotes», pp. 422-452; N. S. FORD, *When did I begin?*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, cap. 5: «Implantation and the Beginning of the Human Individual», pp. 132-163.

<sup>22</sup> Cfr. V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 113.

<sup>23</sup> V. POSSENTI, *op. cit.*, loc. cit.

<sup>24</sup> Uno de los lugares ya ha sido examinado: *Summ. theol.* I q. 118 a. 2. En el otro lugar se dice explícitamente que el que golpeará a una mujer embarazada, y de ello se siguiera la muerte de la mujer o del feto, el agresor es reo de homicidio: «Ille qui percutit mulierem praegnantem dat operam rei illicitae. Et ideo si sequatur mors vel mulieris vel puerperii animati non effugiet homicidii crimen» (*Summ. theol.*

en fin, ya hemos tenido ocasión de comprobar el uso tal vez excesivamente original que hace Engelhardt de sus fuentes teológicas ortodoxas y kantianas, por lo cual no era probable que existiera una excepción con Santo Tomás.

La posición de Santo Tomás, esto es, su teoría de la *animación mediata* ofrece algunas ventajas y también algunos inconvenientes. Las ventajas son sobre todo de orden explicativo a nivel biológico. En efecto, si el alma espiritual que define a la persona es creada o infundida por Dios, no inmediatamente, sino en algún momento en que el conjunto organizado de células embrionarias está en una fase evolutiva capaz de recibirla, entonces esto podría conciliarse con el dato biológico del impresionante «derroche» de la naturaleza al no permitir que uno o dos de cada tres embriones completen su desarrollo. En efecto, más de la mitad de los embarazos padecen un aborto espontáneo antes del primer mes de gestación, lo cual implicaría un desperdicio superlativo de almas. De todos modos, ya hemos argumentado que poner en manos de la biología la determinación del comienzo de la «persona» es un error epistemológico. Es la biología contemporánea quien nos informa que ese embrión, tal vez carente aún de un alma espiritual, *es un embrión humano desde la concepción*.

La gran desventaja del argumento tomasiano para los defensores de la posición católica es, precisamente, que da lugar a suponer un momento en la vida del embrión en el cual, al no estar animado por un alma espiritual, no podría hablarse estrictamente de un daño a su persona, pues no la tendría. Ahora bien, puede argumentarse en contra de esto dos cosas:

a) Santo Tomás no podía saber que los gametos son portadores, cada uno, del 50% de un patrimonio genético cuya conformación es prácticamente simultánea con la fecundación. Esto constituye el hecho más «personal» de la vida fetal (probablemente el mismo que buscaba Santo Tomás como criterio biológico), y al mismo tiempo es el comienzo de un proceso en el cual no se registrarán saltos cualitativos posteriores tan cruciales como la constitución del genoma, que permitan suponer el comienzo de una causación espiritual.

b) Y como no es posible identificar un momento tanto o más importante (y «personal») de la vida embrionaria que la conformación del genoma, resultaría sumamente arriesgado avanzar alguna hipótesis acerca del momento preciso en que se produce la infusión del alma racional. Obviamente, este es un asunto que escapa completamente al alcance de la biología<sup>25</sup>.

Después de recordar en innumerables pasajes el respeto que se debe a la persona en que se convertirá el feto, cuando se trata de examinar detalladamente el argumento de la persona potencial (*FB* pp. 160 ss.), la tesis de Engelhardt es la siguiente. Si X es Y en potencia, significa que X no es Y, es decir, si los fetos son personas en poten-

II-II q. 64 a. 8 ad 2um). Santo Tomás, como se ve, además de no hablar de «persona potencial», dice *exactamente lo contrario* que refiere Engelhardt.

<sup>25</sup> De ahí la observación de S. PRIVITERA, «Riflessioni sullo status morale e giuridico dell'embrione»: *Rivista di Teologia Morale* LXXXIX (1991) 98: «Esto nos pone inevitablemente frente a una alternativa: o atribuimos al embrión una realidad personal desde el primer instante de su concepción, o no tenemos, me parece, posibilidad alguna desde el punto de vista racional para atribuirsele en un segundo momento posterior».

cia, «se sigue claramente de ello que los fetos no son personas». Por lo tanto, X no tiene los derechos actuales de Y. Para ilustrar mejor esto, Engelhardt utiliza este ejemplo: si X es un presidente en potencia, no se puede decir que X tenga los derechos y prerrogativas de un presidente actual. Si X es un feto, entonces, no se sigue que tenga los derechos y prerrogativas de una persona. Sin embargo, se trata aquí de una analogía falsa, pues el hecho de que X devenga presidente no equivale a que el feto devenga persona. Devenir presidente es un hecho accidental; X no está llamado naturalmente a ser presidente. En cambio, devenir persona racional en acto no es accidental para el feto; ello está en su propia naturaleza y es un fin hacia el cual ella está orientada independientemente de nuestra voluntad, aun cuando ese fin pueda no darse.

Otros dos argumentos contrarios a esta analogía falaz de Engelhardt son provistos por B. Baertschi. En primer lugar es preciso distinguir, según Baertschi, «las potencialidades cuya actualización es efectuada desde el exterior y aquellas cuya actualización proviene del interior». Por ejemplo, «ser presidente» es una actualización que depende de un hecho exterior, en este caso, de ser votado; las potencialidades morales son actualizadas, en cambio, desde el interior. De este modo, afirma Baertschi, «las capacidades fundamentales de la persona son propiedades actualizadas intrínsecamente, ellas dependen de nuestra naturaleza». El otro argumento, vinculado al anterior, sostiene que «una capacidad intrínseca está en continuidad con su actualización, lo cual no sucede en el caso de una potencialidad extrínseca». De ahí que haya podido defenderse una continuidad de la vida humana desde la fecundación. No hay ninguna interrupción en el desarrollo del feto que haga suponer la existencia de un momento en el cual se produciría una mutación que lo modificaría, haciéndolo pasar de la pura animalidad a la humanidad<sup>26</sup>.

Otro punto que conviene destacar es la misma noción de *persona potencial*. Esta definición no es de posesión pacífica entre los mismos detractores de Engelhardt. Los arzobispos de Gran Bretaña, por ejemplo, no se muestran muy dispuestos a aceptarla: «Cada nueva vida que se forma es la vida, no de un ser humano potencial, sino la de un ser humano con un potencial [...] El feto no ha desarrollado aún todas sus potencialidades y depende de su madre. Pero el recién nacido también es dependiente, y aun los adultos no han desplegado necesariamente todas sus potencialidades<sup>27</sup>».

Una vez más, Vittorio Possenti efectúa algunas aclaraciones útiles para el asunto de la «persona potencial». En efecto, no es exactamente lo mismo «ser persona» que «poseer la personalidad», porque no es lo mismo un *evento* o *acontecimiento* que un *proceso*. El primero es algo que ocurre puntual e instantáneamente, mientras que el segundo se distiende en el tiempo y el espacio. La concepción, el ser persona y la muerte, son ejemplos de *eventos*, de suyo puntuales e instantáneos, a pesar de las di-

<sup>26</sup> B. BAERTSCHI, «Qu'est-ce qu'une personne humaine? Réflexions sur les fondements philosophiques de la bioéthique», 189-190.

<sup>27</sup> ARZOBISPOS DE GRAN BRETAÑA, «L'avortement» (1980), en P. VERSPIEREN (ÉD.), *Biologie, médecine et éthique*, Le Centurion, Paris 1987, pp. 154-155; cit. por B. BAERTSCHI, *ibid.*, 188.

facultades que ofrecen sus respectivas determinaciones empíricas. En cambio el crecimiento, el desarrollo y la declinación, son procesos<sup>28</sup>. Con el caso de la persona sucede lo mismo, y por eso «no existe contradicción en sostener que un individuo pueda ser a un mismo tiempo persona en acto y personalidad en potencia»<sup>29</sup>. Así, el ser persona, entendido como posesión de un determinado estatuto ontológico, no es un proceso, sino un *evento* o acto instantáneo (a pesar, insistimos, de las posibles dificultades respecto de la determinación exacta de cuándo ello ocurre) por medio del cual el nuevo ser alcanza su rango ontológico de una sola vez hasta que lo pierde o deja de tenerlo por completo; la personalidad (autoconciencia, capacidad de juicio moral, etc.), en cambio, es algo que se adquiere procesualmente, gradualmente, a través de la ejecución de actos personales, concluye Possenti. De todo esto se infiere entonces que la locución «persona en potencia» o «persona potencial», no sería totalmente correcta. La persona humana, o es o no es desde el comienzo, y no admite, en tanto substancia, una escala de menor a mayor, como sí lo admite el desarrollo de sus facultades (*signa personae*)<sup>30</sup>. Esto permite sostener, además, que los estadios evolutivos de la vida embrionaria no exigen una valoración moral diversa según su estatuto evolutivo<sup>31</sup>.

#### 4. Críticas recientes a la obra de Engelhardt.

##### 4. 1. La obra editada por G. Hottois.

Señala este autor en su Introducción a la Sección II del libro editado por él (citado más arriba), que en realidad, a pesar del título de la obra de Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, no se trata de verdaderos fundamentos en el sentido clásico del término, es decir, nociones que impliquen un contenido substancial. Se trata más bien de principios reguladores formales que deberían permitir una coexistencia colectiva en un mundo signado por la equivalencia de las concepciones éticas más dispares. Dicho esto, quedan presentados los dos estudios que componen la Sección II del volumen en cuestión: «Bioéthique et éthique procédurale» de Marie-Hélène Parizeau<sup>32</sup>, y «Les Foundations of Bioethics d'Engelhardt et l'éthique discursive», de Wolfgang Kuhlmann.

El trabajo de M.-H. Parizeau es más bien de carácter expositivo, pero pueden leerse también algunas críticas. Éstas son sobre todo dos: a) la que cuestiona la actitud

<sup>28</sup> «Si quisiéramos recurrir a un lenguaje algo en desuso hoy, pero en definitiva tomado de las cosas mismas, diríamos que en el caso del evento se determinan transformaciones substanciales, mientras que en los procesos se trata de modificaciones accidentales» (V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 123 nota 15).

<sup>29</sup> V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 122-123.

<sup>30</sup> «Si definimos como caracteres *esenciales* aquellos que conciernen a la determinación de la esencia de un ente cualquiera, ellos *no poseen un más o un menos*, sino que están o no están, a diferencia de los caracteres accidentales, sujetos al cambio (crecimiento, disminución, privación, etc.). En el caso de la persona, lo que la hace tal es el ser un individuo de naturaleza espiritual (y esta última está o no está), y no el mayor o menor grado de conciencia» (V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 124).

<sup>31</sup> Cfr. S. PRIVITERA, *art. cit.*, 97.

<sup>32</sup> M.-H. Parizeau es también la editora de *Les fondements de la bioéthique*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1992.



pobremente crítica de Engelhardt respecto de la tecnociencia contemporánea, y *b*) su horizonte de comprensión ético casi exclusivamente estadounidense.

En cuanto a la primera, señala la autora que Engelhardt no es capaz de distinguir la lógica imperativa que guía, paradójicamente, a la libertad de investigación en la tecnociencia. Esa lógica se traduce en el llamado «imperativo tecnológico»: lo que puede ser hecho, debe ser hecho. A pesar de reconocer parcialmente el carácter nihilista de este imperativo, en cuanto permite la modificación radical de la naturaleza humana, Engelhardt todavía aborda la tecnociencia con el perimido esquema instrumentalista que la coloca en una ingenua situación de subordinación respecto del agente moral. Puede inferirse de esta crítica de Parizeau que si bien el autor no deja de ver que los actuales problemas bioéticos derivan, en línea recta, de las radicalmente novedosas condiciones creadas por la tecnociencia, sin embargo, no parece asumir en ningún momento la necesidad de una reflexión profunda acerca de ella como un prólogo irrenunciable de toda investigación bioética.

La segunda de las críticas sostiene que «la sociedad contemporánea que Engelhardt describe, es la de los países desarrollados, especialmente la sociedad norteamericana» (p. 134). El mismo concepto de «comunidad moral particular» empleado abundantemente por Engelhardt, «es la expresión de una realidad muy americana», dice Parizeau. Ya hemos tenido ocasión incluso de comprobar la devoción de Engelhardt por su Texas natal y cómo ataca a otros Estados, «donde ser bastardo es un requisito para obtener algún cargo político» (*FB* p. 282). Es innegable que el libro está plagado de referencias sólo comprensibles para un lector norteamericano o por lo menos inglés (Dr. Feelgood, Miss Manners, el dentista Doc Holliday, etc., aunque hay otros personajes, en este caso personas no humanas, universalmente conocidos: E. T. y Hal, la computadora de 2001, *Odisea del Espacio*). De todos modos el autor no se priva de ver la paja en el ojo ajeno, al observar que Rawls describe en realidad una comunidad moral circunscripta a Cambridge, Massachussets (*FB* p. 72). Ahora bien, el contexto sociológico en el cual escribe Engelhardt es fuertemente abigarrado. En algunos estados norteamericanos, incluido Texas, existen numerosas comunidades morales o religiosas (Mormones, Testigos de Jehová, Menonitas, etc.), donde los individuos pueden vivir según sus propias reglas morales particulares y estilos de vida que se traducen, incluso, en políticas sanitarias concretas. Pero en los centros fuertemente urbanizados, a menudo multiétnicos, en los cuales el tejido social está profundamente atomizado, es lícito «interrogarnos sobre la realidad sociológica de esas comunidades morales particulares, en el sentido en que las entiende Engelhardt. Se comprueba además la formación de diversos grupos de pertenencia —prosigue Parizeau— que defienden intereses particulares, pasando el individuo de unos a otros según sus conveniencias» (p. 139). Por eso resulta bastante difícil defender que estos grupos sean verdaderos lugares de formación moral, capaces de crear una tradición de valores y/o creencias, culmina Parizeau.

El artículo de W. Kuhlmann rescata, tal vez más explícitamente que Parizeau, los méritos de la obra de Engelhardt y la emparenta con la corriente ética discursiva, que procede principalmente de Apel y Habermas y cuyo objetivo consiste en responder a dos desafíos. En primer lugar, la ética del discurso intenta remontar el escepticismo moral reinante entre los filósofos en cuanto a la posibilidad de una real fundamenta-

ción de la ética. En segundo lugar, esta ética se propone también ofrecer argumentos respecto del sentido de la ética a los mismos políticos. Señala también Kuhlmann la novedad y la libertad con que el autor de *Los fundamentos de la bioética* utiliza los textos kantianos y otros, pero a partir del párrafo III le dirige una crítica desde la misma ética discursiva —posición a la cual adhiere— la cual, como la de Parizeau, también puede ser dividida en dos aspectos. Éstos tienen un punto en común: el hecho de que muestran una ética «no lo suficientemente consistente y radical; ella es demasiado modesta y tibia» (p. 153).

Dicho esto como prólogo a su crítica, Kuhlmann la emprende contra los principios postulados por Engelhardt, especialmente los más importantes, es decir, el de *permiso* (todavía llamado de «autonomía» por Kuhlmann) y el de beneficencia. En el fondo se trata de una crítica a la exigencia absoluta de vacuidad contenutística como condición de viabilidad de los principios. La ética discursiva trascendental pragmática, con la cual simpatiza Kuhlmann, si bien defiende la tesis del valor procedural de los principios, y por lo tanto cierta vacuidad contenutística, no cercena toda posibilidad de comunicación con un nivel normativo concreto, precisamente porque se reivindica el papel de la razón en la elaboración del discurso moral. La ética no puede, en consecuencia, renunciar a alguna forma de cognitivismo moral. Veamos ahora en lo concreto esos dos aspectos de la crítica.

En cuanto al principio de *permiso*, escribe Kuhlmann que «si en una ética normativa se desea especificar sus principios, éstos deben entonces expresar de manera adecuada y clara la idea de rectitud moral, sin restricción ni limitación. De otra forma, no merecen su apelación de criterios últimos para todo el resto. El principio de autonomía de Engelhardt subestima claramente la idea de rectitud normativa» (p. 153). Si se abandona esta idea, ya no tiene demasiado sentido la búsqueda de un contenido normativo o moral consensuado, y mucho menos interesa que el *procedimiento* conduzca a lo normativamente justo. «La resolución no violenta de conflictos no es necesariamente idéntica a la resolución moralmente justa de problemas», observa Kuhlmann (*Ibid.*). Incluso, la resolución no violenta de conflictos puede llegar a ser muy injusta. La única ventaja clara que ve Kuhlmann en las soluciones no violentas, «es que son no violentas» (p. 154).

Respecto del principio de *beneficencia*, y esta es la segunda parte de la crítica de Kuhlmann, también subestima la idea de rectitud, o por lo menos de corrección normativa. El sentido del principio, tal como lo formula Engelhardt es el siguiente: «haz a los otros lo que ellos, según criterios a menudo incomprensibles, consideran como bueno para ellos». Así entendido, el principio es una enmienda ingenuamente aplicada de la regla de oro. Pero de este modo se olvida que con este criterio los intereses individuales no son universalizables, y, sobre todo, *se renuncia a intentar comprender y respetar las preferencias de otros*. Esto equivale a decir que no se establece ninguna distinción entre preferencias que, aun cuando sean difíciles de comprender, pueden resultar en definitiva razonables, y otras que resultan verdaderamente inaceptables y cuya única prerrogativa es la de ser compartidas por algunos mentecatos. Ahora bien, dice Kuhlmann, «si tomamos el principio de manera literal, puede ser comprendido como la expresión de una cierta forma de indiferencia hacia los demás, que por

otra parte no son seriamente considerados como personas» (*Ibid.*). Si nos atuviéramos a este principio tal cual está formulado, concluye, haríamos muchísimo menos de lo que hubiera sido posible y de lo que de hecho sería exigible por un verdadero principio de beneficencia.

#### 4. 2. La crítica de Vittorio Possenti.

Los argumentos provienen esta vez de un autor que adhiere a lo que él llama «la escuela del personalismo ontológico», la cual hunde sus raíces en la metafísica aristotélica y en la antropología cristiana, por lo menos a juzgar por las fuentes citadas.

El blanco de Possenti es la misma noción de *persona* empleada por Engelhardt<sup>33</sup>. En este sentido, su crítica es más radical que las anteriores pues, como ya se ha dicho más arriba, el punto de partida de todos los problemas bioéticos es, precisamente, el concepto de *persona*. Con la reducción de ésta a sus estados mentales, quedan fuera no solamente los entes que no reflexionan actualmente sobre sí mismos, sino también una amplia gama de niveles de conciencia psicológica, desde la vida del inconsciente instintivo hasta la del supraconsciente y del preconsciente del espíritu<sup>34</sup>. En esta posición «se avanza en un equívoco filosófico notable consistente en la *disolución de la substancia* (y de su realidad) y en su concomitante *resolución en el concepto de función*»<sup>35</sup>. La substancia es concebida aquí como una procesualidad funcional-actualística en la cual se pone el acento sobre funciones singulares en el campo del obrar. Pero «en virtud del desnivel no colmable entre el ser y el obrar, debería permanecer abierta la posibilidad de que la persona esté presente aun cuando faltan sus operaciones»<sup>36</sup>. En una determinación verdaderamente substancial de la persona resulta salvaguardada su excedencia respecto de sus actos, que son, en todo caso, *signa personae*, y no la persona misma.

Hacer depender la definición de la persona de sus estados mentales de conciencia, implica hacer lugar solamente a un aspecto o atributo que no es realmente esencial. Pero en la ontología, que es ciencia de lo real, es preciso volverse hacia definiciones reales y primitivas, y «no a hipostatizaciones de propiedades particulares, tal vez no primarias»<sup>37</sup>. En efecto, si se procede de este modo, quedarán automáticamente excluidas del concepto de persona «individuos que lo son, pero que carecen del carácter abusivamente asumido como esencial»<sup>38</sup>. Lo que hace que una persona sea tal es ser un individuo de naturaleza espiritual, y no su mayor o menor grado de conciencia. La concepción antiesencialista, es decir, aquella que transforma diferencias esenciales en una cuestión de cantidades sucesivas, tiene como una de sus consecuencias más peligrosas la extensión de este gradualismo a los mismos derechos hu-

<sup>33</sup> Possenti critica de paso la obra de D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986, pues su noción de persona es semejante a la de Engelhardt.

<sup>34</sup> Cfr. V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 117.

<sup>35</sup> V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 118.

<sup>36</sup> V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 119.

<sup>37</sup> V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 124.

<sup>38</sup> V. POSSENTI, *op. cit.*, *ibid.*

manos (cosa explícitamente aceptada por Engelhardt), por ejemplo, al derecho a la vida. Éste «parte de cero y progresa en relación con el proceso ontogenético del feto, alcanza un máximo en la vida postnatal hasta la plena madurez e incipiente vejez, y luego comienza a declinar en relación con el envejecimiento y la alteración psicológica del anciano»<sup>39</sup>. Por otra parte, la definición de Engelhardt presenta la dificultad de caer en una determinación gradual y no esencial de la persona, según la cual algunas personas lo serían más que otras en función de sus diversos grados de conciencia. Así, «mientras los caracteres esenciales están presentes desde el instante en que se forma la substancia, y se pierden sólo con su disolución, los no esenciales pueden ser poseídos primero potencialmente, luego desarrollarse y finalmente declinar»<sup>40</sup>. Ahora bien, en virtud de los más seguros datos biológicos obtenidos hasta ahora, estamos seguros, dice Possenti, de la individualidad substancial del embrión humano, la cual se manifiesta «por su actividad inmanente, autónoma, autoprogramada, teleológica»<sup>41</sup>.

#### CONCLUSIÓN

Para concluir nuestro análisis de una de las obras más influyentes, no solamente en la bioética, sino en la filosofía moral contemporánea, conviene advertir que, a pesar de las reacciones adversas que ella puede suscitar, la obra de Engelhardt presta al estudioso de la moral un servicio invaluable:

a) Ha extraído las consecuencias lógicas que podían esperarse de posiciones filosóficas no cognitivistas e invita, de manera algo provocativa tal vez, a reflexionar sobre la validez de la llamada «moral tradicional» en un mundo contextualmente muy diferente de aquel en el cual dicha moral fue pensada. Y en este sentido, *Los fundamentos de la bioética* está bastante lejos de ser poco «consistente y radical; demasiado modesto y tibio», como dice Kuhlmann.

b) El otro mérito (tal vez el más importante) es el de recordar, como procura hacerlo la ética del discurso según Kuhlmann, la necesidad urgente de articular las posiciones morales con las esferas políticas dirigentes. Una filosofía moral que permanezca acantonada en los niveles puramente académicos está condenada a un rápido olvido. Por el contrario, si ella se plantea como fin el ofrecer una guía para la acción políticamente relevante, y que además esté a la altura de la asombrosa velocidad y novedad con que se plantean los problemas bioéticos, es lógico suponer que su exposición debe adoptar la forma de «principios». En este sentido, tal vez la moral tradicional ha quedado en posición desventajosa respecto de la ética del discurso, por lo menos en cuanto a la velocidad de sus reflejos, ya que no en cuanto a profundidad. Dicho en otros términos, la enorme ventaja de la ética discursiva neokantiana de Engelhardt, consiste en su comprensibilidad y en su capacidad de llegada a las ins-

<sup>39</sup> V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 117.

<sup>40</sup> V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 124.

<sup>41</sup> V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 126.

tancias directivas de la comunidad política. Pero su desventaja es que se trata de una ética, sencillamente, *immoral*, como hemos tenido ocasión de examinar con algún detalle. Por su parte, la moral tradicional no tiene esa capacidad de hacerse escuchar tan fácilmente, y por lo tanto su recepción por parte de quienes, en última instancia deben acogerla, es decir, los políticos, presenta serias reticencias. Pero al mismo tiempo, su discurso se asienta sobre bases incomparablemente más sólidas y no rehuye el debate sobre las cuestiones verdaderamente esenciales, como es el caso a veces de las ideas defendidas por Engelhard<sup>42</sup>. En una palabra, la crítica a las éticas de «principios», en general neokantianas, debe tomar en cuenta que también la moral tradicional tiene los suyos, igualmente entendidos a la manera de imperativos categóricos. Con todas la cautelas del caso, los defensores de la ética tradicional, no pueden olvidar que la expresión política de la prudencia es, nada más ni nada menos, que un imperativo, la ley, y que su legitimidad está en directa relación con su fin moral.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.

<sup>42</sup> Mary Warnock sostiene en «Do Human Cells Have Rights?»: *Bioethics* 1 (1987) 1-14 que las posiciones filosóficas respecto del embrión son inconciliables y que es preciso dejarlas de lado. Debemos dejar de preguntarnos cuándo el embrión deviene una «persona» y buscar más bien qué derechos tendría que tener y qué modificaciones sería preciso introducir en la ley para que los adquiriera. A su vez, R. M. Hare, en «An Ambiguity in Warnock»: *Ibid.* 175-178, concuerda con Warnock; no perdamos más tiempo, sugiere, en discusiones ociosas sobre la naturaleza del ser embrionario. La verdadera cuestión es la de saber cómo ese ser debe ser tratado, dice Hare. Pero no se ve muy claramente de qué forma podrían derivarse esos criterios de acción renunciando a enterarse con qué o con quién se está tratando. La referencia ontológica es inevitable y en este sentido la posición tradicional, es decir, aquella fundada por la metafísica aristotélica y adoptada, con las «correcciones» del caso por la Iglesia católica, es mucho más seria y radical, al menos por el hecho de advertir que no es posible desentenderse de las cuestiones verdaderamente esenciales. El no querer vérselas con ellas, señalan Fagot-Largeault y Delaisi de Parseval (*op. cit.* p. 90), tiene como resultado ese tipo de leyes «consensuadas» o «negociadas», en las cuales se busca satisfacer a todo el mundo pero que en el fondo resultan monstruosidades jurídicas. Y cita como ejemplo la ley Veil (ley del 17 de enero de 1975), que despenaliza el aborto y al mismo tiempo protege el derecho al respeto de todo ser humano desde el comienzo de la vida, incluso sus derechos sucesorios con algunas condiciones razonables. «El feto, como futuro niño —escriben las autoras—, tiene derecho al patrimonio sin tener derecho a la vida o a la salud».



# SOBRE OBJETOS Y OBJETIVIDAD

## ASPECTOS DEL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO EN EL REALISMO CLÁSICO

### INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO

El problema acerca de la objetividad del conocimiento se ha presentado, sin duda, con mayor agudeza en tiempos modernos, especialmente después de Kant. Pero venía implicado de alguna manera en las doctrinas filosóficas, al menos desde el conceptualismo medieval.

Es más, frente a lo que se ha protestado en algunas ocasiones, que se trata de un pseudoproblema<sup>1</sup>, hoy estamos convencidos de que no hay en realidad postura filosófica alguna que no lleve en sí o deba llevar en sí y plantearse con toda franqueza el problema de la objetividad. Baste pensar en que, incluso dentro del realismo clásico, el que se inspira en Aristóteles y en Tomás de Aquino, el conocimiento es considerado como una actividad estrictamente inmanente, esto es, cuyo principio y término se halla en el mismo *sujeto* operante y para perfección del mismo. Por tanto, siempre puede pensarse si en tal acción inmanente no prima lo subjetivo; incluso si no puede decirse, también en el realismo, que «el objeto depende del sujeto». En efecto, el objeto, como objeto de conocimiento, es algo «formado por el sujeto»<sup>2</sup>, pues es el término de dicha actividad inmanente. Esto no implica necesariamente un planteamiento kantiano, pues esa «formación» o «forma» que el sujeto pone al formar el objeto puede provenir o bien del sujeto mismo *a priori*, o bien desde el objeto, bajo una cierta comprensión o visualización. La postura kantiana se refiere, pues, a lo primero y se refiere al origen de la forma del conocimiento, que sería puramente *a priori* o subjetiva, mientras que en el realismo clásico la forma la pone sin duda el sujeto, pero no *a priori*, sino *a posteriori*. Y en esto está el problema: ¿Cómo puede el sujeto «formar» el objeto, darle una forma, sino es desde sí mismo? ¿Cómo puedo conocer antes de conocer?<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Era, como es sabido, la postura de algunos tomistas de este siglo, defendida especialmente por É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939. ID., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1950.

<sup>2</sup> Cfr., por ejemplo, Tomás de Aquino: «Cognitio [...] contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae [...]» (*Summ. theol.* I q. 12 a. 4c). «Intellectum sive res intellecta se habet ut *constitutum vel formatum* per operationem intellectus, sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis» (*De spirit. creat.* q. 1 a. 9 ad 6um).

<sup>3</sup> Sin entrar ahora en la gravedad del problema, diremos que, para los realistas, «conocer» y «formar» el objeto es la misma operación: *cognoscendo format* y *formando cognoscit*, dice Juan de Santo Tomás

En cualquier caso al acudir, en el realismo, a la acción abstractiva para el conocimiento universal de los objetos materiales, se admite paladinamente que tal forma universal es fruto de una elaboración del intelecto. ¿No es esto admitir un cierto subjetivismo en todo conocimiento?<sup>4</sup> Y, ulteriormente, ¿cómo explicar o justificar la objetividad del conocimiento universal, si se supone que es resultado de alguna manipulación subjetiva?

Mas dentro del realismo —en cuya área nos queremos mover en este trabajo— se insinúa que esa «forma», si bien es puesta o elaborada por el sujeto (por la facultad intelectual activa), básicamente procede o se encuentra ya (*fundamentaliter*) en el mismo objeto<sup>5</sup>. Con lo cual, a la vez que se insinúa una vía de posible solución a la cuestión de la objetividad, se abre un nuevo problema: el problema acerca de la naturaleza y modalidades del objeto, en cuanto tal. Hay que analizar ahora el objeto. No *antes* de conocerlo, como suponía la objeción anterior, sino *después*. Y ello, en base a una acción reflexiva. Es decir, mediante una vuelta o retorno del intelecto sobre su *modus operandi*. Lo que supone obviamente que se ha realizado ya esa *operatio* y ese *modus operandi*. Y tal retorno o reflexión comienza precisamente por examinar el contenido de los actos de conocimiento; esto es, por los objetos. Así, en el realismo se ha esbozado y es imprescindible contar con una «teoría del objeto».

En cualquier caso, parece imposible dar una correcta noción de *objetividad* sin haber examinado antes la noción de «objeto» y sus clases, de la cual aquélla parece depender.

Dada la limitación actual, ahora sólo vamos a tratar de lo que parece previo o presupuesto a la noción misma de objetividad, esto es, una filosofía o teoría de los objetos. Y entendemos que tal «teoría» ha de abordar dos temas fundamentales: la noción y funciones del objeto, y su incidencia en el planteamiento del problema acerca de la objetividad en la línea del realismo. Dejamos para otra ocasión el tema referente a las clasificaciones de los objetos.

## I. LA TEORÍA REALISTA DEL OBJETO

### 1. *El campo semántico.*

Comenzando por el campo semántico, encontramos como elementos principales y contrapuestos los términos de «sujeto» y de «objeto». Pensamos que siendo co-

(*Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n. 13). Y ello, porque la operación de conocer no consiste en «formar» el objeto *a priori* o arbitrariamente, sino en estar abierto a la «forma» misma del objeto. Ver también SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 27 a. 1c. Para Kant, la pregunta sería: ¿para qué conocer, si ya conoce? Esto es, si para conocer algo, se necesita la forma, y la forma ya se tiene subjetivamente *a priori*, ¿para qué un acto nuevo de conocer? Porque, responderá Kant, aunque se tenga la forma, no se tiene la materia o contenido; las formas sin materia son vacías (cfr. *Kritik der reinen Vernunft* A 51; B 129, 137, 322, etc.).

<sup>4</sup> «Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus» (TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c).

<sup>5</sup> «Universalis, secundum quod sunt universalis, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus» (TOMÁS DE AQUINO, *In II De anima*, lect. 12, n. 380).



rrelativos, no pueden clarificarse ni entenderse correctamente por separado, sino en un contexto que los implique a entrambos. Veámoslo brevemente.

a) La noción de sujeto.

La palabra «sujeto» posee múltiples acepciones y significaciones. Etimológicamente proviene de *sub-iacere*: estar debajo, yacente, lo que soporta o sostiene a otras cosas. Ello se da en múltiples planos, que dan origen a múltiples acepciones de «sujeto»:

— *gramatical*: sujeto de atribución en las oraciones, del que se dicen o predicán los atributos;

— *lógico*: el sujeto de las sentencias o de los enunciados o proposiciones lógicas;

— *ontológico*: con varias acepciones a su vez: sujeto respecto de las transformaciones esenciales (*materia*); sujeto de inhesión respecto de los accidentes (*substancia*); sujeto último de toda cualidad, acción o pasión (*individuo, suppositum*);

— *psicológico*: el individuo en cuanto subyacente a cualquier comportamiento o actividad psíquica, el «yo» (*ego*);

— *moral*: el individuo humano, en cuanto sujeto de derechos y deberes, capaz de responsabilidades, etc.

— *gnoseológico*: el individuo en cuanto agente de la actividad cognoscitiva.

Como es obvio, ahora nos referimos directamente al «sujeto» en el sentido de *sujeto gnoseológico* o cognitivo. Ello presupone el sentido ontológico y el psicológico, esto es, el sujeto humano como subyacente a cualquier actividad o acción, aunque restringido a la actividad cognoscitiva. Lo que, a su vez, significa que el aspecto subjetivo ha de ser tenido en cuenta de alguna manera en la noción misma de objetividad. Y esto significa, a su vez, que los componentes de lo subjetivo o sus estructuras no son del todo ajenas a la noción de objetividad.

b) La noción de objeto.

La palabra «objeto» proviene etimológicamente de *ob-iectum*, lo que está ahí, delante o enfrente<sup>6</sup>. (Los alemanes lo traducen por *Gegen-stand*).

El empleo del término, en un sentido un tanto técnico y elaborado, aparece raramente en obras anteriores a 1240. Tiene primeramente un sentido genérico, como «materia», o bien más genérico todavía, como *oppositum* —en relación con *obiicio*, de donde *obiiectiones*—, o como *obstaculum*. Responde así al sentido un tanto impreciso del ἀντικείμενον aristotélico<sup>7</sup>. El uso filosófico comienza primero por su empleo respecto de las facultades y las operaciones, tanto acciones como pasiones, aun-

<sup>6</sup> En latín encontramos toda una serie de términos afines: *pro-iectum*, *sub-iectum*, *re-iectum*, *tra-iectum*, *ab-iectum*, *con-iectum*, etc., de significación bien conocida. Hay dos verbos afines, de etimología incierta: *iaceo*, estar echado, tendido, estar situado en; e *iacio* (*iactum*): tirar, arrojar, lanzar (*iacere lapides*, *iacere anchoram*), de donde *iaculator*, disparador, tirador, e *iaculum*, dardo, flecha.

<sup>7</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 4: 415 a 20-23; *Metaphys.* I 3: 983 a 31, I 4: 985 b 1, III 2: 996 b 24, IV 2: 1004 a 9, etc.

que con distinto sentido: para las acciones es *término* o fin, motivo; para las pasiones es *principio activo*. En un uso más restringido sirve para designar lo que es materia del conocimiento, como diverso de lo que es materia de las tendencias o apetitos<sup>8</sup>.

Ahora bien, en el uso ordinario del término «objeto» nos encontramos con múltiples acepciones, que dan lugar a diversos sentidos:

— *físico*: es el sentido primario, lo que está delante o enfrente de nosotros de modo espacial. Así se entiende primeramente como «obstáculo». Así, por ejemplo, San Agustín habla de *corpus obiectum*<sup>9</sup>.

— *psicológico*: como aquello hacia lo cual tiende o es término de una actividad dirigida, orientada: es el *objetivo* o fin de una acción y sobre todo de las actividades emotivas.

— *gnoseológico*: como lo opuesto al sujeto cognitivo; lo que es tema o materia de conocimiento, de donde ulteriormente se toma como «lo opuesto», lo enfrentado, y de aquí también, a veces, como dificultad u objeción.

Ahora lo entendemos evidentemente como *objeto gnoseológico*. Pero aun dentro de este plano puede adquirir diversos matices:

1) En cuanto *objeto-cosa*: las cosas en su realidad física, tal como existen en sí mismas (*res in se, in esse obiecti*).

2) En cuanto *objeto-conocido*: el objeto en cuanto está en el cognoscente formalmente como «conocido» (*esse cognitum, esse obiectivum*).

## 2. El conocimiento, analizado desde el objeto.

Intentemos ahora un sumario análisis fenomenológico de nuestra experiencia del acto de conocimiento, mirado desde el objeto. Habría que señalar los puntos siguientes:

1) El conocimiento tiene lugar sólo *cuando un objeto se halla presente en el sujeto cognoscente*. En efecto, no hay conocimiento vacío de contenido. Todo conocer es conocer algo: como todo el que «dice» expresa algo, aunque ese algo fuera sin sentido. Por ello, ese algo ha de estar presente en la conciencia, que es donde es «dicho». Esta presencia es de carácter representativo, a modo de imagen o semejanza del objeto externo. Y es como una nueva manera de existir tal objeto. Con todo, el objeto trascendente permanece invariable en sí: no queda afectado por el hecho de «ser conocido».

2) El conocimiento, por parte de la función del objeto, es *determinación del sujeto*. En efecto, el sujeto, antes de conocer algo, está en potencia o es indiferente para conocer cualquier objeto. El que tal acto de conocimiento sea conocimiento de tal cosa o de tal otra depende, pues, del objeto mismo: éste determina o especifica el acto de conocer. Por tanto, el objeto posee también una cierta *función* en el conocer. Pero tal «función» no es una acción, como pudiera parecer; la acción de conocer es toda

<sup>8</sup> Cfr. L. DEWAN O. P., «"Obiectum". Notes on the Invention of a Notion»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XLVIII (1981) 37-96.

<sup>9</sup> PL XXXVIII 1262, apud L. DEWAN O. P., «"Obiectum"»..., 44.

del sujeto. La función del objeto no es una producción de algo, no es de carácter eficiente. Es una función de *carácter determinativo*, especificativo o formal: hace que el conocer sea de tal cosa. Por tanto, el acto de conocer, en cuanto «acto» o acción depende del sujeto; mas en cuanto acto de conocer «tal» cosa, depende del objeto. (A no ser en el conocimiento «práctico», en el que la forma del objeto es también una invención del sujeto).

3) De lo anterior se sigue que el objeto, en cuanto conocido, posee un doble aspecto o formalidad:

a) En cuanto es producido por el sujeto como imagen o semejanza, posee la formalidad existencial de ser eso, representación, símil, especie o forma intencional, que puede ser concreta (sensación) o abstracta, esquemática (concepto, idea). Si es un concepto, se denomina *concepto formal*.

b) Mas en cuanto está determinado y es expresión de un objeto, entonces es un contenido, y la forma de tal contenido depende del objeto determinante. Así por ejemplo, si el contenido expresa una relación de orden (e. gr., de prioridad entre objetos reales), esa forma que determina el contenido no depende del sujeto, sino del objeto determinante. En el conocimiento intelectual se denomina *concepto objetivo*.

4) El objeto, incluso en cuanto conocido (*concepto objetivo*) mantiene sus rasgos fundamentales, su forma básica, con independencia del sujeto. Esto necesita explicación. El objeto, al ser conocido y en cuanto tal, sufre ciertamente una transformación en el plano existencial: el modo de existir en el sujeto, como imagen o semejanza, es distinto del modo de existir en sí mismo en la realidad. Ello es debido a que necesita adaptarse al sujeto receptor para ser «conocido». Mas la forma de su contenido (el *concepto objetivo*) no depende del sujeto ni debe adaptarse al mismo; viene impuesta por el objeto mismo como determinante. Por ello, el sujeto es consciente de que el contenido no depende de él, sino que es algo como impuesto o dado. Esto vale, sin embargo, únicamente para el conocimiento teórico, el que tiene como fin conocer la verdad. En el conocimiento práctico sí es el sujeto el que construye el modelo de los objetos, incluso en cuanto a su contenido, que luego ha de ser realizado en la práctica.

5) *El objeto es conocido en cuanto es proporcionado al sujeto cognoscente*. Objeto y sujeto están enfrentados como dos polos de la acción cognoscitiva. Para ello deben hallarse en un mismo plano o eje; deben ser proporcionados. De lo contrario, o no se da conocimiento, o es muy precario; tanto más cuanto mayor sea el desnivel o desproporción. Esto lo advertimos primeramente en el conocimiento sensible. Así, por ejemplo, la vista percibe sus objetos dentro de unos límites o umbrales, máximo y mínimo; por ello no percibe el infrarrojo ni el ultravioleta; y percibe malamente, tanto lo poco iluminado, como lo que está demasiado, de modo deslumbrante. Lo mismo pasa en el oído: no se perciben los ultrasonidos o los sonidos de una intensidad interior; y en el tacto: un peso ínfimo no es percibido. De modo similar en el entendimiento: los objetos muy complejos o de carácter negativo (negaciones, privaciones) y potencial son difícilmente inteligibles; igualmente los objetos muy abstractos o suprainteligibles<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Ya lo advirtió Aristóteles, según el cual nuestra inteligencia se comporta respecto de las verdades muy elevadas como los ojos de la lechuza a la luz del mediodía: cfr. *Metaphys.* II 1: 993 b 9-11.

Así pues, la desproporción y consiguiente incognoscibilidad puede ser tanto por defecto como por exceso. La cognoscibilidad del objeto depende, pues, de su proporción o nivelación con el sujeto cognoscente. Ello es, *a priori*, comprensible, dada la unión íntima que se establece entre ambos en el acto de conocer.

6) *Un objeto es conocido en cuanto posee entidad o está en acto, no en cuanto es algo negativo o está en potencia.* Esto está en conexión lógica con lo anterior. Pero es también materia de nuestra introspección o experiencia. La experiencia nos dice que lo negativo o inexistente, así como la privación, no se conoce en sí mismo: como tal carece de contenido, y ya vimos que la acción cognoscitiva no se ejercita en el vacío. El contenido tiene también una función determinante del acto de conocer. En estos casos, el contenido es más bien «lo negado», o lo positivo en cuanto negado; por ejemplo, en los conceptos de «infinito», «irreal», «intemporal», etc. De modo similar, lo «potencial» es más difícilmente cognoscible, ya que como tal carece de «forma» y determinación. En el plano sensible, lo que puede ser, pero todavía no es en acto, apenas si puede ser vislumbrado en la imaginación creativa, mas no en sentido alguno externo, que se refiere a lo actual y normalmente presente. En la misma inteligencia, lo potencial es conocido en cuanto dice orden al acto, literalmente como «lo que puede ser».

7) *Un objeto es conocido en cuanto es o está de alguna manera «liberado» de la materialidad, es decir, en cuanto es hasta cierto punto inmaterial.* Entendemos por «material» lo amorfo, lo indeterminado, aunque determinable, lo múltiple y divisible indefinidamente. Y por «inmaterial», lo que está despojado o «liberado» de algún tipo de materialidad, mas no de toda materia, no lo espiritual. Así, por ejemplo, la imagen (fotográfica, especular...) de una montaña, aun siendo material, es con todo más inmaterial que la realidad misma: carece de peso, no está sujeta al tiempo ni al espacio, puede ser ampliada o reducida, etc. Esta propiedad del hecho cognitivo se desprende ya de la anterior: lo determinable es, por ello, algo potencial, carente de forma, y por lo mismo ineficaz para «in-formar» la facultad cognoscitiva. Si se trata del conocimiento intelectual, hay que añadir que, dada la estructura del entendimiento, el objeto es recibido (o percibido) bajo la forma de esquema abstracto; por tanto con exclusión de ciertas cualidades materiales. *A posteriori*, esta propiedad o condición viene derivada del hecho de que la conciencia surge en el ser viviente al final de un largo proceso de interiorización y de autonomía respecto del medio material concreto. El simple movimiento de traslación espacial implica ya una cierta «liberación» respecto del medio concreto. La concienciación es un paso adelante en esa progresiva liberación del medio concreto y de la materia bruta; es un proceso de «formalización» ascendente. Por ello, el conocimiento, especialmente en sus formas superiores, se produce mediante una previa «desmaterialización» del objeto, como sucede en el conocimiento abstracto. Mas ya en el mismo conocimiento sensible se advierte esa «sublimación» del objeto material, puesto que lo percibido es una imagen o representación del mismo; no su realidad física. Por lo demás, esto explica también el hecho de que, según los diversos tipos o grados de liberación de la materia —desmaterialización, abstracción— se den también diversos modos de conocimiento. E incluso puntos de vista distintos, que dan lugar a saberes y ciencias diferentes.

8) El objeto es conocido en cuanto *posee algún tipo de unidad y de orden, mientras que lo múltiple como tal y lo amorfo es incognoscible o difícilmente cognoscible*. *A priori*, esta condición se deriva igualmente de lo anterior: en efecto, la función del objeto, de determinar o «in-formar» al sujeto sólo puede ejercerse en la medida en que el objeto conocido posea carácter formal; mas lo múltiple como tal y lo amorfo o desordenado carecen de «forma» en la misma medida: la forma es el principio de la unidad y del orden en los entes. Por ello, el conocimiento implicará normalmente algún grado de unidad y de orden en lo conocido<sup>11</sup>. *A posteriori*, ello puede advertirse a partir del hecho de que cada acto de conocer es en cierto modo «puntual», se refiere a un contenido determinado y depende de la atención polarizada sobre un objeto o un aspecto objetivo. Por ello no podemos conocer muchas cosas en el mismo acto de conocimiento, *a no ser que* sales cosas se hallen entre sí ordenadas o unidas de alguna manera. Esta unidad puede ser por referencia a un esquema común o abstracto, o bien por relación a un eje o punto de referencia idéntico. Así, cosas dispersas y heterogéneas son conocidas simultáneamente por esa ordenación. Esto se ve particularmente en la memoria: es difícil recordar muchas cosas dispersas y sin relación mutua; en cambio, es fácil hacerlo si se establece algún tipo de orden o relación entre ellas. Esto explica también la necesidad psicológica de hacer clasificaciones de los objetos múltiples, es decir, ordenaciones de las diferencias bajo un punto de vista unitario.

### 3. *Las funciones del objeto.*

Conocer el objeto como tal equivale a determinar sus funciones. Ahora bien, en la metafísica realista, la función del objeto se estudia concretamente en relación con los actos y las facultades de las que se es «objeto» o a las que se *enfrenta*. En resumen, tal función es doble: como *término intencional* de una potencia o de un acto, y como *especificativo* de tales potencias o actos<sup>12</sup>, de manera que la misma diferencia específica en los actos y en las potencias se toma o se determina en relación con los objetos respectivos, aunque ello bajo ciertas y muy precisas condiciones. Así, en Tomás de Aquino, la función especificativa del objeto aparece justamente a la hora de establecer la distinción específica entre las facultades del alma humana o sus diferentes actos. Ello vale, pues, para cualquier tipo de potencia o de actividad, sea vegetativa o sensitiva, sea cognoscitiva o apetitiva. En efecto, aunque genéticamente las potencias sean anteriores a los actos y éstos a sus objetos, sin embargo, desde el punto de vista constitutivo (*secundum rationem definitivam*) sucede al revés: las potencias, de suyo, dicen referencia a los actos y deben definirse por orden a los actos. Es esto un principio sistemático fundamental en el aristotelismo. Y, a su vez, los actos se definen por sus términos, por lo que está como «ante» o «enfrente» del acto, esto es, se definen por sus *objetos*. La función del objeto se inscribe, pues, dentro del esquema metafísico del acto y la potencia.

<sup>11</sup> Cfr. NIKOLAS VON KUES, *De coniecturis* II 1, F. Meiner, Hamburg 1971.

<sup>12</sup> Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, p. 110.

El razonamiento tomista se despliega de la siguiente manera<sup>13</sup>: toda operación o es *acción*, si es acto de una *potencia activa*, o es *pasión*, si es acto de una potencia pasiva. Si es una *pasión*, se define por aquello que actúa dicha potencia pasiva, es decir, el agente o la forma actuante, ya que no cabe entender la pasión sin referencia a aquello *por lo cual* se realiza o es actuada la potencia pasiva. Esta se comporta como a modo de materia receptiva indeterminada, y el acto como la forma determinante al ser recibido en dicha potencia. Así, por ejemplo, el «ser calentado» (pasión) se especifica por la cualidad del calor (forma) que recibe y ésta por el agente o fuente de dicha forma. En cambio, si es una *acción* o acto de una potencia activa, entonces se define por el término o fin a que se orienta, pues todo agente de suyo (*per se*) actúa por algún fin.

En ambos casos, pues, lo que especifica la operación es algo que está como «enfrente» o como «contrapuesto», y ello, ya en razón de *causa* del acto, ya en razón de fin del mismo acto. Por ello se dice justamente *obiectum* lo enfrentado a la potencia y al acto propio de dicha potencia.

Se ha de pensar en que la operación se halla como a medio camino entre la potencia y el objeto<sup>14</sup>. Pero es un camino con doble dirección, según que la operación sea una *acción*, la cual va desde la potencia activa al objeto como fin a conseguir, o sea, por el contrario, una *pasión*, que va desde el principio activo a la potencia receptiva que es actualizada. Por tanto, el objeto, respecto de las potencias pasivas se comporta como *principio* o agente actualizador; mas respecto de las potencias activas se comporta como *término finalístico*. Y ello vale para cualquier tipo de potencia y de acción, sea apetitiva, sea cognoscitiva. Así, el «objeto» de un deseo es un fin (un objetivo, se dice también). En este caso el objeto se comporta como fin. En cambio, el objeto, que ha de ser conocido, se comporta como principio de conocimiento, o

<sup>13</sup> «Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens; color enim in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio vel ex fine seu termino [...] Unde necesse est quod potentia diversificetur secundum actus et obiecta» (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* 1 q. 77 a. 3). Cfr. *In II De anima*, lect. 6, nn. 304ss. Esta doctrina se encuentra ya en autores anteriores. Así, por ejemplo, en Alejandro de Hales, sin usar la palabra *obiectum*: «Activa autem [potentia] est ad operationes, quae distinguuntur secundum terminos, ut dictum est. Passio autem, cum sit illata, distinguitur secundum principium [...] (*Glossa in III Sent.* dist. 33, apud L. DEWAN O. P., art. cit., 56 nota 42). En Alberto Magno: «Potentiae distinguuntur per actus et actus per obiecta (*Summa de creaturis* II q. 8 a. 2 ad 1um).

<sup>14</sup> «Omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et obiectum operationis; vel *realiter*, sicut in illis actionibus qui procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel *secundum modum intelligendi*, sicut intelligere et velle et huiusmodi quae licet sint actiones in agente manentes [...] tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud» (SANTO TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 4 ad 6um). En todo caso, no es la misma la relación con la potencia y con el objeto: «Nec hoc modo se habet actus cognitionis ad obiectum sicut ad potentiam cognoscitivam; substantificatur enim in suo esse per potentiam cognoscitivam, non autem per obiectum; quia actus est in ipsa potentia, sed non in obiecto» (*De verit.* q. 2 a. 5 ad 16um).

más exactamente, como coprincipio del acto de conocer, juntamente con la potencia respectiva. Así, por ejemplo, el objeto visible es principio, juntamente con la facultad visiva, del acto de visión.

Tenemos, pues, que desde el punto de vista especificativo, el *objeto* tiene una doble función posible: la de *principio* activo o la de *fin*. Son las dos maneras generales de hallarse algo «frente a» otro ser, al que afecta y determina como «desde fuera», como término extrínseco: bien como causa agente, o bien como causa final, las dos formas de causalidad extrínseca. Lo que, aunque un tanto extraño a primera vista —esto es, que una cosa se especifique por algo extrínseco—, no lo es si se tiene en cuenta que se trata de entes esencialmente referenciales, como son las potencias y las acciones. O, como dice Tomás respondiendo a la dificultad, «el objeto, aunque sea algo extrínseco, es con todo principio o fin de la acción. Ahora bien, incluso los constitutivos intrínsecos de una cosa deben ser acomodados (*proportionantur*) a su principio y a su fin»<sup>15</sup>.

Mas justamente por el carácter «extrínseco» del objeto respecto de la potencia a la hora de determinarla, esa función especificativa requiere especiales condiciones o cautelas. Y es que no cualquier «objeto» es propiamente especificativo o bajo cualquier aspecto, sino bajo condiciones especiales. Dicho brevemente, sólo el objeto formalmente en cuanto objeto, el *objeto per se* u objeto proporcionado, adaptado a la potencia, es el verdaderamente especificativo; no el *objeto per accidens*, ya que nada por accidente puede ser especificativo de otro<sup>16</sup>. Y es que en el plano de la causalidad extrínseca, del agente o del fin, puede darse «lo accidental» (*per accidens*) tanto de parte de la causa como del efecto. Hay efectos *per accidens*, cuando son resultados producidos de hecho por mera interferencia casual y no intencionada de múltiples causas. Y, en general, cuando se trata de algo no intentado *per se* como fin. O visto desde el punto de vista de la causa agente, se dice *causa per accidens*, con respecto a los efectos o resultados no intentados directamente, sino producidos marginalmente<sup>17</sup>. El ejemplo clásico es el del que cava la tierra buscando agua (*finis per se*), pero encuentra un filón de oro: este resultado es por accidente (*per accidens*), pues no era intentado de suyo, aunque está conectado accidentalmente con lo intentado de suyo.

Dado, pues, que el objeto de una potencia funciona ya como *principio*, ya como *fin*, cabe que sea en ambos casos algo por accidente (*per accidens*) respecto de una potencia determinada. En cuyo caso no será propiamente especificativo de la misma. Lo será, en cambio, si se trata de algo que dice una relación *per se* con respecto de una potencia. Y ello bajo el doble sentido: como principio o *causa per se*, que actualiza a dicha potencia; o como *fin per se intentado*. Ello requiere que haya una proporción

<sup>15</sup> «Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3 ad 1um).

<sup>16</sup> Como dice Tomás, «Non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per potentia respicit» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3).

<sup>17</sup> Sobre el ente *per accidens* y la causa *per accidens*, cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* V 30: 1025 a 14. Cfr. A. QUEVEDO, «*Ens per accidens*». *Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1989.

o adecuación entre el objeto y la potencia, una correlación, tanto del objeto a la potencia, como de ésta al objeto. Y ello en virtud de un principio metafísico general: la proporción exigida entre cualquier acto y la potencia respectiva. Es esta adecuación o correlación lo que permite hablar de un *objeto propio*, esto es, de un objeto proporcionado, referido de suyo (*per se*) a una determinada potencia<sup>18</sup>. Y tal será el objeto propiamente especificativo de la misma, el que, consiguientemente, determina la distinción respecto de otras potencias o actos. No los objetos desproporcionados o que *accidentalmente* caen bajo la acción de una potencia.

Ello se explica también, dentro de la metafísica realista, si se tiene en cuenta que lo especificativo y determinante en cualquier plano tiene una función de «forma»: es la *forma* la que da la especie. Ahora bien, dicha forma depende y ha de estar en relación de proporción, ya con el principio agente, del que depende como efecto, ya con el fin, que es lo que determina al mismo agente. Es la conocida proporción de correlación entre principio, forma y fin. Por consiguiente, es lógico que el objeto, que, como se ha dicho, hace ya de fin, ya de principio respecto de las operaciones y las potencias, termina por constituirse en «forma» de las mismas. Mas no cualquier objeto puede ser forma o tener una relación de forma, sino sólo el objeto propio y proporcionado, o, bajo otra expresión, que luego matizaremos, el *objeto formal*. Esta expresión «objeto formal» significa, pues, ante todo, no una forma vacía, como en la teoría kantiana, sino una que es determinante y especificativa<sup>19</sup>.

A matizar mejor el sentido del objeto, en cuanto objeto formal y especificativo, contribuye la solución de otra dificultad. Y es que frecuentemente se encuentran entre los objetos de una potencia algunos que son contrarios entre sí, esto es, objetos que, perteneciendo a un género común, poseen sin embargo diferencias contrarias como, por ejemplo, las diferencias de color —blanco y negro— para la vista, o las de sabor —dulce y amargo— para el gusto, frío y calor para el tacto, etc. ¿A qué se atiende en estos casos para la especificación y distinción de las potencias? ¿A las diferencias dentro del género común o a esa *ratio communis contrariorum*? Por los ejemplos aducidos se ve que la contrariedad de objetos no determina diversidad de potencias: el sentido de la vista es único para todos los colores, como el del gusto para los diferentes sabores, etc. A no ser que la diferencia sea precisamente lo que *per se* tiende a captar la potencia. Entonces se ve que el objeto formal o especificativo se toma aquí, no de los diferentes objetos captados por la potencia, sino de la *razón común* a todos ellos: en la vista, el ser algo coloreado; en el gusto, el sabor sin

<sup>18</sup> O, como dice Tomás, «Lo intrínseco de una cosa debe ser proporcionado a su principio y a su fin» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3).

<sup>19</sup> «Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium obiectum eius» (TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 85 a. 8c). «Quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensible, et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, sed magis penes differentiam coloris et soni. Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt [...]» (*In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 5c). «Potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum; eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad quod dicitur, quod est eius obiectum» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 7c).



más, etc.<sup>20</sup>. Incluso hay potencias «superiores», es decir, que se refieren a «objetos» más universales, o mejor, a aspectos más comunes o puntos de vista objetos formales (*ratio sub qua*) más comunes que comprenden más diferencias. Así, por ejemplo, la memoria o la fantasía y, sobre todo, el *sensus communis* captan sus objetos bajo una razón común de «sensibles», sean del sentido que sean. Y todavía más común puede ser el punto de vista, la *ratio sub qua* del intelecto, que puede referirse a objetos pertenecientes a planos y órdenes muy diversos; por ejemplo, bajo la razón de «vida» estudia todo lo viviente, o bajo la razón de «belleza» todo lo que tiene valor de belleza, etc. Así, en la mente hay diversidad de hábitos científicos o ciencias, según esos distintos puntos de vista, siendo una y única la potencia intelectual.

Todo esto significa que el objeto que propiamente ejerce la función especificativa de las potencias y de los actos respectivos no es cualquier cosa que se presenta ante la potencia. A esto se suele denominar «objeto material», o *res obiecta*, más bien en cuanto *res*, para indicar que el «estar enfrentado a» la potencia no es necesariamente del orden de lo formal o especificativo de la misma. Esto se constituye más bien por algún aspecto o cualidad o forma de la realidad, que se toma como punto de referencia, como «razón unificativa» de todo cuanto capta una potencia. Por ejemplo, el color en general aparece como el punto de referencia o aspecto, bajo el cual (*ratio sub qua*) la vista percibe todo cuanto percibe. A esto es a lo que se llama *objeto formal*<sup>21</sup>. Es ésto lo que especifica y determina formalmente a las potencias y actos respectivos<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> «Potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3 ad 2um; cfr. I q. 75 a. 7). «La unidad objetual de los contrarios, que no escapó a la perspicacia de Aristóteles (cfr. *Metaphys.* VII: 1032 b), ha sido penetrantemente analizada por Santo Tomás (*In VI Metaphys.*, lect. 6, n. 1405), quien, a diferencia de aquél, ha buscado y expresamente denunciado la razón por la cual son en el alma compatibles entre sí formas que en la materia mutuamente se excluyen. Santo Tomás establece *expressis verbis* la distinción entre la forma en cuanto dada en la materia y en cuanto dada en el alma (*forma quae est in materia differt a forma quae est in anima*). En el alma, las formas de los contrarios son entre sí solidarias, mientras que en la materia se repelen o excluyen mutuamente, y dice *quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum, formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibile et intelligibile*. Por tanto, la diferencia en cuestión remite, en definitiva, a la que hay entre el *ser* y el *ser conocido*» (A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, ed. cit. pp. 140-141). Pero la razón más propia de todo esto se encuentra en el texto anteriormente citado: «Quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3 ad 2um).

<sup>21</sup> «In obiecto alicuius potentiae est duo considerare, scilicet, illud quod est materiale et illius quod *formaliter* complet rationem obiecti; sicut patet in visu, quia color est visibile in potentia, et non efficitur visibile in actu nisi per actum lucis» (SANTO TOMÁS, *In I Sent.* dist. 45 q. 1 a. 2 ad 1um). «Si aliqua duo ita se habeant quod unum est ratio intelligendi aliud, unum eorum est quasi formale, et aliud quasi materiale; et sic illa duo sunt unum intelligibile, cum ex forma et materia unum constituatur» (*De verit.* q. 8 a. 14 ad 6um).

<sup>22</sup> Esto fue materia de discusión hace ya algún tiempo entre algunos seguidores de Santo Tomás. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., «Actus specificatur ab obiecto formali. De universalitate huiusce principii»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* I (1934) 139-153.; H. LENNERZ S. I., «De vero sensu principii "actus specificatur ab obiecto formali"»: *Gregoriana* XVII (1936) 143-146; CL. HUBATKA, «Actus specificatur ab obiecto formali»: *Divus Thomas* (Fri-

Y esto tiene una justificación bastante clara, desde una visión actualizada del desarrollo de la vida. Por una parte, las facultades han sido desarrolladas por la naturaleza en los seres en orden a su supervivencia y perfección. Y ello implica una serie de relaciones con el medio, de adaptaciones al mismo según la diversidad de aspectos y diferencias. De aquí que las facultades diversas traten de captar esas diferencias, adaptándose a ellas.

Mas por otro lado, desde el polo subjetivo, la unidad individual del sujeto implica también una cierta unidad de acción. Por ello, ante la multiplicidad de los objetos del medio, el sujeto, o bien la facultad respectiva, ha de proceder bajo un punto de vista unificador. Así, una única potencia visiva capta todos los objetos que tienen color y en cuanto tienen color, y el gusto todo lo que tiene sabor, etc. Y esa necesidad de unificación o de síntesis se presenta en las potencias «superiores», que captan sectores más amplios de lo real; no porque capten más objetos cuantitativa o materialmente hablando, sino porque captan razones o puntos de vista más universales o más liberados de lo concreto y singular<sup>23</sup>. Al fin, la emergencia de la conciencia en la noosfera no es otra cosa que una progresiva liberación del individuo respecto de las singularidades concretas de un medio determinado, y ello, para poder abarcar medios distintos y múltiples, aunque bajo razones formales unificativas. Esta es, pues, la razón ontológica de la función de los objetos, en cuanto objetos propios y formales. Se ha de conjugar la unidad de acción con la diversidad y multiplicidad de adaptaciones a las diferencias del medio en que el viviente se ha de desarrollar.

Desde aquí advertimos ya que el problema de la objetividad y del realismo del conocimiento en los seres vivos es complejo y debe ser matizado. Ya que debe conjugar ese doble aspecto: la unidad de lo subjetivo, como capacidad de captar la realidad, y la multiplicidad y diversidad de objetos del medio, que han de ser captados cognoscitivamente o apetitivamente, según los casos. Y que la noción de «objeto», lejos de significar algo tan simple como la mera «oposición» o el mero «estar enfrente» del sujeto, implica un carácter a la vez de cierta universalidad y de obligada unidad o punto de referencia común<sup>24</sup>.

Limitándonos, pues, ahora a las operaciones cognoscitivas, éstas tienen un término *inmanente*, ya que son acciones inmanentes, vitales: es su *objeto interno*, el objeto en cuanto conocido, que, como tal, depende en gran manera del sujeto cognoscente<sup>25</sup>. Y tienen un *objeto externo* o término trascendente: el objeto-cosa, que es lo que

burgi Helvetiorum) XXVII(1949) 412-420.

<sup>23</sup> «Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprium obiectum visus» (*Summ. theol.* I q. 1 a. 7c).

<sup>24</sup> Por ello se observa que, incluso en el conocimiento sensible, se encuentra ya una cierta liberación de lo material concreto, una cierta «abstracción»: así, por ejemplo, cada sentido capta, dentro de su objeto propio, diversos sensibles, incluso opuestos, lo que no podría hacer sino «bajo una razón común a los mismos», como vimos anteriormente. Lo que implica un distanciarse, un haberse liberado en cierto modo de lo concreto y particular.

<sup>25</sup> «In operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante» (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 14 a. 2c).

se pretende conocer y a lo que el cognoscente debe adaptarse, pues el conocimiento, como acción vital, es una forma de adaptación al medio objetivo. Por ello, en el análisis del *obiectum* hay que atender a ambos aspectos: a lo que es como materia o término del conocer, y a lo que es *forma* (objeto formal), al objeto, en cuanto es el *medio* para conocer o aquello *en lo cual* se conoce el objeto real.

El primer acto se refiere, pues, al *campo* del conocimiento (objeto material) en relación al cual se han desarrollado en los vivientes diversos géneros de facultades o potencias cognoscitivas. El segundo se refiere más bien al *medio* del conocimiento (objeto formal) en el cual y por el cual se conoce el campo, y que, al ser algo interno, la forma intrínseca del acto de conocer, ha dado lugar a la distinción más específica de los actos cognoscitivos, de las facultades y de los hábitos correspondientes.

#### 4. Doble sentido de «objeto» y de objetualidad.

Por consiguiente, el término «objeto» (*obiectum*), aun conservando su noción etimológica, como lo que «está enfrente» o enfrentado a una facultad, puede entenderse bajo un doble sentido. Y de hecho se usa en doble sentido en el lenguaje corriente. Por una parte está la noción de «objeto», como *objeto-cosa* o realidad exterior, como cuando decimos «los *objetos* del mundo exterior». Y de tales objetos dicen los realistas que son el *término último* de nuestros actos tendenciales o apetitivos.

Por otra parte, está la noción del objeto, en cuanto es la representación, imagen, concepto o especie que se halla presente en la facultad cognoscitiva en acto y sin la cual ésta no actúa. Este sería el objeto interno o *ratio obiectiva*. Y es «objeto» por cuanto, de modo inmediato, es lo que está presente y como ante la facultad cognoscitiva. Es, además, aquello en lo cual se «objetiva» el sujeto cognoscente, por cuanto en la acción de conocer dice o expresa en sí un objeto.

Sería, sin embargo, apresurado identificar o definir simplemente al primero de los objetos, al objeto-cosa, como el *obiectum quod*: lo que se conoce, y al segundo, u objeto interior, como *obiectm quo*: el medio en el cual y por el cuál se conoce algo. En efecto, ambos pueden funcionar a veces como *quod* y como *quo*. Así, el primero, el objeto-cosa, aun siendo de suyo y normalmente el objeto *quod* último, a veces funciona ulteriormente como medio *in quo*. Es lo que sucede con las cosas-símbolo o que son, a su vez, signo de otras cosas. Y por su parte, el objeto *quo* u objeto interior, aunque funcione habitualmente como *medium quo*, a veces funciona también como *obiectum quod*. Ello sucede en los actos de conocimiento reflexivo en los que el término directo son los actos y contenidos de un conocimiento anterior. Pero, para ello debe haber funcionado previamente como *obiectum quo*, esto es, como medio en un conocimiento directo. Por lo que, a pesar de estos casos singulares, puede decirse, según el análisis realista, que el *objectum quod* del conocimiento o término último del acto cognoscitivo, no son las impresiones o representaciones —éstas son *medium quo*—, sino las cosas u objetos externos al sujeto.

Y con respecto a la objetualidad o situación de «estar ante», tampoco sería procedente identificar sin más al primero con las cosas reales o existentes en acto; y al

segundo con los entes irrales o de razón. En efecto, el *obiectum quod* puede ser a veces un ente irreal o no existente en acto, sino meramente posible; o un ente de razón, como los objetos matemáticos. Lo único que no puede ser es un objeto imposible o absurdo, ya que tampoco podría representarse. Por su parte, el segundo u *obiectum quo*, a pesar de indicar normalmente la especie o representación mediadora entre el *obiectum quod* y el acto de conocer, puede ser semejanza o representación de algo real; por ejemplo, de una formalidad o aspecto de lo real, que se toma como punto de vista o razón formal (*ratio sub qua*) del acto de conocer.

No es, pues, procedente identificar *sin más* el objeto del conocimiento con el objeto exterior o con el objeto interior. Y es equívoco decir, por ejemplo, que al conocer «el objeto depende del sujeto», o, a la inversa, que «el sujeto depende del objeto». Ambas expresiones pueden tener un doble sentido, según las dos diferentes acepciones de objeto.

Por tanto, no se ha de confundir «objetualidad» con «objetividad». Lo primero es la condición de algo en cuanto enfrentado o patente a una facultad. Puede ser algo real o irreal. La objetualidad, en cuanto cualidad o estado de algo *como objeto* de una facultad cognoscitiva, se constituye, pues, por la formalidad de presencia o patencia informativa de eso mismo, que decimos «objeto» ante la facultad respectiva<sup>26</sup>.

Lo segundo es más bien una cualidad del acto de la facultad, en cuanto tiende o apunta hacia un objeto real, actual o posible. Por tanto, el objeto-cosa es la medida (trascendente) de la objetividad, mas el objeto-en-cuanto-conocido es la medida de la presencia objetual. En efecto, lo decisivo a tener en cuenta es que el objeto por así decirlo «exterior» (el objeto «objetivo») lo es *por medio* del objeto interior (el objeto «subjetivo») <sup>27</sup>. Aparte de que el «objeto exterior» u objeto-cosa puede estar en acto o en potencia en su cualidad de objetualidad respecto de la facultad. Por ello se distingue entre lo que *puede* ser objeto (lo objetivable) y lo que actualmente es objeto. Y esto justamente lo es en cuanto actualmente se halla presente o *ante* la facultad cognoscitiva. Y esto, a su vez, no por la mera presencia física del objeto-cosa, sino por medio de su representación u objeto interior. Esto es, no simplemente presente, sino con una presencia «informativa», o sea, en condiciones de informar a la facultad respectiva. Para lo que se requiere normalmente ponerse o estar puesto al nivel propio de dicha facultad.

En consecuencia, el *objeto especificativo* del acto de conocer lo será, en última instancia, el objeto-interno, esto es, el objeto en su formalidad de objeto-de-conocimiento-en-acto. Esto sí parece relevante para el problema acerca de la objetividad del conocimiento. Pues si bien la «objetividad» es o debe ser una cualidad del acto de conocer por relación al objeto último u objeto externo, la especificación del mismo acto depende principalmente, según vemos, del «objeto interno», o sea, del *medium quo*. Y esto sí puede presentar un problema para cualquier teoría cognoscitiva.

<sup>26</sup> Sobre ello, véanse los penetrantes análisis fenomenológicos de A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, pp. 148-156.

<sup>27</sup> Esperamos se entienda correctamente el sentido no literal de las expresiones usadas.

III. EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD: LO QUE CONOCEMOS (*QUOD*)  
Y AQUELLO POR LO CUAL CONOCEMOS (*QUO*)

Esta distinción es fundamental y en cierto modo representa la línea divisoria de dos gnoseologías contrapuestas, el realismo y el conceptualismo o idealismo, cuyas raíces habría que buscar en la vieja contraposición entre idealismo platónico y realismo aristotélico. Pero no sólo eso. La línea divisoria se ha prolongado después a lo largo de toda la filosofía moderna, a partir del conceptualismo nominalista del siglo XIV.

En efecto, hechos los precedentes análisis acerca de las diversas acepciones de *objeto* y de las diversas funciones del mismo, cabe ahora preguntarse por la «objetividad» del conocimiento. Pero tal pregunta puede formularse y se ha formulado de dos modos un tanto diferentes. Por un lado y a un nivel que diríamos más primario o elemental, inquiriendo ¿qué es lo que (*quod*) conocemos? En otras palabras, ¿cuál es el término último a que llega nuestro conocimiento? ¿Conocemos el objeto-cosa, la cosa real en sí misma, o *lo* que conocemos, como término último, son los objetos internos, el aparecer de las cosas (*fenomena*)?

Si diéramos por supuesto que el término último de nuestro conocimiento —su *quod* objetivo— no son las cosas tal como existen en sí, sino las impresiones o las representaciones interiores de las mismas, entonces el problema se plantea de modo más acuciante: ¿qué tipo de objetividad pueden tener nuestros conceptos o nuestras representaciones del mundo? O bien, ¿cómo puede justificarse la «objetividad» de nuestro conocimiento, si *lo* (*quod*) que conocemos directamente son los objetos internos, o sea, algo «subjetivo»?

El realismo clásico formulaba el problema bajo el primer aspecto, mientras que el conceptualismo lo viene haciendo en el segundo sentido.

En la corriente platónica se venía afirmando que, en definitiva, nuestro conocer no depende de los objetos externos, sino que se basa en las formas internas que el alma posee en sí misma antes de la unión con el cuerpo. Esta doctrina, retenida por los platónicos agustinianos mediante una simple corrección teológico —las ideas del alma son simples reflejos de las ideas de la mente divina— no podía por menos de plantear el problema acerca de qué es lo que realmente y directamente conocemos, o cuál es el término propio de la acción de conocer, si son cosas, objetos externos, independientes del sujeto, o más bien son las propias ideas (y sensaciones) que el sujeto produce en sí. La respuesta, desde una perspectiva platonizante, no puede ser más que ésta: el término propio de nuestro acto de conocer es la idea o concepto, no cosa exterior alguna (cosa-en-sí).

Pues bien, suele admitirse que esta postura aparece o se desarrolla primeramente a partir del conceptualismo nominalista, pero con raíces ya en la teoría escotista<sup>28</sup>; y

<sup>28</sup> Así, en el voluntarismo de Escoto, la intencionalidad del conocimiento no se da sino en el acto de conocer con respecto al objeto (interno), lo que supone que el término inmediato no es el objeto externo, sino el objeto interno o concepto. En conexión con la postura agustiniana, dice por ejemplo Escoto: «Propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis» (*Ordinatio* I dist. 3 pars 1a q. 4). Cfr. I. MIRALBEL, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una*

anteriormente en el platonismo agustiniano medieval. En efecto, si entendemos por conceptualismo la corriente filosófica que sostiene la existencia del universal *única y exclusivamente* en el alma —puesto que lo real es singular—, es claro que, si hay conocimiento de los conceptos universales, como es patente, ello ha de ser, no por obra de actividad abstractiva alguna, como suponen los aristotélicos, sino por sí mismos, de modo directo. Por consiguiente, el universal es en sí mismo término último del conocimiento; es lo que conocemos de modo inmediato. Por ello el conceptualismo puede describirse también como la doctrina según la cual *lo que conocemos* son nuestros propios conceptos, más que cosas en sí<sup>29</sup>.

Esta toma de posición, junto con otros elementos culturales de la época, reconducen la problemática al estudio de las estructuras subjetivas. Llevan ciertamente a la conquista de la subjetividad, aunque también conducen a cargar el acento en ella. Va surgiendo así la idea del *a priori* subjetivo o puro, como fuente del universal y determinante del objeto de conocimiento. Este *a priori* subjetivo está constituido por las estructuras del sujeto, al que incluso se dota de ideas y de formas innatas, es decir, no adquiridas a partir de la experiencia. Se difuminan las diferencias entre el conocimiento directo y el reflejo, atribuyendo a aquél las cualidades de éste, o bien, reduciendo de hecho todo conocimiento a una forma de conocimiento reflexivo.

Esta postura se halla implicada en la síntesis del racionalismo cartesiano, heredero en gran parte del conceptualismo<sup>30</sup>. Esta línea de pensamiento desemboca en la filosofía kantiana, en la que se mantiene y se radicaliza la dependencia del objeto respecto del sujeto y de sus estructuras *a priori*<sup>31</sup>. Kant es consciente de que ello implica un

*transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 246ss. Ver también I. Manzano, «Estructura ontológico-cognoscitiva de la relación del conocer al objeto según Escoto»: *Verdad y Vida* XXXII (1974)159-195. Con todo, en un discípulo de Escoto, William of Alnwick, todavía se distingue entre el *esse obiectivum*, que es el *esse repraesentatum*, y el *esse obiecti*, la cosa en sí, siendo éste el término (*quod*) del conocimiento directo: «Licet lapis ab aeterno habens esse obiectivum non sit idem realiter cum Deo, tamen esse obiectivum aeternum lapidis est idem realiter Deo, quia illud esse obiectivum est eius esse repraesentatum. Unde est advertendum quod esse obiectivum non est formaliter esse obiecti, quia obiectum secundum esse formaliter sibi conveniens terminat cognitionem; cognitio autem directa obiecti non terminatur ad esse obiectivum obiecti, quia cognitio qua actu directe intelligitur lapis non terminatur ad esse repraesentatum lapidis, sed ad ipsam naturam lapidis» (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili* q. 2, ed. A. Ledoux, Quaracchi 1937, p. 53). Igualmente, Mateo de Aquasparta considera a las *rationes ideales* no como *quod* u objeto terminativo, sino como *quo* u objeto motivo: «Attingit autem mens sive intellectus cognoscens lucem illam et rationes ideales et cernit quodammodo eas non ut obiectum quietans, terminans et in se ducens, sed ut obiectum movens et in aliud ducens», cit. por M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e. éd., Louvain-Paris 1936, t. II, p. 228 nota 10).

<sup>29</sup> Dice Guillermo de Ockham: «Sostengo esto: que ningún universal, a no ser el que lo sea por institución voluntaria, es algo existente en modo alguno fuera del alma, sino que todo lo que es universal predicable de muchos por su naturaleza, existe en la mente o subjetiva u objetivamente, y que ningún universal pertenece a la esencia o quiddidad de sustancia alguna» (*In I Sent.* dist. 2 q. 8).

<sup>30</sup> Dice Descartes: «Par la *réalité objective d'une idée*, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée» (*Méditations...* Secondes réponses, définit., Gallimard, Paris 1953, p. 390).

<sup>31</sup> Cfr. *Kritik der reinen Vernunft* B XVI. Según Kant, «Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de

cambio radical en la orientación de la teoría del conocimiento. Lo que ahora importa es un análisis de ese mundo de la subjetividad y de sus estructuras o formas *a priori* como fuentes del conocimiento científico, esto es, universal y necesario.

Ahora bien, la cuestión venía de atrás. Ello se ve por el planteamiento que de la misma hace *ex professo* Tomás de Aquino en un contexto fundamental de su teoría cognoscitiva, que no parece haber sido subrayado suficientemente, quizás porque en el modo de formularlo no se hace referencia nominal al objeto. Nos referimos al artículo en que pregunta: *Utrum species intelligibiles a phantasmatis abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur*<sup>32</sup>. El punto neurálgico está en ese *id quod intelligitur*: lo que conocemos. En efecto, supuesto que nuestro conocimiento se lleve a cabo mediante especies o representaciones abstractas (*species*), como ha concluido en el artículo precedente, surge la duda de si lo que conocemos (*quod*) son esas mismas especies, como término último del acto de conocer, o bien la acción de conocer utiliza las especies únicamente como instrumento o medio (*quo*) para conocer las cosas externas. En cuyo caso, el término último del acto de conocer serían esas mismas cosas en sí u objetos externos.

La dificultad vendría dada por el hecho de que conocer es una acción inmanente que se consume en el sujeto cognoscente. Y en éste no hay de lo conocido más que representaciones o especies, ya que no están en él las cosas en su entidad física, como es evidente<sup>33</sup>. Luego, lo que se conoce son esas especies o representaciones. Otra dificultad vendría por comparación con el lenguaje: si lo que el lenguaje expresa es lo que conocemos, o, como dice Aristóteles, «las pasiones del alma»<sup>34</sup>, esto es, las representaciones interiores, entonces éstas son también *lo que conocemos*.

En la respuesta, comienza Tomás recordando que, según ciertos autores (a los que no nombra<sup>35</sup>), lo que conocen nuestras facultades cognoscitivas no es otra cosa

tales representaciones» (*Ibid.* B 137, trad. de P. Ribas, p. 157). Naturalmente, no pretendemos ahora entrar siquiera en el tema de la objetividad tal y como se plantea en Kant; las referencias anteriores sólo tienen la intención de señalar semejanzas y diferencias con el planteamiento del realismo clásico, que es lo que ahora nos interesa.

<sup>32</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 85 a. 2. En la introducción a la cuestión lo propone más claramente: *Utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatis se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur*. Lugares paralelos: *In III De anima*, lect. 8, nn.700-718 (en n. 702, referencia a Avicena); *Summ. c. Gent.* II 75, IV 11; *De verit.* q. 10 a. 9; *De spirit. creat.* a. 9 ad 6m (referencias a Averroes y a Platón): «Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et similiter est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus».

<sup>33</sup> Como decía ya Aristóteles, al conocer una piedra, «lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta» (*De anima* III 8: 431 b 28).

<sup>34</sup> *Perihermen.* I: 16 a 3-4.

<sup>35</sup> Sin duda, se trata de maestros anteriores en la línea del platonismo agustiniano. Así, por ejemplo, un dominico, maestro en Oxford, Robert Fishacre, escribía: «Intelligo animam sicut tabullam, similitudines rerum in ea sicut picturas, Deum ut lucem has picturas illuminantem» (apud F. PELSTER S. I., «Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Fishacre»: *Zeitschrift für katholische Theologie* LIV [1930] 544). Ver también R.-M. MARTIN O. P., «Quelques "premiers" maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine-augustinienne (1229-1279)»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* IX (1920) 556-80. Los editores de algunas ediciones de la *Summa theologiae* remiten a Protágoras a través del texto aristotélico de *Metaphys.* IX 3: 1047 a 6, o bien

que sus propias «pasiones», esto es, sus propias sensaciones o sus propias representaciones intelectuales; así, lo que el entendimiento entiende es la idea o concepto<sup>36</sup>. Como se ve, es la postura precisa del conceptualismo o de un subjetivismo extremo. Se identifica en él la inmanencia del conocer con el carácter totalmente subjetivo de lo conocido.

A continuación Santo Tomás pasa a refutar este subjetivismo extremo con dos argumentos:

1) Primero, en ese supuesto resultaría que las conclusiones científicas se refieren a objetos que son meras ideas; no cosas reales. Así, cuando se afirma, diríamos hoy, por ejemplo, que «el agua se evapora a cien grados centígrados», tal ley se refiere, no al agua real (aunque con ella se haya experimentado), sino a la idea de agua, que es lo que tenemos en la mente. Pero esto es absurdo y lo rechaza de plano cualquier científico, entendiendo que sus conclusiones se refieren a cosas reales<sup>37</sup>.

2) El segundo argumento es que en el supuesto conceptualista resultaría que, como decían algunos filósofos antiguos, *todo lo que conocemos es verdadero*. En efecto, en la mente no tenemos otra cosa que eso que conocemos, ni otro modo de juzgar de su verdad. Por tanto, las cosas son tal y como las conocemos; luego, todo conocimiento es por sí mismo verdadero. De lo que se sigue que toda opinión, juicio o hipótesis, sería verdadera por el hecho de ser pensada por alguien. (¿No es esto como un anticipo del *esse est percipi* berkeleyano?). Incluso opiniones contradictorias serían igualmente verdaderas. Mas todo esto es absurdo, contra la lógica más elemental del pensamiento. Luego, también es insostenible el supuesto conceptualista, de que se derivan.

Podríamos añadir hoy otros argumentos. Así, por ejemplo, una razón, tomada del dinamismo del conocimiento tal y como aparece en la biología evolutiva. En efecto, los seres vivientes han desarrollado a lo largo de la filogénesis unos órganos y unas facultades de percepción con el único propósito de adaptarse al medio vital, en el que deben sobrevivir. Ahora bien, ello implica que conozcan las cosas, los objetos reales en sí mismos, en su situación, relaciones y cualidades reales. No es el ojo para ver «visiones», sino cosas; ni el tacto para sentir impresiones táctiles, sino para conocer las propiedades reales de las cosas, como su dureza, extensión, temperatura, etc. Luego, sea cual fuere el *modo* de conocer los objetos reales exteriores, lo cierto es que, al menos en la intención, la acción cognoscitiva tiende a conocer las cosas en sí mismas, como término último y natural del conocer.

III 3: 1005 b 25); mas en tales textos no se alude en absoluto a este problema.

<sup>36</sup> «Vires cognoscitivae quae sunt in nobis nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est *ipsum quod intelligitur*» (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2).

<sup>37</sup> En otro texto, dice Tomás: «Universalia enim de quibus sunt scientiae, sunt quae cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsae species intelligibiles; de quibus planum est quod non sunt scientiae omnes, sed sola physica et metaphysica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit, non *id quod* intelligit, nisi per reflexionem, in quantum intelligit se intelligere id quod intelligit» (*De anima* a. 2 ad 5um).



Y habría otro argumento, derivado de la historia misma de la autoconciencia. En efecto, el ser humano ha conocido (ha ejercitado su conocimiento) desde sus precedentes filogenéticos o ancestrales. Sin embargo, sólo desde hace un tiempo relativamente corto sabe que tiene «ideas» o que conoce por medio de representaciones. Y más corto aún es el tiempo desde que sabemos que, por ejemplo, el ver se lleva a cabo por medio de una película compleja, llamada retina, que luego se transmite al cerebro por medio de ciertas sustancias denominadas neurotransmisores, etc.; o que el pensamiento tiene en nuestro cerebro unos centros de localización, según los distintos hemisferios cerebrales y según las diversas dases o tipos de pensamiento, etc. Resulta, pues, extraño que, si lo que conocemos son ideas o conceptos, el hombre no haya sabido que tenía ideas hasta hace poco.

Pero resulta, además, que, incluso actualmente, nadie puede saber que conoce o que tiene ideas, si no es después de haber conocido algo, que no es la misma idea. Sabemos que tenemos ideas, cuando hemos tenido alguna idea, y tal idea es siempre «idea de otra cosa». No es ni algo vacío, sin contenido, ni «idea de sí misma»; es idea, esto es, representación de otra cosa. En otras palabras, nuestro conocimiento *reflejo*, por el que conocemos que tenemos sensaciones o ideas, así como los contenidos de tales ideas, es necesariamente posterior y presupone el conocimiento directo de algo distinto de la idea. Luego, *la idea o el concepto es término del acto de conocer — es lo que conocemos— sólo en la reflexión y mediante ella*. Es, pues, un acto de conocimiento de segundo grado o en un momento posterior, en el que volvemos (*re-flectere*) sobre nuestros actos anteriores<sup>38</sup>. Pero en el acto de conocimiento primario y *directo*, la idea no es *lo* que conocemos (ni en la sensación, es ésta *lo* que sentimos), sino sólo el medio por el cual (*quo*) conocemos algo. Así, una cosa es ver algo y otra cosa es ver que vemos algo y cómo lo vemos<sup>39</sup>. Lo segundo no es acto del ojo, sino de la conciencia reflexiva.

Según esto, pasa luego Tomás a solventar las dificultades anteriormente indicadas. A la dificultad de que, en una acción inmanente, como es el conocer, el término está en el mismo sujeto, hay que decir que el término por así decirlo *psicológico*, cual

<sup>38</sup> Como dice A. Millán Puelles, «La referencia del objeto a la conciencia y, por ende, a la subjetividad consciente en acto, no es explícita presencia de ella misma, ni del sujeto mismo, nada más que después de que algo otro se haya hecho presente en forma explícita [...] Es necesaria, por tanto, la intención indirecta: la consideración formal, la reflexión. Mientras ésta no se realiza no hay más presencia explícita que la de lo otro que hace frente al sujeto activo de la representación. El sujeto mismo no aparece de una manera explícita en la intención directa, a pesar de *ser* ésta un acto suyo y un acto de *su* conciencia, tan suyo y de su conciencia como el acto en el cual estriba el cumplimiento de la reflexión, donde ya expresamente se manifiesta a sí mismo [...] Lo realmente imposible en la intención directa es que el sujeto esté siendo para sí mismo objeto, no que, al apuntar conscientemente a algo distinto de él, tenga también de sí alguna presencia. Ha de ser ésta todo lo discreta que hace falta no solamente para no impedir la explícita presencia de algo otro, sino también para que la heterofanía no sea borrosa o «movidá», sino clara. Ahora bien, una presencia discreta, no objetual, no explícita, es cosa bien diferente de ninguna presencia» (*Teoría del objeto puro*, ed. cit., pp. 143-145).

<sup>39</sup> «Visus non videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et similiter est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus» (SANTO TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 9 ad 6um).

es la sensación o la idea o el juicio, está efectivamente en el cognoscente, por ser acto inmanente. Pero al tratarse de algo que de suyo (*per se*) es intencional o referencial, cuyo ser consiste en ser semejanza o imagen de otra cosa, el *término intencional* ha de ser esa otra cosa a la que representa<sup>40</sup>.

Y la dificultad proveniente del lenguaje tampoco es insuperable. Suponiendo que el lenguaje signifique *inmediatamente* nuestras concepciones de la realidad, nuestras ideas o juicios, es claro que si tales ideas o juicios se refieren ulteriormente, intencionalmente, a objetos del mundo exterior, a ellos se han de referir también las expresiones lingüísticas. De hecho, cuando hablamos se sobrentiende que lo que decimos se refiere, en *último término*, a las cosas del mundo real, aunque de hecho e inmediatamente exprese nuestras concepciones acerca de ese mundo. Excepto justamente en el «lenguaje autorreferencial», en el que nos referimos a expresiones lingüísticas, como cuando decimos «lenguaje indicativo», etc. Esto es justamente lo que corresponde al acto de reflexión en el conocimiento.

#### CONCLUSIÓN

Sólo bajo una mirada superficial se ha podido decir que el problema de la objetividad se ha planteado *exclusivamente* en el pensamiento de la modernidad y en su vertiente más netamente subjetivista (conceptualismo, racionalismo, idealismo). Sin duda que a esta falsa conclusión conducen dos vías o razonamientos aparentes. Uno, que efectivamente en los sistemas subjetivistas el problema de la objetividad se plantea con más acritud. Otra razón, que los clásicos no parecen hablar o no usan explícitamente el término de «objetividad».

La primera razón se esfuma con sólo pensar que por el hecho de que en un campo se plantee un problema con más urgencia, ello no significa que no pueda plantearse o haya de plantearse también en otros campos. Por lo que hace al realismo, ya dimos al comienzo de este trabajo algunas pautas indicadoras. Este realismo no es un objetivismo puro e ingenuo, como a veces se ha querido entender, desde el momento en que admite elementos subjetivos en la acción cognoscitiva y en la constitución misma de los objetos de conocimiento, o desde el momento en que considera la acción de conocer como verdadera «acción» y no como mera pasividad del sujeto, distinguiendo entre «receptividad» y «pasividad»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 85 a. 2 resp. et ad 1um-2um.

<sup>41</sup> Ver también en Tomás la distinción (generalmente olvidada) entre puramente pasivo y receptivo o pasivo en sentido general, y ello especialmente en el plano del conocimiento: «Passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie; et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis; in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum movet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae; sicut intelligere et sentire dicitur *pati quoddam*» (*Summ. theol.* I q. 97 a. 2c). Cfr. *Ibid.* I q. 79 a. 2c et I-II q. 18 a. 2 ad 3um. La expresión *pati quoddam* está tomada de Aristóteles y es muy significativa la matización introducida: cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 11: 424 a 10 et III 4: 429 a 13-18. Véase igualmente SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 8 a. 8 ad 10um.

La segunda razón es más frágil todavía. En el fondo, el problema de la objetividad venía planteado históricamente desde que los escépticos griegos la ponen en duda en base a la conocida teoría de Protágoras, según la cual «el hombre es la medida de todo». Y no se halla muy lejos de las posturas del platonismo, por cuanto el conocer del alma depende, no de los objetos mismos, sino de las impresiones ideales que ella tiene en sí misma. Pensamos que ha sido el platonismo medieval el que da origen a las posiciones conceptualistas, según las cuales *lo que conocemos* son nuestras propias ideas. De aquí, y como dándolo por supuesto, arrancan los planteamientos modernos posteriores.

Ahora bien, se ve que el planteamiento del problema de la objetividad se está haciendo con expresiones o formulaciones un tanto distintas. En el fondo responde a estas preguntas: *¿qué es lo que conocemos? ¿Cosas en sí, en su realidad mundanal, o más bien nuestras propias ideas relativas a cosas?* (En ello puede presentarse ya la distinción kantiana entre *fenómeno* y *noumeno*, si bien formulada en términos diferentes).

Que tal planteamiento es anterior incluso a Tomás de Aquino, aparece claramente en el modo que él tiene de plantearlo, aludiendo, sin nombrarlos, a maestros anteriores, que podríamos encontrar muy probablemente en la corriente platónico-agustiniana. Afirmamos, pues, que Tomás de Aquino ha planteado el problema de la objetividad del conocimiento de modo explícito. Sólo que lo ha hecho en una formulación un tanto distinta de la moderna y más acorde con la que se venía haciendo en su tiempo.

Queda ahora por ver cómo se salva la objetividad de los conceptos, justamente en cuanto son *obiectum quo* o medio de conocimiento de otras cosas. Y para ello es preciso llevar a cabo una minuciosa descripción y clasificación de los mismos objetos, tanto bajo el aspecto de término (*quod*), como bajo el aspecto de medio (*quo*). Esta tarea ha de quedar como tema para un trabajo posterior, pues es bien conocida la maraña de clasificaciones y denominaciones de los objetos existente dentro del mismo realismo tradicional.

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia.



# LA CUESTIÓN DE LA JUSTICIA

*Iustitiam intelligere difficile est.*  
SAN AGUSTÍN, *In Psalmum CXXI.*

## 1. Preguntas y respuestas.

Antes de iniciar el estudio del tema de la justicia, aparece como de especial importancia una consideración previa, aunque sea breve, de las preguntas que pueden plantearse, y que en la mayoría de los casos de hecho se plantean, acerca de ese permanente tema de reflexión y debate. Este replanteamiento y precisión de las cuestiones que se suscitan en torno de la justicia tiene por finalidad enmarcar adecuadamente las respuestas que han de darse a esa problemática, toda vez que es sumamente difícil, sino imposible, acertar en las respuestas si las preguntas a las que se dirigen no están bien planteadas o lo están de modo confuso e impreciso. Sólo a partir de una demarcación, análisis y precisión conceptual y terminológica de la cuestión de la justicia, será posible alcanzar una exposición sistemática y rigurosa de sus temas centrales y proponer algunos principios para la resolución de los conflictos y debates que tienen lugar en una de las dimensiones más relevantes de la vida social.

Para este estudio de la problemática de la justicia y de las preguntas que le son pertinentes, hemos de recurrir ante todo, conforme a los cánones establecidos en la filosofía realista, a los datos de la experiencia, más concretamente a los de la experiencia humano-social, como punto de partida básico de toda indagación filosófica en el ámbito de la praxis humana<sup>1</sup>. Y dentro del campo de la experiencia humana, haremos recurso primordial al lenguaje corriente, considerado como *locus experientiae* privilegiado del conocimiento de las realidades vinculadas a la praxis humana. Este recurso al lenguaje corriente como ámbito privilegiado de experiencia se explica porque ese lenguaje contiene y expresa un sedimento de experiencia humana acumulada a lo largo del tiempo, que tiene un especial valor como fuente de contenidos cognoscitivos acerca de las circunstancias, motivaciones y reglas de la convivencia humana. Sólo en un segundo momento y de modo reflejo, o de segundo nivel, es posible al pensamiento filosófico elaborar las nociones fundamentales y más radicales acerca de un ámbito de la realidad al que ya se ha accedido por experiencia<sup>2</sup>. Ha escrito a este respecto Frederick Copleston, que «el acceso a la filosofía a través del len-

<sup>1</sup> Vide S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale*, EDI OFTES, Palermo 1985.

<sup>2</sup> Vide A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, pp. 73ss.

guaje ordinario no supone necesariamente ningún otro supuesto, sino sólo que es sabio comenzar observando lo que la gente acostumbra a decir, ya que esto puede ser considerado razonablemente como una corporización de la experiencia humana acerca de situaciones objetivas a lo largo de un extenso período de tiempo [...]; si una sociedad profesa, generalmente hablando, una adhesión a ciertas ideas o juicios de valor, el filósofo, entrenado supuestamente en el pensamiento lógico y preciso, puede extraer las implicaciones de esos juicios de valor con referencia al problema de que se trata»<sup>3</sup>.

## 2. La etimología de «justo» y de «justicia».

Dando por supuesta, entonces, esta concepción del punto de partida de los estudios filosóficos en materias prácticas, comenzaremos el tratamiento de la noción de justicia y de sus cuestiones por un análisis de la etimología de los vocablos «justo» y «justicia», para pasar luego a la consideración somera del uso corriente de esas palabras. Pero es preciso recalcar aquí que, con estos análisis del lenguaje, no se pretende limitar el campo de indagación de la filosofía al lenguaje mismo, sino antes bien estudiarlo en cuanto mediador entre el investigador y la realidad, en cuanto «puente» que permite al cognoscente acceder a un objeto de experiencia que raras veces se presenta de modo directo e inmediato. Afirma en este sentido J. L. Austin que, «cuando examinamos qué debemos decir y cuándo, qué palabras hemos de usar y en qué situaciones, no estamos considerando meramente a las palabras [...], sino también a las realidades para hablar de las cuales usamos las palabras»<sup>4</sup>.

Si comenzamos, entonces, con los orígenes de la palabra «justo», que aparece en la lengua castellana recién en 1140, está reconocido que proviene del latín *iustus*, el que a su vez deriva de *ius* y éste del arcaico *iouis* y del sanscrito *yobh*<sup>5</sup>, que da una idea de algo positivo, como v. gr. la salud. *Ius* significaba en Roma lo recto, lo derecho, lo ajustado en el orden de las conductas en alteridad que se llevaban a cabo en el marco de la *civitas* y, por lo tanto, *iustus* era aquello que observaba el derecho, que era conforme al derecho, como en el caso de la expresión *iusta bella* o guerras justas. De aquí se desprende que la función originaria de *iustus* como adjetivo era la de calificar conductas, personas o situaciones como adecuadas al derecho. A su vez, como sustantivo, designaba a lo debido, así como lo conforme a la ley, tal como en la expresión *plus iusto*, más de lo justo.

Algunos autores, entre ellos Tomás de Aquino, hacen derivar esta significación ética de una previa significación de carácter físico, según la cual se dice de dos cosas materiales que se «ajustan» cuando se adecuan mecánicamente una a la otra, como cuando una tuerca se «ajusta» a un tornillo. De esta significación de carácter físico se habría pasado, según una regla de derivación bien conocida, a una significación aná-

<sup>3</sup> F. COPLESTON, «Reflections on Analytic Philosophy», en *On the History of Philosophy*, Search Press, London 1979, pp. 106-111.

<sup>4</sup> J. L. AUSTIN, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1961, p. 130.

<sup>5</sup> Cfr. S. SEGURA MUNGUÍA, *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid 1985, p. 387.

loga pero de carácter moral, tal como ocurrió con los términos *norma* o *regula*. Esta derivación es cuestionada por algunos autores, en nuestro país por Félix Lamas, quien, apoyándose en el *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout y Meillet, sostiene que la significación física de «justo» derivaría mas bien del término latino *iuxta*, que significa «junto a», «al lado de», «conforme a», etc., del que derivarían palabras castellanas como «yuxtaponer» o «yuxtaposición»; de aquí se sigue que esta significación material de «justo» no tendría vinculación alguna con la significación ética que ya hemos analizado<sup>6</sup>.

Por su parte, «justicia» deriva del latín *iustitia*, que es el término abstracto que corresponde al concreto *iustus* o *iustum*, y designa, en primer lugar, una cierta cualidad sin que se incluya en su significación al sujeto<sup>7</sup>, así como también a la virtud personal que tiene por objeto a las realidades informadas por la cualidad de «justo» y que mueve a su sujeto a realizar cosas justas. En la primera de estas significaciones, es decir, en la de una cierta cualidad considerada abstractamente, «justicia» se aplica tanto, i) a las conductas humanas, como ii) a ciertas situaciones o instituciones; de este modo, se dice tanto que «pagar lo debido será justicia», como que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales», para citar las conocidas palabras de John Rawls<sup>8</sup>.

De esta breve indagación etimológica, es posible arribar a algunas conclusiones en cuanto a la significación originaria del las expresiones «justo» y «justicia». Estas conclusiones pueden resumirse en las siguientes: i) la palabra «justo» ha tenido desde sus orígenes una significación axiótica positiva, vinculada con el ajustamiento o adecuación, sea a la norma, sea a los títulos de otro; ii) esta adecuación, considerada abstractamente, se designa con la expresión «justicia», y puede mentar tanto conductas humanas como estados de cosas o instituciones sociales; iii) este término abstracto, «justicia», designa también a la virtud o hábito operativo humano por el que se realizan de modo constante y fácil cosas justas; iv) de aquí se sigue que «justicia» designaba originariamente a tres tipos de realidades axióticamente positivas: conductas o praxis humanas, situaciones o instituciones sociales y una cierta virtud personal.

### 3. *El uso corriente de «justicia». I: el ámbito de lo justo.*

Comenzando ahora con el estudio de los usos más corrientes de «justo» y de «justicia», y siempre reduciéndonos al sentido propiamente ético, es posible observar, en primer término, que ambos son términos polisémicos, que designan realidades diversas pero con una significación semejante. La primera expresión de esa polisemia se da en el uso de «justicia» y de «justo» con diversos grados de amplitud; en efecto, existe ante todo una significación *cósmica* de «justicia», como cuando afirma-

<sup>6</sup> Vide F. LAMAS, *La experiencia jurídica*, Instituto de Estudios Filosóficos, Buenos Aires 1991, p. 329. Cfr. J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid 1954, t. II, p. 1079. La etimología de Tomás de Aquino se encuentra en la *Summ. theol.* II-II q. 57 a. 1.

<sup>7</sup> Vide F. LAMAS, *op.cit.*, p. 333.

<sup>8</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, p. 3.

mos que una granizada no es «justa», o que es una «injusticia» que la inundación haya alcanzado nuestra vivienda<sup>9</sup>; esta primera acepción no tiene una vinculación directa con el ámbito de lo jurídico, y se confunde con la fatalidad o el destino, por lo que la dejaremos momentáneamente de lado.

Si nos limitamos entonces al campo de la justicia meramente humana, vemos que también aquí aparece una primera plurisignificación fundamental: la que se da entre «justicia» y «justo», tomados en un sentido amplio o bien en un sentido más estricto; en un sentido amplio, «justo» y «justicia» designan a la bondad moral en general, como cuando en la Biblia se dice que José era un hombre «justo», queriendo significar que se trataba de un hombre bondadoso y santo, es decir, que poseía todas las virtudes morales. En un sentido más estricto, esas palabras designan no ya la generalidad de lo éticamente positivo, sino que se dirigen sólo lo valioso en un cierto ámbito: el de la conducta humana exterior referida a otro sujeto y realizada en un ámbito determinado, que podemos calificar provisoriamente como «jurídico».

Respecto a cuál sea este ámbito propio de lo justo y de la justicia en su sentido más propio, se han propuesto diversas caracterizaciones, de las que recogeremos aquí solamente dos: la caracterización humeana y la aristotélica. Para Hume, específicamente en los textos del *Enquiry* referidos a la justicia, ya que los párrafos del *Treatise* son mucho más oscuros a este respecto, la aparición de lo justo y la justicia supone la existencia de ciertas condiciones: i) una cierta escasez de bienes exteriores, ya que la profusa abundancia de ellos haría innecesarias las relaciones de justicia; ii) la existencia de un cierto egoísmo en los sujetos que se relacionan, pues la existencia de un altruismo absoluto no daría lugar a relaciones de justicia, tal como acontece en el interior de ciertas familias especialmente solidarias; y iii) finalmente, la justicia —y la sociabilidad en general— suponen un cierto grado de igualdad entre los que se relacionan, pues no puede haber justicia e injusticia entre los que son completamente diferentes, como entre los hombres y los animales<sup>10</sup>. De todo esto se deriva, sostiene Hume, que la justicia tiene por objeto central a la propiedad, que es el resultado del establecimiento de las condiciones precedentemente enumeradas; por lo tanto, donde no existe propiedad privada es impensable la existencia de la justicia<sup>11</sup>.

Dentro de una impostación similar a la humeana se encuentra la propuesta de John Rawls acerca de las «circunstancias de la justicia», entendidas como «las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria»<sup>12</sup>. Estas circunstancias de la justicia son, para el profesor de Harvard, tanto de carácter objetivo como subjetivo; las objetivas son las siguientes: i) la coexistencia de varios individuos durante el mismo tiempo y sobre un territorio geográficamente determinado; ii) además, esos individuos han de poseer aproximadamente los mismos poderes mentales y físicos, de modo que ninguno de ellos pueda dominar al

<sup>9</sup> Vide H. HENKEL, *Introducción a la filosofía del derecho*, trad. E. Gimbernat, Taurus, Madrid 1968, pp. 494-495.

<sup>10</sup> Vide D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. J. B. Schneewind, Hackett Publishing Co., Indianapolis-Cambridge 1983, pp. 21-26.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 29-32.

<sup>12</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*, ed. cit., p. 126.



resto; iii) por otra parte, estos sujetos han de ser vulnerables a aquellos ataques que pueden impedir la realización de sus planes de vida; y iv) finalmente, debe existir una condición de escasez moderada, es decir, que los recursos naturales y de otra especie no deben ser tan abundantes que hagan superflua la cooperación entre los hombres. Por otra parte, las circunstancias subjetivas son, expuestas muy suscintamente: i) que los sujetos que conviven tengan necesidades similares aunque complementarias; ii) que sus personales planes de vida sean diferentes, de modo de que conduzcan a reclamos conflictivos acerca de los bienes naturales y sociales disponibles; y iii) finalmente, estos sujetos han de sufrir ciertas deficiencias en cuanto a sus poderes intelectuales y morales, de modo de que su juicio no resulte completamente objetivo y sus conocimientos sean relativamente limitados.

De lo afirmado hasta ahora sobre de la posición de Hume y Rawls acerca de la impostación del ámbito de la justicia, se desprende que nos encontramos frente a una concepción fundamentalmente economicista, según la cual aquel ámbito se reduce casi exclusivamente al de las relaciones económicas, es decir, de las que tienen por objeto bienes y servicios escasos sobre los que existe concurrencia. Además, se trata de una visión individualista de las relaciones de justicia, toda vez que los bienes económicos que son el objeto de esas relaciones, son pretendidos por un conjunto de sujetos relativamente iguales y fundamentalmente egoístas, que compiten entre sí para la obtención de esos bienes con la finalidad de hacer posible la realización de sus personales y diversos planes de vida.

Por su parte, la impostación aristotélica del ámbito propio de la justicia, puede ser sintetizada en los siguientes caracteres: i) ante todo, la justicia se da sólo en el marco de la comunidad política: «No debemos olvidar —escribe el Estagirita— que lo que estamos buscando no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política. Esta existe entre aquellas personas que participan de la vida común que hace posible la autarquía [...]»<sup>13</sup>; ii) las relaciones de justicia pueden establecerse sólo entre hombres iguales ante la ley, ya que entre quienes son desiguales; v. gr., el padre y el hijo, no hay justicia propiamente dicha sino sólo por analogía: «Quedamos, en efecto —afirma Aristóteles— en que esa clase de justicia ( la justicia política) es según la ley, y en que tienen ley de un modo natural aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia»<sup>14</sup>; iii) la justicia se refiere a las conductas o praxis exteriores y referidas a otro sujeto jurídico, ya que no hay justicia para con uno mismo, sino que ella tiene por objeto un bien de otro<sup>15</sup>; y iv) finalmente, esas conductas se vinculan con bienes, económicos, vitales o espirituales, que son de algún modo comunes y objetos de reparto, o bien objeto de un intercambio que se sigue de una distribución o reparto<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> EN v 6: 1134 a 25-27. Acerca de la noción de justicia política, vide J. MARTÍNEZ BARRERA- C. I. MASSINI CORREAS, «Nota sobre la noción de justicia política en Tomás de Aquino»: *Sapientia* XLVII (1992) 271-280.

<sup>14</sup> EN v 6: 1134 b 13-15. Vide en este punto, S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York 1993, pp. 110-118.

<sup>15</sup> EN v 1: 1129 b 25ss. y *passim*.

<sup>16</sup> EN v 2: 1130 b 30ss. Vide E. GARCÍA MÁYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, UNAM, México 1973, pp. 75ss.

De los puntos consignados, se sigue que la impostación aristotélica del ámbito de la justicia se distingue de la humeano-rawlsiana, en primer lugar, en que se refiere a un cúmulo de bienes sociales o dimensiones relacionales de la perfección humana, que exceden en mucho el ámbito de lo económico: bienes vitales, como la salud; bienes estrictamente políticos, como la participación en el gobierno; bienes espirituales, como el conocimiento, etc. En segundo lugar, la impostación aristotélica pone un especial acento en la politicidad de las relaciones de justicia; en efecto, sólo en el ámbito de la *polis* se da esa igualdad de derechos entre los ciudadanos que hace posible la participación como sujetos de derecho en los bienes comunes de la comunidad autárquica; en la familia y en la comunidad doméstica —en las relaciones entre el amo y sus siervos— no aparece esa igualdad y, por lo tanto, sólo puede hablarse en ellas de justicia por mera analogía. Finalmente, la justicia y lo justo aparecen en el ámbito de las distribuciones, es decir de los repartos de bienes comunes entre los participantes de una comunidad, en este caso, la comunidad política; este reparto incluye tanto bienes, honores cívicos y cargos públicos, como penas y otro tipo de sanciones, que se atribuyen a quienes atentan contra el bien común político.

Lo importante es que en una y otra impostaciones se hace siempre referencia a ciertos elementos comunes, entre los que podemos destacar: i) una cierta igualdad, en ningún caso absoluta, entre quienes participan de las relaciones de justicia; ii) estas relaciones tienen por objeto bienes que de algún modo son objeto de pretensiones concurrentes, ya sea por u comunidad, ya sea por su escasez; iii) la justicia se refiere a cierto modo de reparto o distribución entre esos bienes, que no alcanzan para todos y por lo tanto precisan ser divididos y repartidos conforme a algún criterio de distribución.

#### 4. *El uso corriente de «justicia». II: la formalidad de la justicia.*

Luego del análisis de las circunstancias de la justicia, o de lo que puede llamarse su «materia», corresponde el estudio, siempre a partir del uso de los términos en el lenguaje corriente, de la «formalidad» o «forma» de la justicia, es decir, de aquel criterio o baremo con el que han de distribuirse los bienes a que nos hemos referido. En efecto, nos encontramos frente a un conjunto de personas diversas e iguales, al menos en un cierto aspecto, que persiguen bienes escasos y, en cierta medida, comunes, bienes que deben ser repartidos para satisfacer las necesidades, de diversa índole, de quienes forman parte de ese conjunto de personas que, casualmente por perseguir los mismos bienes, forman una comunidad. Cómo han de distribuirse esos bienes es la cuestión que hemos llamado de la «formalidad» de la justicia, y que aparece como la interrogación fundamental, y la más debatida, en esta materia.

Este carácter polémico de la «formalidad» de la justicia, surge fundamentalmente porque el desacuerdo acerca de las «circunstancias» o «materia» de la justicia es menor que el que existe en cuanto a su formalidad propia, es decir, en cuanto al criterio conforme al cual deben ser repartidos los bienes. Este criterio ha sido denominado tradicionalmente con el polisémico término «igualdad», denominación que ha dado lugar a más equívocos que soluciones; es por ello que Finnis ha propuesto sustituir

el término «igualdad» por los menos vagos «proporcionalidad», «equilibrio» o «balance»<sup>17</sup>. De todos modos, como la palabra «igualdad» es la que ha adquirido un uso más difundido, seguiremos remitiéndonos a ella, tratando de establecer su significado preciso en cada caso.

Ahora bien, es evidente que la «igualdad» a la que nos referimos en este apartado, no es la misma «igualdad» de los sujetos de las relaciones de justicia a la que hemos hecho mención hace un momento. Esta última es una igualdad «básica», de derecho o de principio y como tal es absoluta, es decir, que quienes participan de ella lo hacen en una medida completamente idéntica. Por el contrario, la «igualdad» a la que nos referimos ahora, es la del reparto de los bienes y, en principio, no tiene carácter absoluto; es, por el contrario, eminentemente proporcional o, tomando este término con las debidas precauciones, «relativa». En rigor, de lo que se trata en este punto de la forma de la justicia, es de mitigar, justificar y objetivar las inevitables desigualdades existentes entre los miembros de la comunidad política. «La justicia —escribe Spaemann— es una propiedad de personas, acciones o estados. Llamamos justos a los estados en los cuales se justifican con buenas razones las desigualdades existentes»<sup>18</sup>.

Y esto es evidentemente así, toda vez que aún en autores tan igualitaristas como Karl Marx, la justicia de los repartos no es entendida como estableciendo una igualdad absoluta. «En la fase superior de la sociedad comunista —escribe en la *Crítica del Programa de Gotha*— cuando haya desaparecido la sumisión esclavizadora de los individuos a la división del trabajo [...] y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades»<sup>19</sup>. Dicho de otro modo, nadie —o casi nadie— piensa que el criterio de la distribución justa haya de ser «a cada uno lo mismo», sino que «lo suyo» de cada uno es siempre en alguna medida diverso de lo de los demás y es, no obstante, «justo». De hecho, en el lenguaje corriente, se denomina injusto todo reparto que otorgue cantidades iguales a quienes han prestado servicios desiguales, así como a toda retribución que no resulte proporcionada con aquello que se ha entregado.

De todo esto se sigue que la noción de «igualdad» que se maneja en el ámbito de la justicia, es una noción polisémica o analógica, es decir, que designa realidades diversas con una significación semejante. En efecto, desde Aristóteles se ha sostenido que la igualdad que corresponde a la justicia en las distribuciones de bienes, cargas o castigos, es una igualdad «proporcional», es decir que, otorgando cosas distintas a las diversas personas, mantiene no obstante una proporción igual; esto sucede, v. gr., en

<sup>17</sup> Vide J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1984, pp. 162-163.

<sup>18</sup> R. SPAEMANN, «Observaciones sobre el problema de la igualdad», en *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980, p. 275.

<sup>19</sup> K. MARX, *Crítica del Programa de Gotha*, Anteo, Buenos Aires 1973, p. 33. En un sentido semejante, escribía Engels en *Anti-Düring* que «el contenido real de la reivindicación proletaria de igualdad es la supresión de las clases. Toda reivindicación de igualdad que exceda este contenido real, llega a ser necesariamente un absurdo» (*Ibid.*, p. 32n).

el caso de que se distribuyan diversas condecoraciones por actos de valor en una guerra: a soldados que hayan realizado diferentes actos de valor se les otorgarán diferentes condecoraciones, pero a los que hayan realizado actos de arrojo similares habrá de concedérseles la misma condecoración. Este criterio de distribución tratará luego de ser mantenido en el tiempo a través de la igualdad estricta de la llamada justicia «correctiva» o «conmutativa», pero se tratará siempre de un modo de retribución secundario, subordinado al reparto proporcionalmente igualitario de la justicia distributiva<sup>20</sup>.

Es necesario, por lo tanto, buscar ahora ese criterio de justicia que no es absolutamente igual, pero que, no obstante, conserva o restablece la igualdad proporcional propia de la justicia. Al indagar ese criterio, Perelman distingue seis formulaciones posibles: a cada uno la misma cosa, a cada uno según sus méritos, a cada uno según sus obras, a cada uno según sus necesidades, a cada uno según su rango y, finalmente, a cada uno según lo que la ley le atribuya; y sostiene después, que todos esos criterios pueden ser reducidos a uno solo, que denomina «forma» o «abstracto», y que formula diciendo que la justicia es «un principio de acción según el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados del mismo modo»<sup>21</sup>.

El problema que se plantea, en el caso de que aceptáramos la formulación perelmaniana, es el de saber cuándo y por qué ciertos individuos pertenecen a una misma categoría esencial, sea ésta la de gobernante, la de trabajador, la de padre o cualquier otra que pueda resultar relevante al momento de efectuar los repartos de bienes comunes y escasos. Dicho en otras palabras, la pauta o criterio meramente «formal» de la justicia resulta intrínsecamente insuficiente, y necesita ser completado por ciertos parámetros «materiales», «concretos», o «de contenido», que hagan posible contestar a la pregunta acerca de cuándo ciertos repartos son justos y cuándo injustos. De lo contrario, si permanecemos limitados a un concepto meramente formal de la justicia, resultará inevitable que sus contenidos serán llenados de modo irracional, decisionista o subjetivista<sup>22</sup>, y por lo tanto radicalmente «injusto».

Pero antes de pasar al análisis de los contenidos «materiales» de la justicia, es preciso hacer una referencia a otro elemento de la formalidad de la justicia, que se vincula fundamentalmente con el concepto de igualdad; se trata de que para que el reparto resulte verdaderamente igual, es necesario que sea eminentemente imparcial. Aristóteles precisa expresamente que «cuando hay discusión se recurre al juez y el ir al juez es ir a la justicia, pues el juez es como una justicia animada [...] El juez —concluye— es el que restablece la igualdad»<sup>23</sup>; esta remisión al juez para el establecimiento de la «medida» de la igualdad, no es sino una garantía de que el reparto será verdaderamente igualitario, ya que un tercero no involucrado en la controversia es una garantía de la imparcialidad que difícilmente puede esperarse de las partes en disputa. Inclusive la artificiosa construcción inventada por Rawls para asegurar la im-

<sup>20</sup> Vide M. VILLEY, *Philosophie du droit*, I: «Définitions et fins du droit», Dalloz, Paris 1975, pp.77-82.

<sup>21</sup> CH. PERELMAN, *Justice et raison*, Université de Bruxelles, Bruxelles 1972, p. 26.

<sup>22</sup> Vide E. OPOCHER, *Analisi dell'idea della giustizia*, Guiffre, Milano 1977, pp. 27-44.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *EN* V 4: 1132 a 20ss.

parcialidad de los principios de justicia, no consiste sino en colocar a todos los representantes de los ciudadanos en la condición de terceros no involucrados, en virtud del recurso al «velo de la ignorancia»<sup>24</sup>. La imparcialidad de quien reparte o establece los principios del reparto, no es, por lo tanto, nada más que una garantía de que el reparto será verdaderamente igualitario y puede ser considerada, por lo tanto, como una consecuencia necesaria de la igualdad propia de la justicia.

##### 5. *Los contenidos de la justicia: el tema del «mérito» o del «título».*

El tema de los contenidos de la justicia se ha vinculado habitualmente con el del «mérito»; la tematización de este último como criterio de atribución de la medida de lo justo fué desarrollada originalmente por Aristóteles; efectivamente, luego de haber colocado su propio criterio formal de justicia en la igualdad, fuera esta proporcional o estricta, el filósofo macedonio sostiene que «todos están de acuerdo, en efecto, en que lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos, si bien no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza, y los aristocráticos en la virtud»<sup>25</sup>. Lamentablemente, Aristóteles no ha tematizado la noción misma de mérito, razón por la cual habremos de realizar una prospección en los usos del lenguaje corriente como punto de partida para una delimitación y precisión de su concepto.

La palabra «mérito», que aparece en español en 1220, deriva del latín *meritum*, que es el participio del verbo *mereo* (infinitivo *merere*), que significa «ganar», o bien «hacerse uno acreedor a»<sup>26</sup>, con lo cual la significación originaria de *meritus* será «el que ha ganado», «que se ha hecho acreedor a», o bien, como sujeto, «título que justifica algo»<sup>27</sup>. Esta última significación resulta aquí especialmente interesante, ya que la palabra «mérito» se utiliza generalmente como sujeto, reservándose «meritorio» para su uso como adjetivo. Por otra parte, la significación de «mérito» como sujeto, es formulada por Jolivet diciendo que es «la propiedad del acto humano (o de su sujeto) por el cual un hombre tiene derecho, ya a una recompensa, ya a un castigo», en cuyo caso se habla de «demérito»<sup>28</sup>. Con lo que la significación central y originaria de la voz «mérito», pasaría por una referencia a algo que justifica o da la razón o razones de que alguna cosa sea debida a un sujeto; en otras palabras, funda el carácter de acreedor de alguien a alguna prestación por parte de otro sujeto jurídico.

Si pasamos ahora al análisis de lo que en el lenguaje corriente se entiende por «mérito», resulta conveniente hacer algunas distinciones preliminares; una de ellas es

<sup>24</sup> Vide J. L. KELLY, «Sociology and Social Philosophy: The Special Case of John Rawls' Theory of Justice», en CH. A. KELBLEY (ed.), *The Value of Justice*, Fordham University Press, New York 1979, pp. 196ss.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *EN* v 3: 1131 a 25ss. Sobre la noción de mérito en Aristóteles y su negación en el pensamiento contemporáneo, vide. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcel, Crítica, Barcelona 1987, pp. 306ss.

<sup>26</sup> Vide J. COROMINAS, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, ed. cit., s. v. Mérito.

<sup>27</sup> Vide S. SEGURA MUNGUÍA, *op.cit.*, s. v. *Meritus* y *Mereo*.

<sup>28</sup> R. JOLIVET, *Diccionario de filosofía*, trad. L. de Sesma, Club de Lectores, Buenos Aires 1978.

la efectuada por John Lucas, para quien es preciso diferenciar entre las significaciones de «mérito» (*merit*), «merecimiento» (*desert*) e «intitulación» (*entitlement*)<sup>29</sup>; según este profesor de Oxford, «mérito» se refiere principalmente a las cualidades personales que un hombre puede poseer, «merecimiento» a los actos que él ha realizado, e «intitulación» a ciertas convenciones y adjudicaciones antecedentes. Si se acepta, aunque sea provisoriamente, la posibilidad de esta distinción de sentidos, es posible arribar a la conclusión de que «mérito» y «merecimiento», tienen en el lenguaje corriente un significado más «moral» y menos «jurídico» que la palabra «intitulación», que se refiere a la calidad de poseedor de un título, el que puede ser definido como «la causa o razón inmediata por la que un derecho (subjetivo), atribuido genéricamente a una clase de personas [...] se concreta o determina en una persona singular, en unas circunstancias máximamente determinadas y frente a un sujeto también máximamente determinado»<sup>30</sup>. Por su parte, «mérito» y «merecimiento», si bien pueden tener un lugar significativo en el ámbito de lo jurídico, tienen su ubicación más propia en el campo de las virtudes más estrictamente morales; así se habla, v. gr., del «mérito» de un policía que da su vida para salvar a alguien que se está ahogando, en un acto que excede el contenido de sus deberes estrictamente jurídicos. Por ello, en lo sucesivo, utilizaremos preferentemente la palabra «título» para referirnos a la medida material o contenutística de lo justo.

Ahora bien, es preciso indagar ahora la cuestión central en el tema del «título», cual es la del criterio o razón por la cual dichos títulos se atribuyen o, en otras palabras, el del fundamento general de los títulos jurídicos. Ya hemos visto que Aristóteles da una respuesta evasiva a la pregunta acerca de la consistencia del título-mérito, remitiéndose a las opiniones más comunes en su tiempo, sin tomar en ese lugar partido por ninguna de ellas; no obstante, de la lectura sistemática del *Corpus* aristotélico, se desprende con claridad que el Estagirita se inclinaba decididamente por la solución aristocrática, es decir, por la que coloca la fuente de los méritos —o de los títulos— en la virtud y en especial en la más elevada entre ellas, la justicia general o legal<sup>31</sup>, que ordena los actos de todas las demás virtudes hacia el bien común político.

Por su parte, John Lucas sostiene que la cuestión de saber «cuánto peso ha de darse a cada uno de los criterios propuestos, depende en parte de la naturaleza de los bienes y en parte de los fines de la asociación que tiene la disposición del bien en cuestión»<sup>32</sup>, y John Finnis escribe que «el objetivo de la justicia no es la igualdad, sino el bien común, el florecimiento de todos los miembros de la comunidad»<sup>33</sup>. El criterio para la determinación del título o mérito jurídico es, entonces, para estos autores así como para Aristóteles, el bien de los hombres agrupados en una comunidad de vida autónoma, a la que comúnmente se llama sociedad política. Dicho en otras palabras, el fin u objetivo de la asociación o mancomunación de las personas entre sí, es el criterio para el reparto de los resultados, directos o indirectos, de la colabora-

<sup>29</sup> J. LUCAS, *On Justice*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 166-167.

<sup>30</sup> C.I. MASSINI CORREAS, *Filosofía del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1994, t. I, p. 70.

<sup>31</sup> Vide E. BARKER, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1968.

<sup>32</sup> J. LUCAS, *op.cit.*, pp. 164-165.

<sup>33</sup> J. FINNIS, *op.cit.*, p. 174.

ción y el trabajo en común, y el título o mérito de cada uno se estructura de modo que el bien de todos se vea favorecido de la mejor manera posible.

Para realizar esta distribución, habrán de tenerse en cuenta criterios intermedios como la necesidad, la función, la capacidad, la convención y la contribución de cada uno<sup>34</sup>, pero siempre el objetivo final del reparto habrá de ser el bien o perfección de todas las personas que integran una comunidad política, consideradas en cuanto tales miembros de esa comunidad. No es este el lugar de estudiar estos criterios intermedios, pero sí es necesario poner de relieve que el criterio central de la atribución de títulos o méritos en materia de justicia, es la perfección común de los asociados políticamente. Expresado de otro modo, la razón última por la que algo es debido en justicia es la más plena realización posible de los hombres asociados en una sociedad máxima en el orden humano, en cuanto sólo a través de su participación en esa sociedad será posible para ellos alcanzar los bienes que integran, promueven y hacen posible esa perfección.

Pero es preciso recordar, antes de seguir adelante, que existe toda una serie de autores liberales que niegan no sólo la existencia de un bien común político y, como consecuencia, que éste sea el principio de atribución de los méritos en materia de justicia, sino que niegan también la noción misma de mérito. «Los liberales —escribe John Lucas— ensalzando el valor de la libertad y las virtudes de la economía de mercado, piensan que, en la medida en que las contrataciones libres son respetadas, la justicia queda resguardada»<sup>35</sup>. Lo que es más aún, algunos autores liberales, como Frederick von Hayek, consideran que la noción misma de justicia resulta superflua en una economía de mercado, ya que las atribuciones de bienes se hacen por la productividad dentro del mercado libre y por medio de un orden espontáneo<sup>36</sup>.

Esta postura, más allá de lo discutible que resultan los supuestos sobre los que se levanta, en especial su particular noción de la autonomía humana<sup>37</sup> y su reducción del ámbito de los bienes humanos al de los meramente económicos, resulta ser autocontradictoria, ya que, por una parte, niega enfáticamente la noción misma de mérito y, por otra, defiende un criterio de atribución de los bienes en la sociedad: la productividad, que no es sino un especial tipo de mérito. Por lo tanto, aunque sin nombrarlo, los liberales del puro mercado están reconociendo implícitamente a un determinado mérito como determinante de los repartos y a un cierto tipo humano, el hombre productor, como «meritorio» o titular de un derecho sobre los bienes a distribuir.

<sup>34</sup> Vide J. FINNIS, *op.cit.*, pp. 174-175.

<sup>35</sup> J. LUCAS, *op.cit.*, p. 170.

<sup>36</sup> Vide F. HAYEK, «El atavismo de la justicia social», en *Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*, Eudeba, Buenos Aires 1981, pp. 51ss. Sobre este tema, vide H. P. MÜLLER, «Mercado, estado y libertad individual. Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas», en L. KERN-H.P. MÜLLER (ed.), *La justicia: ¿discurso o mercado?*, trad. J. M. Seña, Gedisa, Barcelona 1992, pp. 208-245.

<sup>37</sup> Vide M. RHONHEIMER, «L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi», en I. YARZA (ed.), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando Ed., Roma 1996, pp. 95-133.

Por lo desarrollado hasta ahora, es posible sostener que el criterio de la justicia, por el que debe darse «a cada uno lo suyo», puede precisarse y dotarse de contenido, aunque sea genéricamente, diciendo que el principio de la justicia es «a cada uno según su mérito», o bien «a cada uno según su título». Este título, por su parte, se determina en función de las exigencias y beneficios del bien común político y se distribuye con criterios de igualdad proporcional a los méritos-títulos de cada uno de los que participan en la comunidad de ese bien. Por supuesto que si bien esta es una determinación de los contenidos del principio de justicia, se trata de una determinación genérica, que habrá de ser particularizada y aplicada a cada caso concreto o a cada tipo de casos por medio de juicios prudenciales, ya se trate de juicios legislativos como de juicios judiciales o meramente administrativos.

Por otra parte, es necesario poner de manifiesto que la medida de la participación justa en los bienes comunes, así como de las subsiguientes conmutaciones, puede ser determinada de dos modos fundamentales: en primer lugar, por la misma naturaleza de las cosas, como cuando se retribuye la labor de un obrero proporcionalmente a su trabajo; en segundo término, la medida de lo debido en justicia puede establecerse por convención o determinación humana, sea de las partes involucradas, sea de la autoridad política. Este último modo tiene lugar cuando la medida de las prestaciones justas no puede ser determinada por la misma naturaleza de las realidades y es necesario recurrir a la decisión de las partes o de la autoridad<sup>38</sup>.

## 6. *Las dimensiones de la justicia.*

Habiendo estudiado la «materia» y la «formalidad» de la justicia, así como el criterio para determinar sus contenidos, corresponde decir unas palabras acerca de lo que podemos llamar las «dimensiones» de la justicia, tanto en lo que hace a sus sujetos, como a sus niveles de predicación. Acerca del primer aspecto, ya hemos dicho al comienzo que «justo» y «justicia» se predicán, siempre en su sentido ético, tanto de personas como de acciones o de instituciones-estados de cosas. Una perspectiva similar es la de Perelman, quien distingue entre el acto justo, la regla justa y el hombre justo<sup>39</sup>, toda vez que la regla puede ser asimilada a la institución. En todo caso, es claro que la justicia de las personas consiste en una virtud, la justicia de las conductas en una cualidad de los actos humanos y la de las instituciones en una cierta modalidad de éstas.

Y si intentamos ordenar, desde el punto de vista de una prelación axiótica, estas tres acepciones principales del término «justicia», debemos precisar ante todo que la justicia-virtud, consiste en aquel hábito por el que la voluntad mueve al hombre a realizar acciones justas<sup>40</sup>, y que la justicia de las instituciones radica en aquel modo de ordenación que las hace aptas para promover y facilitar la realización de acciones jus-

<sup>38</sup> Vide J.-M. Trigeaud, *Introduction à la philosophie du droit*, Brière, Bordeaux 1993, pp. 43ss.

<sup>39</sup> Vide CH. PERELMAN, *op. cit.*, p. 156.

<sup>40</sup> Vide sobre el tema de la justicia como virtud, J. PIEPER, *Justicia y fortaleza*, trad. M. Garrido, Rialp, Madrid 1972.



tas. Ahora bien, tanto la justicia-virtud como la justicia-institución se ordenan y adquieren su sentido sólo en relación con la acción justa, la que viene a resultar por ello la realidad fundamental del orden de la justicia, al menos en un orden tético o de finalidades. Y esto es consecuente con la pertenencia de lo referente a lo justo al orden de la praxis, en el cual todo se reduce o se refiere a la acción humana recta, considerada en su mayor particularidad<sup>41</sup>, en este caso en referencia al bien de otro en el marco de la comunidad política y de su finalidad propia.

Pero si en vez de colocarnos en una perspectiva finalista, nos ponemos en el punto de vista de la causalidad eficiente o motora, es evidente que la justicia-virtud tiene en este orden una evidente prioridad. «A cualquier parte que nos volvamos —escribe Spaemann— carece de sentido hablar de justicia si prescindimos de los sujetos justos [...] La justicia es ante todo y sobre todo una virtud»<sup>42</sup>. Y no puede ser de otro modo, toda vez que la comunidad se compone y se origina en las praxis de sus miembros y si éstas no son justas, resultará prácticamente imposible que las conductas y la sociedad que éstas conforman lo sean. «La justicia —escribe Tomás de Aquino— no es esencialmente la rectitud, sino sólo causalmente, pues es el hábito según el cual se obra y quiere rectamente»<sup>43</sup>. Es verdad que una estructuración justa de la sociedad crea mejores condiciones para la realización efectiva de conductas justas, pero las condiciones no son causas y la causa habitual de las conductas justas —aunque ocasionalmente pueden existir conductas justas realizadas sin ánimo virtuoso— es la virtud personal de los integrantes de la comunidad. De lo contrario, se desembocará en el sinsentido de proponer una sociedad que habrá de ser justa sin que ninguno de sus miembros tenga que serlo<sup>44</sup>.

Finalmente, la justicia puede predicarse de, o tener como sujeto a, la sociedad política o a algunos de sus elementos o dimensiones. De hecho, una buena cantidad de pensadores modernos, de Marx a Rawls<sup>45</sup>, se refieren a la justicia exclusivamente como una característica o formalidad de las estructuras sociales. Hemos visto que, en rigor, es posible predicar la justicia de esas estructuras sociales, toda vez que éstas pueden contribuir, positiva o negativamente, a la promoción y facilitación de conductas justas o injustas. Pero es también verdadero que, como lo ha sostenido acertadamente Spaemann, la justicia sólo de estructuras es una mera posibilidad, es decir, hace posible la realización de acciones justas, pero no puede mover eficazmente a los sujetos a llevarlas a cabo<sup>46</sup>. Dicho de otro modo, la función de la sociedad política en la realización de la justicia concreta tiene carácter subsidiario, ya que supone la acción de los sujetos individuales, cuyo accionar ha de ser posibilitado y promovido por las estructuras sociales: normas, instituciones, actos administrativos o judiciales,

<sup>41</sup> Vide ARISTÓTELES, *EN VI 8*: 1142 a 19ss.

<sup>42</sup> R. SPAEMANN, *op. cit.* p. 277.

<sup>43</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* II-II q. 58 a.1 ad 1um.

<sup>44</sup> Vide B. DE JOUVENEL, *La soberanía*, trad. L. Benavides, Rialp, Madrid 1957, p. 298.

<sup>45</sup> Vide CH. PERELMAN, «Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice», en J. LADRIÈRE-PH. VAN PARIJS (ed.), *Fondements d'une théorie de la justice*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1984, pp. 195-211.

<sup>46</sup> Vide. R. SPAEMANN, *op. cit.*, p. 285ss.

etc. Por supuesto que al hablar de la prelación de la justicia-virtud, se incluye en esta noción la justicia-virtud propia de los gobernantes, que reviste carácter principal o eminente y que tiene un especial carácter eficiente respecto de la conformación de las estructuras sociales.

Luego de este breve análisis de las impostaciones posibles de la justicia, corresponde decir unas palabras acerca de sus niveles de consideración, es decir, de los diversos grados de consideración de la problemática de la justicia. Escribe a este respecto Paul Ricoeur, que «en un primer nivel, el predicado que cualifica moralmente a la acción es el predicado *bueno*. El punto de vista al que pertenece ese predicado puede ser llamado teleológico, en la medida en que lo bueno designa el *telos* de una vida humana en búsqueda de aquello que los agentes humanos pueden considerar como un cumplimiento, un coronamiento feliz [...] La justicia según esta lectura —concluye Ricoeur—, forma parte integrante del anhelo de vivir bien»<sup>47</sup>, de un anhelo de una vida cumplida con y por los otros en el marco de instituciones justas. Este nivel, que puede denominarse del «valor», es el de la justicia considerada en su universalidad y máxima abstracción, en cuanto principio de la perfección humana considerada en su dimensión comunitario-política.

El segundo nivel, que Ricoeur denomina *deontológico*, es el de las normas, de los deberes y de las prohibiciones. Este nivel se agrega necesariamente al de la justicia-valor, en razón de que la acción humana misma implica una capacidad o poder referido a los otros que es una posibilidad permanente de violencia bajo cualquiera de sus formas: mentira, sufrimiento, tortura, muerte. Es en razón de esta posibilidad cierta que a la valoración abstracta debe agregarse el nivel de lo obligatorio, ante todo bajo la figura negativa de lo prohibido, nivel que debe ser reivindicado de modo universal, a los fines de garantizar la imparcialidad que hace posible trascender el deseo de venganza. Pero este nivel, sostiene Ricoeur criticando a Rawls, no puede ser considerado autónomamente respecto de toda idea de bien, en razón, entre otras cosas, de la real heterogeneidad de los bienes a distribuir; dicho de otra forma, «el nivel deontológico, considerado justificadamente como un nivel *privilegiado* de referencia de la idea de justicia, no puede autonomizarse hasta el punto de constituir un nivel *exclusivo* de referencia»<sup>48</sup>.

El tercer nivel de consideración de la justicia es, siempre según Ricoeur, el de la aplicación de la idea al caso concreto; es el nivel de la sabiduría práctica, que el filósofo francés denomina *fronético*, en una apelación a la virtud aristotélica de la *phronesis*, recientemente reivindicada y rehabilitada por Hans-Georg Gadamer. «El sentido de la justicia —escribe Ricoeur— que tiene su raíz en el anhelo de la vida buena, y que encuentra su formulación racional más ascética en el formalismo procedimental, no accede a la plenitud concreta sino en el estadio de la aplicación de la norma en el ejercicio del juicio en situación»<sup>49</sup>. Ricoeur llama a este nivel el de lo *fronético* o

<sup>47</sup> P. RICOEUR, *Le juste*, Esprit, Paris 1995, pp. 16-17.

<sup>48</sup> P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 21.

<sup>49</sup> P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 25-26. En un sentido similar, también propone una distinción de tres niveles de consideración de la justicia W. GOLDSCHMIDT, *Introducción al derecho*, Depalma, Buenos Aires 1967. Vide también L. LOMBARDI, *Moral Analysis. Foundations, Guides and Applications*, State Uni-

de lo equitativo, y es en el que se alcanza la plenitud de la justicia; en efecto, el anhelo de vivir bien bajo instituciones justas, precisado y reforzado por las normas legales, sólo culmina cuando se decide qué es lo justo concreto en las situaciones de incertidumbre o de conflicto o, como lo expresa poéticamente este filósofo, «en lo trágico de la acción»<sup>50</sup>.

### 7. Conclusión: las preguntas por la justicia.

Luego de este recorrido analítico por la problemática de la justicia tal como ella se presenta en el discurso corriente, sea éste culto o vulgar, corresponde intentar una formulación, a la vez sintética y precisiva, de las principales preguntas en las que se condensa esa problemática; sólo luego del establecimiento de este cuestionario, será posible buscar, con un mínimo de claridad y estrictez, las resupuestas adecuadas a las cuestiones que han develado y enfrentado desde siempre a los seres humanos<sup>51</sup>. Siguiendo el orden que hemos adoptado en el desarrollo de la problemática, las preguntas centrales por la justicia pueden ser reducidas a las siguientes:

1) Preguntas referentes al *ámbito o materia* de la justicia: ¿las demandas y deberes de justicia aparecen en todos los espacios sociales o sólo en algunos? ¿Cuáles son los espacios sociales en los que no aparece nunca, o no puede aparecer con propiedad, la cuestión de la justicia? ¿Cuáles son las características del espacio social en el que se plantean requerimientos o demandas, o bien aparecen deberes o prohibiciones que pueden denominarse de «justicia»?

2) Preguntas referentes a la *formalidad* de la justicia: una vez establecido su ámbito propio, ¿cuál es la formalidad que deben revestir las interacciones, así como las realidades a ellas vinculadas, para que puedan considerarse propiamente «justas»? Si denominamos a esta formalidad, conforme a un uso milenario, con el término «igualdad», ¿en qué consiste precisamente esa igualdad? ¿Es una noción unívoca o bien plurisignificativa? Y, en este último caso, ¿cuáles son los analogados o significaciones plurales de «igualdad»? Habida cuenta de que para que pueda hablarse de igualdad es preciso la existencia al menos de dos términos; ¿entre qué terminos se produce la igualdad o igualación propia de la justicia? Y, finalmente: ¿existe algún modo de asegurar la correcta aplicación de la igualdad, es decir, de alcanzar la imparcialidad que es necesaria para evitar las parcialidades y acepciones de personas?

3) Preguntas referentes al *criterio material o de contenido* de la igualación justa: conociendo el ámbito material y el criterio formal de la justicia, es preciso preguntar: ¿cuál es el criterio material por el que se realiza la igualdad de la justicia? Si adoptamos la terminología clásica de «mérito» o de «título», ¿en que consisten éstos? Y, ¿cuál es su fundamento o justificación racional? ¿Existe un criterio principal o fundamental para establecer los méritos o los títulos en materia de justicia? ¿Este criterio es una mera construcción humana o bien se impone al hombre como algo dado?

versity of New York Press, New York 1988, pp. 3ss.

<sup>50</sup> P. RICOEUR, *op.cit.*, p. 27.

<sup>51</sup> Vide G. SOAJE RAMOS, «Contexto sistemático de las preguntas filosóficas sobre la justicia. Algunas observaciones»: *Ethos IX* (1981) 103-138.

4) Preguntas referentes a las diversas *dimensiones* de la justicia: ¿las nociones de «justo» y «justicia» son unívocas o polisémicas? En este último caso, ¿cuáles son sus significaciones principales? ¿Existen diversos sujetos de los que pueda predicarse la noción de justicia? ¿Esta predicación se realiza en uno sólo o varios niveles de consideración? En el caso de una respuesta positiva, ¿cuáles son esos niveles y cómo se articulan entre sí?

5) Finalmente, ¿es posible *reducir* todas estas preguntas a una cuestión más fundamental o más básica? En rigor, todas las preguntas que hemos consignado hasta ahora no son sino el resultado del análisis de una problemática central en la vida humana, es decir, la de cuál sea el criterio del reparto de los bienes comunes y escasos en el marco de la convivencia humana política; pero esta cuestión básica tiene numerosos supuestos, implicancias y dimensiones, que es necesario discernir analíticamente para que la respuesta que elaboremos sea completa y ajustada.

Por supuesto que este inventario de preguntas no tiene la pretensión de resultar exhaustivo, sino sólo de constituir un punto de partida para la clarificación y precisión de la cuestión —y de las subcuestiones— que plantea al pensamiento la presencia en las sociedades de todos los tiempos de un debate o controversia acerca de la justicia. Como ya lo dijimos al comienzo, la correcta formulación de estas preguntas es el supuesto necesario para unas respuestas precisas, completas y acertadas; es bien claro que no puede darse respuesta alguna a preguntas que nunca se han planteado, así como no puede responderse adecuadamente a cuestiones que no se han formulado de modo correcto. Estas preguntas aparecen, por lo tanto, como el primer paso necesario de una o unas respuestas acerca de la ordenación justa de la convivencia entre los hombres en la vida presente.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad Nacional de Cuyo.

Universidad de Mendoza.

Consejo Nacional e Investigaciones Científicas y Técnicas.

# LA UNIDAD DE ACTO Y CONTENIDO CONCEPTUAL EN EL TOMISMO

## 1. LOS CARACTERES ESENCIALES DEL CONOCIMIENTO

La distinción entre ser y conocimiento es el principio fundamental de la gnoseología realista. Alrededor del mismo habrán de articularse todas las tesis fundamentales que caracterizan su manera de concebir y explicar el hecho del saber. Ser es diferente de ser conocido; conocimiento y ser denotan dos ámbitos distintos, si bien como se verá esta dualidad no implica que se excluyan totalmente uno al otro<sup>1</sup>, pues justamente el conocimiento consiste en la relación que lo vincula al ser y supone la posibilidad de que éste pueda ser conocido.

Una cosa es el ser y otra es el ser en el conocimiento o el conocimiento del ser. La separación entre ambos es una evidencia que está en la base de toda explicación ulterior del problema gnoseológico. La distinción no puede por tanto plantearse como problema, ya que justamente es ella la que resulta imprescindible para que el conocimiento se manifieste a la reflexión. Dicho de otra manera, la cuestión gnoseológica no se habría suscitado jamás, como un tema del saber humano, si no se hubiera reconocido la diferencia existente entre el ser en sí mismo, el ser real, y el ser conocido.

Un análisis exento de prejuicios de nuestra experiencia cognoscitiva nos revela que ella se nos muestra siempre como la aprehensión de algo diferente, que nuestros pensamientos, nuestras sensaciones y todo lo que nos llega a la conciencia, remite a algo que excede la mera representación mental que podemos hacernos de ello. Lo conocido se presenta siempre como independiente del sujeto que conoce; lo trasciende, lo antecede. Nuestra mente experimenta esta conciencia de enfrentarse a lo que ya existe<sup>2</sup> con anterioridad a la aprehensión que ella efectúa. Un mundo de seres y de verdades nos es dado para ser aprehendidos por nuestras potencias cognoscentes sin que tengamos experiencia alguna de crearlo por nuestra cuenta.

El hombre, como ser dotado de la capacidad de conocer, se halla por lo tanto en el ser, con el ser y frente al ser. Decimos en el ser pues la mente humana no puede concebirse sino como uno de los seres, ya que nada puede sustraerse a la condición de ser. Decimos con el ser pues entendemos que, en tanto potencia cognoscente, se da una vinculación que a la vez distingue el conocimiento de las cosas y establece una relación entre ellos. Y decimos frente al ser pues justamente es esa oposición la que permite diferenciar ser de conocimiento.

<sup>1</sup> Cfr. J. DE TONQUÉDEC S. I., *Critique de la connaissance*, Paris s. d., p. 32.

<sup>2</sup> Cfr. B. RIOUX, «Une métaphysique de l'être»: *Les Études Philosophiques* XL (1980) 48.

El problema que se le plantea a la gnoseología realista es precisamente el de dilucidar cómo lo que no es puede aprehender o poseer de algún modo al ser. Pues esa es justamente la propiedad del conocimiento: que aprehende al ser, que lo posee, pero no lo es. La cosa conocida constituye una forma de existencia aprehensiva de la cosa real sin ser la cosa real. Y esta convicción que está en la base misma de todo nuestro conocer y que nos permite llegar a tener esa conciencia de la actividad que es el conocimiento, esa convicción sin la cual ni siquiera llegaríamos jamás a enterarnos de que en efecto conocemos, es la que no puede dejar de tenerse en cuenta para la elaboración de una gnoseología, ya que de lo contrario dicha ciencia terminaría por dejar sin explicación el fenómeno que se había propuesto aclarar.

Conocer es pues ser consciente de que cuando ejercemos esa función nos distinguimos de las cosas que conocemos, que nuestras ideas acerca de ellas no son, al menos bajo cierto aspecto, esas mismas cosas y que tampoco nosotros nos identificamos totalmente con ellas por el hecho de que las poseamos en nuestro conocimiento. Las cosas se presentan como si fueran algo más, algo distinto de la mera aprehensión que nos permite conocerlas. Nuestras ideas remiten siempre a una existencia que no se reduce a la de ellas.

\* \* \*

Tomamos conciencia de nuestros actos psíquicos y entre ellos de los que nos suministran diversas informaciones ya sea sobre el mundo de los objetos externos como sobre lo que corresponde a nuestra vida interior. Nos rendimos cuentas a nosotros mismos de nuestras sensaciones, imágenes, pensamientos. Y los consideramos como actos y funciones propias de nuestro yo.

La existencia de estas actividades psíquicas no puede ser negada pues en definitiva, se reducen a la conciencia que tenemos de ellas. Y si bien se podría discutir si a esas representaciones nacidas de la sensación, percepción e intelección les corresponde o no algo diferente, no es posible negar ni el hecho de la actividad correspondiente —o sea, el sentir, percibir, entender— ni el contenido percibido por ellas en cuanto meramente percibido.

Ante la visión de un color o la audición de un sonido no cabe preguntarse si efectivamente se vió o se oyó, pues aunque la visión y la audición no correspondiesen a nada distinto de ellas y la creencia en una realidad extramental fuese sólo una ilusión, no puede decirse que se ha tenido la ilusión de ver o de oír. Si en efecto se tuvo conciencia de haber visto u oído, ello es suficiente para admitir la existencia psicológica de tal actividad sensorial. ¿Qué sentido tiene afirmar que aun cuando se ha tenido la sensación de sonoridad en realidad no se ha tenido tal sensación?

Referimos pues nuestras actividades cognoscitivas a nuestro yo, a nuestra alma, a nosotros mismos, y en tal caso no pueden dejar de reconocerse como psíquicamente reales. Ellas están en nosotros, ellas son propiedades, funciones de nuestra capacidad mental, están referidas a nuestro yo.

Todo esto indica un hecho referente a un campo que compete a la psicología del conocimiento, pero que no atañe a lo que estrictamente es problema de gnoseología. La cuestión no consiste en reconocer la existencia de tales actividades del sujeto psi-

cológico, sino en establecer bajo qué condiciones ellas podrían llegar a considerarse como auténticos conocimientos.

Conviene por de pronto dejar sentado que el contenido conocido, el color alcanzado por la visión, el sonido suministrado por la audición, no son propiedades que pertenezcan al sujeto. Aún cuando en efecto ese color pudiera corresponder al del sueto que lo aprehende, su presencia en la sensación respectiva no guarda una relación con el sujeto cognoscente similar a la que ese color tiene efectivamente con él. Lo cierto es que también se puede tener visión de otros colores distintos.

Lo que realmente pertenece al psiquismo es el acto de aprehender, de sentir, imaginar, etc. Somos imaginativos, sensoriales, inteligentes, pero no somos las imágenes ni los colores o sonidos ni los conceptos que alcanzamos a través de nuestras distintas funciones cognitivas. Ello es simplemente otro modo de afirmar la evidencia de la distinción que existe entre conocimiento y ser, entre cosa real y cosa conocida.

La cosa en cuanto conocida, en cuanto contenido diferente del sujeto cognoscente y presente en nuestra mente ya no es propiedad de dicho sujeto, sino que remite a otra cosa diferente de él, vale decir que posee una relación a otro ser distinto de ese sujeto. Y justamente en esa relación está dada una característica esencial del acto cognoscitivo. Porque no es posible concebir el conocimiento de otra manera sino como relación, como aprehensión de algo diferente de la aprehensión misma. Y ello es así aun en el caso de la pura aprehensión de nuestros estados mentales, ya que entendemos que la conciencia de ellos es justamente una forma en que nuestro yo se autoinforma de algo distinto de él y que a él le pertenece. Y cuando el yo se ve a sí mismo se ve también como opuesto de algún modo a sí mismo, como un objeto, relacionándose así por la identidad consigo mismo.

El conocimiento es por tanto siempre una relación a algo que se toma como término que precisamente está puesto como finalidad e instancia valorativa del conocimiento. De aquí surge con claridad la diferencia que existe entre la mera representación o actividad psicológica y su carácter cognoscitivo. Pues mientras la primera tiene una existencia por sí misma, sin necesidad de establecer si hay entre ellas y su contenido algún tipo de relación, en el caso del conocimiento sucede lo contrario. Éste es como tal una pura relación hacia el ser o el objeto que constituye su necesario término. El tomismo sostiene la tesis de que la verdad es la adecuación entre el intelecto y la cosa. Y en efecto el conocimiento sólo puede existir allí donde se aprehende el ser —en cualquiera de las formas en que se lo aprehenda, sea ello por vía sensorial o intelectual—, si bien la verdad solo pueda alcanzarse por la vía del juicio. El conocimiento es pues una relación, la relación de adecuación o conformidad que existe entre una representación mental y el objeto al que ella se refiere, al que intenta representar. Es esta conformidad la que hace que una representación —sea sensible o intelectual— se convierta en conocimiento, pues sin esta intención o tendencia, es solamente un mero estado psíquico. Y si la actividad psicológica tiene, como decíamos, una realidad por sí misma, como acción propia del sujeto que la sustenta, su cualidad de cognoscitiva no la tiene por sí, sino únicamente en relación con el ser o el término al que se refiere. Fuera de esta referencia pierde todo valor gnoseológico.

El conocimiento es pues pura relación. Si el concepto o el juicio o cualquier otra función cognoscitiva no se adecúan al ser que pretenden representar, entonces esas funciones no son cognoscitivas porque justamente falta la relación que vincula esas formas al ser, que es la única que las convierte en conocimientos.

Aquí debe notarse que en tanto conocimiento es siempre aprehensión de lo verdadero y es contradictorio hablar de un conocimiento falso. Se puede decir que alcanzar el conocimiento es lo mismo que poseer la verdad. Cabe señalar también que la adquisición del saber, el logro de la verdad, es una relación que no puede tener grados. Pues o bien existe efectivamente relación de adecuación entre nuestra representación y el objeto, o no existe. Y si se dice que en ciertos casos hay una parcial adecuación, también aquí o bien se da esa parcial adecuación, o no se da. Y si en otras circunstancias se afirma la posibilidad de que haya dicha conformidad, también aquí o bien existe la posibilidad que se enuncia, o no existe. Y así en muchos otros casos.

\*\*\*

Pertenece a la esencia del conocimiento que el cognoscente no sufra en su ser alteración alguna por el hecho de conocer y que tampoco el ser sufra ningún tipo de alteración por el hecho de ser aprehendido por el cognoscente<sup>3</sup>. No puede haber supresión, adición ni modificación alguna ya sea en el que conoce como en el ser que es alcanzado por el conocimiento. Esto corresponde a la tesis fundamental por la que el conocimiento y el ser pertenecen a planos diferentes.

Santo Tomás expresa: «Porque el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, sucede que a la perfección poseída de tal manera por toda cosa creada le falta [...] todo lo que se halla en las demás especies; de ahí que la perfección de toda creatura, considerada en sí misma, es por ello imperfecta, porque es parte de la perfección del universo tomada en su totalidad [...] Por tal causa, y para suministrar algún remedio a esta inevitable imperfección, es que la perfección que es propia a ciertas cosas se encuentra también en otras, y tal es la perfección del cognoscente en cuanto cognoscente [...] Y esto posibilita que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo»<sup>4</sup>.

Este texto establece, por una parte, que cada cosa tiene su tipo específico, es decir que desde el punto de vista del ser resulta limitada en sus cualidades. Por otra parte, expresa que a esta limitación es posible subsanarla poniendo «algún remedio», y éste consiste justamente en el conocimiento. Lo cual significa que no se trata de otorgar al cognoscente la infinidad de perfecciones reales que caracterizan a la multitud de los diversos seres tomados en conjunto, sino de posibilitárselas tan sólo como cognoscente, vale decir en un plano distinto que no afecta realmente ni al ser conocido ni al que conoce.

De este modo, el conocimiento constituye una perfección, si bien no real, que caracteriza a ciertos seres y que Santo Tomás considera como «la última perfección

<sup>3</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 85 a. 7.

<sup>4</sup> *De verit.* q. 2 a. 2c.



a la cual el alma puede llegar» y que permite «que en ella sea inscrito todo el orden universal»<sup>5</sup>.

Es de notar que es la reflexividad propia del conocimiento la que permite conocer la diferencia entre ser y ser conocido y por este medio tomar conciencia de la característica esencial del conocimiento consistente en la inalterabilidad que en el orden real sigue a la función cognoscente, tanto sea para el que conoce como para la cosa aprehendida.

Sin la posibilidad de conocer gracias a la reflexión, esta característica del conocimiento, sin reconocer que el ser no resulta en lo mas mínimo afectado por la función cognoscitiva, todo se confundiría en un conjunto donde no sería posible diferenciar el ser del conocimiento y nunca sabríamos que en efecto las representaciones son algo diferente de lo representado.

Un conocimiento que alterara el ser real ya no podría ser considerado conocimiento, sino una influencia de un ser sobre otro ser. No pondría la «distancia» necesaria como para tomar conciencia de que está aprehendiendo otra cosa y no modificándola, pues modificar implica operar como causa que siendo real produce un efecto, pero no significa saber. El conocimiento es en este caso el que, por su capacidad reflexiva, hace posible conocerse a sí mismo como diferente del ser y como lo que por su idiosincrasia propia no puede alterar el ser sin perder su condición de conocimiento.

El cognoscente sabe que sus representaciones pertenecen a un orden diferente de las cosas y que como tales no pueden poseer ni alterar el ser. No tiene sentido, por tanto, la expresión de que el conocimiento altera el ser o lo produce al conocerlo, pues entonces se desvirtúa totalmente el concepto mismo de conocimiento. Por lo demás, sólo podríamos hablar de alteración si precisamente se conociera como es el ser *antes* de alterarlo.

Un análisis de nuestra función cognoscitiva desprovista de todo prejuicio no puede menos que encontrar en ella lo nota aprehensiva, la cualidad receptora, aun cuando pueda hablarse también de cierta actividad constructiva. Pero es claro que la receptividad resulta ineliminable como nota esencial del conocer. Y esa receptividad de ninguna manera es una apropiación de una cualidad real que se quitara a las cosas efectivamente existentes modificándolas realmente. Suponer eso es, como ya dijimos, saber de antemano cómo son las cosas en sí mismas, en su inalterabilidad, antes de haber procedido a «conocerlas» alterándolas.

\*\*\*

La visión, al igual que la audición, el gusto, etc, son sensaciones. Y para el realista, las sensaciones son formas de posible conocimiento. Por lo general, cuando se quiere dar una explicación de la visión o acto de ver, o de la audición o acto de oír, e igualmente de otras formas de sentir, lo que se hace es exponer un dibujo sea del globo ocular, del oído, o de algún otro órgano sintiente, indicando cuáles son y cómo funcionan las diversas partes.

<sup>5</sup> *Ibid.*

Sin dejar de reconocer el valor que pueden tener tales explicaciones basadas en semejantes dibujos, lo cierto es que desde cierto punto de vista no explican nada. En efecto, por un lado todas ellas se fundan en el supuesto de que quien las recibe ve, oye o posee el sentido correspondiente que el dibujo trata de explicar. Por otra parte, es obvio que el ver, el oír, etc, no pueden ser dibujados. No es posible confundir el acto de ver con «lo visto», ni el acto de oír con «lo escuchado». El globo ocular que vemos en el dibujo es mas bien algo «visto», pero no es el «ver» ni los laberintos del oído tienen alguna semejanza con el oír, sino simplemente nos muestran cuerpos que detectan ciertas vibraciones. No se trata ahora de negar la relación indiscutible que existe entre los cuerpos que muestran los dibujos referidos a los órganos sensoriales y los actos psicológicos que constituyen lo que propiamente define a una sensación. Tal correspondencia resulta evidente y ella ha dado excelentes frutos en las investigaciones propias de las ciencias empíricas.

Pero una cosa es «ver» determinado color u «oír» una determinada vibración sonora y otra cosa es el modo como el color o la vibración sonora se presentan en el dibujo «visto» o en el instrumento emisor del sonido. Una cosa es la aprehensión y posesión del color o sonido a través de nuestro psiquismo y otra muy diferente es la aprehensión o posesión del color o sonido por una superficie o por un instrumento vibratorio. O sea que ya en el plano mas inferior del conocimiento, en el plano sensorial, es posible advertir una diferente manera en que las cosas se presentan. El color o sonido en la sensación no es el color o sonido en el dibujo. El color o sonido en mi conciencia no es el color o sonido en el papel, la campana o en cualquier otro cuerpo material.

Todo esto significa, en el caso que estamos analizando y que nos sirve como ejemplo ilustrativo, que el modo como una cualidad existe en el mundo extramental es diferente del modo como la misma se da en el conocimiento de ella. En el primer caso podemos decir que dicha cualidad es poseída de un modo material, en el segundo de un modo inmaterial.

La noción de materia que aquí se expone no tiene que ser asimilada a la noción que usualmente se otorga al mismo término usado en física. Más bien se trata de una manera especial en que ciertas formas susceptibles de conocerse se conjugan con otras y del hecho de que ese modo es diferente de la unión producida en el plano gnoseológico.

Es claro que tenemos conciencia de que el modo en que ciertos colores o sonidos son aprehendidos por nosotros es diferente del modo como ellos mismos se presentan en los cuerpos. Es obvio, por ejemplo, que, como ya se ha dicho, nuestros actos de ver, oír o tocar no pueden ser vistos, oídos o tocados. Y no pueden serlo porque pertenecen a la intimidad del cognoscente, a un plano que trasciende lo meramente perceptible. El cuerpo *es* coloreado, sonoro, duro, pero la sensación cognoscitiva que los aprehende no posee ninguna de esas cualidades del mismo modo que las posee el cuerpo. El ver, oír, tocar y lo por ellos aprehendido no se afectan realmente de tales cualidades.

El ojo que veo en el dibujo, el cuerpo que siento duro tienen realmente, de un modo material, color y dureza. Estos forman con él un todo real. Pero la visión no

se colorea, el tacto no se endurece. Tal como ya lo dijimos, el cognoscente permanece inalterable, y sin embargo el color y la dureza están en nuestro conocimiento de algún modo. Pero claro está que la visión no puede dibujarse, ni tampoco la aprehensión táctil, porque si así fuera habría que decir que nuestra capacidad de ver es verde o roja, y que nuestro oído es un sonido o que nuestro tacto es duro o blando, lo cual es evidentemente erróneo.

Nuestros sentidos aprehenden todas las cualidades correspondientes sin llegar a determinarse realmente por ellas y manteniendo intacta esa «libertad» para aprehenderlas o deshacerse de ellas, pues no las reciben «materialmente», sino inmaterialmente. Puede decirse entonces que en el recinto íntimo de nuestra mente se produce una forma de apropiación de las cosas, la aprehensión cognoscitiva, que se nos presenta de un modo muy diferente de la manera real en que las propiedades se dan en las cosas mismas. Es importante pues, no perder de vista que al conocer no necesitamos salir de nuestra interioridad para ponernos en contacto con la realidad extramental. Admitir o concebir lo contrario sería justamente volver al plano material en donde las cosas se conectan por su comunidad espacial y así aparecen como externas unas a otras. Lo que caracteriza al conocimiento, y especialmente al conocimiento intelectual, es que éste no es un recinto espacial que hace de recipiente extenso para meter dentro de él otra cosa espacial<sup>6</sup>.

Pensar nuestra capacidad cognoscitiva de esa manera plantearía problemas difíciles de solucionar, como por ejemplo el de saber cómo es que podemos aprehender o imaginar un espacio infinito, o un tiempo interminable o qué sentido tendría concebir que el principio de no contradicción o de cualquier verdad que exprese algo necesario y evidente se halla introducida en un recipiente extenso. Todo esto no hace sino reforzar la idea de la inmaterialidad de nuestra mente, su irreductibilidad a cualquier forma de materia extensa y con ello la necesidad de concebirla como algo diferente.

Cuando se quiere explicar las funciones mentales por los movimientos de las neuronas, o por la actividad química desplegada por el cerebro o por cualquier otro medio experimental que apunte a estas formas perceptibles, lo único que se logra es describir hechos externos, pero de ningún modo se revela con ello la intimidad propia de la conciencia.

\* \* \*

Nuestra actividad cognoscitiva se realiza a través de sensaciones, imágenes, conceptos, etc. Ellos constituyen, como vimos, la parte psicológica, interior, que nos permite alcanzar los objetos. Y esto es precisamente lo que significa la intencionalidad de nuestras representaciones: que el acto cognoscente no se detiene en esas formas; que la sensación, la imagen, el concepto no son el término último del conocimiento sino que pasando por encima de ellas éste apunta a objetos.

<sup>6</sup> Cfr. F. ARRUDA CAMPOS, «El tomismo en el diálogo con el pensamiento contemporáneo»: *Revista de Filosofía* (México) XIX (1986) 7.

Las sensaciones, los conceptos, son algo así como conductores, vías de tránsito, medios hacia la aprehensión de algo diferente de ellos mismos. También se pone de manifiesto aquí que lo intencional es una manera de existencia tendencial e inmaterial que la cosa posee en el conocimiento, existencia que tiene por finalidad hacer que algo no exista por sí mismo, sino para otra cosa, es decir, para el alma.

Nuestras formas cognoscitivas contienen pues la cosa u objeto representado, pero de manera tal que tienden a ponerlas fuera de la inmanencia psicológica propia de la representación misma. Vemos el rojo, la triangularidad, el hombre y no nuestras sensaciones de rojo, nuestra aprehensión de la triangularidad o nuestros conceptos. Ellos nos lanzan mas allá de sí mismos, hacia los objetos que los trascienden. Sólo reflexivamente nos hacemos cargo, con posterioridad, de las funciones psicológicas. La sensación, por ejemplo, nos indica objetos coloreados o sonoros o duros antes que modificaciones subjetivas de nuestros órganos sensitivos. El ser intencional es, pues, una forma especial de existencia tendencial que adviene a las formas por ser conocidas. La intencionalidad hace que el objeto se halle presente en el alma y a la vez el alma en el objeto, pero remitiendo esta unidad al ser trascendente.

De lo anterior resulta que la manera en que puede darse la presencia de una forma es doble: en la materia y en el espíritu, en la realidad de las cosas y los hechos y en el cognoscente. Hay por tanto dos clases de información: si se trata de materia informada, tenemos un modo real; si se trata de un cognoscente informado, tenemos un modo intencional. En el caso de la materia un cambio de forma afecta al todo compuesto por ambos factores; en el caso del sujeto cognoscente un cambio de información deja intacto al sujeto, pues la forma que en él se hace presente tiene sólo una existencia intencional.

La identidad del sujeto permanece la misma, por ser espiritual, aun cuando le advenzan un sinnúmero de diferentes formas. Pero en el caso de la materia, el cambio de forma altera realmente el todo compuesto de ambas y surge de allí algo diferente. La existencia intencional es por tanto el modo en que las formas se liberan de la limitación que les impone la materia. En este plano una forma excluye a otra y determina a la materia a ser solamente o una cosa o la otra<sup>7</sup>. En el plano espiritual se puede ser intencionalmente muchas cosas sin que la identidad permanente del sujeto que recibe las formas se altere. En la existencia intencional el sujeto ve la cosa como «otra»<sup>8</sup>, distinta de sí mismo, y mediante esta función, conoce, lo cual es posible justamente por la espiritualidad del sujeto; de lo contrario lo «otro» visto como «otro» no sería tal, sino que pertenecería realmente al sujeto y este sería solamente un soporte material sin noción alguna que hiciera posible el conocimiento.

## 2. GNOSEOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

Abordamos aquí lo que podría ser considerado como el género próximo del tema que constituye la médula de nuestro trabajo, vale decir el deslinde de lo psicológico

<sup>7</sup> Cfr. É. GILSON, *Le thomisme*, 6e. éd., Paris 1965, p. 30.

<sup>8</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus phil. Phil. nat.* De anima q. 4 a. 1, Parisiis 1883, t. III, p. 287.

y lo gnoseológico. Psicología y gnoseología son dos ciencias diversas porque diversos son los objetos cuyo estudio abordan. Y la diversidad de los objetos se refleja en las diferentes leyes que nos los revelan, en los predicados que les atribuimos.

Sin embargo pueden existir puntos comunes entre ambas. Y así sucede en el caso de las descripciones que dentro del realismo aristotélico-tomista se hacen del proceso del conocimiento. Allí se echa de ver que la forma como se concibe este proceso constituye no sólo un aspecto de la actividad psicológica sino a la vez una explicación necesaria del conocimiento, ya que de acuerdo a esa doctrina toda otra forma de explicarlo es insatisfactoria por dejar sin aclarar una serie de aspectos del mismo. Ello puede apreciarse en una serie de características propias de la función cognoscitiva como actividad mental. Enunciamos sucintamente las principales, que incluyen entre otras las ya expuestas.

En primer lugar, el conocimiento queda definido como la operación por la que a un ser se hace presente una forma de un modo inmaterial<sup>9</sup>, o cual implica como vimos la posesión objetiva, intencional de una forma. Esto se cumple a través de sensaciones, imágenes, percepciones, conceptos y juicios, que son modos y niveles de esa posesión intencional.

Lo que el conocimiento alcanza es el ser trascendente y no un estado inmanente propio del sujeto cognoscente. Dicho de otra manera, no se detiene en los actos psíquicos de dicho sujeto. Es propio pues del conocimiento el que el cognoscente tome posesión de la cosa conocida reconociéndola como algo distinto de sí mismo. El cognoscente como tal no puede sino aprehender lo otro como algo diferente. De otra manera, no se trataría de un acto cognoscitivo, sino simplemente de una posesión material de una forma en donde el poseedor no distingue entre su ser y el de la forma poseída. Para conocer son necesarias las denominadas *species* o formas que presentan lo que está realmente en las cosas. En el caso del conocimiento intelectual, es preciso reconocer una *especie expresa* o concepto, lo cual hace que la inteligencia conozca en forma abstracta y universal, único modo en que ella aprehende.

La forma a conocer es el principio natural y a la vez el término objetivo, intencional del conocimiento. El cognoscente o la potencia cognoscitiva es el otro principio. Y el conocimiento sólo acontece en base a ambos. El proceso puede sintetizarse así: en primer lugar, la potencia cognoscitiva recibe la acción de la forma que se ha de conocer; el efecto de tal acción es la denominada *especie impresa*, la cual, conforme a lo dicho, no puede identificarse con algún tipo de modificación física del órgano sensible, pues dicha especie involucra un fenómeno puramente *psicológico*, inmanente, de aprehensión intencional. En segundo lugar, la potencia cognoscitiva aprehende inmaterialmente la forma que actúa sobre ella, aprehensión que o bien puede ser directa o bien mediatizada a través de la especie expresa o concepto, como sucede en el ámbito intelectual.

El conocimiento en sentido estricto sólo se da en el acto de aprehensión específica que lo caracteriza, vale decir que la receptividad constituye la nota fundamental del conocer, aun cuando cierta actividad resulta ineliminable.

<sup>9</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 2 a. 2.

El acto cognoscente intelectual conceptuante se termina en la cosa misma en la condición abstracta e inmaterial propia del concepto, el cual es conocido así como «término signifiante»<sup>10</sup>.

Finalmente, en el juicio se completa el acto cognoscitivo por cuanto se alcanza la existencia y el reconocimiento de la verdad, vale decir la adecuación de lo entendido con la cosa, adecuación que de ningún modo es identificación, sino que más bien se trata de una correspondencia y proporcionalidad entre ambos<sup>11</sup>.

Hasta aquí puede decirse que si por una parte se ha dado una descripción del acto psicológico cognoscitivo, descripción que podría pertenecer a la psicología, también es cierto que, en tanto se considere que dicha descripción no es el producto de una mera observación sujeta a ulteriores correcciones, sino la expresión de lo esencial del conocimiento, ella pertenece a una ciencia diferente que es la gnoseología. Esto significa que no se trata al describir el proceso de conocer, de una exposición acerca de hechos naturales que estén sujetos a modificaciones probables. No se trata, por ejemplo, de establecer caracteres variables que revisten los hechos psíquicos, como v. gr. la capacidad de atención, o el grado de intensidad en que pueden ser perceptibles ciertos fenómenos sensibles, o del alcance de nuestra memoria, etc. Todos estos procesos están sujetos a variación y dependen de la constitución de los individuos que los efectúen y de un sinnúmero de circunstancias. Pero son justamente características ajenas a la variabilidad las que la gnoseología intenta conocer. Y así es como sostiene la objetividad de la sensación, la inmaterialidad de todo conocimiento, etc.

Claro está que la gnoseología no se agota en lo que puede hallar como propio dentro del campo que pertenece a la psicología del conocimiento. La cuestión no consiste solamente en deslindar los aspectos necesarios del proceso cognoscitivo. Se plantean otros problemas, v. gr. el de la definición de verdad, el del criterio que nos permite reconocer que la hemos alcanzado, el de la diferencia entre lo *psicológico* y lo estrictamente gnoseológico en muchos ámbitos donde ambos parecen confundirse, etc.

Esta temática que apenas esbozamos impone una serie de definiciones ideales que son independientes de los hechos psíquicos y que incluso legislan el valor del conocimiento de estos mismos hechos. Y la misma gnoseología debe ser la primera en respetar sus propios principios si en efecto quiere constituirse como una verdadera ciencia, es decir como un auténtico conocimiento.

En relación con lo dicho se nos presenta ante todo la cuestión de determinar en qué casos nos hallamos efectivamente en presencia de un acto cognoscitivo, es decir, cuándo se ha producido la fiel aprehensión del objeto o cosa por parte del cognoscente. Se trata del problema de definir el conocimiento como relación y no como mero proceso psicológico. La gnoseología debe establecer aquí principios que en nada dependen de la psicología, sino que al contrario esta ciencia sólo podrá considerarse tal si los respeta. La psicología es tan sólo una ciencia mas entre otras. Su objeto es un campo de lo natural y todo su valor como conocimiento depende del

<sup>10</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, 1 q. 27 disp. 12 a. 5 n. 5.

<sup>11</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *In IV Sent.* dist. 40 q. 2 a. 1 ad 7um.

cumplimiento de leyes suministradas por la gnoseología. De esta última depende la validez de sus observaciones, sus métodos, sus leyes, etc.

Tomemos por ejemplo la cuestión de la verdad. En el realismo la verdad, que es uno de los temas mas importantes de la teoría del conocimiento, se define como adecuación del entendimiento con la cosa. Esta definición es un principio que ya no depende de observaciones psicológicas. Es incluso él mismo el que rige y determina el valor de toda la descripción que hace la teoría realista acerca del proceso del conocer. Si dicha descripción responde a la noción de verdad entonces ella es efectivamente un conocimiento, de lo contrario no lo es.

Podemos ampliar un tanto esa definición sin que pierda su significación esencial y decir que la verdad es la conformidad del entendimiento con el hecho u objeto, sea real o ideal, que se intenta conocer, y esa conformidad no implica identidad total, sino una suerte de correspondencia. Nuestros juicios, nuestros conceptos, no son totalmente idénticos a los objetos que representan, pues se diferencian por poseer una existencia distinta de éstos. No es posible, por otra parte, reducir la verdad a coherencia. Se puede forjar una fábula completamente coherente y sin embargo no por eso se puede afirmar que sea verdadera.

La definición de verdad establecida por el realismo tomista está en consonancia con otros principios sostenidos en la misma doctrina y en especial con la idea de trascendencia del ser con respecto al acto cognoscente. Pero sobre todo se halla en consonancia con el concepto mismo de conocimiento que no puede prescindir de ser una aprehensión receptiva fiel de un contenido que lo precede.

\*\*\*

Si la noción de verdad aparece como un tema estrictamente perteneciente a la gnoseología y deslinda así el campo de esta ciencia con respecto al de la psicología, esta cuestión sirve también para establecer su diferencia con respecto a la temporalidad que necesariamente implican los actos psíquicos. Es indudable que todo acto psicológico tiene cierta duración. El acto cognoscente de un matemático, biólogo, filósofo, etc, dura. Y cada uno de ellos es distinto en cuanto ocupa un momento diferente en el tiempo. Hay muchos actos, en diferentes momentos, que nos permiten aprehender tal o cual objeto o enunciar tal o cual juicio. Pero el que los hace ser verdad o falsedad, i. e. corresponder o no al objeto que se intenta aprehender, ya no depende del tiempo. Un juicio, una ley referida a cosas externas, a los hechos psíquicos, a los números, etc., es verdad o no, está en conformidad con ellos o no, con independencia del tiempo que se tarda en aprehenderlos.

No se puede concebir un acto psíquico sin tiempo, pero el juicio que afirma que todo acto psicológico está en el tiempo es verdadero y la verdad del mismo no depende del tiempo que dura el acto judicativo, pero sí depende del tiempo para ser pensada.

También puede apreciarse que los actos psíquicos intelectuales —v. gr. concepto, juicio— son reales, singulares, variables y varían según las circunstancias: mis actos de concebir, de juzgar, existen aquí y ahora. Pero estos caracteres propios no inciden ni afectan al conocimiento de la cosa por ellos aprehendida. La verdad perma-

nece intangible. Ella es una relación de conformidad entre el juicio y el objeto. Y es claro que el acto psicológico intelectual puede alcanzarla o no, pero en nada esto modifica la esencia de la verdad.

1

Si en efecto, por una causa cualquiera —distracción, equivocada apreciación, conceptos mal comprendidos, etc.— se ha incurrido en el error, la psicología podrá explicar por esa causa la defección, pero ella no modificará por tal motivo la concepción de la verdad. Acontece aquí lo mismo que con la física y la matemática. Las propiedades y relaciones correspondientes a los objetos físicos no alteran las existentes entre los números. Las relaciones entre éstos en nada se parecen a las que existen entre los cuerpos líquidos o gases. Análogamente, las leyes psicológicas no modifican las gnoseológicas.

### 3. LA UNIDAD DEL ACTO Y CONTENIDO DEL CONCEPTO

Reconsideremos la teoría escolástica de la *species*. Esta es una forma que hace presente al espíritu cognoscente la cosa en una existencia intencional, i. e. no como accidente en una sustancia, no como algo realmente perteneciente a quien la posee, sino de un modo inmaterial. Las palabras que aquí se utilizan —v. gr. inmaterial, intencional, etc.— remiten a la experiencia, que es consubstancial a nuestra condición de seres capaces de conocer y sólo tienen sentido para quienes poseen esa condición.

Posesión real y posesión intencional es una diferenciación fundamental en la teoría del conocimiento y ya dijimos que sin ella sería imposible tratar de comprender en qué consiste esa función supramaterial que es el conocer. Esta forma o especie, que aparece como medio de conocimiento, es una « semejanza de la esencia misma de la cosa según el ser inteligible y no según el ser natural »<sup>12</sup>. Es por tanto un símil de lo que la cosa es, pero no con una existencia real y efectiva, sino sólo con una existencia diferente que no se mezcla con lo real. Ella constituye un medio de unión entre lo conocido y el cognoscente, medio de unión en donde el sujeto que conoce se hace intencionalmente la forma presentada por la *species* y ésta deviene el acto del sujeto en tanto determinado por ella.

Si nos referimos por ejemplo al concepto resulta allí que el entendimiento produce un acto inmanente por el cual alcanza una forma. Ambos, producción del acto y conocimiento de la forma, se dan simultáneamente. Se pueden distinguir en el proceso cognoscitivo intelectual, que es el que aquí nos interesa, dos formas presentativas, la impresa y la expresa. La especie impresa es la determinación que hace que la inteligencia sea « capaz de conocer en acto tal o cual inteligible »<sup>13</sup>, o sea: la impresión representativa hace a la inteligencia un poder que deviene en acto capaz de conocer, y no solamente potencialmente capaz. Hay aquí una potencialidad actualizada y no solamente una mera potencialidad. Esta especie impresa es, conforme a la terminología utilizada en el tomismo, obra del intelecto activo o agente. En cuanto a la es-

<sup>12</sup> SANTO TOMÁS, *Quodlib.* VIII a. 4.

<sup>13</sup> SANTO TOMÁS, *summ. theol.* I q. 79 a. 2.



pecie denominada *expresa*, ella es requerida en tanto la especie impresa aún no es efectivamente un conocimiento porque sólo es la presencia intencional de la cosa, pero no es suficiente por sí misma, pues para la existencia del conocimiento es preciso el acto del sujeto por el que éste se apodera de ella y se expresa a sí mismo, activamente, la forma conocida.

De esta manera, lo que respecto a la especie impresa era la actuación de la potencialidad, ahora, en la especie expresa, es la actuación pura y simple del conocimiento. El entendimiento aprehende así la forma expresando lo que ella *es* y rindiéndose cuentas a sí mismo de lo que contiene. En todo conocimiento intelectual plenamente elaborado hay implícita una referencia al yo, un tácito «yo conozco». Tenemos pues en la especie impresa una inteligibilidad posible o posibilidad de ser inteligida, y un tipo de germen fecundante. Por el contrario, en la especie expresa tenemos una intelección en acto, una similitud ya expresada, o lo que más comúnmente se denomina *concepto*. Las especies impresas están, como puede apreciarse, en el comienzo del conocer. Ellas son un medio previo para el conocimiento. El concepto o especie expresa es conocido no como principio o germen fecundante, sino como término o fruto. Pero este concepto también es puro medio, puro *in quo*, que nos lleva a la cosa misma conocida<sup>14</sup>.

Resulta obvia la equivalencia que puede establecerse aquí entre la teoría gnoseológica de la formación del concepto en el ámbito de la inteligencia y la teoría biológica de la concepción del ser vivo a partir del óvulo fecundado. Esta analogía no sólo sirve para explicar la función intelectual en sí misma, sino que a la vez aparece como una manera de establecer la unidad entre el mundo de los fenómenos biológicos y el de los fenómenos psicológicos. La inteligencia opera como una vida que si bien tiene sus diferencias con la materia en razón de la intencionalidad, procede de una manera similar en lo que respecta a la elaboración del objeto conocido como conocido.

El concepto es lo concebido a partir del espíritu fecundado. En el concepto la esencia alcanzada aparece como universal, atribuible a muchos individuos. Nos referimos por supuesto al contenido presentado por la especie expresa y no al acto mismo conceptual que lo aprehende. Esta universalidad es irreal, instrumental, pues la cosa «no se halla en el concepto [...], pero el concepto como naturaleza inteligible es la misma naturaleza que está realizada por la cosa fuera del espíritu. El acto intelectual culmina en el concepto; culmina en la cosa misma en la condición abstracta e inmaterial que es el concepto, el cual es conocido como término significante»<sup>15</sup>.

Abstractez y universalidad son las condiciones que impone el concepto al aprehender la naturaleza de las cosas. Es la acción propia de la inteligencia la que quita concretez e individualidad a la esencia o propiedad aprehendida. Por eso es que el concepto o verbo mental es diferente de la cosa conocida en tanto se toma el concepto como un accidente en el alma, pero en lo que respecta a su ser relativo, vale decir como expresión símil de lo conocido, él es idéntico a la cosa conocida<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I q. 27 disp. 12 a. 5.

<sup>15</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I q. 27 disp. 12 a. 5 n. 5.

<sup>16</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I q. 27 disp. 12 a. 6 n. 18.

La función conceptual coincide con una intuición intelectual por la que vemos la naturaleza de la cosa conocida. Todo el proceso a que hemos aludido alcanza el verdadero significado que le compete como acto de conocimiento en esa intuición de la cosa bajo la forma universal y abstracta. Así, con estas características, el concepto muestra «algo concebido en la mente por lo cual el hombre expresa aquello en lo cual piensa»<sup>17</sup>.

La universalidad y abstractez que caracterizan al concepto en cuanto «portador» de la naturaleza o cosa que por su intermedio se conoce contrasta con la singularidad del acto psicológico, que es propio del sujeto cognoscente cuando éste ejerce la función de concebir. Se trata ahora de ver cómo esta dualidad que se nos aparece en el contenido y la función que lo aprehende debe ser entendida.

Si consideramos nuestros actos psíquicos concipientes, es obvio que ellos no están exentos de la variación que les acompaña en cada caso. Cada uno de los innumerables actos por los que concebimos diversos contenidos está acompañado y caracterizado por circunstancias diversas que por lo general varían con respecto a otros actos similares. Aún cuando se trate de una misma cosa, los actos que la conciben, en tanto son múltiples, ya sea en el mismo o distintos individuos, tienen matices diferentes.

Se trata de hechos singulares, irrepetibles y que se caracterizan por diferenciarse al menos en lo que respecta al momento de tiempo que ocupan en nuestras mentes. El concepto como acto psicológico, independientemente de cual sea la esencia o cualidad por él aprehendida, está ubicado en un momento del tiempo y acompañado por las circunstancias locales en que se desenvuelve el sujeto cognoscente. Se trata de una actividad que, desde el punto de vista del realismo —y en oposición a otras doctrinas donde, como en el caso de la kantiana, el espacio y el tiempo son considerados irreales— de ningún modo es puramente fenoménica o ilusoria, sino efectivamente existente.

En mi experiencia normal tengo plena conciencia y a la vez certeza de la realidad de mis actos conceptuales. Hablamos aquí por supuesto de una realidad en el orden psicológico y no físico. Pero en este caso lo psicológico no puede ser considerado como la expresión de una realidad de un grado inferior. La efectiva existencia y actividad de nuestra alma no puede en modo alguno ponerse en un rango por debajo de la que corresponde a nuestro cuerpo. Tal forma de pensar podría inducir a una valoración de lo material que no condice con el espiritualismo propio de la doctrina en base a cuyas teorías gnoseológicas fundamentales se desarrolla este trabajo.

Cuando ejercemos la actividad conceptual consideramos la misma como cosa propia, somos concientes y ciertos de que los conceptos presentes en ella son algo realmente nuestro y sería un verdadero problema pretender demostrar que ellos son inexistentes o que no pertenecen en realidad a nuestra alma. La singularidad, la irrepetibilidad, la variación en razón de circunstancias diferentes o al menos de la diversidad de lugar y/o de tiempo, la efectiva existencia y realidad, y la innegable pertenencia a un yo o alma que los sustenta, son pues los caracteres que no pueden negarse en relación a los actos por los que la inteligencia conoce conceptualmente.

<sup>17</sup> SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 93 a. 1 ad 2um.

Pasemos ahora a considerar la otra cara del concepto, la que muestra el contenido del mismo, aquello a lo cual el acto conceptual se refiere, vale decir la representación intelectual de la cosa, que como sabemos es abstracta, universal e ideal.

La abstracción que caracteriza a la cosa en cuanto conocida en el concepto sólo tiene sentido si el concepto se relaciona a una vivencia concreta que se presenta como mas rica que la desnuda abstracción conceptual en cuanto que ésta deja de lado la múltiple variedad de notas que acompañan a aquélla. Lo inteligible, lo captado abstractamente, es sin duda visto en lo sensible, ya que la experiencia concreta básica es justamente esa síntesis de la esencia universal y lo sensible particular. Pero el concepto sólo puede alcanzar las notas en modo universal, es decir despojadas de las concreciones singulares que le dan realidad y plena existencia en la cosa<sup>18</sup>. Justamente, esa cualidad de abstractez y universalidad es lo que distingue al concepto, como medio cognoscente, de lo que define al ser que por él y en él se conoce.

Aquí hay que recordar que la abstractez y universalidad que posee la nota, cualidad o esencia alcanzadas en el concepto no impiden la adecuación entre el conocimiento y la cosa, pues ellas no se agregan como si fueran notas reales, a la cosa percibida intelectualmente. Dicho de otro modo, la esencia o nota concebida es la misma sea en el concepto como en la realidad. Lo que el concepto muestra ante todo es la esencia, la nota que se quiere aprehender, y la universalidad o abstractez son sólo algo posteriormente aprehendido mediante una reflexión especial que vuelve sobre las características del concepto y que supone que éste ha cumplido ya su función de mostrar una cosa antes que a sí mismo.

La abstracción es el signo del carácter divisivo y distintivo del concepto. Abstractar significa dejar de lado, restar. No se tienen en cuenta allí una serie de factores circunstanciales irrepetibles que aparecen, ante la visión sensorial, sin que se trate de factores que necesariamente acompañen a ese contenido y que no puedan ser restados de él.

Conforme a esta función propia de la inteligencia es claro que sólo puede restarse y distinguirse a partir de la percepción de un todo que ofrece una pluralidad de aspectos, ya que de aquello que es absolutamente simple sería imposible quitar algo, pues entonces nada quedaría para ser conocido. Concebir abstractamente es ver el caso particular como un ejemplo de la posible infinita repetición de una nota que se halla presente en dicho caso. La esencia abstractamente aprehendida en el concepto se presenta como algo común a muchos, algo que puede existir idéntico en muchos sin mortificarse, y los individuos en los que existe constituyen, cada uno, un caso de la repetición infinita posible de dicha esencia en el orden real.

Sólo por su abstractez puede el contenido conceptual ser atribuible a muchos, presente en muchos. Lo es porque se han dejado de lado todas las notas irrepetibles y se ha tomado en cuenta sólo lo esencial, lo que puede existir en muchos. Es claro que factores tales como el momento temporal o la ubicación determinada pueden ser restados, es decir no tenidos en cuenta en el concepto. Y tampoco es posible tomar en consideración la compleja e infinita cantidad de circunstancias que acompa-

<sup>18</sup> Cfr. P.-B. GRENET, *De la evolución a la existencia*, Buenos Aires 1965, p. 266.

ñan a la nota que se quiere conceptualizar. El conjunto de ellas es prácticamente infinito e irrepetible, ya que no puede considerarse posible que todas juntas vayan a reiterarse en forma idéntica acompañando a una nota o esencia determinada. Se excluye pues lo irrepetible, lo cambiante.

El concepto puede aprehender únicamente lo inmutable. Al cambio sólo puede captarlo a través de una aprehensión de las notas invariables del mismo. Aparentemente habría que concluir que en definitiva la función conceptual es incapaz de aprehender la realidad temporal, fluente y cambiante, y en alguna medida puede decirse que efectivamente así sucede. Pero sin embargo es preciso reconocer que el concepto tiene una importancia esencial en la percepción del suceder variado, mutante e irreversible, pues es justamente en tanto nos da lo permanente dentro de lo cambiante que es posible percibir el cambio el cual de otra manera se desvanecería en fluir puro sin determinaciones asibles.

Sin duda que el concepto no posee la vivencia esencial del cambio puro, pero éste tampoco podría ser percibido en ausencia completa del concepto pues si faltara lo permanente que se da en lo concebido nada restaría para llegar a comprender de algún modo qué es el cambio. Al revelar lo uno, inmutable y necesario el concepto también nos revela que el cambio tampoco puede sustraerse a lo permanente en modo total. Cambio y permanencia se funden inseparablemente en el orden del ser natural y en el del conocimiento humano.

El carácter abstractivo que presenta el conocimiento conceptual no debe ser adjudicado por lo tanto al individuo pensante ni tampoco al acto concipiente en sí mismo ni a la realidad misma que se pretende conocer, los cuales no son universales, sino individuales. La abstractez sólo pertenece a la cosa por estar siendo conocida en el concepto y solamente a ella en tal estado de aprehensión individual. Este estado es propio del conocimiento que como se vió se distingue del ser en cuanto las cosas conocidas como conocidas no pueden sino poseer una existencia inmaterial e intencional. Por el contrario, el acto conceptual propio de un determinado sujeto es un acto real, efectivamente existente y contrasta con el contenido alcanzado por ese acto, que como dijimos es irreal, por el hecho de pertenecer no al orden del ser, sino al del conocimiento.

Esta distinción es, según se ha dicho, fundamental dentro de la gnosología realista y no sería posible concebir adecuadamente su teoría del conocimiento si se prescindiera de ella. Conocer no es ser ni tampoco implica alguna forma de producción, alteración o supresión en el orden del ser. Si conocer intelectualmente es conocer abstractamente, ello implica que nada existe realmente en forma abstracta. Es preciso por lo tanto reconocer una unidad especial que se produce en el ámbito del conocimiento y que aquí sólo queremos considerar particularmente en el caso del concepto, la unidad entre lo real y lo irreal, la unidad entre la realidad del acto psicológico conceptual y su contenido que es irreal, inmaterial, unidad que podría no estimarse tal, ya que se trata de planos diferentes de existencia —real una e intencional la otra—, pero que no obstante coinciden en esa «entidad» única que es el concepto.

Nos proponemos por lo tanto abordar la cuestión de la relación existente entre el acto de concebir y el concepto que poseemos de dicho acto, concepto que como

se sabe es abstracto. Se trata en consecuencia de concebir el acto mismo de concebir, lo cual significa que aquí consideramos las opuestas características que afectan simultáneamente al acto concipiente como tal y a su inevitable contenido, que en este caso es el acto mismo.

Ya hemos visto que el concepto como acto psicológico es un hecho real irrepetible que se desarrolla en un determinado momento del tiempo y rodeado de infinitas circunstancias. Por el contrario, si nos fijamos en el contenido que tenemos del concepto como acto psicológico resulta que el mismo es abstracto, uno, ajeno a la temporalidad y espacialidad en lo que respecta a la ubicación en determinado tiempo, lugar y a las circunstancias individuales diversas. Ahora bien, estas dos cualidades antagónicas se dan entre el acto de concebir y su contenido, que es ese mismo acto, los cuales coexisten simultáneamente.

Aquí podría decirse que el concepto es tal que su espiritualidad le permite sustraerse a sí mismo en cuanto proceso psicológico deviniente y volver sobre sí para de este modo captar su propia faz inmutable. Pero la diferencia entre conocimiento y ser, que dentro del realismo tomista es premisa fundamental, se aplica también en el caso del concepto del concepto. La vuelta sobre sí mismo es no una aprehensión real, sino sólo cognoscitiva y por tanto intencional e inmaterial.

Debe pues distinguirse, por un lado, la información intencional que la inteligencia sufre por el conocimiento del objeto y, por el otro, la información real, entitativa producida por el acto conceptual<sup>19</sup>.

Hay por consiguiente en la cuestión del concepto una diferencia que, conforme a la tesis del realismo, no puede dejar de admitirse, diferencia que se da entre el acto y el objeto de conocimiento y que es preciso mantener aun en el caso de que el objeto de conocimiento sea justamente el mismo acto, esto es, el acto que apunta a conocerse a sí mismo. En el caso que estamos considerando el acto y el contenido conceptual, pese a ser uno real y otro ideal, uno mera información intencional y otro información entitativa, se conjugan en un mismo todo que posee por un lado el carácter de abstracto, irreal, universal y por el otro el de concreto, real y singular.

Desde el punto de vista del conocimiento es claro que lo propio del acto individual concipiente no es parte del conocimiento abstracto del mismo pues si lo integrara no sería posible reconocer distintos actos como casos de la misma esencia, en este caso de la esencia del acto de concebir.

Lo específico del acto intelectual conceptualizador no integra el contenido que por ese acto se alcanza. Mi acto individual no forma parte del concepto objetivo, es decir de la comprensión del «acto de concebir», pues si la integrara jamás podría yo en otra oportunidad concebir lo que es «concebir». En tal caso, si la integrara, no sería posible identificar un acto individual con otro en base al carácter común a ambos, pues como cada comprensión incluiría los caracteres individuales, v. gr. la ubicación en este momento, ya no podría ser manifestación de otra cosa, sino que se cerraría en el hecho individual. Al volver sobre sí mismo como hecho singular irrepetible, ya no sería posible establecer comunidad alguna entre actos de concebir sucesivos e i-

<sup>19</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, I q. 27 disp. 12 a. 5 n. 11.

rrepetibles, lo cual evidentemente implica una inconexión destructora de toda posibilidad de retención y aprehensión. No habría manera de determinar que *es* tal o cual cosa; se impediría la posibilidad de aprehender la esencia que está mas allá de la efímera singularidad irrepitable. Sin la abstracción de lo singular, de lo que sólo se da aquí y ahora, todo conocimiento humano, en cuanto conocimiento intelectual, sería completamente imposible.

Si pues nos referimos al concepto como acto de la inteligencia, es claro que sólo podemos tener conocimiento del mismo, en tanto podemos evadirnos de las circunstancias singulares irrepitibles que incuestionablemente acompañan su ejercicio. Es pues preciso abstraer, y en el caso de la concepción del concepto resulta que si bien ésta es algo singular, se debe al mismo tiempo y juntamente con la singularidad reconocer la abstractez. El acto de concebir es por tanto concreto para mí que soy su sustento y que no puedo sino reconocerlo como tal, y a la vez abstracto si se lo enfoca desde el punto de vista del conocimiento, como objeto de éste.

Lo que sucede es que conforme a la doctrina que estamos comentando debe considerarse, por un lado, una *species* individual, si tenemos en cuenta el ser que tiene en el sujeto, bien que se trate de algo espiritual y por tanto inteligible, pero por otro lado hay que reconocer que lo alcanzado es un objeto universal.

Santo Tomás dice que el objeto o *quod* intelectualmente conocido es el mismo para el maestro y el discípulo, pero no son las mismas las *species* de que ambos se valen, que sólo funcionan como *quo* o medios para conocer<sup>20</sup>. Este texto no hace sino ratificar las tesis que exponíamos mas arriba. A la singularidad del acto de concebir le corresponden la singularidad de las *species* entendidas como actos del alma individual.

La actividad cognoscitiva se presenta en consecuencia como un acto singular de apertura hacia la esencia única inteligible, si bien dicha apertura no es directa sino mediada por lo sensible, lo cual exige por ello la abstracción. Abrimos la mente al mundo de las esencias así como abrimos nuestros sentidos a las cosas sensibles, y si bien en este caso los actos de apertura son diferentes, sea en el mismo como en distintos hombres, así también lo son los actos intelectuales.

Nuestra actividad cognoscente se desarrolla, como tal, en el transcurso del tiempo y rodeada de las características sensoriales que marcan nuestra existencia, pero la mente abstrae de ellas y por eso puede alcanzar lo que está por sobre lo temporal y la imagen sensible. El alma existe realmente en el tiempo y conoce en el tiempo, ella vive el presente, pierde su ser pasado y no posee el futuro. Pero tiene capacidad para entender por sobre lo momentáneo y por ello es que puede captar lo que la cosa es, lo inmutable y permanente. El conocimiento intelectual alcanza lo universal desde la perspectiva y ubicación real singular; se sustrae al flujo del tiempo y de lo cambiante para retener lo intemporal y permanente.

Las consideraciones precedentes nos sirven de base para abordar bajo una nueva luz el problema que habíamos planteado. Se trataba de establecer la relación existente entre el acto concepuante y el concepto que tenemos de este acto, concepto que

<sup>20</sup> Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 75.

necesariamente debe ser abstracto. La cuestión surge en razón de la dualidad que afecta al acto conceptuante como tal, como entidad psicológica, y a su inseparable contenido, la comprensión del mismo.

Ya dijimos que allí el acto y el contenido, aún siendo real el primero e intencional el segundo, se conjugan en una unidad. El acto concipiente es real e incuestionablemente mío, referido a un sujeto, a un yo, pero contiene, en tanto concepto algo que por ser poseído intencionalmente veo como no mío, como otro, ya que de lo contrario no sería conocimiento. Dicho en otras palabras: una función mía real, actual, concreta coincide con algo no mío, irreal, abstracto. Y este singular, concreto, actual, cuando se autoaprehende a sí mismo, se capta abstracta y universalmente, como no mío, pero con un universal referido a ese singular mío y con una abstracción que no indica nada real.

Como lo afirma la doctrina del concepto sostenida por el tomismo, el singular no puede ser aprehendido directamente por la inteligencia, pues ésta sólo alcanza lo universal y abstracto. Pero es claro entonces que el acto conceptual tampoco podría ser aprehendido por los sentidos, pues se trata precisamente de un acto intelectual que trasciende la posibilidad de ser sensorialmente captado. De ahí que deba admitirse alguna forma de intelección en tanto se haga posible la aprehensión de esta función puramente intelectual y singular, es decir una vuelta o reflexión de la inteligencia sobre sí misma que le permita ver no sólo abstractamente su propia actividad, sino también los caracteres singularizantes que le son innegablemente propios.

AUGUSTO FURLÁN





## LA PERSONA HUMANA, CUMBRE Y SÍNTESIS DE LA CREACIÓN

No es posible una completa y profunda investigación filosófica acerca de la creación sin poner de relieve las maravillas con que Dios se dignó enriquecer su obra, la más estupenda del universo sensible. No creo que haya otro filósofo en la historia de la misma filosofía cristiana que haya asentado la grandeza del ser humano sobre cimientos más firmes y sugestivos que Santo Tomás de Aquino, pero desgraciadamente no suficientemente valorizados por los mismos que se profesan tomistas.

El hombre es la más perfecta de las obras de la creación de todo el mundo sensible. En la persona humana están incluidas y recogidas todas las perfecciones del mundo inferior al hombre.

Sin duda, la perfección primera, que es el ser como acto primero y último de todo lo real, la forma de todas las formas, la perfección de todas las perfecciones, nos ayuda a comprender la grandeza y dignidad de la persona. Esto ha sido puesto a la luz en la primera mitad de este siglo por el finado estigmatino Padre Cornelio Fabro y por el dominico francés Padre Louis-Bertrand Geiger, autores de dos trabajos notables que finalmente pusieron en evidencia algo del auténtico tomismo, después de la encíclica *Aeterni Patris*<sup>1</sup>.

Pero el principio universal y fundamental objetivo del *ser* como acto de todo acto, no basta; hay que añadir el acto de todo acto en sentido universal subjetivo, que es el intelecto, lo que toda la escolástica ha olvidado. El estudio y la profundización del intelecto, la más alta facultad del alma espiritual humana es un principio, no menos importante que el del ser. El intelecto es la forma de todas las formas, el acto de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones, calificante universal del conocer humano en sentido *subjetivo*.

La filosofía escolástica ha olvidado la relación esencial que hay entre el intelecto y su objeto natural. No se puede dar realce al objeto sin dar el mismo realce al sujeto: esto es el intelecto. Cuando se trata de una relación transcendental, olvidar uno de los términos es lo mismo que olvidar los dos términos destruyendo la relación misma. Se desvanece la otra mitad de la filosofía y así no puede ser una filosofía plenamente realista. Lo afirma rotundamente un texto muy precioso y de suma importancia de la *Summa contra Gentiles*: el ojo tiene como su objeto propio la *luz* y los

<sup>1</sup> Cfr. C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3a. ed., Società Editrice Internazionale, Torino 1963 (=Studi Superiori); y L.-B. GEIGER O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2e. éd., Vrin, Paris 1952 (=Bibliothèque Thomiste XXXIII).

colores; el oído, el sonido; así, el intelecto humano tiene como objeto propio el *ente en cuanto ente*. Como no es posible ver sin el ojo sano y sin luz, ni es posible oír sin el oído sano y sin su objeto propio —el sonido—, así también es imposible el conocer intelectual y racional sin una sana inteligencia y sin la presencia del ente en cuanto ente<sup>2</sup>. Y como la filosofía es el más alto grado del saber intelectual, es imposible una filosofía auténtica y realista sin la luz intelectual y sin la presencia del ente en cuanto ente. Aquí está la raíz primera y el fundamento necesario de la verdadera filosofía en su plenitud objetiva y subjetiva. Cualquier otra concepción filosófica que carezca de este doble fundamento solamente podrá ser una filosofía parcial, y por eso mismo una filosofía de nombre, mas no de hecho. Estos dos principios califican la filosofía plenamente realista.

Nótese atentamente que, puesto que el objeto propio de la vista es la luz (un aspecto particular de lo real sensible), las ciencias que se ocupan de lo real material siempre quedan limitadas a algo particular de lo real. Siempre el objeto propio de las ciencias humanas de cualquier género es necesariamente algo *particular*. Al contrario, el ente en cuanto ente es un objeto absolutamente universal. El ente abarca todo lo real sin alguna excepción. Santo Tomás añade que conocemos al mismo Dios en todo objeto conocido, por lo menos implícitamente.

Cualquier exclusión de lo real sensible o suprasensible hiere profundamente la filosofía; la hiere con la nota de la negatividad, la compromete como filosofía. La comprensión de la mente humana alcanza a conocer seres espirituales, a la manera de la misma inteligencia humana y de Dios, el principio supremo de todo lo real. Olvidar esta capacidad implica una humillación indebida de nuestra inteligencia, cuyo objeto propio y natural es lo real en cuanto real, incluyendo en ello el mismo ser espiritual, aunque conocido de manera imperfecta. No se puede negar la conocibilidad de la realidad divina sin menguar y humillar la misma inteligencia humana. Negar la absoluta capacidad de nuestro intelecto de abarcar lo real como real, implica la negación simultánea del hombre y de Dios. En la raíz de nuestro conocimiento, hay que repetirlo, está la intuición o experiencia intelectual del ente como ente.

La sensibilidad misma es humana y personal en la medida en que es, en su primera raíz, intelectual. Si es cierto, y no cabe duda, de que todo conocimiento empieza con los sentidos, es también no menos cierto que ningún conocimiento humano se halla limitado a la pura sensibilidad. El conocimiento sensible, a la luz del conocimiento intelectual, trasciende siempre el nivel del propio conocimiento sensible sin dejar de ser sensible. Aquí ya vislumbramos algo de la extraordinaria y profunda interioridad de nuestra inteligencia, esto es, su energía interior capaz de ensalzar nuestro conocimiento sensible al nivel superior, que es cabalmente el conocer intelectual.

El nivel superior del conocimiento intelectual se identifica con el nivel de nuestro espíritu. No olvidemos que nuestra alma, en cuanto intelectual, no es solamente *forma* del cuerpo, al cual confiere el ser, la unidad, la actividad, la dignidad personal; también es *espíritu*, esto es, un ente substancial que no solamente informa y dignifi-

<sup>2</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* II 83.

ca al cuerpo, sino que también posee su actividad propia, netamente espiritual. Santo Tomás lo afirma rotundamente: *Intellectus qui et spiritus dicitur*<sup>3</sup>.

La actividad propia del intelecto no es prisionera del espacio y del tiempo, como claramente aparece gracias a su capacidad de tener ideas universales, las cuales sobrepasan los límites del espacio y del tiempo. La razón misma tiene su fundamento en la visión intelectual. ¿Cómo sería posible juzgar y razonar *sin la visión* de nuestro intelecto? Son muchos los libros de filosofía que hablan y califican a la misma filosofía como la sabiduría por excelencia de la *razón*. Éste es el grado más alto de nuestro conocer, pero probablemente no pocos de esos libros ignoran y no explican qué es la *razón*, a la cual Santo Tomás definió como *intellectus discurrens*. La razón no sería razón si no fuera ante todo intelecto, si no fuera precedida de eso mismo que el propio Santo Doctor define como «visión intelectual» (*visio intellectualis* o *intellectiva*).

Asoma aquí otro problema muy importante, no siempre percibido por los mismos escolásticos, esto es, la significación y el valor de eso generalmente llamado *abstracción*. De por sí, este término es negativo. Abstraer sería lo mismo que huir de lo real, o sea, dejar lo real mismo para ingresar en el vacío de las ideas, a la manera en que las entiende el conceptualismo. Quién lee atentamente las obras de Santo Tomás encuentra siempre la afirmación del nuevo modo de existir de las cosas conocidas dentro del espíritu cognoscente. De tal manera, lo real sensible adquiere en la interioridad del espíritu un nuevo y más alto grado de realidad y de existencia.

Las cosas sensibles conocidas por nuestro intelecto adquieren en la interioridad espiritual de nuestra alma un nuevo y más alto, más perfecto, más noble modo de existir. He aquí un verdadero pasaje de la manera de existir sensible, espacio-temporal-extenso, a un modo de existir que no se puede calificar con las categorías cuantitativas, sino más bien con la categoría de la *intensidad*<sup>4</sup>.

Dos principios siempre están presentes en la concepción filosófica de Santo Tomás: el principio de la jerarquía de lo real, en toda su complejidad, y el principio de trascendencia interior y exterior de lo real.

Claro que la jerarquía de los mundos, según la concepción precopernicana y aristotélica, ya no se puede sostener. Pero, bajo muchos otros aspectos, la doctrina de los grados de lo real sigue manteniendo todo su valor. Considérense, por ejemplo, los grados de lo real material y sensible y compárensenlos con lo real del mundo angélico, de los puros espíritus creados, cuyo valor para los cristianos no ha amenguado y continúa el mismo que en los tiempos del Doctor Angélico. Este principio de la jerarquía de lo real no vale solamente cuando se considera la relación extrínseca entre el mundo terrenal y el mundo angélico, sino que vale también al considerarse la relación intrínseca y constitutiva de los seres.

Hoy sería ridículo pensar que el mundo terrenal estaría constituido de «materia potencial», capaz de recibir nuevas formas, pasando de la potencia al acto, y comparar la materia del mundo terrenal con el mundo de las esferas celestes constituido,

<sup>3</sup> *Summ. theol.* III q. 5 a. 2.

<sup>4</sup> «In his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse quod melius esse» (*Summ. theol.* I-II q. 62 a. 1). Cfr. *De virt. cardin.* a. 3 et passim.

según la concepción antigua y medieval, por una «materia totalmente en acto», mas de ninguna manera potencial, cual sería el pasaje de los cuerpos terrenales y corruptibles a los seres materiales celestes incorruptibles.

Felíizmente, la ciencia astronómica con Copérnico, Galileo y Newton ha derribado esa concepción. Pero el principio sigue preservando todo su valor en muchos casos. Por ejemplo, es claro en Santo Tomás cuando habla de los grados de lo seres cósmicos: seres no vivientes y seres que posee vida vegetativa, sensitiva e intelectiva. En la primera parte de la *Summa theologiae*, el santo doctor afirma con gran energía que el alma en el hombre es una forma única que trasciende e incluye en sí, de manera superior, distinta y eminente, todos los valores de la vida vegetativa y sensitiva<sup>5</sup>.

Se desprende de aquí el otro principio universal en el orden jerárquico de lo real: el ya mencionado principio de trascendencia interior y exterior de lo real. Siendo el alma humana no solamente *forma*, sino también *substancia*, y, por consiguiente, principio de actividad propia, superior al mundo sensible espacio-temporal, en la persona humana se reúnen los dos grados del ser: el ser material del cuerpo y de los sentidos y el mundo espiritual constituido por el alma intelectiva y espiritual, el cual, según la expresión del Aquinatense, colinda, en línea *genérica*, con el mundo angélico, pero, en línea específica, con los demás hombres.

La trascendencia interior del hombre nos permite ahora entender mejor la naturaleza, la grandeza y belleza de nuestro conocer abstractivo. Ya hemos visto que abstraer no significa pasaje de lo real a la representación vacía de contenido real, sino exactamente lo contrario. Abstraer, según Santo Tomás, significa trasladar el objeto conocido del grado sensible y material al grado superior, espiritual. El conocimiento intelectivo no es algo pasivo, sino algo sumamente activo del alma intelectiva y espiritual. Es una actividad de grado superior al grado de lo sensible sujeta a las condiciones del espacio y del tiempo; una actividad absolutamente silenciosa parecida a la actividad propia del Creador.

Toda actividad humana personal tiene su empuje y su calificación en la actividad intelectiva. Pero hay que notar cuidadosamente que es una actividad sellada por la categoría de la intensidad. El grado del espíritu trasciende el grado sensible y material y lo eleva al grado espiritual. El abstraer es una actividad espiritualizante que eleva el mundo sensible y material al grado superior del mundo espiritual. Conocer intelectivamente el mundo significa elevarlo a su propio nivel espiritual.

Ahora es conveniente recordar algunos principios comunes propios de la filosofía de Santo Tomás:

- cada ente tiene su obrar propio porque su fin inmediato es su propio obrar («omne ens est propter suam operationem»<sup>6</sup>).
- cada conocimiento se verifica por una identificación del objeto conocido con el sujeto que conoce («cognoscens in actu est cognitum in actu», «intellectus in actu

<sup>5</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 76.

<sup>6</sup> «Unumquodque operatur secundum quod est actu» (*Summ. c. Gent.* I 16). Este principio es fundamental en todas las obras de Santo Tomás.

est intellectum in actu»<sup>7</sup>). En nuestro caso, esta identificación no sería posible si el objeto material y sensible conocido no se identificara con el sujeto inteligente y espiritual. Bajo este punto de vista, hay que entender la actividad concocitiva del intelecto como energía que eleva a su mismo grado espiritual lo sensible material. El conocer intelectual se encuentra en el orden superior de los entes espirituales. El intelecto no es sólo *posible*, sino también *agens*, capaz de transformar el mundo material en mundo espiritual y donarle lo que es propio del mundo espiritual del alma intelectual.

No por acaso Santo Tomás afirma que el intelecto *transciende los sentidos*. Pero pongamos mucha atención en la relación que hay entre el mundo sensible y material y el mundo espiritual. El ente de grado más alto es superior en la medida en que encierra en sí los valores ontológicos del grado inferior transcendido. De otro modo, nunca podría ser superior. Para ilustrar esta dialéctica ontológica, el santo doctor acude a la progresión de los números matemáticos y también a la progresión de las figuras geométricas. El número y la figura geométrica superior incluyen los valores numéricos y las figuras geométricas inferiores. Está claro que son ejemplos defectuosos, porque no hay ninguna comparación matemática o geométrica que pueda expresar lo que aquí queremos decir en forma adecuada: la diferencia y la distancia que reina entre el orden material y extenso del ser y el orden del ser espiritual.

Se debe decir que todos los valores ontológicos del orden material, extenso y sensible, se encuentran *de modo eminente* en el alma espiritual. No sin razón, Santo Tomás afirma que el alma es todas las cosas, que el alma lo es todo, y, por consiguiente, el hombre es la totalidad del ser. Hay más valores ontológicos en una sola alma que en todo el universo físico. Cada alma guarda en sí más plenitud e intensidad de ser que la enorme grandeza del universo físico. Por eso el «hombre es la totalidad del ser». Santo Tomás no dice que los hombres sean la totalidad del ser, sino rotundamente que *el hombre* —cada uno de los hombres— es la totalidad del ser, evidentemente en comparación con el universo físico<sup>8</sup>.

Gracias a su alma, el hombre lleva en sí la conciencia del mundo. Solamente en el hombre el universo físico empieza a tener una conciencia y una voz. Solamente el hombre puede interpretar al Creador, agradecerle por el gran don del ser que le ha otorgado. Vale más la vida de un solo hombre que el universo físico infrahumano. No sin razón, luego, podemos decir que hay más riqueza de ser en el alma intelectual espiritual que en el entero universo físico. La riqueza ontológica y la consiguiente riqueza y profundidad de su actividad nos permiten comprender cómo nuestro conocimiento intelectual posee la capacidad de elevar el mundo físico al orden superior (espiritual) del ser. He aquí la verdadera significación de la abstracción tomista<sup>9</sup>.

Las formas de las cosas sensibles tienen un ser más noble en nuestra inteligencia que en las cosas sensibles. Lo que está presente en los seres inferiores se encuentra

<sup>7</sup> «Cognoscens in actu est cognitum in actu» (*In II De anima*, lect. 12). «Intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem» (*Summ. theol.* I q. 14 a. 2; cfr. *Summ. c. Gent.* II 59, etc.).

<sup>8</sup> «Homo est quodammodo totum ens» (*In III De anima*, lect. 13).

<sup>9</sup> «Res inferiores anima sunt in ea altiori modo quam in seipsis» (*In De causis*, prop. 14a).

en los seres superiores de manera eminente<sup>10</sup>. Este lenguaje tiene su conclusión última en la relación de todo ente creado con el Creador. Todas las perfecciones poseídas por los entes creados en toda su inmensa multiplicidad y variedad de perfecciones se encuentran de un modo eminente en Dios Creador. Este gran principio, que abarca la creación entera, no es una ley referida solamente a la relación de lo creado en comparación con Dios Creador. Es una ley que penetra toda la realidad en su orden jerárquico. Penetra toda la ontología de lo finito y tiene su última solución entre lo creado y Dios Creador. Creo que la expresión más perfecta de esta tesis se halla en la «cuarta vía» de Santo Tomás (la vía *ex gradibus perfectionis*).

Todas las pruebas de la existencia de Dios en Santo Tomás llegan al Creador. Sin embargo, la «cuarta vía» llega a lo mismo en forma más profunda y universal, porque no tiene su punto de partida en algún atributo del ente particular, sino en el mismo ente en cuanto ente, bajo cuya universalísima amplitud se encuentran también las demás pruebas.

Toda la ontología tiene aquí su resolución final. Una ontología que no concluya en la afirmación de Dios Creador permanecerá siempre una ontología decapitada en sí misma, o, mejor dicho, una ontología sin sentido. La filosofía de la creación lleva el sello de la filosofía realista y verdadera. Pero nunca podríamos tener una ontología acabada sin la trascendencia del hombre al interior de la trascendencia divina.

No obstante, la trascendencia del hombre sobre el universo cósmico exige la ontología del espíritu humano, que es la misma alma intelectual, la cual no podría ser intelectual sin ser espiritual. Aquí (en el alma forma del cuerpo y, al mismo tiempo, fuente de operaciones propias) tenemos el punto de unión y distinción, sin separación, del mundo material y del mundo espirituaál. Como filósofos no tenemos argumentos para probar la creación de los ángeles, pero la filosofía nos ayuda a vislumbrar aquello enseñado y asegurado por la fe.

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

El alma humana, forma del cuerpo y espíritu inteligente y libre, es, según Santo Tomás, la obra maestra de la actividad creadora de Dios en el orden de la realidad sensible.

Hoy día existen quienes tienen miedo de caer en el dualismo si hablamos del alma. A estos filósofos les falta una clara idea del concepto dialéctico de «trascendencia».

<sup>10</sup> «Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus, sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes» (*Summ. c. Gent. II 50*).

Les falta también una profunda idea de la dialéctica exterior e interior que domina la jerarquía de la realidad creada en su totalidad. Sin estos principios y sin estas leyes, es imposible comprender la obra maestra de la creación, que es el hombre; es imposible entender las dialécticas que unen entre sí los grados de lo real.

Por consiguiente, es imposible comprender los dos *principios* (no dos seres) que vinculan la unidad y la identidad del hombre. Esta unidad de los dos principios nos brinda la clave de la totalidad creada en una síntesis maravillosa.

El alma no dualiza al hombre, no lo parte en dos. Al contrario, confiere al cuerpo su mismo ser, su unidad y su identidad de persona humana. Sin el principio esencial del alma intelectual, que es, al mismo tiempo, principio del ente humano, ser substancial con actividad propia, sería imposible tener una idea cabal del hombre como persona. Sin el acto intensivo del alma intelectual, el hombre no poseería dignidad personal. Sería, por un lado, exclusivamente cuerpo, y, por el otro, algo así como un ángel encarnado.

Ya hemos dicho que la persona humana, se encuentra al mismo nivel de los ángeles *in ratione generis*; no *in ratione speciei*. El alma intelectual y espiritual y, por ende, libre, confiere no sólo cierta espiritualidad al mismo cuerpo; por consiguiente, le confiere una inviolable dignidad moral que pone al hombre en directa dependencia de Dios mismo. La misma persona humana, con su actividad conocitiva intelectual y espiritual, se hace capaz de elevar en su interioridad espiritual el mismo mundo sensible al nivel de lo espiritual.

Dios Creador eligió la persona humana como colaboradora de su actividad creativa; no solamente con el trabajo, que perfecciona la naturaleza, sino también en cuanto capaz de perfeccionar el mundo sensible llevándolo a una manera de ser más noble.

La creación no es solamente la obra personal de Dios, sumamente personal. Él también quiso imprimir el sello de la persona humana al mundo inferior al hombre, la obra maestra de su creación constituida en señora y dueña del universo sensible.

El descubrimiento de la grandeza de la persona humana, también bajo el punto de vista filosófico, nos hace más plausible las verdades cristianas de la Encarnación del Verbo de Dios y la misma resurrección. Una buena filosofía de la persona humana abre las puertas a las verdades sobrenaturales de la revelación cristiana. No sin razón, el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en su primera encíclica —*Redemptor hominis*—, afirmaba: «Jesucristo Redentor revela en toda su plenitud el hombre al hombre [...] El humanismo auténtico está íntimamente conectado con la perfección humana del Verbo»<sup>11</sup>.

LUIGI BOGLIOLO S. D. B.

Roma.

<sup>11</sup> JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 10.





## LA ECONOMÍA COMO CIENCIA PRÁCTICA

El fin de este artículo es transmitir de un modo sintético y ordenado las conclusiones de una serie de estudios que nos ocupan desde hace varios años. Las mismas han sido expresadas previamente en otros trabajos que han enfocado aspectos particulares del análisis filosófico de la realidad económica. Acá trataremos de hacer una exposición del estado actual de la cuestión.

Ante todo, debemos aclarar que el concepto de ciencia práctica al que nos referimos aquí es el aristotélico, en interpretaciones como las de Wilhelm Hennis, Enrico Berti, Otto Brunner, Werner Conze, Helmut Kuhn, Joachim Ritter o Leo Strauss. No adherimos a las posturas que, aun perteneciendo al llamado movimiento de «rehabilitación de la ciencia práctica», son de corte kantiano o consensualista, como en los casos de Karl-Heinz Ilting, Manfred Riedel, Annemarie Pieper, Oswald Schwemmer y Paul Lorenzen. Tampoco entendemos por conocimiento práctico «el saber acumulado o incorporado a hábitos, formas de ser, capacidades o costumbres», según la idea de John Rawls, Michael Oakeshott o Michael Polanyi, expresada por John Gray: un concepto más bien de tipo sociológico<sup>1</sup>. Pensamos que dentro de lo todo positivo del movimiento de rehabilitación de la ciencia práctica, los pensadores aristotélicos son los máximamente rescatables y destacables, porque, al haber superado la sospecha respecto a la metafísica, la ética racional y los valores, aportan una solución real a la cuestión de la fundación valorativa racional de la ciencia de las cosas humanas, es decir, realizan una verdadera rehabilitación de la ciencia práctica<sup>2</sup>.

Aunque quizás pueda chocar, la expresión «la economía como ciencia práctica» no es una originalidad. Kenneth Boulding, bien conocido para los economistas, tituló «Economics as a Moral Science» un famoso artículo que escribió hace algunos años<sup>3</sup>. También Albert Hirschman, berlinés que pasó por la Sorbona, la London School of Economics, Trieste y Columbia y que ahora es profesor en Princeton, a-

<sup>1</sup> Cfr. J. GRAY, *Liberalismo*, Alianza, Madrid 1994, p. 101.

<sup>2</sup> Cfr. E. BERTI, «La razionalità pratica tra scienza e filosofia», en ID., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 55-76; y R. CRESPO, «Nota acerca de las precisiones tomistas al concepto aristotélico de ciencia práctica y la noción contemporánea de ciencias sociales»: *Sapientia* XLIX (1994); «El concepto amplio de ciencia en Aristóteles y las ciencias sociales contemporáneas», en *II Simposio de Epistemología y Metodología en Ciencias Humanas y Sociales*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo-SIC, Mendoza 1995, t. I, pp. 93-111; y «El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino»: *Sapientia* LI (1996) 7-28.

<sup>3</sup> Cfr. K. E. BOULDING, «Economics as a Moral Science»: *American Economic Review* LIX (1969) 1-12.

grupó y publicó dos ensayos suyos bajo el título de *L'économie comme science morale et politique*<sup>4</sup>. Pero no se trata sólo de una cuestión de título. La economía ha sido una ciencia moral desde su nacimiento con Aristóteles, continuó siéndolo con su fundador oficial, Adam Smith, y lo es hoy día según la opinión de muchos economistas. Para comprobarlo, basta leer un reciente artículo aparecido en el *Journal of Economic Literature*, en el que Daniel Hausman y Michael McPherson hacen un resumen actualizado de la gran variedad de posturas que sugiere la refundición más o menos parcial de ambas disciplinas. La neutralidad valorativa de la economía es un viejo dogma positivista que se está derrumbando completamente, aunque sin hacer mucho estrépito. Quienes aún lo sostienen prueban que desconocen no sólo la vieja tradición de la economía política sino también la literatura de los últimos veinte años de la nueva *Economics*.

Ahora bien, ¿qué entienden los economistas por «ciencia moral»? Para Boulding, por ejemplo, una proposición es moral si encierra un valor compartido, y una ciencia es moral porque es un proceso de conocimiento humano que surge en una cultura, es decir, en un grupo de hombres que comparten unos valores. Más que de una definición filosófica, Boulding está hablando de una noción sociológica de ciencia moral: una ciencia es moral porque supone unos valores sociales implícitos. Aunque a muchos economistas les interesa la ética y perciben que su ciencia tiene un fuerte contenido ético, cometen en este campo las imprecisiones propias de cualquiera que opina sobre un tema que no es el de su especialidad. Es verdad que, como dijo una vez el economista James Tobin, «no hay nada más peligroso que un filósofo que aprendió un poco de economía». Pero también es cierto lo que le respondió Robert Nozick: «No es menos peligroso un economista que no haya aprendido filosofía»<sup>5</sup>. De hecho, ninguno de los autores mencionados en el extenso informe recién citado profesan una ética que corresponda al concepto aristotélico de ciencia práctica: predominan los utilitaristas, contractualistas y consecuencialistas. Por eso se hace necesario hacer distinciones, precisiones y replanteos a las posturas éticas de los economistas<sup>6</sup>.

En nuestros escritos sobre el tema hemos sugerido la recuperación de la noción aristotélica de *oikonomiké*. Como es sabido, la *económica* aristotélica es la administración de la casa. Pero si no le añadiéramos otras notas, nos quedaríamos con un concepto pobre de la misma. La *económica* es la actividad por la que el hombre hace un uso adecuado de los bienes necesarios para la vida buena. Por ello la *económica* es una actividad que para ser propiamente tal, debe ser moralmente buena. El uso ina-

<sup>4</sup> Cfr. A. O. HIRSCHMAN, *L'économie comme science morale et politique*, Gallimard-Ed. du Seuil, Paris 1984.

<sup>5</sup> R. NOZICK, «Social Justice in the Reagan Era»: *The New York Times*, 3 de enero de 1982, p. E5.

<sup>6</sup> Sin embargo, la concepción ética de Hirschman es satisfactoria. Para este pensador que camina por los caminos de la economía y la sociología, la economía es ciencia moral y política porque el buen funcionamiento de la economía requiere la vigencia de las virtudes personales y de la justicia. Sugiere entonces la elaboración de «una ciencia moral-social en la que las consideraciones morales no serán ni evitadas ni puestas entre paréntesis, sino entrelazadas sistemáticamente con el pensamiento analítico» (A. HIRSCHMAN, *op. cit.*, pp. 109-110).

decuado de los bienes, incompatible con la vida de las virtudes, no es propio de la *económica*, sino de una forma vituperable de la *crematística*. Por otra parte la *económica* no es sólo de la casa; Aristóteles considera también una «*económica* política», una administración adecuada de los recursos de la ciudad, en función del bien de todos<sup>7</sup>.

Este tipo de acción humana exige una facultad o capacidad de realizarla, un hábito moral que facilite su correcta ejecución y otro hábito intelectual, por el que se accede al conocimiento del modo de ejercitarla. Por eso la *económica* es un término analógico que incluye todas estas acepciones: acción, facultad, virtud y ciencia del uso adecuado de los bienes necesarios para la vida buena.

La ciencia de la *económica* es ciencia práctica, pues su objeto es un tipo de acción humana. Por otra parte, aunque la *económica* se dirija al mismo objetivo final que la política, la vida buena, no puede reducirse a ambas a una sola ciencia, pues sus objetos son de naturaleza distinta. Sin embargo, no están en paridad de condiciones. Debido a que el fin de la *económica* se subordina al de la política, la primera debe someterse a la última. No obstante, son ciencias autónomas. El rasgo distintivo central de la ciencia *económica* aristotélica es que contiene un criterio interno de valoración moral de la actividad que le es propia<sup>8</sup>. Lo que le interesa conocer a la economía es el aspecto práctico, moral, del acto humano de uso de los bienes, tal que pueda realizarse efectivamente en busca de la vida buena. Por ello el paradigma adecuado para este saber es la ciencia práctica. En escritos previos, hemos procurado mostrar como es éste el tratamiento que corresponde aún a la economía moderna y su ciencia. Nos hemos detenido especialmente en la adecuación de los rasgos de la ciencia práctica al caso de la economía.

En primer lugar, esto se aplica al carácter inexacto de sus conclusiones, que obedece al carácter de su materia. Pensamos que todo economista sensato está dispuesto a reconocer que ésta es la condición de su ciencia. Los hechos que estudia son inciertos, trabaja con actos humanos, que son libres y con el futuro, y no es profeta. Aunque los economistas suelen quedarse con otros aportes, muchas veces muy discutibles, ésta es la esencia del mensaje de John Maynard Keynes. También es el de la escuela austríaca y el de los llamados «subjetivistas radicales», para mencionar sólo algunos.

En segundo lugar, parece claro que la economía también comparte con la ciencia práctica el rasgo de dirigirse a un fin práctico. Aun los economistas más puristas, admiten el aspecto y la intencionalidad práctica de su ciencia, llamándola economía aplicada o política económica o incluso economía política. Lo que a veces se pasa por alto es que debido al carácter del objeto científico son éstas las ramas que, aunque aparentemente secundarias, definen el estatuto epistemológico de la economía. El aspecto normativo y prescriptivo no es más que la otra cara de la moneda del descriptivo y explicativo.

<sup>7</sup> Para mayores detalles cfr. nuestros artículos «La concepción aristotélica de la economía»: *Philosophia* (1993-1994) 9-83; y «La acción económica en Aristóteles»: *Analogia* X (1996) 77-108.

<sup>8</sup> Cfr. C. NATALI, «Aristotele e l'origine della filosofia pratica», en *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Francisci Ed., Padova 1980, p. 118.

Tercero, la economía también debe tener un carácter normativo-ético, como la ciencia práctica. Responde al mismo la tradición que considera a la economía como ciencia moral, tal como explicamos antes. La economía es ciencia moral en tanto que ciencia práctica. No es la ciencia moral, sino una ciencia de una forma de acción humana en la que se considera su racionalidad moral, junto a otros elementos teóricos de la racionalidad técnica.

Cuarto, también, al igual que la ciencia práctica, la economía requiere un contacto estrecho con la experiencia. En su ámbito, luego de un fuerte predominio de las tendencias metodológicas axiomático-deductivas, se está acudiendo a métodos hipotético-deductivos con un importante énfasis en la verificación. Son momentos de mayor vigencia del positivismo y realismo. En efecto, mientras en el siglo pasado la hegemonía correspondió a los economistas deductivistas ingleses —Nassau Senior, algunas interpretaciones de John Stuart Mill, John Cairnes— en el nuestro, quizás debido a la fuerza de la realidad y también a la influencia del nuevo positivismo lógico, los estudios empíricos se han convertido en los criterios de evaluación de las teorías.

Finalmente, las particularidades metódicas de las ciencias prácticas, son las que más se ajustan al caso de la economía. La literatura sobre la cuestión del método de la ciencia práctica es abundantísima. Ha sido abordado por eximios aristotélicos de la talla de J. Burnet y W. Hardie. Por eso sobre este tema podría escribirse todo un libro. Recientemente C. Massini ha publicado dos artículos, recogiendo diversas opiniones y pasajes aristotélicos y sacando sus propias conclusiones. Creemos que dichas conclusiones son correctas y representativas de las opiniones expresadas en los últimos estudios al respecto. Citamos de Massini: «En el caso del pensamiento práctico y, en especial, de la filosofía práctica, no es posible limitarse a la utilización de un método único, sino que es preciso recurrir a una *pluralidad metodológica*. Esto significa que no puede sostenerse que el método de la ética sea pura y simplemente analítico, ni sintético, ni dialéctico, ni demostrativo, ni retórico, sino que es necesario hacer jugar todos esos procedimientos racionales de un modo estructurado, haciendo uso de cada uno de ellos en la medida y el “momento” adecuado<sup>9</sup>. Ese momento es el plano del conocimiento práctico —de los primeros principios, ciencia o prudencial— en que nos hallemos. A nosotros, tratándose de la ciencia práctica nos interesa el segundo plano, y también el tercero, en cuanto de éste proviene la experiencia necesaria para el segundo.

En estos dos planos actúan el método analítico, que va de la experiencia a las conclusiones, y el sintético, de los principios a los efectos. La experiencia y su inducción, decíamos, juega un papel muy principal. Pero también las deducciones. Al igual, intervienen los razonamientos dialécticos —propios de la materia contingente—, e incluso las argumentaciones retóricas, el recurso a la imaginación, ejemplos y típicos.

<sup>9</sup> C. I. MASSINI, «Método y filosofía práctica»: *Anuario Filosófico* XXXVIII (1995) 247. Cfr. ID., «Ensayo de síntesis acerca de la distinción especulativo-práctico y su estructuración metodológica»: *Sapientia* LI (1996) 429-451.

Pensamos que esta pluralidad metodológica integrable es muy adecuada para el caso de la ciencia económica. De hecho las diversas posturas económicas reduccionistas han recurrido al uso de alguno de ellos, dejando de lado el resto. Podemos encontrar un planteo axiomático-deductivo como el neoclásico, importado de las ciencias naturales, y como el de L. von Mises, de resonancias kantianas; la inducción histórica, tópicos y procedimientos dialécticos de los historicistas; los retóricos como D. MacCloskey, los positivistas, casi puramente inductivistas; la imaginación en R. Weintraub; los hermeneutas como D. Lavoie. Todas estas posturas trabajan de modo aislado. Parece la situación que constataba Aristóteles en su época: «Unos, en efecto, no escuchan a los que hablan si no se habla matemáticamente; otros, si no es mediante ejemplos; éstos exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta; aquéllos lo quieren con exactitud, y a los de más allá les molesta lo exacto»<sup>10</sup>. Es una buena descripción de más de una discusión entre economistas. Sería muy importante repetir un esfuerzo integrador como el que hiciera John Neville Keynes a fines del siglo pasado en su libro sobre el alcance y método de la ciencia económica, y aprender a acudir a los diversos procedimientos sin dejarse deslumbrar por los métodos de las ciencias más afamadas de cada momento<sup>11</sup>.

A pesar de la pertinencia del paradigma práctico, hoy la economía se ha convertido en una ciencia y praxis autónomas, desvinculada de la política como actividad y ciencia moral. Por ello nos inclinamos a otorgarle una importancia que no tenía en tiempos del Estagirita, erigiéndola muchas veces como criterio de decisión y acción. En cierto modo se ha producido una inversión por la que la economía manda sobre la política. Por eso, hemos sostenido la conveniencia, reconocida de modo casi inconsciente por muchos economistas, de volver al planteamiento aristotélico de la economía como actividad moral y de su ciencia como ciencia práctica, tanto por su carácter ético esencial, como por la conformidad de sus criterios epistemológicos y metodológicos con su objeto de estudio. A nuestro juicio, con su breve referencia al problema económico, Aristóteles nos deja una importante e inmutable enseñanza, que arroja una brillante luz a los actuales problemas sociales. La clave está en su condena a la forma aborrecible de la crematística: la ilimitada. Si se busca la riqueza de un modo ilimitado, hacemos algo que no es natural. El fin del hombre, su *telos*, requiere una cantidad limitada de bienes materiales, ya que no consiste en éstos, sino en algo más elevado, la vida buena.

#### LA DISOLUCIÓN DEL ENFOQUE PRÁCTICO

El paradigma práctico aristotélico tuvo una vida sumamente sana durante muchos siglos. Pero a comienzos de la Edad Moderna empezó a enfermar, llegando a sucumbir en muchas áreas del saber. Parecería que hoy se está recuperando, aunque con bastante lentitud.

<sup>10</sup> *Metaphys.* A 9: 992 b 19.

<sup>11</sup> Cfr. R. CRESPO, «La cuestión metodológica en Keynes padre: un acercamiento a la consideración práctica de la economía»: *Philosophica* XVII (1995) 217-222.

Cuando el fideísmo y nominalismo de Ockham suplantán a la razón y se generaliza el escepticismo gnoseológico, se desvanecen las ideas de un orden teleológico y de una ciencia de las acciones humanas que descubra y norme dicho orden al fin. Esta disolución del paradigma práctico tiene dos aspectos muy relacionados entre sí. Por una parte, el corte entre ser-hechos, y deber ser-valores: no se pueden conocer racionalmente el bien y los valores. La ciencia, para ser tal según este paradigma, debe ser «objetiva», neutral respecto a los valores, que quedan confinados al campo de la subjetividad. Por otra parte, se confía en que lo que no puede hacer la razón lo hará el método de aquellas ciencias que han demostrado ser exitosas. Pero de este modo se traslada la búsqueda racional de los fines a los medios. Daniel Innerarity explica muy bien este proceso: «Para la escolástica, el orden jerárquico de las ciencias venía determinado por significación de objetos, no por el grado de exactitud alcanzada. Pero si, en la ciencia moderna, la significación de los objetos es esencialmente subjetiva, no es extraño que lo obtenido por el sujeto en términos de seguridad y certeza aparezca como el más elevado criterio epistemológico. Por eso la modernidad es esencialmente, y en sus orígenes, método. Se trata de garantizar metodológicamente la objetividad. La atención se desplaza hacia los procedimientos del pensamiento, hacia las reglas y métodos de constitución del saber, con independencia del dominio particular dentro del cual ellos mismos están llamados a operar»<sup>12</sup>. Caemos en un racionalismo que se desprende de la realidad y que utiliza los recursos metódicos de la ciencia «estrella» de cada momento: la matemática, la física, la biología.

La economía no está exenta de estos cambios. Sin embargo, en cuanto cuerpo científico más o menos autónomo, ésta no surge hasta fines del siglo XVIII. Por fuerza, entonces, el reemplazo del paradigma práctico por otros se produce primero en la política y la ética. Haremos primero una breve reseña del pensamiento de algunos autores representativos del cambio en estas últimas disciplinas. Un estudio exhaustivo requeriría un extenso tratado. Aquí sólo pondremos algunos ejemplos más destacables. Nos detendremos más en los casos de John Stuart Mill y Max Weber, porque sus obras dan lugar a contrastes en la interpretación de las mismas ilustrativas de las dificultades del giro moderno. Pensamos que conviene hacer esta breve exposición para notar la estrecha vinculación entre las ideas filosóficas y el curso de las económicas. Luego nos dedicaremos a los economistas. Lógicamente, la revista de los mismos tampoco será completa.

#### EL CAMBIO EN LA POLÍTICA, LA ÉTICA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

En René Descartes se encarna muy bien el nuevo espíritu moderno. Su ciencia modelo será la matemática. Encontramos en sus obras constantes muestras de la fascinación por la misma expresada en la Primera parte del *Discurso*: «Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons»<sup>13</sup>. En efecto, sólo en la matemática y en la geometría se cumplen las reglas que

<sup>12</sup> D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid 1990, pp. 19-20.

<sup>13</sup> R. DESCARTES, *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Union Générale d'Éditions, Paris 1963, p. 29.

se impuso en las *Regulae ad directionem ingenii*. Reza la Regla I: «Los estudios deben tener por fin brindar al espíritu una dirección que le permita sostener juicios sólidos y verdaderos sobre todo lo que se le presente». Y la Regla II: «Los objetos de los que debemos ocuparnos son sólo aquéllos que nuestro espíritu puede conocer de un modo cierto e indudable [...] En la búsqueda del camino correcto hacia la verdad no debemos ocuparnos de ningún objeto del que no se pueda alcanzar una certeza tal como la de las demostraciones de la Aritmética y la Geometría»<sup>14</sup>. Solidez, certeza, carácter indubitable, todos requerimientos irreclamables al objeto de la ciencia práctica. Con la certeza que otorga el método matemático, Descartes también se proponía resolver las carencias del objeto de la ética, ciencia que constituye el más alto grado de la sabiduría. Pero él no pudo completar la tarea y la ética cartesiana no superó su carácter provisional.

Habiendo configurado así el objeto científico, el hombre se hace maestro y dueño de la naturaleza, tal como lo pretende también Francis Bacon, y más adelante, Kant, para quien la naturaleza está «como el reo ante el juez». Bacon piensa que su método científico inductivo del *Novum Organum* debe aplicarse también «a las otras ciencias lógicas, morales y políticas»<sup>15</sup>, pero tampoco realiza su programa.

Este nuevo espíritu epistemológico va calando en el ámbito de la política. Pondremos dos ejemplos, el de Nicolás Maquiavelo, que era un pragmático, y el de Thomas Hobbes, más científico que el florentino.

Leo Strauss, Albert Hirschman, Wilhelm Hennis e Innerarity mencionan el caso Maquiavelo, famoso por su inmoralismo expresado en la tan común sentencia de que «el fin justifica los medios»<sup>16</sup>. Dice en el capítulo XV del *Príncipe*: «Mi intención es escribir sobre cosas útiles a quienes las lean y juzgo más conveniente decir la verdad tal cual es, que como se imagina; porque muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad. Tanta es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien prefiere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su consolidación, y el hombre que quiere portarse en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no lo son, necesitando el príncipe que quiere conservar el poder estar dispuesto a ser bueno o no, según las circunstancias»<sup>17</sup>. A la moralidad de los deberes Maquiavelo opone el positivismo de los hechos —«la verdad tal cual es»—. La verdad es que el hombre es esencialmente egoísta, los gobernantes buscan el poder y la gloria, y cualquier medio es lícito para alcanzar el bien común, consistente en la libertad, estabilidad, prosperi-

<sup>14</sup> R. DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, Vrin, Paris 1959, règles I-II.

<sup>15</sup> F. BACON, *Novum organum*, Orbis, Buenos Aires 1984, afor. 127, p. 79.

<sup>16</sup> Cfr. A. O. HIRSCHMAN, *Las pasiones y los intereses*, FCE, México 1978, p. 21; y *L'économie comme science morale et politique*, pp. 99-100. W. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, Sur, Buenos Aires 1973, pp. 148-149. D. INNERARITY, *op. cit.*, pp. 183-184. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe 1959, pp. 40ss.

<sup>17</sup> N. MAQUIAVELO, *El príncipe*, Marymar, Buenos Aires 1988, p. 91. Son muy interesantes y aún más «maquiavélicas», las anotaciones de Napoleón Bonaparte consignadas en la edición que usamos: «Con arreglo a ellos [los principados imaginarios] los visionarios de moral y filosofía juzgan a los estadistas»; algunos intentan ser buenos, «sí, como Luis XVI; pero también acaba perdiendo uno su reino y cabeza» (*Ibid.*, p. 92).

dad y gloria de una nación. La virtud es la virtud cívica: ésta es la nueva moral, hoy dominante. Los príncipes han de ser inmorales, para que los hombres sean morales. La política se transforma en una técnica del poder. De nuevo es agudo Innerarity cuando afirma que «lo que no tolera el maquiavelismo es la imprecisión, imprevisibilidad e incalculabilidad que introduciría en el manejo de los asuntos políticos el atemimiento a consideraciones morales»<sup>18</sup>.

El estado de Hobbes es un constructo racional, una fabricación: «Por el arte es creado el gran Leviatán»<sup>19</sup>. La bibliografía sobre el particular es inabarcable, y hay diversas discusiones o diferencias de matices entre autores como, por ejemplo, el mismo Hennis, Strauss, Hannah Arendt, Helmut Kuhn, Michael Oakeshott y Manfred Riedel. Nos parece particularmente feliz el modo en que este último expresa el programa de Hobbes: «Según Hobbes, la *philosophia civilis* es una “ciencia nueva” que sigue el ideal metodológico del siglo XVII. Tiene la misma pretensión que la física desde Galileo con respecto a la interpretación de los procesos naturales: conocer las relaciones de la acción humana con la misma certeza (*pari certitudine*) que las relaciones de tamaño entre las figuras [...] La filosofía política debe convertirse en una ciencia *a priori*, demostrable, para lo cual, según Hobbes, sus objetos son perfectamente adecuados; pues el hombre puede desarrollar una ciencia *a priori* sólo con respecto a aquellas cosas que él mismo ha creado o cuya fabricación depende de su voluntad»<sup>20</sup>. Es uno de los primeros «ingenieros sociales».

En armonía con estas ideas, y pasando al campo del derecho, se inicia una línea que entiende la política como teoría del «derecho natural público», que «pretende, explica Hennis, construir intelectualmente un ordenamiento político sin necesidad de agregarle virtudes específicamente políticas o esfuerzos humanos»<sup>21</sup>. Pertenecen a la misma Hugo Grocio, Justius Lipsius, Samuel Pufendorf y Christian Thomasius, entre otros. Consiguen el «ideal», para sus pretensiones de exactitud, de construir una ciencia de la acción humana que pone entre paréntesis la libertad. No se requiere la experiencia; basta con la intuición de algún principio fundamental, desde el que se deduce todo el derecho.

La corriente racionalista avanza por igual sobre la otra disciplina práctica que contaba con un desarrollo autónomo en esa época: la ética. La economía, como veremos más adelante, será racionalista desde su mismo nacimiento moderno, poco tiempo después y hasta nuestros días. En cuanto a la ética racionalista sólo mencionaremos algunos autores a modo de ejemplo. Baruch Spinoza, para quien la libertad consiste en el conocimiento perfecto de la necesidad, escribe una *Ética more geometrico demonstrata*. El *ars combinatoria*, método universal lógico-matemático de Gottfried W. Leibniz, incluye el ámbito de las acciones humanas, mientras que con su armonía preestablecida, la libertad humana queda seriamente comprometida. El caso de Kant es el de una ética racionalista, con un principio universal formal que es in-

<sup>18</sup> D. INNERARITY, *op. cit.*, p. 184.

<sup>19</sup> T. HOBBS, *Leviatán*, Ed. Nacional, Madrid 1979, introd.

<sup>20</sup> M. RIEDEL, *Metafísica y metapolítica*, Alfa Argentina, Buenos Aires 1977, p. 12.

<sup>21</sup> W. HENNIS, *op. cit.*, p. 149.



dependiente de toda experiencia, pero que equivale a la libertad. El bien es la libertad solipsista de cada individuo. Se trata de la consagración racionalista de la libertad formal como principio absoluto y supremo. Esta concepción tiene un correlato muy estrecho con la ideología liberal del mercado competitivo<sup>22</sup>.

Pero tenemos que volver unos pocos años atrás para mencionar a otro autor que tendrá una influencia aún más directa en los economistas: David Hume era amigo personal de Adam Smith. Los racionalistas han tratado de reemplazar la razón práctica por la razón teórica. En cambio, en un pensamiento que da muy poca cabida para la razón teórica, como es el de Hume, la moral es cuestión de sentimientos: «La moral y la crítica no son propiamente objetos del entendimiento, como del gusto y del sentimiento»<sup>23</sup>. Por ello, cuando de ciencia se trata hay que dejar al margen las cuestiones éticas. La política o la economía no dependen de virtudes sino de cálculos inteligentes. Hume es célebre por el corte entre el ser y el deber que reclama el siguiente pasaje del *Tratado sobre la naturaleza humana*: «En todos los sistemas de moralidad con los que me he enfrentado hasta ahora, siempre he notado que sus autores proceden por un tiempo según el modo habitual de razonar y establecen la existencia de Dios, o hacen observaciones sobre las cuestiones humanas; pero repentinamente me sorprende comprobar que en lugar de las cópulas proposicionales usuales es y no es, las proposiciones están conectadas por un debe o no debe. Este cambio es imperceptible, pero es, no obstante, de la mayor importancia. Porque este deber o no deber, expresa una nueva relación que debe ser observada y explicada; y además, debe darse alguna razón para algo que parece inconcebible, a saber, cómo puede deducirse esta nueva relación de otras completamente diferentes»<sup>24</sup>. La ciencia de las cosas humanas no puede ser ciencia práctica. De lo contrario, deja de ser ciencia. Es un estudio neutral de cómo acontecen las cosas a nivel humano, que sin embargo tiene inevitables consecuencias normativas.

¿Cómo acontecen «las cosas humanas»? Hume sigue la tradición moral de sus compatriotas. Antony Ashley, más conocido como el Conde de Shaftesbury, habla de una inclinación moral a realizar el bien. Francis Hutcheson, que también influiría en Adam Smith, agrega al anterior un matiz utilitarista. En Hume los sentimientos que mueven son el placer que produce la virtud y el dolor propio del vicio. El utilitarismo se hace fuerte con Jeremy Bentham. Para Bentham el principio de utilidad debe reemplazar al derecho natural y a las teorías contractualistas de Hobbes y Locke. El dato real es el rechazo del dolor y la tendencia al placer. Por eso debemos tratar de construir un orden social justificado por criterios utilitaristas. Esta doctrina pasa a John Stuart Mill y se continúa en el pragmatismo norteamericano de Peirce, James y Dewey y en el consecuencialismo moral. Va permeando y se establece, a pesar de que no faltaron quienes se resistieran, en la economía. El mecanismo del acto económico ya no *debe ser* la búsqueda de la vida buena, sino que *es* la utilidad. Se trata

<sup>22</sup> Cfr. P. KOSLOWSKI, *The Ethics of Capitalism. A Critique of Sociobiology*, Springer Verlag, Berlin-New York-Heidelberg-Tokyo 1996, nt. 84.

<sup>23</sup> D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1955, p. 166.

<sup>24</sup> D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Scientia Verlag, Darmstad 1964, pp. 245-246.

de un esquema racional teórico de explicación a través de los sentimientos, que reemplaza la racionalidad práctica, algo que podríamos llamar «racionalismo sensista».

También Augusto Comte influyó en Mill. Es bien conocido que Mill presentó e hizo cambios a la postura positivista de Comte en su obra *Augusto Comte y el positivismo* de 1865. Para Comte, su ciencia suprema, la sociología, es una biología de la sociedad: se trata de un determinismo mecanicista. Por otra parte, a partir de lo observable, que es la única fuente legítima de conocimiento científico, se deben postular leyes que no saben nada de esencias ni de causas reales, sino que sólo conocen la regularidad de los acontecimientos<sup>25</sup>. Este es el único método posible para todo tipo de conocimiento científico<sup>26</sup>. ¿Qué aplica Mill de todo esto al ámbito de las ciencias humanas? En Mill, como en Comte, tampoco hay libertad —lo que parece libertad es en realidad por ignorancia—. La economía es a la sociología como la teoría de la nutrición a la biología, una ciencia exacta<sup>27</sup>. Pero las ciencias humanas son más deductivas que inductivas.

Mill considera que la ciencia es siempre teórica por el fin. La práctica o arte tiene sus propios métodos y principios. Ciencia y arte se distinguen claramente: «Esas dos ideas difieren una de otra tal como lo hace el entendimiento de la voluntad, o como en gramática el modo indicativo difiere del imperativo. Una se mueve entre hechos, la otra con preceptos. La ciencia es una colección de verdades; el arte, un cuerpo de reglas o indicaciones para la conducta. El lenguaje de la ciencia es: esto es o no es; esto pasa o no pasa. El lenguaje del arte: haz esto, evita esto otro. La ciencia conoce un fenómeno y se propone descubrir su ley; el arte se impone un fin y busca los medios para alcanzarlo»<sup>28</sup>. «Una proposición, dice Mill en la *Lógica*, en que el atributo es expresado por las palabras “debería”, “podría” ser, es específicamente diferente de aquella expresada por las palabras “es” o “será”»<sup>29</sup>. Los fines no son más que datos para las ciencias. La ciencia no interviene en la determinación de los mismos ni opina sobre su pertinencia. Esta no es cuestión científica, sino del arte —o de la moral, en su caso—.

Sin embargo, Mill sostiene que debe existir un criterio para el establecimiento de los fines: «Todo arte es el resultado combinado de las leyes de la naturaleza descubiertas por la ciencia y de los principios generales de aquello que llamamos teleología o teoría de los fines, y que también podríamos designar con propiedad, tomando el lenguaje de los metafísicos alemanes, bajo el nombre de Principios de la razón práctica [...] Hay una *Philosophia prima*, propia del arte, como hay una para la ciencia. Existen primeros principios no sólo del conocimiento, sino también de la conducta. Debe existir una medida que sirva para determinar el carácter bueno o malo, de un

<sup>25</sup> Cfr. A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, Garnier, Paris 1947, pp. 34 y 40; ID. *Cours de philosophie positive*, dans *Oeuvres choisies*, éd. H. Gouhier, Aubier, ibi 1943, pp. 67-68.

<sup>26</sup> Cfr. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, ibid., p. 97.

<sup>27</sup> Cfr. J. S. MILL, *Augusto Comte y el positivismo*, Aguilar, Buenos Aires 1972, p. 106, nt.

<sup>28</sup> J. S. MILL, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, A. M. Kelley, Clifton 1974, p. 124.

<sup>29</sup> J. S. MILL, *Système de logique déductive et inductive*, Alcan, Paris 1904, L. VIII: «La lógica de las ciencias morales», pp. 556-557, lo que tiene evidentes resonancias humeanas.

modo absoluto o relativo, de los fines u objetos del deseo. Y cualquiera que sea esa medida, debe ser una sola»<sup>30</sup>. Esta *Philosophia prima* está desvinculada de la ciencia de los principios del conocimiento y, por tanto, sigue Mill, no puede tener fundamento científico alguno para postular una medida como bien del género humano. Sin embargo lo hace. A continuación remite a su obra *El utilitarismo*<sup>31</sup>. Con lo cual, aunque Mill sostiene que la ciencia no debe tratar acerca de los fines, advierte que debe haber una teoría acerca de los mismos. Sin duda se trata de un conflicto dentro de su mismo pensamiento.

Además, habría un segundo conflicto. Wilhelm Hennis destaca el contraste entre el «purismo» metodológico de la *Lógica* de Mill, que exige a las ciencias el apartamiento de las cuestiones prácticas, por una parte, y la proclamación de un principio práctico junto al amplio uso de la dialéctica, método adecuado para las cuestiones prácticas, en sus escritos morales y políticos como *Sobre la libertad* y *Las consideraciones sobre el gobierno representativo*, por otra<sup>32</sup>. También Schumpeter considera que en la economía de Mill hay una diferencia entre lo que dice el metodólogo teórico y lo que escribe el economista que trata con los hechos<sup>33</sup>.

Por otra parte, cuando al final de los *Essays*, Mill se enfrenta con el problema práctico, parecería que flexibiliza su posición. El filósofo práctico, sostiene, debe hacer un análisis pormenorizado de las circunstancias de la sociedad en que vive, y posteriormente un trabajo de síntesis de todos esos datos, para procurar predecir qué sucederá y cómo convendrá actuar. Tanto él como el economista deben combinar la teoría y la práctica, ya que «una de las peculiaridades de los tiempos modernos, la separación de la teoría respecto a la práctica —de los estudios de gabinete respecto a los negocios del mundo— ha impreso un sesgo errado en las ideas y sentimientos, tanto del estudioso como del hombre de negocios»<sup>34</sup>.

Queda claro que Mill adopta el nuevo paradigma de las ciencias humanas, pero con resistencias que le llevan a contradicciones en su mismo pensamiento. Quizás ahora se entienda porqué nos hemos detenido más en el caso de Mill. Es interesante comprobar que en algunos autores que han tenido un contacto fuerte con la realidad el purismo metodológico cede ante la ciencia real.

Podemos observar una situación similar en el tal vez más grande de los metodólogos de las ciencias sociales, Max Weber. Por eso también también nos alargaremos un poco más en el análisis de su pensamiento<sup>35</sup>. En época de Weber —fines del siglo pasado y comienzos del nuestro— la economía ya era una ciencia madura, que estaba en plena revolución marginalista. Exponer a Weber no es tarea sencilla, pues es muy

<sup>30</sup> J. S. MILL, *Système de logique déductive et inductive*, L. VIII, cap. XII, pp. 557-9.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 560.

<sup>32</sup> Cfr. W. HENNIS, *op. cit.*, pp. 137-138.

<sup>33</sup> Esta visión de los dos Mill es sostenida también por M. BLAUG, *The Methodology of Economics*, Cambridge University Press, 2nd ed., Cambridge 1992, p. 65, quien se apoya, a su vez, en J. Viner.

<sup>34</sup> J. S. MILL, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, p. 156.

<sup>35</sup> Para mayor detalle, cfr. R. CRESPO, «Max Weber and Ludwig von Mises, and the Methodology of Social Sciences», en P. F. KOSLOWSKI (ed.), *The Theory of Ethical Economy in the Historical School*, Springer Verlag, Berlin-New York-Heidelberg-Tokyo 1996, cap. II.

difícil abarcar con profundidad la riqueza de su pensamiento. Conocer a fondo la bibliografía sobre el tema supondría una dedicación específica al mismo que no es la nuestra. Recientemente, además, se ha publicado un importante libro que agrupa varios textos de Wilhelm Hennis. Hennis, que conoce muy a fondo la obra de Weber, afirma de él que «prácticamente nadie ha sido tan desafortunado por la mala comprensión. De lo contrario, nunca se hubieran escrito las bibliotecas que hay sobre las “tesis de Weber” [...] Por tanto, Weber debe ser leído fresco y sin prejuicios. Y esto significa todo el corpus de su obra»<sup>36</sup>. Hennis presenta un Weber nuevo e insospechado, que no sería el padre de la sociología contemporánea, sino que se hallaría en la tradición de las ciencias morales o prácticas clásicas<sup>37</sup>, interesado en la naturaleza humana y el orden de vida del hombre en las circunstancias de la modernidad<sup>38</sup>. Contrasta notablemente con la interpretación habitual, él mismo lo afirma<sup>39</sup>, pero su erudición es tal y la argumentación tan convincente, que no se puede dejar de lado esta posibilidad.

Es bien conocido que la condición principal de científicidad impuesta por Weber a las ciencias sociales es la *Wertfreiheit*, libertad de valoración, neutralidad ética o avaloratividad. Weber es muy claro en este aspecto en sus diversos escritos. Basta con poner el ejemplo de sus dos famosos ensayos «El significado de la libertad de valoración en la sociología y la economía» y «Sobre la objetividad en las ciencias sociales»<sup>40</sup>. También podemos mencionar en este sentido a su conferencia «Ciencia como vocación», en la que deja claro que no se puede esperar de la ciencia ninguna respuesta acerca del sentido de la vida y los valores<sup>41</sup>. Esta postura weberiana ha marcado el rumbo futuro de la intencionalidad metodológica de las ciencias sociales de allí en más.

<sup>36</sup> Cfr. W. HENNIS, *Max Weber. Essays in Reconstruction*, Allen & Unwin, London 1988, pp. 27 and 22.

<sup>37</sup> Cfr. W. HENNIS, *Max Weber*, pp. 103-104, donde afirma: «Weber belongs to the late tradition of practical science; and he finds a place in the pre-history of modern social science only if his central questions and concerns are neglected».

<sup>38</sup> Cfr. W. HENNIS, *Max Weber*, pp. 35, 36, 43, 44, 61, 69, 73, 90, 108. «The “cultural problems of man” remain the object of his work. And this means: the problems arising from the insertion of man (*Mensch*), a being capable of social action, in social constellations which in turn form these persons, develop their capacities or alternatively deform them up» (*Ibid.*, p. 69).

<sup>39</sup> Hennis menciona entre los que han roto con Weber, a G. Lukács y H. Marcuse, por una parte, y a L. Strauss y E. Vögelin, por otra: cfr. W. HENNIS, *Max Weber*, p. 21.

<sup>40</sup> Reunidos en MAX WEBER, *The Methodology of Social Sciences*, The Free Press, Glencoe 1949. El ensayo sobre la objetividad («Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis») se publicó primero en los *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en 1904, en ocasión de que el mismo Weber, Sombart y Jaffé se hicieran cargo de su edición, y el otro ensayo («Der Sinn der *Wertfreiheit* der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften») fue preparado en 1914 y publicado en una nueva versión revisada en *Logos* en 1917. Ambos fueron reeditados en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2a. ed.. Tübingen 1951.

<sup>41</sup> «Wissenschaft als Beruf», conferencia publicada junto a «Politik als Beruf», en M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza, 2a. ed., Madrid 1969. Sobre su fecha, cfr. W. SCHLUCHTER-G. ROTH, *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1979, pp. 112ss.

Sin embargo también es bien conocido y lo que hemos dicho quedaría incompleto, si no agregáramos que la imposición del criterio de neutralidad respecto a los valores no es absoluta. Ello por dos motivos. El primero de ellos es sostenido por muchos autores: que a la hora de hacer ciencia social el mismo Weber no respetó dicho principio. El Weber de las monumentales investigaciones sociológico-históricas no es el de la estricta *Wertfreiheit*. En las mismas se confundirían una evidente intencionalidad de objetividad con una implícita asunción de ciertos valores. Así por ejemplo, Hennis afirma que los *Escritos políticos* de Max Weber, ante todo los escritos constitucionales de los años de la guerra hacen caso omiso de su posición al respecto<sup>42</sup>. Pensemos también en los casos de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y de *Economía y sociedad*. Por esto Eric Vögelin denomina a la postura de Weber un «positivismo con lamentaciones» y ensaya una explicación del motivo por el que Weber no se habría animado a dar el paso decisivo hacia una «ciencia del orden». Llega a afirmar que con la obra del sociólogo alemán el positivismo llega a su fin y deja abiertos los caminos para la restauración de la ciencia política clásica<sup>43</sup>. Leo Strauss, por su parte, dice que «los juicios de valor, que tenían prohibida la entrada por la puerta principal de la ciencia política, de la sociología o de la economía, terminan ingresando por la trasera»<sup>44</sup>. Lawrence Scaff ha dicho más recientemente que «la misma argumentación metodológica de Weber asume un papel diferente dependiendo del contexto específico»<sup>45</sup>. Ludwig von Mises también se queja de ello: «Max Weber combatió expresamente esta confusión [el juicio de valor que identifica acción racional y correcta] pero sin embargo [...], cayó repetidas veces en la misma en otros pasajes de sus escritos»<sup>46</sup>.

La segunda «relativización» de la *Wertfreiheit* es la efectuada por el mismo Weber, como parte de su misma teoría de las ciencias sociales. La misma ha dado lugar a una extensa literatura sobre el tema. Por una parte los valores están involucrados en la formación de los conceptos de las ciencias sociales. Es decir, el mismo contenido está determinado por valores: «Los problemas de las disciplinas empíricas deben resolverse, por supuesto, de modo no «evaluativo» [...] Pero los problemas de las ciencias sociales deben seleccionarse por la relevancia valorativa de los fenómenos abordados»<sup>47</sup>. Weber se cuida muy bien de distinguir entre relevancia valorativa (*Wertbeziehung*) y juicio de valor (*Werturteil*). Sin embargo, en opinión de muchos autores, esta distinción tiene muchos problemas y aunque Weber busque la objetividad finalmente caería en un cierto relativismo. «En las ciencias de la cultura, afirma, la construcción de conceptos depende del planteamiento de los problemas, y este último

<sup>42</sup> Cfr. W. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, p. 143.

<sup>43</sup> E. VÖGELIN, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1952, Introd., §§ 3-4 y *passim*.

<sup>44</sup> L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, p. 21.

<sup>45</sup> L. SCAFF, «Historicism in the German Tradition of Social and Economic Thought», en P. KOSLOWSKI (ed.), *The Theory of Ethical Economy in the Historical School*, p. 320.

<sup>46</sup> L. VON MISES, *Epistemological Problems of Economics*, D. Van Nostrand, Princeton-Toronto-London 1960, p. 93.

<sup>47</sup> M. WEBER, *The Methodology of Social Sciences*, p. 21.

planteamiento varía según el contenido de la cultura»<sup>48</sup>. Lo social requiere una determinación valorativa para delimitar un problema científico. Se necesita una selección regida por los valores, que son variables: todas las ideas valorativas «son por naturaleza, históricamente variables, en función del carácter de la cultura y de las ideas que regulan el pensamiento de los hombres»<sup>49</sup>. Pero no sólo depende de los valores de la cultura analizada sino también de los del investigador mismo. «No existe un análisis absolutamente “objetivo” de la cultura [...], de los fenómenos sociales, independiente de puntos de vista especiales y parciales, según los cuales —expresa o tácitamente, consciente o inconscientemente— son seleccionados, analizados y organizados por fines expositivos. El motivo de esto reside en la característica del fin cognoscitivo de toda investigación en ciencias sociales, que apunta a trascender el tratamiento puramente *formal* de las normas legales o convencionales que regulan la vida social [...] Todo conocimiento de la realidad cultural, como puede observarse, es siempre conocimiento desde *puntos de vista particulares* [...] [e] indudablemente, todas las ideas valorativas son “subjetivas”»<sup>50</sup>. Michael Lesnoff, afirma: «En un nivel exclusivamente verbal [...], Weber creía que tanto la ciencia natural como la social podían y debían ser libres respecto a los valores, [pero] a un nivel un poco más profundo [...] sostenía que las ciencias sociales debían ser también relevantes respecto a los valores, es decir, los conceptos deben reflejar inevitablemente los intereses de los científicos sociales»<sup>51</sup>. Karl Otto Apel, afirma que «Hay *un* área en la que Max Weber [...] transgrede el límite entre lo racional y lo irracional o entre la ciencia libre de valoración y los valores comprometidos normativamente. No es accidental que esta área sea la de la ciencia y su historia»<sup>52</sup>. La objetividad tan ansiada se pierde en un relativismo. Como dice Barry Hindess, «La arbitrariedad teórica implícita en la epistemología de los tipos ideales asegura que la evaluación de la utilidad de los conceptos tipo no puede ser objetiva [...] Una vez que se convoca a los valores para protagonizar un papel teórico, la “objetividad”, la “libertad de valoración” y todo eso se cae por la borda. La concepción weberiana de la objetividad científica es un imposible lógico; contradice los conceptos fundamentales de su epistemología»<sup>53</sup>. También Schluchter observa estos problemas: «Weber ha sido llamado un nihilista [por ejemplo, por Leo Strauss<sup>54</sup>], un relativista, y un decisionista. Es todo esto si creemos en la existencia y discernibilidad de un significado objetivo del mundo»<sup>55</sup>. Cerramos esta cuestión con una cita de Raymond Aron, cuyas observaciones sobre Weber conti-

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 72, 81 y 83.

<sup>51</sup> M. LESNOFF, «Technique, Critique and Social Science», en S. C. BROWN (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Harvester Press, Sussex 1979, p. 95.

<sup>52</sup> K. O. APEL, «Toward a Reconstruction of Critical Theory», en S. C. BROWN (ed.), *op. cit.*, p. 136.

<sup>53</sup> B. HINDESS, *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*, Harvester Press, Sussex 1977, p. 38.

Cfr. también pp. 24, 33-9, 48 y 232.

<sup>54</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1953, pp. 42ss.

<sup>55</sup> W. SCHLUCHTER-G. ROTH, *op. cit.*, pp. 58-9.

núan siendo actuales y perspicaces: «Si cada reconstrucción tiene carácter selectivo y está regida por un sistema de valores, habrá tantas perspectivas históricas o sociológicas como sistemas de valor utilizados en la selección»<sup>56</sup>. En definitiva, la *Wertfreiheit* no es ni puede ser estricta en el campo de las ciencias humanas. Y esto, según nuestro punto de vista, no constituye ningún defecto, sino algo sumamente realista que debe ser asumido y que no disminuye el carácter científico de dichas disciplinas. Nos vuelve a sorprender Hennis, cuando en sus recientes concienzudos y documentados estudios nos dice «que no se puede entender la pasión con la que Weber sostenía el postulado de la libertad valorativa si se considera que éste tiene un fundamento “lógico-metodológico”». Se trata más bien de una cuestión de libertad académica. El principio de libertad valorativa tiene primariamente una intención pedagógica, que surge de su lucha contra las arbitrariedades de las políticas académicas alemanas de su época: «En Alemania la “libertad de la ciencia” existe en el ámbito de la aceptabilidad política y eclesiástica —y nunca fuera de dicho ámbito». La «libertad de valoración» es interpretada como «imparcialidad»<sup>57</sup>.

Otro rasgo que queremos señalar de la metodología de Weber, y que vemos estrechamente conectado con los anteriores, es el carácter contingente, probable e inconcluso de los conocimientos de las ciencias humanas<sup>58</sup>. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el carácter casi meramente instrumental de los tipos ideales. No hay que confundirlos con la realidad ni con lo que se debe hacer. Pueden cambiar con las culturas y sus evoluciones. También se manifiesta en la parcialidad y probabilidad de las relaciones causales<sup>59</sup>. Esta es la situación de, entre otras ciencias sociales, la economía. La que además no se puede conformar sólo con un estudio causal teórico, sino que debe considerar también lo cultural e histórico, sin dejar por ello de ser ciencia.

En resumen, Weber impone la condición de avaloratividad como criterio de cientificidad, pero él mismo la relativiza y se la salta. Por otra parte, reconoce el carácter provisorio y contingente del conocimiento de las ciencias sociales, lo que no disminuye su cientificidad. Como decía Vögelin, a pesar de no tener esta intención, puesto que la ciencia del orden y el derecho natural tienen fundamentos ajenos a su pensamiento profundo, Weber está dejando armadas las bases para un retorno al esquema clásico de las ciencias humanas, que eran morales.

A nuestro juicio el problema común de Mill y Weber reside en su pretensión de dejar los valores al margen de la ciencia. Strauss opina que esto obedece en el fondo a un escepticismo gnoseológico<sup>60</sup>. Ahora bien, aunque debemos dejar de lado la *Wertfreiheit*, la posterior introducción de los valores debe hacerse de un modo racio-

<sup>56</sup> R. ARON, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1981, t. II, p. 235.

<sup>57</sup> Cfr. W. HENNIS, «The Pitiless “Sobriety of Judgement”: Max Weber Between Carl Menger and Gustav von Schmoller. The Academic Politics of Value Freedom»: *History of the Human Sciences IV* (1991) 34 y *passim*. Cfr. también ID., *Max Weber*, p. 161.

<sup>58</sup> Cfr. W. HENNIS, *Max Weber*, pp. 227ss.

<sup>59</sup> Cfr. M. WEBER, *The Methodology of Social Sciences*, pp. 43ss., 89ss. También R. ARON, *op. cit.*, pp. 244ss.; y W. G. RUNCIMAN, *A Critique of Max Weber’s Philosophy of Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. 36.

<sup>60</sup> Cfr. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, pp. 22-23.

nal, pues sino reingresarían arbitrariamente, como decía Strauss. Lo que supone superar el escepticismo.

El recorrido que comenzamos con Descartes acaba aquí con Weber. El proyecto de aplicación de la razón teórica a las cuestiones prácticas termina «mordiéndose la cola». Pensamos que no hay argumento con mayor autoridad que el de quien todos creen que piensa de un modo pero que, analizadas las cosas más a fondo, resulta que en realidad piensa algo distinto. Por eso hicimos un esfuerzo de profundización mayor en los casos de Mill y Weber.

Llega el momento de considerar el mismo proceso aplicado a la economía.

#### LA PÉRDIDA DE LA PRACTICIDAD DE LA ECONOMÍA

Aunque no es el caso de Weber, tampoco resulta fácil abarcar la bibliografía que supondría un conocimiento profundo del pensamiento de Adam Smith. El padre de la economía fue filósofo, discípulo de F. Hutcheson y amigo de Hume; dio clases de teología, derecho, economía y ética en Glasgow y Oxford. *La riqueza de las naciones* constituye, en varios aspectos, una prolongación de su *Teoría de los sentimientos morales*. En efecto, en Smith no hay un corte tajante entre economía, política y ética. «Political economy — así comienza el libro cuarto del *Inquiry* — considered as a branch of the science of a statesman or legislator, proposes two distinct objects»<sup>61</sup>. De modo que Smith no se plantearía hablar de neutralidad valorativa de la ciencia económica. Sin embargo, ¿de qué ética y de qué política se trata? El problema está aquí. La ética y la política que aprendió y enseñó Smith ya había reemplazado la racionalidad práctica por la teórica. Una combinación de derecho natural racionalista con la consideración del egoísmo y la simpatía como las principales pasiones humanas, permiten deducir la eficacia de la «mano invisible». Smith sería el correlato en lo económico del racionalismo sensista humeano.

Sin embargo, con Smith todavía no había llegado el momento de la separación entre ética y ciencia económica. El primero en sostenerla claramente fue Nassau William Senior, primer profesor de la cátedra de economía política en Oxford, desde 1825: «La ciencia es una cuestión de hechos existentes, el arte lo es de medios por los que se pueden producir o influenciar hechos futuros. La ciencia trata con premisas, el arte con conclusiones. La ciencia sólo busca ofrecer materiales para la memoria o el juicio. No hay otro propósito en la misma más allá de la adquisición de conocimiento. Un arte procura influenciar la voluntad: presupone un cierto objeto a alcanzar y apunta a la conducta más sencilla, segura y efectiva para lograrlo»<sup>62</sup>. Para Senior no puede existir una ciencia práctica: «Sus conclusiones, por más generales y

<sup>61</sup> A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Encyclopaedia Britannica, Chicago-London 1952, p. 182.

<sup>62</sup> N. SENIOR, «Statistical Science». Presidential Address to the Section F of The British Association for the Advancement of Sciences, 1860, en R. L. SMYTH, *Essays on Economic Method*, G. Duckworth, London 1962, p. 19. Según Blaug, Senior es el primero en hacer la distinción entre ciencia y arte, entre economía pura y normativa: cfr. M. BLAUG, *The Methodology of Economics*, p. 54.



verdaderas que sean, no la autorizan a agregar ni una sílaba de recomendaciones»<sup>63</sup>. No obstante, sostiene Senior, éste último ha sido el error en que ha caído la ciencia de la economía política: ha invadido el arte del gobierno, del que sólo es una ciencia subordinada, se ha interesado por la felicidad, no por la riqueza<sup>64</sup>. «Siempre que se da un precepto, siempre que recomienda al lector hacer o abstenerse de hacer algo, se desliza de la ciencia al arte, generalmente al arte de la moralidad, o del gobierno»<sup>65</sup>. La ocupación del economista político no es ni recomendar ni disuadir, sino establecer principios generales<sup>66</sup>.

La extralimitación de sus funciones, según Senior, perjudica a la misma economía política, ya que la lleva a encarar investigaciones vagas o enormes recopilaciones de datos, para conseguir resultados prácticos<sup>67</sup>, «pero, los hechos en los que descansan los principios generales de la ciencia se pueden establecer en muy pocas sentencias, e incluso en muy pocas palabras»<sup>68</sup>. Para Senior la ciencia depende más del razonamiento que de la observación; lo más importante es el conocimiento de las premisas y que se hagan las inferencias adecuadas a partir de ellas. Éstas son generales —la teoría de la moral, del gobierno, la legislación civil y penal— y particulares —los hechos que afectan la condición social de la comunidad—. Se conocen por la observación o por una toma de conciencia de ellas; no requieren mucha profundización: casi todo hombre los admite como familiares cuando los oye. Aquéllas que se refieren a la naturaleza y la producción de la riqueza son universalmente válidas; las que hacen a la distribución pueden estar afectadas por las instituciones particulares<sup>69</sup>.

Con esto Senior propone una ciencia de la economía política puramente teórica, y así rompe con la tradición previa de una economía política teórica y práctica, descriptiva y prescriptiva, aún ligada a la ética. De este modo, la economía pierde la posibilidad de recuperar la practicidad. «Esto es lo que caracteriza —dice Hennis— el camino de la economía política a la teoría económica»<sup>70</sup>. Los problemas de la economía pasan a ser antes que nada epistemológicos, y consiguientemente metodológicos. Esta situación es delicada, ya que como decía Aristóteles, «es preciso aprender previamente cómo podrá ser comprendida cada cosa, pues es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el método de la ciencia»<sup>71</sup>.

Habiéndonos detenido antes en Mill extensamente, pasamos a John E. Cairnes (1823-1875), que pertenece a la tradición que considera a la economía como una ciencia positiva abstracta y deductiva. La obra metodológica importante de Cairnes es *The Character and Logical Method of Political Economy*, en su segunda edición de 1875. En el prefacio a la primera edición se plantea el objetivo de la búsqueda del

<sup>63</sup> N. W. SENIOR, *An Outline of the Science of Political Economy*, George Allen & Unwin, London 1938, p. 3.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 1-5.

<sup>65</sup> N. W. SENIOR, «Statistical Science», ed. cit., p. 21.

<sup>66</sup> Cfr. N. W. SENIOR, *An Outline of the Science of Political Economy*, p. 3.

<sup>67</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 4.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 1-5.

<sup>70</sup> W. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, p. 147.

<sup>71</sup> *Metafísica* II 3: 995 a 13-14.

método lógico apropiado a esta ciencia<sup>72</sup>. Luego de reconocer que la economía es un asunto que puede inducir fácilmente a errores y confusiones, toma como premisa de partida que «la riqueza, materia y sujeto de la economía política, puede estudiarse según un método científico». Los actos referidos a ella «están reglados por leyes generales y constantes que pueden ser descubiertas, clasificadas y empleadas como principios de deducciones subsiguientes»<sup>73</sup>.

No es adecuado aplicar el nombre de ciencia, afirma Cairnes, a un conocimiento tendiente a un fin práctico definido<sup>74</sup>. Por esto, la economía política sólo es explicativa o expositiva de las leyes de los fenómenos relacionados con la riqueza, y es neutra respecto a los sistemas políticos y sus fines: aporta sólo herramientas para valorar dichos sistemas y fines desde un punto de vista limitado<sup>75</sup>. Sin embargo, reconoce, la economía no tiene un estadio definitivo, pues la mayoría de sus datos están sujetos a la evolución del hombre y de sus instituciones<sup>76</sup>. En economía lo más seguro son las premisas, porque son «causas últimas», principios últimos que gobiernan los fenómenos de su sujeto de estudio. No exigen prueba pues dependen directamente de la conciencia, y son, en general, recibidos previamente y aceptados tácitamente<sup>77</sup>. La economía no cuenta, como las ciencias naturales, con la experimentación. Pero un sustituto útil de ésta es la construcción de «casos hipotéticos». Aunque las conclusiones de la economía sean hipotéticas, no lo son más que las de las ciencias naturales, que también están sujetas a causas perturbadoras. Por tanto, se deben verificar, aunque necesariamente de modo imperfecto. Esto se debe hacer más como medio para sustituir la experiencia que como sistema para averiguar las causas y leyes últimas, que conocemos de antemano<sup>78</sup>. El óbice para la exactitud está en un defecto de conocimiento. La economía sería, en fin, una especie de ciencia exacta defectuosa, pero no debido a la naturaleza del objeto, como ocurre en las ciencias prácticas, sino porque su conocimiento es imperfecto, circunstancia que, al menos teóricamente, algún día podría ser superada.

Con Cairnes estamos en los albores de la teoría neoclásica y la revolución marginalista. Senior y Cairnes no son muy famosos. Sin embargo, debemos sumarle a Mill, por una parte. Y por otra, no debemos olvidar que ellos no trabajan en las partes vistosas de la teoría económica, sino «bajo tierra», en los cimientos metodológicos. Por eso, aunque no se noten, han influido muy poderosamente. Al llegar la teoría neoclásica, ya se ha configurado un tipo de razonamiento económico que corresponde al de aquéllos. Además, dicha teoría recibe otras influencias que obran en el mismo sentido. Consecuentemente, lejos de corregirse, se acentúa el descamino metodológico.

<sup>72</sup> Cfr. J. E. CAIRNES, *Le caractère et méthode logique de l'économie politique*, Giard et Brière, Paris 1902, p. 6.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 16-17; cfr. p. 30.

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 6.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 29 y 31-32.

<sup>76</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 34.

<sup>77</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 95, 97, 108 y 120.

<sup>78</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 97-103.

Como afirma el profesor italiano de economía política Sergio Ricossa, «generalmente se considera que la escuela económica neoclásica nace hacia 1870, y que sus fundadores fueron Jevons, Menger y Walras»<sup>79</sup>. Joseph Schumpeter, en su clásica historia del análisis económico, aclara que se ha consolidado la costumbre de llamar con el nombre de neoclásica a la teoría marginalista<sup>80</sup>. En rigor de verdad, la así llamada «revolución marginalista», se ha compuesto de tres revoluciones: la de la utilidad marginal en Inglaterra y Estados Unidos (William Stanley Jevons, Alfred Marshall, John Bates Clark), la del equilibrio general en Suiza e Italia (Léon Walras y Vilfredo Pareto), y la subjetivista en Austria (Carl Menger, Eugen Böhm Bawerk)<sup>81</sup>. A lo que estrictamente se llama modelo neoclásico es a las dos primeras. De modo tal que hay que tratar aparte, y como un pensamiento distinto del neoclásico, al iniciado por el ilustre economista austríaco Carl Menger<sup>82</sup>.

La sociedad propia de la teoría neoclásica del mercado competitivo está formada por individuos libres que persiguen sus propios fines y cuyas acciones son coordinadas y ajustadas mediante sus propias respuestas a las señales de los precios formados en el mercado. Esta coordinación conduce al denominado «equilibrio general», «un paradigma que representa un mundo estático, cerrado y determinista»<sup>83</sup>, que, ya lo habíamos señalado, constituye la cara económica de la ética kantiana. Evidentemente hay un problema de epistemología inadecuada. Pero dicho problema responde, a su vez, a una antropología y metafísica implícitas. De a poco iremos despejando estas cuestiones.

Los críticos de la teoría neoclásica son economistas. Sus objeciones han sido planteadas con mayor o menor profundidad. Sin embargo, podemos reducirlas en última instancia a señalar sus problemas epistemológicos y metodológicos. Ludwig von Mises ha puesto de relieve los primeros hace ya muchos años. Frente al monismo metodológico neoclásico, él reclama por un dualismo metodológico. Desde el prefacio a la primera edición de los *Grundprobleme der Nationalökonomie* (1933), señala que el problema de la economía es que no le es aplicable la epistemología de sus días, sólo interesada en ciencias como la matemática, física o biología. En el prefacio a la edición inglesa del mismo libro, dice textualmente: «Las doctrinas epistemológicas populares de nuestra época no admiten que hay una diferencia fundamental entre el reino de hechos que investigan las ciencias naturales, y el dominio de la

<sup>79</sup> S. RICOSSA, *Aspetti attuali della teoria economica neoclassica*, Utet, Torino 1991, p. 3.

<sup>80</sup> J. A. SCHUMPETER, *Historia del análisis económico*, FCE, México 1975, p. 142.

<sup>81</sup> Cfr. M. BLAUG, «Was There a Marginal Revolution?», en R. D. COLLISON BLACK-A. W. COATS-C. D. W. GOODWIN (ed.), *The Marginal Revolution in Economics*, Duke University Press, Durham 1973, p. 14.

<sup>82</sup> Al respecto, cfr. el tradicional artículo de W. JAFFÉ, «Menger, Jevons and Walras De-Homogenized»: *Economic Inquiry* XIV (1976) 511-524; J. R. HICKS, «Revolutions in Economics», en J. L. SPIRO (ed.), *Method and Appraisal in Economics*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 214; J. C. CACHANOSKY, «La escuela austríaca»: *Libertas* (1984) 202ss.; G. P. O'DRISCOLL JR., *Economics as a Coordination Problem*, Andrews & McMeel, Kansas City 1977, p. 7; y P. MIROWSKI, *Against Mechanism*, Rowman & Littlefield, New Jersey 1988, pp. 22ss.

<sup>83</sup> A. BOSCH-P. KOSLOWSKI-R. VEIT (ed.), *General Equilibrium or Market Process*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1990, p. VII.

acción humana que es el objeto de la economía y la historia. La gente alimenta algunas ideas confusas acerca de una "ciencia unificada" que tendría que estudiar el comportamiento de los seres humanos con los métodos que aplica la física newtoniana a la masa y el movimiento»<sup>84</sup>. Dedicó el capítulo tercero a proponer un nuevo método de conocimiento de la economía —la concepción—, distinto del propio de las ciencias naturales, y también de la historia. De modo que los austríacos se separan en su concepción epistemológica y metodológica tanto de la escuela de Lausana como de la escuela histórica alemana. También para Hayek el problema principal de la postura neoclásica es metodológico: «Esta confusión [acerca de la naturaleza del problema económico] se debe a la transferencia errónea de los hábitos de pensamiento desarrollados para tratar los fenómenos de la naturaleza a los fenómenos sociales»<sup>85</sup>.

En definitiva, el carácter epistemológico y metodológico adoptado por la ciencia económica neoclásica sería el propio de las ciencias naturales —físicas o biológicas—, especialmente el de la mecánica. Son muchos los economistas que han señalado esta inconveniencia metodológica. En este sentido es importante el trabajo de Frank H. Knight, «Statics and Dynamics. Some Queries Regarding the Mechanical Analogy in Economics», recogido en su libro *The Ethics of Competition*, donde muestra que la analogía mecánica es inadecuada e inaplicable en muchos campos de la economía<sup>86</sup>. El sociólogo Irving Kristol opina que se puede decir que la economía smithiana comportaba un universo newtoniano sólo de un modo analógico, ya que el economista escocés conservaba la voluntariedad humana en la acción económica. En cambio, «el objetivo de la economía postsmithiana es liberar gradualmente al universo económico de la actividad humana voluntaria, hacer de ese universo económico un modelo separado de la realidad, de la misma manera en que los físicos crean un modelo abstracto de la realidad física, y a partir de ese modelo, basado en la menor cantidad posible de axiomas, deducir "leyes" que "gobiernan" el mundo real que habitamos»<sup>87</sup>. Para Floyd McFarland, en cambio, también la misma doctrina smithiana es un subproducto del mecanismo newtoniano. Reconoce que esta afirmación puede no tener suficiente fuerza, pero, continúa, en la revolución marginalista de los años 1870 la impronta newtoniana queda clara. Dicho movimiento, sigue McFarland, trajo consigo un nuevo paradigma denominado neoclásico, cuyos elementos subjetivos dieron oportunidad al ingreso del cálculo infinitesimal en la economía<sup>88</sup>.

El problema de este planteamiento metodológico de la economía es, como opina el poskeynesiano Alfred Eichner que «la visión mecanicista que empapa la teoría e-

<sup>84</sup> L. VON MISES, *op. cit.*, p. V.

<sup>85</sup> F. A. VON HAYEK, «The Use of Knowledge in Society», en ID., *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, p. 79.

<sup>86</sup> F. H. KNIGHT, *The Ethics of Competition and Other Essays*, George Allen & Unwin, London 1951, pp. 161-185. Cfr. también pp. 241-242 (ensayo «Value and Price»).

<sup>87</sup> I. KRISTOL, «El racionalismo en la economía», en D. BELL-I. KRISTOL (ed.), *La crisis en la teoría económica*, El Cronista Comercial, Buenos Aires 1983, p. 283.

<sup>88</sup> F. B. MCFARLAND, *Economic Philosophy and American Problems*, Rowman & Littlefield, Savage 1991, Ch. 1, *passim*. Sobre la evaluación de la influencia newtoniana en la escuela neoclásica, cfr. I. M. KIRZNER, *The Economic Point of View*, Sheed & Ward, Kansas City 1976, pp. 27-28.

conómica no consigue captar la complejidad de los procesos económicos actuales»<sup>89</sup>. La opinión de que el modelo neoclásico es un modelo mecánico, también es común a los neo-austríacos y «subjetivistas radicales». Ya vimos algunas afirmaciones de Mises y de Hayek, a las que podríamos agregar cientos más. «La ciencia económica —dice Gerald O'Driscoll—, aún antes de la generalizada adopción de los modelos de equilibrio general, desafortunadamente se había transformado virtualmente en una rama de la mecánica»<sup>90</sup>. Israel Kirzner, por su parte, señala que con la llegada del modelo neoclásico aumenta la atracción hacia la analogía de la mecánica. Pone el caso de Jevons y Edgeworth, el de Pantaleoni y el del a su juicio más extremo al respecto, Joseph Schumpeter<sup>91</sup>. Karl Mittermaier llega a acuñar el término «Mecanomorfismo» para denominar esta costumbre de pensar lo económico como un sistema mecánico<sup>92</sup>. Las manifestaciones sobre este tema de George Shackle, uno de los subjetivistas radicales más extremos, son rotundas. La economía neoclásica, dice el economista inglés, es «el correlato humano de la mecánica celeste»<sup>93</sup>. «Trataron a la economía como un mecanismo»<sup>94</sup>. En consecuencia, «han tratado al ser humano como una máquina, han encontrado en el interés en sí mismo una especie de “fuerza de gravedad” económica, cuyo impulso los comunica en forma inequívoca e infalible con el sujeto actuante; y, sin embargo, han usado palabras tales como “causa”, que parecen fuera de lugar en un modelo puramente determinista del universo económico» (Shackle considera que en lo humano para «haber causas, debe haber elección impredecible») <sup>95</sup>.

Como podemos ver hay un consenso generalizado acerca del molde mecanicista de los neoclásicos. Ahora pasamos a precisar de qué teoría mecánica se trata, y a ilustrarlo con textos de los autores neoclásicos. Para estas tareas acudimos a la ayuda, entre otros, de un trabajo del profesor Nicholas Georgescu-Roegen<sup>96</sup> y otro de Philip Mirowski<sup>97</sup>.

William Stanley Jevons afirma que su ecuación del cambio no difiere de aquéllas usadas en muchas ramas de la ciencia física. Su teoría es una mecánica de la utilidad y el autointerés. La economía así concebida presenta una estrecha analogía con la mecánica estática, y encuentra que las leyes del cambio se parecen a las del equilibrio de

<sup>89</sup> A. S. EICHNER, Introd. to ID. (ed.), *Why Economics Is Not Yet a Science?*, M. E. Sharpe, New York 1983, p. 12.

<sup>90</sup> G. P. O'DRISCOLL, *op. cit.*, p. XVIII.

<sup>91</sup> I. M. KIRZNER, *op. cit.*, pp. 69-70. Sobre este aspecto del pensamiento de Schumpeter, cfr. también F. VON HAYEK, *op. cit.*, pp. 89-91.

<sup>92</sup> K. MITTERMAIER, «Mechanomorfism», en I. M. KIRZNER (ed.), *Subjectivism, Intelligibility and Economic Understanding*, New York University Press, New York 1986, p. 237.

<sup>93</sup> G. L. S. SHACKLE, *The Years of High Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 4.

<sup>94</sup> G. L. S. SHACKLE, *La naturaleza del pensamiento económico. Trabajos escogidos. 1955-1964*, FCE, México 1969, p. 43.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>96</sup> N. GEORGESCU-ROEGEN, «A Historical Perspective of Possible Bridges Between the Economic and the Nature Domains», en A. BOSCH-P. KOSLOWSKI-R. VEIT (ed.), *General Equilibrium or Market Process*, pp. 21-49.

<sup>97</sup> PH. MIROWSKI, *op. cit.*, Introd. and Ch. 1.

un nivel<sup>98</sup>. Jevons llegó a explicar las crisis comerciales por la alteración periódica de las manchas solares<sup>99</sup>. Mirowski considera que la metáfora de las ciencias físicas es el principio unificador que Jevons aplica a todos los campos, incluso el moral. Respecto a Francis Ysidro Edgeworth, basta mencionar el título de su libro *Mathematical Physics*, en el que sostiene que la mecánica social debe tomar su lugar junto a la mecánica celeste.

Los *Elementos* de Léon Walras dicen, por su parte, que «la teoría pura de la economía es una ciencia que se parece en todo sentido a las ciencias físico-matemáticas<sup>100</sup>. En la economía se dan relaciones puras —independientes de la voluntad humana—, objetos de la ciencia pura. En cuanto a su discípulo, Vilfredo Pareto, manifestó en varias oportunidades que «la teoría de la economía adquiere así el rigor de la mecánica racional», o de la mecánica celeste<sup>101</sup>.

Ahora bien, se debe hacer otra precisión. A pesar de que se afirme que el paradigma es el newtoniano, Mirowski piensa que la referencia al mismo se limita a contextos no esenciales. Y afirma: «El surgimiento de la teoría energética en la física indujo el invento de la teoría económica neoclásica proveyéndole la metáfora, las técnicas matemáticas y nuevas actitudes en relación a la construcción de teorías. La física de mediados del siglo XIX se adueñó de la teoría económica neoclásica; la utilidad fue redefinida de modo de igualarse a la energía»<sup>102</sup>. Mirowski posteriormente ilustra su afirmación con datos bibliográficos y citas de Jevons, Walras y Pareto.

Esta visión coincide con la de Georgescu-Roegen, y es tomada también por Koslowski<sup>103</sup>. En un largo artículo el primero muestra la evolución del principio de acción mínima. Dicho principio establece que cuando hay un cambio en la naturaleza la cantidad de acción empleada en dicho cambio es la menor posible. El principio neoclásico de maximización y de racionalidad económica es la expresión social del anterior. Dicho principio comienza en sede metafísica en Leibniz y Malebranche. Lo formula por primera vez Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759)<sup>104</sup>. Luego es complementado por Leonhard Euler y el Conde de Lagrange. Los últimos toques son dados por Sir William Hamilton. De él, Georgescu-Roegen pasa a Walras, y al modelo de equilibrio general de Arrow-Debreu. Otra línea afín a la de Maupertuis es

<sup>98</sup> Cfr. W. S. JEVONS, *The Theory of Political Economy*, 5th ed., Kelley & Millman, New York 1957, pp. VII, 21 y 104.

<sup>99</sup> Sobre este tema, cfr. R. B. EKELUND-F. HÉBERT, *Historia de la teoría económica y de su método*, McGraw-Hill, Madrid 1992, pp. 388-390.

<sup>100</sup> L. M.-E. WALRAS, *Éléments d'économie politique pure*, éd. définit., Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris 1952, p. 29.

<sup>101</sup> V. PARETO, *Manual of Political Economy*, Kelley, Nueva York 1971, pp. 36 y 113, apud PH. MIROWSKI, *op. cit.*, p. 15; y V. PARETO, «On the Economic Principle», en *International Economic Papers*, Macmillan, New York 1953, p. 207, apud K. MITTERMAIER, *art. cit.*, p. 249 nt. 9.

<sup>102</sup> PH. MIROWSKI, *op. cit.*, p. 17.

<sup>103</sup> Cfr. P. KOSLOWSKI, *Economics and Philosophy*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1985, pp. 46-53; ID., *The Ethics of Capitalism*, pp. 2-6.

<sup>104</sup> Cfr. L.-P. M. DE MAUPERTUIS, «Las leyes del movimiento y del reposo deducidas de un principio metafísico», en ID., *El orden verosímil del cosmos*, Alianza, Madrid 1985, p. 124.

la iniciada por otro principio —de la termodinámica— de André-Louis Le Châtelier, que se aplica a los modelos de Pareto, Samuelson y Hicks<sup>105</sup>.

En cuanto a la teoría neoclásica, sólo nos restaría explicitar mejor sus presupuestos filosóficos. Hemos mostrado que dicha teoría adopta la epistemología y metodología propias de la ciencia natural. Esto supone una concepción determinada acerca de la acción económica, objeto de la correspondiente ciencia, que quedaría desprovisto de libertad, o poseería una libertad que no es tal. La abstracción del *homo oeconomicus* hace posible este tratamiento desnaturalizado. En realidad, siempre que se pretenda conocer lo económico con exactitud, sólo cabe esta limitación o reducción deliberada del objeto.

El sistema neoclásico pasa de la explicación a la predicción y la prescripción. En efecto, si el modelo neoclásico logra detectar la situación óptima, simultáneamente impone los comportamientos de los niveles individual y social que conducen a la misma. Los equilibrios del consumidor y el productor norman las cantidades a consumir y producir por el individuo implicado. Pero al pasar del equilibrio parcial al general, también se está normando la conducta de la sociedad, lo que sólo es posible con la intervención de una autoridad central, tal como sucede en la teoría de la economía del bienestar. Como muy bien advierte Hayek «se pasa de un orden social que descansa en el reconocimiento de ciertos principios, a un sistema en el cual se crea el orden mediante mandatos directos»<sup>106</sup>. Este segundo «falso individualismo» corresponde, señala muy agudamente el pensador austríaco, a una tradición intelectual de racionalismo continental iniciada por Descartes que siempre termina impulsando las tendencias colectivistas. En efecto, también hemos mencionado la presencia de Leibniz y Malebranche en los albores del principio de acción mínima que luego se aplica, con la misma pérdida de la libertad, en la economía neoclásica<sup>107</sup>.

«Todo sistema científico tiene su metafísica»<sup>108</sup>. Queda claro que el modelo neoclásico resulta de la aplicación de métodos adecuados a las ciencias naturales, como el de acción mínima. Cuando este principio es usado como principio metafísico y se impone al acontecer humano se construye un orden natural humano a imagen del orden natural cósmico, es decir, sin libertad. Estas ideas corresponden al pensamien-

<sup>105</sup> A nuestro juicio no tiene sentido detallar aquí los razonamientos de Mirowski, Georgescu-Roegen y Koslowski. Quien quiera profundizar en la relación del principio de acción mínima y la teoría energética con la economía neoclásica puede acudir a sus trabajos.

<sup>106</sup> F. VON HAYEK, «Individualism: True and False», en *Individualism and Economic Order*, p. 1.

<sup>107</sup> P. Koslowski considera que el modelo de equilibrio general neoclásico es tributario del principio de Maupertuis, mientras que el enfoque del proceso de mercado de los austríacos correspondería al pensamiento de Leibniz, el cual sería un marco más idóneo para la explicación del funcionamiento del mercado. Koslowski ve en la tensión teleológica de las mónadas leibnizianas una mayor cabida al resguardo de la individualidad y la libertad, que darían pie a una consideración más realista del mercado. Cfr. P. KOSLOWSKI, *Economics and Philosophy*, pp. 50-64; ID., *The Ethics of Capitalism*, pp. 12-20. Hans Albert —también nosotros— duda de que esto sea así: cfr. H. ALBERT, «On Using Leibniz in Economics. Comment on Peter Koslowski», en P. KOSLOWSKI (ed.), *Economics and Philosophy*, pp. 68-78. De todos modos se trata de una precisión de detalle que no altera el argumento principal.

<sup>108</sup> M. HOLLIS, E. J. NELL (ed.), *Rational Economic Man. A Philosophical Critique of Neoclassical Economics*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 21.

to del racionalismo continental moderno. El espíritu constructivista de la realidad, se traslada del campo gnoseológico al metafísico, y también pretende construir el curso de la acción humana, incluida la económica. Por eso, los métodos físicos resultan tan adecuados en esta teoría neoclásica. Pero por más que se piense la realidad de un modo, la misma sigue siendo tal como es y se subleva al pensamiento. Consecuentemente, las teorías racionalistas de la economía fracasan tanto a nivel explicativo como predictivo, y son asfixiantes a nivel normativo. Como dice Mises, «all mechanistic analogies are misleading»<sup>109</sup>. No se puede encarar el estudio de un objeto libre con analogías y métodos adecuados para objetos y relaciones predeterminadas. Además siguiendo a Grunberg podemos afirmar que mientras la economía se ocupa de sistemas «abiertos», las ciencias físicas lo hacen de «cerrados»<sup>110</sup>. En los sistemas abiertos los valores y las relaciones cambian. En cambio, en los sistemas cerrados hay algunas relaciones tan fuertes que se pueden usar con propiedad las cláusulas *coeteris paribus*. En economía esas «otras cosas iguales» no pueden ser despreciadas pues influyen realmente en las variables<sup>111</sup>.

La deficiencia epistemológica, su consiguiente falla metodológica, y su concepción del hombre y la acción humana implícita, son los problemas de fondo del modelo neoclásico. Todas las terapias que se dirijan a la solución de otros problemas, tales como las evoluciones de la teoría de las expectativas racionales o los intentos institucionalistas que Furubotn denomina «híbridos» por su enraizamiento neoclásico (Coase, Williamson, Demsetz, Nelson, Winter, Becker, Alchian)<sup>112</sup>, podrán mitigar los síntomas, pero no curar la enfermedad.

Nos resta decir algunas palabras sobre el paradigma epistemológico de la escuela austríaca. En primer lugar, pensamos que la consideración de lo económico como acción humana intencional propia de los austríacos —Menger, Mises, Hayek— supone una postura sobre el objeto de la economía mucho más adecuada que la neoclásica. Esta postura conduce a un planteamiento epistemológico que también es más acertado. Sin embargo, la asimilación del resultado de las acciones intencionales a un mecanismo en Menger, la identificación entre intencionalidad y racionalidad en Mises, la teoría del orden espontáneo en Hayek, y, en general, la erección de la libertad exterior formal como principio supremo y absoluto, son posiciones centrales que, sino son causas, son al menos coherentes con la persistencia de la escisión hechos-valores sostenidas por estos autores. Podríamos ilustrarlo con numerosísimas citas de dichos autores<sup>113</sup>. Tomaremos sólo una de cada uno, a modo de ejemplo. Dice

<sup>109</sup> L. VON MISES, *op. cit.*, p. 47.

<sup>110</sup> En realidad, las últimas teorías físicas consideran que su objeto es más bien un sistema abierto.

<sup>111</sup> Cfr. E. GRUNBERG, «Complexity» and «Open Systems» in *Economic Discourse: Journal of Economic Issues* (1978).

<sup>112</sup> Cfr. E. FURUBOTN, «The Old and New Institutionalism in Economics», en P. KOSLOWSKI (ed.), *The Ethics of Capitalism*, ed. cit.

<sup>113</sup> Cfr. sobre la cuestión de la *Wertfreiheit* en la escuela austríaca, I. M. KIRZNER, «Value-freedom», en P. J. BOETTKE (ed.), *The Elgar Companion to Austrian Economics*, E. Elgar, Aldershot 1994, pp. 313-319; y R. CUBEDDU, «The «Irrelevance» of Ethics for the Austrian School», en P. KOSLOWSKI (ed.), *The Theory of Ethical Economy in the Historical School*, ed. cit. Ambos autores son partidarios de la posición austríaca.



Menger: «It is the task of the science to be concerned solely with fact and not with value»<sup>114</sup>. Dice Mises: «It is no part of the task of science to examine ultimate questions or to prescribe values and determine their order of rank»<sup>115</sup>. Y, finalmente, dice Hayek: «The rules of morality are not the conclusions of our reason»<sup>116</sup>. Es decir que, a pesar de tantas consideraciones que suponen un avance y que los encaminarían en este sentido, los austríacos no llegan a volver al paradigma práctico. Todavía hay mucho de racionalidad teórica en su teoría. Esta marginación de las cuestiones morales los hace caer en visiones que vuelven sobre un concepto, que aunque más mitigado, es el de un equilibrio mediatamente automático. Esta concepción supone algo que ellos mismos no aceptarían: una limitación a la libertad humana.

Hemos considerado el descamino metodológico de la economía, sus motivos y sus fallos. También, puesto que las críticas a estos últimos provienen de los mismos economistas, hemos comenzado a mostrar el cambio que se está produciendo en la ciencia económica, en el sentido de un retorno al paradigma práctico. Dedicaremos esta última parte del trabajo a completar la reseña de este movimiento.

#### HACIA UNA RECUPERACIÓN DE LA PRACTICIDAD DE LA ECONOMÍA

Podemos considerar que son dos las rectificaciones importantes que debería realizar la economía para volver al paradigma práctico. La primera de ellas consistiría en el reconocimiento de la inexactitud de sus conclusiones, debido a su imprevisibilidad. En este sentido se han dado pasos muy importantes, sobre todo en el ámbito de autores tan dispares como John Maynard Keynes, George Shackle, Ludwig Lachmann y Jack Wiseman. Respecto a la segunda, el eco de los economistas profesionales ha sido mucho más tímido. Nos referimos al abandono del criterio de la avaloratividad —*Wertfreiheit*—. Sin embargo, hay algunos economistas que han vislumbrado la necesidad de incluir los valores en la ciencia económica<sup>117</sup>. Nos proponemos presentar primero y brevemente el pensamiento de Lionel Robbins<sup>118</sup>. Nos interesa exponer a Robbins, puesto que sus ideas conceptuales y metodológicas acerca de la economía siguen siendo citadas en las introducciones a los diversos manuales, como si fueran casi las «definiciones oficiales».

Robbins tuvo una evolución en su pensamiento metodológico y su epistemología implícita. Resulta adecuado distinguir dos problemas asociados: el de la metodología propiamente dicha, y el de la inclusión o no de los juicios de valor en la ciencia eco-

<sup>114</sup> C. MENER, [1889] 1960, p. 20.

<sup>115</sup> L. VON MISES, *op. cit.*, p. 49.

<sup>116</sup> FRIEDRICH A. VON HAYEK, 1988, p. 66.

<sup>117</sup> Por ejemplo, John Neville Keynes, padre de Maynard. Cfr. J. N. KEYNES, *The Scope and Method of Political Economy*, rpt., A. M. Kelley, New York 1963; y R. F. CRESPO, «La cuestión metodológica en Keynes padre: un acercamiento a la consideración práctica de la economía», cit.

<sup>118</sup> El autor ha hecho su tesis doctoral en filosofía sobre el pensamiento metodológico de Robbins. Se puede consultar R. F. CRESPO, «El concepto de economía y el método de su ciencia en Lionel Robbins»: *Philosophica* XVIII (1996).

nómica, más propiamente epistemológico. Respecto al primer problema, conviene dividir dos etapas en el pensamiento de Robbins. La primera corresponde al *Ensayo*, más estrictamente a su primera edición de 1932. En ella, Robbins sigue la tradición deductivista de sus antecesores Nassau Senior, John Stuart Mill y John E. Cairnes. Las leyes económicas son deducciones necesarias a partir de axiomas siempre válidos que se conocen por observación externa o introspectiva. Lo más importante en la metodología es cuidar la obtención de los axiomas ya que toda la ciencia económica se apoya en la validez de ellos. Cuando, al volver a los hechos, estos no coinciden con las leyes, estamos frente a un problema de aplicabilidad, de resultados del cual pueden surgir postulados o axiomas auxiliares. La ciencia económica es en sí misma exacta por la validez universal de sus axiomas. Esta es la etapa de la que él mismo, según ya aclaramos y citaremos, se va a quejar por su excesivo «esencialismo». Ya en la segunda edición del *Ensayo* procura dar un matiz hipotético a los axiomas. Esto se hace más evidente en su artículo «Live and Dead Issues in the Methodology of Economics» de 1938. Allí dirá: «No pienso que exista un solo economista que discuta que el método apropiado de la economía sea la construcción y desarrollo de hipótesis sugeridas por el estudio de la realidad, y el “testeo” de la aplicabilidad de los resultados volviendo a la realidad». Habrá diferencias en cuanto a las formas particulares de la deducción e inducción que uno u otro aplique. «Pero entre gente sensible no hay discusión alguna acerca de la necesidad de combinar la deducción y la inducción [...] Todos estamos de acuerdo en general en que ambas, deducción e inducción, sistema teórico y observación, son necesarias»<sup>119</sup>. Posteriormente, su contacto con Karl Popper, compañero de claustro en la London School of Economics, le confirmará en la aplicación del método hipotético-deductivo, aunque con algunas diferencias respecto a las propuestas del epistemólogo austríaco fallecido en 1994.

En cuanto al segundo problema metodológico —y más propiamente epistemológico—, la inclusión de los valores en la ciencia económica, también se puede observar una variación, aunque más leve, en su pensamiento. Robbins es tributario de la *Wertfreiheit* weberiana, como condición de cientificidad. A ésta se debe su exclusión del conocimiento científico de la cuestión de los fines. Sin embargo, Robbins sostendrá, con los años, la necesidad de desarrollar un saber valorativo acerca de lo económico. Robbins primero hizo teoría (ciencia) económica. Pero como él mismo ha afirmado «todo ello estaba en un plano de abstracción muy elevado»<sup>120</sup>. Sin embargo, «hay otro nivel, sigue, en el que el análisis económico toma contacto con los supuestos acerca de los objetivos finalmente deseables de la sociedad acerca de los cuales [...] no había prestado atención»<sup>121</sup>. Comienza entonces a publicar una serie de escritos acerca de la teoría de la política económica. Su contacto con los clásicos ingleses, que se va haciendo cada vez mayor con el paso de los años debido a sus intereses históricos, da un soporte o justificación a su nuevo interés, ya que precisamente lo

<sup>119</sup> L. ROBBINS, «Live and Dead Issues In the Methodology of Economics»: *Economica* (1938) 346 y 352.

<sup>120</sup> L. ROBBINS, *Autobiography of an Economist*, Macmillan, London 1971, p. 150.

<sup>121</sup> *Ibid.*

que ellos llamaron economía política no es otra cosa, que un estudio teórico acerca de la política económica como el que propondrá hacer Robbins. Como él mismo señala, «adopté el hábito de designar esos intereses por el término antiguamente acuñado de Economía política, de modo de dejar clara su dependencia de los juicios de valor y distinguirla de la ciencia pura. Así anuncié mi *Economic Planning and International Order* como “esencialmente un ensayo acerca de lo que puede ser llamado economía política, como distinto de la economía (*economics*) en el estricto sentido de la palabra. Depende del aparato técnico de la economía analítica (*Analytical Economics*); pero aplica ese aparato al examen de esquemas para el logro de propósitos cuya formulación reside fuera de la economía (*economics*) y no se abstiene de acudir a los resultados probables de la práctica política cuando ellos parecen relevantes»<sup>122</sup>. Esta idea del *Economic Planning* de 1937 se va haciendo cada vez más firme con el paso de los años, y se encuentra en varias obras posteriores. «En la aplicación de la ciencia económica a los problemas políticos, sostengo que debemos reconocer la introducción de supuestos valorativos esencialmente incapaces de ser profundizados científicamente»<sup>123</sup>. No es ciencia, pero sí «una rama de la actividad intelectual»<sup>124</sup>.

Esta última frase evidencia que el prejuicio positivista persiste. Pero a pesar de ello, el reconocimiento del estatuto de «rama de la actividad intelectual» para la así denominada economía política es todo un avance. Por otra parte, al economista no le alcanza con sus conocimientos de teoría para cumplir su cometido práctico. Robbins, con sus años de experiencia, piensa que la solución está también en el desarrollo de la economía política e incluso señala los estudios que lo deberían componer. Llega a hacer propuestas muy concretas. Las mismas se orientan más a la formación de economistas políticos, que a la de economistas teóricos puros. Para Robbins el perfil ideal de un economista no es el de un investigador encerrado en su gabinete, sino el de un profesional con una activa participación política (en sentido amplio). Grandes economistas como, e. g., Ricardo en la actividad privada, y Menger, Keynes y el mismo Robbins en los asuntos públicos, han encarnado ese perfil. No se pretende necesariamente formar un político, pero sí al menos un economista político. El economista político debe tener profundos conocimientos de ciencia económica, pero no sólo ello. Los criterios de valoración que adopta la economía política provienen, sostiene Robbins, de fuera de la ciencia económica, de la filosofía, particularmente política y social, y de la ética. Pero además de los criterios de valoración, la praxis requiere otra serie de conocimientos de administración pública, psicología social, filosofía política, derecho, historia, e incluso de obras clásicas de la literatura<sup>125</sup>.

Pensamos haber mostrado que la evolución del pensamiento de Robbins, tanto por lo que hace al carácter hipotético de la ciencia económica como por su propuesta de un saber valorativo de lo económico, apuntan en el sentido de una rehabilitación de la economía como ciencia práctica. Pero estos reclamos son mucho más ge-

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> L. ROBBINS, «Economics and Political Economy»: *American Economic Proceedings* (1981) 9.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> Cfr. L. ROBBINS, «The Economist in the Twentieth Century»: *Economica* (1949); ID., «The Teaching of Economics in School and Universities»: *The Economic Journal* LXV (1955).

nerales y se dirigen especialmente a la corriente principal de la teoría económica. Esta última responde a un esquema mental fundamentalmente neoclásico, ortodoxo o convencional, términos que usamos indistintamente. Por eso, la tarea que nos queda es hacer una breve reseña de los argumentos de esos economistas heterodoxos, y de varias propuestas positivas coherentes con el paradigma práctico.

Las críticas a la teoría económica convencional han sido realizadas desde otras posturas económicas, con mayor o menor profundidad. Podemos nombrar, entre éstas, las siguientes corrientes: a) los austríacos y neo-austríacos (Murray Rothbard, Israel Kirzner); b) los subjetivistas radicales (Ludwig Lachmann, George Shackle, Jack Wiseman, Stephen Littlechild); c) el nuevo institucionalismo, con todas sus formas, algunas de las cuales acuden, no obstante, a bases fundamentalmente neoclásicas; d) críticas que obedecen a la teoría de la firma (Harvey Leibenstein, Albert Hirschman); e) los postkeynesianos, críticos de las clásicas interpretaciones del economista inglés por autores como Kaldor, Harrod, Hicks y Samuelson (Alfred Eichner; Paul Davidson)<sup>126</sup>; f) la corriente radical de la economía política (Herbert Gintis; Samuel Bowles); g) desarrollos de antropología económica (Karl Polanyi, por los substantivistas y Manning Nash por los formalistas, y un mundo de autores, casi desconocidos para los economistas); h) los «retóricos», como D. MacCloskey<sup>127</sup>; i) los «radicales humanistas» (Mark Lutz y Kenneth Lux); j) los *Communitarians* (Amitai Etzioni con su *Socioeconomics*); k) quienes señalan la necesidad de un enfoque macro sociológico pues podría haber diferencias esenciales entre los enfoques micro y macro, entre racionalidad subjetiva y sistémica (Talcott Parsons, Hirschman, Raymond Boudon, Jon Elster).

Todos ellos suelen coincidir en señalar el irrealismo de los supuestos y de la univocidad de los resultados de la teoría neoclásica, condicionados como están por su desarrollo *more physico*. Lamentablemente los economistas críticos de la que es la *mainstream*<sup>128</sup>, *the standard*<sup>129</sup> or *conventional economics*<sup>130</sup>, etc., según los llaman algunos u otros de ellos, no cuentan con las herramientas filosóficas que les permitiría un planteamiento alternativo sólido. Sin embargo a lo que indudablemente apuntan, sin saberlo, es a reclamar por un paradigma práctico para su ciencia, en el sentido clásico de la ciencia o filosofía práctica. Los clasificaremos dos grandes grupos. Primero, los que apuntan principalmente a la cuestión metodológica, señalando, bajo varios aspectos, que el objeto incierto de la economía requiere un tratamiento y pre-

<sup>126</sup> Estamos suponiendo que la teoría keynesiana queda incorporada al modelo neoclásico o convencional. De hecho este trabajo fue efectuado por Hicks y Samuelson. Asimismo, consideramos derivaciones de la misma teoría neoclásica a los desarrollos de equilibrio general alrededor de los problemas del óptimo paretiano y las teorías que incorporan las expectativas racionales, con uso de instrumental de la teoría de los juegos, tan en boga los últimos años (John Muth, T. J. Sargent, Robert E. Lucas).

<sup>127</sup> Antes Donald, ahora Deirdre, profesor de la Universidad de Iowa, por cambio de sexo.

<sup>128</sup> En, e. g., «Announcement. A Plea For a Pluralistic and Rigorous Economics»: *American Economic Review* LXXXII(1992).

<sup>129</sup> L. DWYER, «Value Freedom and the Scope of Economic Inquiry»: *American Journal of Economics* XLI (1982) 161.

<sup>130</sup> J. R. STANFIELD, «Institutional Analysis: Toward Progress In Economic Science», en A. S. EICHNER (ed.), *op. cit.*, pp. 187ss.; A. S. EICHNER, *Ibid.*, p. 235.

tensión de exactitud diversos a los actuales. Un segundo grupo será el conformado por los que denuncian la imposibilidad de la neutralidad valorativa.

Entre los primeros, Sir John R. Hicks, uno de los realizadores de la síntesis neoclásica que incluye el caso keynesiano, reconoce sin embargo que los hechos que estudia la economía cambian, son impredecibles y requieren teorías muy distintas a las de las ciencias naturales<sup>131</sup>. Esta característica fundamental de la acción humana que conduce a la ignorancia sobre el futuro, ha sido uno de los argumentos importantes del mismo Keynes, y es pieza central en autores como George L. S. Shackle y Ludwig M. Lachmann. Antes de que aparecieran los teóricos de las expectativas racionales, Keynes ya los había criticado. Como señala Vicente Vázquez Presedo, que habla muy agudamente de una «keynesianismo metodológico», «lo que Keynes sostiene es que las decisiones humanas que afectan el futuro, ya sean ellas personales, políticas o económicas, no puede reducirse a una estricta esperanza matemática, ya que no existirían, en general, las bases para cálculos de esta clase»<sup>132</sup>. El economista de Cambridge señala, con su fina ironía, la reacción propia del economista imbuido de este espíritu neoclásico, al finalizar su reseña, por cierto crítica, a un libro de Tinbergen: «Tengo la sensación de que el profesor Tinbergen estará de acuerdo con gran parte de mi comentario. Pero sospecho que su reacción será añadir diez calculistas más y ahogar sus penas en aritmética»<sup>133</sup>. Al no lograr desprenderse del esquema mental neoclásico, transforman todo lo que no han podido examinar en variable exógena y lo dejan fuera del modelo. Las declaraciones de Terence Hutchison, viejo economista positivista, son sorprendentes. A pesar de manifestarse como popperiano —lo que estaría suponiendo una propuesta monista metodológica—, sostiene, citando la *Ética Nicomaquea*: «Deberíamos añadir que no sólo la certeza sino también a las conclusiones, las “teorías”, las predicciones y las “leyes” (si las hubiera) deben depender de lo que admiten los objetos de las diferentes ciencias»<sup>134</sup>. Daniel Hausman, que ha publicado recientemente un libro titulado *The Inexact and Separate Science of Economics*, opina que a pesar de ser inexacta, la teoría económica es explicativa<sup>135</sup>.

Otra manifestación del reconocimiento del carácter práctico del objeto de estudio por parte de este primer grupo es la insistencia, tanto de Keynes como de algunos economistas suecos (Knut Wicksell, Erik Lindahl y Gunnar Myrdal) y de los austríacos (Hayek y seguidores, con su concepto del mercado como proceso) en el carácter dinámico e histórico de lo económico. La ausencia de una dinámica económica ha sido una de las críticas muy frecuentadas por los economistas. Es otra cara de la moneda de las anteriores. Son muchos los que han intentado plantear un mo-

<sup>131</sup> Cfr. J. R. HICKS, «“Revolutions” in Economics», cit.

<sup>132</sup> V. VÁZQUEZ PRESEDO, «Keynes y el problema de la heterogeneidad temporal» *Económica* XLI (1995) 117.

<sup>133</sup> J. M. KEYNES, «Professor Tinbergen’s Method»: *The Economic Journal* XLI (1939) 568.

<sup>134</sup> T. W. HUTCHISON, «On the History and Philosophy of the Science of Economics», en S. J. LATSIS (d.), *op. cit.*, 184.

<sup>135</sup> D. M. HAUSMAN, *The Inexact and Separate Science of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 1-3, y Appendix, pp. 281-330. Cfr. también ID., «Are General Equilibrium Theories Explanatory?», en J. C. PITT (ed.), *Philosophy in Economics*, D. Reidel, Dordrecht-Boston-London 1979, p. 23.

delo dinámico: Marx, Keynes, Schumpeter. Sin embargo, en el marco del modelo neoclásico no parece posible hacerlo. Hablar de un modelo dinámico significa hablar del futuro, de imprevisibilidad, situación que debe ser reducida a alguna variable dentro del esquema neoclásico. La teoría económica, dice Daniel Bell, debe reingresar en el tiempo<sup>136</sup>. Shackle ha puesto especial énfasis en esta cuestión. Consignamos una cita suya que nos parece muy ilustrativa tanto por este problema, como por su relación con el resto de los problemas: «Equilibrio es racionalidad y es el único medio de racionalidad perfecta. Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de esta construcción para la naturaleza de la existencia de los afectados? Implica una sociedad momentánea, un universo de acción que efectivamente existe solamente por un momento, un sistema sin tiempo. Porque aunque las acciones que son escogidas en él ocupan una cierta dimensión de tiempo en su actuación, los actos de escoger esas acciones deben ser simultáneos y, consecuentemente, en efecto, momentáneos»<sup>137</sup>.

Las imperfecciones del mercado, otro argumento a favor de la practicidad, habían sido señaladas desde principios de siglo por Piero Sraffa (1926), Joan Robinson y Edward Chamberlin, que tomaron la posta de Antoine Cournot (1838) en la teoría de la competencia imperfecta. Los austríacos también sostienen la imperfección del mercado, la presencia de la ignorancia y el error, y la necesidad, a pesar de sustentar la libertad de valoración, de tener en cuenta el contexto institucional, en lo que coinciden con la amplísima corriente del nuevo institucionalismo. Es el caso, por ejemplo, de Hayek y Kirzner respecto a la importancia del factor empresarial<sup>138</sup>. Este último es relevante también en Harvey Leibenstein y bajo otros aspectos también en Hirschman<sup>139</sup>. El nuevo institucionalismo destaca la influencia de factores como el derecho, el gobierno, el factor empresarial y los costos de transacción<sup>140</sup>.

Los que encaran el estudio de la economía desde la acción humana se quejan de la desnaturalización que sufre la misma en el esquema convencional. Estamos, señala James Buchanan, frente a una conducta necesaria, no frente a una elección<sup>141</sup>. El modelo neoclásico es el intento, subraya Mark Addleson, de construir una teoría de la elección predeterminada que no puede existir. Hay que abandonar el determinismo

<sup>136</sup> Cfr. D. BELL, «Modelos y realidad en el discurso económico», en D. BELL-I. KRISTOL (ed.), *op. cit.*, pp. 118-120.

<sup>137</sup> G. SHACKLE, *La naturaleza del pensamiento económico*, p. 33.

<sup>138</sup> Cfr. el ya clásico I. M. KIRZNER, *Competition and Entrepreneurship*, University of Chicago Press, Chicago 1973.

<sup>139</sup> Cfr. H. LEIBENSTEIN, «Allocative Efficiency vs. X Efficiency»: *American Economic Review* LVI (1966); ID., «Entrepreneurship and Development»: *Ibid.* LVIII (1968); ID., «Microeconomía y teoría de la eficiencia X: Si no hay crisis, debería haberla», en D. BELL-I. KRISTOL (ed.), *op. cit.*, pp. 142-159; y A. O. HIRSCHMAN, *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Declin in Firms, Organizations and States*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970.

<sup>140</sup> Para una perspectiva sobre el nuevo institucionalismo, cfr. E. FURUBOTN-R. RICHTER (ed.), *The New Institutional Economics*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1991; y R. LANGLOIS, «The New Institutional Economics: An Introductory Essay», en ID., (ed.), *Economics as a Process*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

<sup>141</sup> J. M. BUCHANAN, «Is Economics the Science of Choice?», en E. STREISSLER (ed.), *Roads to Freedom*, Kelley, New York 1979, pp. 47-64.

en la economía<sup>142</sup>. En el mismo sentido se pronuncia Jack Wiseman: las simplificaciones sobre la naturaleza de la decisión humana, propias de los neoclásicos, la terminan anulando<sup>143</sup>. Como dice George Shackle, el ser humano de los neoclásicos es una máquina<sup>144</sup>. Esta crítica a la ausencia de un concepto adecuado de acción humana en el modelo ortodoxo es un común denominador de toda esta línea de autores; las citas de los mismos se harían interminables.

Además, es dudoso que la racionalidad subjetiva coincida con la sistémica real. Una racionalidad sistémica construida sobre la base de la racionalidad subjetiva tiene deficiencias —tales como las externalidades, fallas de mercado—. La literatura sobre estas últimas es abundantísima<sup>145</sup>. Ello supone el recurso a instrumentos institucionales. Parece claro que la lógica de la acción colectiva es distinta, al menos en cierto nivel, de la individual. Este tema es enorme y no podemos desarrollarlo aquí<sup>146</sup>. Sin embargo tampoco podemos dejar de mencionar algunos nombres de figuras relevantes para el mismo, provenientes de tradiciones diversas, como los de Talcott Parsons<sup>147</sup>, Raymond Boudon<sup>148</sup> y Jon Elster<sup>149</sup>.

La culminación de la racionalidad para la mentalidad neoclásica es el equilibrio. Pero en las cosas humanas el equilibrio no es automático, sino que debe forjarse a través del aprendizaje, el conocimiento y sucesivos ajustes. Y también puede suceder que nunca se obtenga. Como dice Lachmann, «nunca se alcanzará el equilibrio del sistema económico como un todo. Para Shackle el equilibrio de largo plazo no es más que una expresión de una visión victoriana del mundo»<sup>150</sup>. Aún Hausman, que es bastante más moderado, considera que el equilibrio tiene sólo un carácter heurístico, y que no puede pretender tener validez de ley<sup>151</sup>. Fuera, agregamos nosotros, de lo que se pueda esperar de aquello que se considera una ley en el ámbito de las cosas humanas<sup>152</sup>. Pensamos que con estos testimonios es suficiente para el primer grupo, pues una recopilación completa llevaría un libro, y no es éste el objetivo del presente artículo.

<sup>142</sup> M. ADDLESON, «Robbins' *Essay* in Retrospect: On Subjectivism and on Economics of Choice», en M. BLAUG (ed.), *Pioneers in Economics*, E. Elgar, Aldershot 1992, pp. 220-228.

<sup>143</sup> J. WISEMAN, «Principles of Political Economy. An Outline Proposal»: *Constitutional Political Economy* I (1990) 101-124.

<sup>144</sup> G. L. S. SHACKLE, *La naturaleza del pensamiento económico*, p. 21.

<sup>145</sup> Cfr. la exposición de W. BAUMOL-W. OATES, *The Theory of Environmental Policy*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1975.

<sup>146</sup> Cfr. R. FORNERO, «Racionalidad sistémica y racionalidad subjetiva en economía», en *II Simposio de Epistemología y Metodología en Ciencias Humanas y Sociales*, ed. cit., t. I, pp. 253-267.

<sup>147</sup> Cfr. T. PARSONS, «Sociological Elements in Economical Thought»: *Quarterly Journal of Economics* XLI (1935) 414-453 y 646-667.

<sup>148</sup> Cfr. A. PITHOD, «La "moral" económica. Determinismo y libertad»: *Ethos* VIII (1980) 29-31.

<sup>149</sup> Cfr. J. ELSTER, «Social Norms and Economic Theory»: *Journal of Economic Perspectives* III (1989) 99-117.

<sup>150</sup> L. LACHMANN, «From Mises to Shackle: An Essay on Austrian Economics and the Kaleidic Society»: *Journal of Economic Literature* XIV (1976) 81.

<sup>151</sup> Cfr. D. HAUSMAN, «Are General Equilibrium Theories Explanatory?», 26-28.

<sup>152</sup> R. RUBIO DE URQUÍA, «Ética eficiencia y mercado», en D. Melé (ed.), 51, habla de «una legalidad universal no determinista asequible, parcial e imperfectamente, a la razón teórica».

También sólo pondremos algunos ejemplos del segundo grupo, los que no creen en la neutralidad valorativa. Gunnar Myrdal, frecuentemente citado para ilustrar esta posición, no está solo en la crítica a la tentativa de una economía al margen de la valoración<sup>153</sup>. Kenneth Boulding, a pesar de sus manuales y contribuciones al tronco principal de la economía, considera que el *Wertfrei* es un concepto «absurdo»; ninguna ciencia, incluida la economía, puede prescindir de consideraciones morales: «Let us return then, concluye, to economics as a moral science»<sup>154</sup>. Frank Knight piensa que la ciencia social debe tratar de los valores y buscar la verdad práctica<sup>155</sup>. Samuel Weston, no obstante defender la distinción entre economía positiva y normativa, tampoco piensa que sea posible una economía *value-free*<sup>156</sup>. Daniel Hausman y Michael McPherson, en un informe reciente que trata de abarcar todos los enfoques ético-económicos contemporáneos, señalan la parcialidad de la racionalidad del *homo oeconomicus* y sostienen que los economistas «no deberían encogerse de hombros frente a las dificultades del entramado del comportamiento moral y la racionalidad económica», ya que ambas disciplinas están mutuamente relacionadas<sup>157</sup>. Peter Koslowski, propugnador de un programa de «economía ética», señala: «La teoría económica actual está inclinada a desestimar el hecho de que la acción económica es acción humana en un sentido comprensivo, que contiene sus sobretonos morales y estéticos, y que debe estar sujeta a una reflexión moral individual y estética»<sup>158</sup>.

Un argumento que se suele esgrimir desde la ortodoxia es que se conoce perfectamente el carácter abstracto del *homo oeconomicus*, y que se acude al mismo con un fin sólo metodológico. El problema es, como señala Barrère, que aunque se tiene conciencia de las limitaciones de las hipótesis, una vez propuestas, aquéllas se olvidan<sup>159</sup>. Se comete el llamado por Whitehead «error de concreción desubicada» que lleva a identificar conceptos abstractos con la realidad. Por otra parte, ya hemos señalado que dichas abstracciones no hacen avanzar la ciencia, sino al contrario.

Da la impresión de que se debe pasar por un cambio de mentalidad que se asemejaría a aquellas revoluciones científicas de las que habla Thomas Kuhn. Dicho cambio supone aceptar que, tal como reza el título de la obra de Hausman, la economía es una ciencia inexacta. Y esto porque, como ya vimos que decía el viejo Aristóteles, en esta materia «hemos de darnos por contentos con mostrar las cosas de un modo tosco y esquemático». Aceptada que la rigurosidad de la ciencia económica debe ser del tipo de la de las ciencias prácticas, no habrá ninguna dificultad en introducir con-

<sup>153</sup> G. MYRDAL, *El elemento político en el desarrollo de la teoría económica*, Gredos, Madrid 1967, p. 9.

<sup>154</sup> K. E. BOULDING, «Economics as a Moral Science»: *American Economic Review* LIX (1969) 4.

<sup>155</sup> F. H. KNIGHT, *On the History and Method of Economics*, University of Chicago Press, Chicago 1956, pp. 121-125.

<sup>156</sup> S. C. WESTON, «Toward a Better Understanding of the Positive/Normative Distinction in Economics»: *Economics and Philosophy* X (1994) 1.

<sup>157</sup> D. M. HAUSMAN-M. S. MCPHERSON, «Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy»: *Journal of Economic Literature* XXXI (1993) 688-689.

<sup>158</sup> P. F. KOSLOWSKI, *Economics and Philosophy*, p. 4.

<sup>159</sup> A. BARRÈRE, «L'économie imparfaite: le marché et le circuit. Propos sur un livre d'Henri Guitton»: *Revue Économique* XXXII (1981) 408.



sideraciones de tipo cultural, histórico o moral y métodos tanto deductivos, como inductivos, dialécticos y retóricos.

Si las cosas son tan claras, uno podría preguntarse porqué el paradigma no ha cambiado aún. Creo que nos hallamos justamente en ese momento en que se manifiestan los signos de que hay una crisis en la ciencia normal, pero que aún no se ha catalizado en una revolución. «La proliferación de articulaciones en competencia —citamos a Kuhn— la disposición para ensayarlo todo, la expresión del descontento explícito, el recurso a la filosofía y el debate sobre los fundamentos, son síntomas de una transición de la investigación normal a la no ordinaria»<sup>160</sup>. Todos ellos fenómenos reales en el ámbito económico. En mayo de 1992 se publicó en la *American Economic Review* una solicitada con el título de «Un reclamo por una ciencia económica pluralista y rigurosa». La convocatoria fue realizada por Geoffrey Hodgson y Donald McCloskey y la firman más de 40 economistas prestigiosos. Dice así: «A nosotros, los abajo firmantes, nos preocupa la amenaza a la ciencia económica ejercida por el monopolio intelectual. Hoy día los economistas imponen un monopolio metódico o de supuestos principales, frecuentemente defendidos sin más argumentos que el formar parte de la corriente principal (*mainstream*). Los economistas abogan por la libre competencia, pero no la practican en el mercado de las ideas. Consecuentemente, reclamamos un nuevo espíritu de pluralismo en la economía, que de cabida a la conversación crítica y a la comunicación tolerante entre los diversos enfoques. Dicho pluralismo no socavaría los niveles de rigor; una economía que se obliga a hacer frente a todos los argumentos será una ciencia más, no menos, rigurosa. Creemos que este nuevo pluralismo debería reflejarse en el carácter del debate científico, en la gama de contribuciones para las revistas y en la formación y empleo de los economistas». Pienso que estas manifestaciones son muy reveladoras del estado de transición de paradigmas en el que se haya la ciencia económica.

Por otra parte, como señalaba Terence Hutchison, «las teorías y programas de la economía y demás ciencias sociales tienden a vivir mucho sobreviviendo a menudo en un estado estable o semi-moribundo», lo que retrasa este cambio. Ello se debe, precisamente, a que en la economía dos más dos no son cuatro. Aunque parezcan exageradas, simplistas y muchas veces fundadas en un cierto resentimiento, de frente a los hechos a veces se comprueba que hay mucho de cierto en las apreciaciones de un Eichner, Earl o Stanfield acerca del *lobby* de los economistas académicos. En lo que están interesados los economistas —como cualquiera— es en su carrera personal. Para ello deben publicar mucho, conseguir fondos de investigación, presentar ponencias en congresos. Esto se facilita si se desarrollan los temas e ideas del «establishment» de ese «sistema social» que constituyen los economistas académicos —como en cualquier círculo de ideas lo hacen los investigadores involucrados<sup>161</sup>—. Por eso los contenidos de las materias resultan inútiles. Arjo Klammer y David Colander hicieron una encuesta al respecto entre graduados de las «top universities» de Es-

<sup>160</sup> TH. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1971, p. 148.

<sup>161</sup> Cfr. A. S. EICHNER, *Why Economics Is Not Yet a Science?*, pp. XII, 6, 7, 225-235, y los artículos de J. R. Stanfield y P. E. Earl en el mismo libro.

tados Unidos. Sólo un tres por ciento contestó que se necesita un cuidadoso estudio de la economía para ser un buen economista, mientras que un sesenta y ocho afirmó que dicho conocimiento es irrelevante<sup>162</sup>.

Hace unos meses un profesor titular de finanzas de una universidad alemana que trabaja también en un organismo asesor gubernamental me confesaba, como ejemplo de esta situación, que lo que él enseñaba tenía poca relación con lo que veía en la vida real de la economía. Le señalé que el motivo era quizás que nos pagan por enseñar esto, a lo que asintió. Sin embargo, replicó, algún día pueden darse cuenta, y dejar de pagarnos. Concluimos que nos convendría anticiparnos y comenzar a enseñar la verdad. Aquí también acabamos de este modo, aunque en nuestro caso no sea por el sueldo. El camino puede ser la rehabilitación del estatuto de ciencia práctica de la economía. Somos conscientes de todo el trabajo que requerirá la concreción de estas ideas generales. Pero también de la relevancia de este punto de partida, ya que, como dice Aristóteles en la *Metafísica*, «los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito consiste en la solución de esas dudas anteriores»<sup>163</sup>.

RICARDO F. CRESPO

Universidad Nacional de Cuyo.  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>162</sup> Cfr. D. COLANDER, «The Lost Art of Economics»: *Journal of Economic Perspectives* VI (1992) 196.

<sup>163</sup> *Metaphys.* B 1: 995 a 27-29.

# FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO: ¿UNA PROXIMIDAD YA PENSADA?<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

Presentar en la actualidad el tema de las relaciones entre filosofía y cristianismo, o si se quiere con otras variantes, las relaciones entre filosofía y religión, o entre razón y fe, parece una cuestión bastante anacrónica y sobre todo bastante trillada. Al elegir el título de esta conferencia me he remitido a uno bastante convencional, pero en cierto sentido poco evitable. La cuestión no es nueva y a pesar de haber sido tratada infinidad de veces por tantos y tan valiosos autores, no deja de ser un tema que suscita nuevos problemas o nuevas perspectivas dentro de un mismo problema. Parece que filosofía y religión son dos términos que de algún modo no pueden dejar de ir juntos, al menos mirando la historia de la filosofía: en efecto, la historia nos propone un dato innegable y con ello nos da una clave que se repite a lo largo de los siglos. Sin embargo, cada época pensó esta relación entre filosofía y religión de un modo propio: tenemos momentos en los que parece que la proximidad es tal que cuesta mucho trabajo distinguir el pensamiento especulativo de su inspiración y finalidad religiosa, entendiéndose por pensamiento especulativo tanto la filosofía como la teología, lo cual crea por su parte otra relación y otro problema que tampoco resulta fácil clarificar hasta el fondo.

Nuestra época sigue siendo la Edad Moderna. Es verdad que no vivimos ya en sus albores ni nos encontramos en el pleno fervor que despertó hace pocos siglos la nueva ciencia, la renovación de la filosofía, su separación de la teología, el nacimiento de la nueva perspectiva y el nuevo estilo de filosofar que se deriva de una consideración original de la subjetividad. Hoy vivimos un momento que se percibe más bien como un declive y un final. A este respecto, la literatura abunda y no es fácil orientarse en ella, aunque tampoco es difícil ver que la notable producción literaria y filosófica sobre la modernidad y la postmodernidad depende de algunas grandes ideas que tienen ya una tradición consolidada y, por otra parte, de algunas interpretaciones que se abrieron paso en los últimos años que, de un modo más o menos explícito, aparecen como tesis de fondo en el actual debate sobre el sentido y el porvenir de lo moderno.

Una de las características que tal vez más llama la atención en la filosofía de los últimos dos siglos —tanto como para poner un límite en cierto modo convencio-

---

<sup>1</sup> Este artículo contiene el texto revisado de una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires el 13 de septiembre de 1994.

nal— y sobre todo de la cultura que hoy vivimos, es la ausencia de Dios. No se trata tanto de que Dios como tema de reflexión no aparezca, o que la cultura no lo admita de ninguna manera. Pero Occidente ha hecho de Dios, en muchos casos, una especie de recuerdo, una categoría que tenía vigencia en otros tiempos y que si en la actualidad pesa de algún modo, es por referencias indirectas y no por un positivo intento filosófico y cultural orientado hacia la trascendencia. Sin embargo, debemos distinguir aquí dos planos que parece muy obvio distinguirlos, pero que no siempre están presentes de modo explícito en la conciencia del hombre actual. Por una parte, la profecía nietzscheana de la muerte de Dios ha tenido una verificación histórica que muy probablemente Nietzsche no imaginó: el mundo de la vida (no en sentido husserliano) ha ocupado las categorías existenciales contemporáneas de un modo radical y ha creado un basamento y, por así decir, un sistema judicativo ante el cual todo valor personal o comunitario debe comparecer para recibir una suerte de aprobación o reprobación vital. La conciencia crítica moderna persiste, como no podía ser de otra manera, pero con una variación fundamental de sus supuestos: la crítica nietzscheana agregó a la razón judicativa ilustrada buena parte de la vida que la razón abstracta había dejado fuera, pero sin recuperar la racionalidad para ponerla al servicio de la vida, sino que, por el contrario, aisló todavía más lo vital de lo racional aunque con una justificación diversa; el *lógos* no es el ideal vital nietzscheano; no lo es la penetración inteligente de la vida, sino la proposición de la vida como horizonte último querido por sí mismo y considerado como la fuente y el fin de la actividad humana. Lo vital aparece en cierto modo como un ámbito autónomo y, por ser así, se autojustifica. Parece que la idea hegeliana del absoluto autorreferente, que comienza y se realiza en sí y por sí, haya inspirado la cultura vitalista precisamente en este punto: la vida es en sí y para sí, y por ello dimensión primera y última que lleva en sí su momento originario y su indefinida potencialidad.

El segundo plano a que hacía referencia más arriba sobre la cuestión de Dios es menos explícito; es más, en muchos casos es estrictamente implícito y tiene una pura forma tendencial, escondida y en ocasiones anónima. La cuestión de Dios aparece en su no aparecer, está presente como lo oculto, casi sin forma objetiva. Sin embargo, esta ausencia de Dios no puede vivirse sin embargo como una pura negación, como una desvinculación antropológica radical, como la liberación definitiva de una imagen que hubiese atormentado durante siglos la humanidad. Si la conciencia contemporánea se encuentra en muchos aspectos separada de Dios, no puede dejar de vivir esta situación sino como lo que es, es decir, como separación, como alejamiento. La ausencia de Dios no adquiere el carácter de absoluta desvinculación, ya que la finitud de la vida humana es demasiado evidente como para autoproponerse como instancia última: la evidencia de la finitud es esencialmente carencia, límite vivido. De este modo, la ausencia de Dios se vive no tanto como una categoría negativa formalmente propuesta, sino como la tendencia no satisfecha por la finitud: el compromiso antropológico con lo vitalmente finito no es suficiente para dar sentido a la totalidad de la vida del hombre, aunque en ese compromiso se creen imágenes que más tienen que ver con el gozo y con el juego, con la valoración del instante, que con la dimensión última de la vida, o con un discurso sobre un horizonte definitivo de sentido y de valor.

Por eso, la relación entre filosofía y cristianismo no puede ser pensada con independencia de esta situación existencial, ya que si la cuestión se propusiera como una mera relación entre conceptos, se solucionaría bien poco —en la medida en que la aclaración de una situación histórica y conceptual se acerca a una solución posible—. En la novela de Aldous Huxley, *Brave New World* del año 1932, poco antes del final, el Gobernador, Mustafá Mond, que preside ya el nuevo mundo, explica al Salvaje las razones de por qué han quedado fuera de la ordenación social tanto el arte como la ciencia y la religión. Son el precio debido para la realización de una sociedad armónica, feliz y sin conflictos. No es necesaria tampoco la idea de Dios; no hay necesidad de tener un Dios. —«Entonces, dice el Salvaje, ustedes creen que no hay Dios». La respuesta del Gobernador es sorprendente y retrata en pocas palabras la situación a la que me estoy refiriendo: —«No; yo creo que muy probablemente hay un Dios». —«Entonces, ¿por qué...?». Y Mustafá lo interrumpe: —«Es que Él se manifiesta en modos diversos a los hombres. En los tiempos premodernos se manifestaba como el ser que se describe en estos libros [la Biblia, etc.] Ahora...» —«¿Como se manifiesta ahora?», pregunta el Salvaje. —«Se manifiesta como una ausencia; como si no existiese en absoluto»<sup>2</sup>.

La cita de Huxley no se refiere solamente a la ausencia de Dios, sino también a la ausencia de la belleza y, aunque no aparezca explícitamente en el texto citado, también de la verdad. Quisiera proponer en estas páginas, como uno de los núcleos centrales de mi reflexión, que la ausencia de Dios va aparejada a la ausencia de belleza y de verdad; y viceversa, la ausencia de belleza y verdad implica necesariamente una determinada ausencia de Dios. Cabe decir —y en esto me remito tanto a la metafísica de los trascendentales, como a la antropología— que no es posible prescindir de la belleza y de la verdad sin, al mismo tiempo, prescindir del bien; o dicho de modo positivo, la implicación trascendental de verdad, bien, y belleza conforma una textura antropológica básica en la que se juegan, de modo también trascendental, las suertes de la libertad y de la inteligencia. Como dice Nietzsche en el famoso texto del *Crepúsculo de los dioses*: «Temo que no abandonemos a Dios porque creemos todavía en la gramática». En realidad la afirmación es de una dramática lucidez, ya que el nihilismo no es una actitud relativa sino que debe ser radical: si hay algo de verdad habrá todavía Dios, y al contrario, la crítica completa y radical de la idea de Dios implica la negación de la posibilidad humana de verdad y de libertad. Probablemente una de las tragedias del mundo actual se encuentra en que siendo la inteligencia capaz de la verdad última y viéndose la libertad destinada a un amor infinito, el hombre actual se encierra en la finitud, y entiende y quiere en un horizonte de sentido que se recorta sobre la ausencia de Dios.

Sin embargo, y merced a esta implicación de los polos Dios-verdad, religión-filosofía, la salvación de esta especie de naufragio cultural en que vivimos no puede darse solamente *a parte religionis*, o solamente *a parte rationis*; por el contrario, la salida no puede adoptar la forma de un rescate unilateral. La historia nos ha habituado a buscar el origen de la crisis de la religión en una secularización amenazadora que

<sup>2</sup> A. HUXLEY, *Il nuovo mondo*, trad. de L. Giglio y L. Biancardi, Mondadori, Milano 1984, p. 209.

tiene por detrás el impulso y el peso de las pretensiones agresivas de la razón autónoma; y experiencias más recientes inducen a pensar, en algunos círculos, que una *recaída* de la razón en los ámbitos de la religión o de lo sacro produciría una especie de paso hacia atrás en lo que en cambio se considera como una conquista de la razón libre de ataduras trascendentes; pero con esto lo que se logra es únicamente limitar las propias pretensiones veritativas de la razón. El conflicto entre religión y razón prosigue adoptando formas nuevas que parecen sugerir una vez más una ulterior separación de los dos ámbitos. Pero esta radicalización no puede llevar sino a un nihilismo que, aunque de signo opuesto, se cierra tanto a lo verdaderamente humano cuanto a la trascendencia. Hoy no podemos afirmar el valor de la fe y de la religión a costa de la inteligencia de la verdad; ni podemos negar la verdad al precio de una tesis que deje fuera toda racionalidad de lo trascendente, de la religión, de lo simbólico: si la razón ha aumentado sus exigencias porque es más consciente de su propio poder, esto no significa que la trascendencia deba perder terreno hacia lo irracional; la religión hacia el puro sentimiento; la fe hacia un autoritarismo fuera de las dimensiones de toda comprensión posible.

Afrontar la situación actual, sus amenazas o el naufragio que se anuncia en ella, comporta afrontar conjuntamente, en la tensión y en la inmanencia de la oposición, el nexo entre Dios y verdad, fe y razón, sobre la cual ha sido construida nuestra historia. Aparece así un nexo de solidaridad necesario para quienes quieren salvar aunque sea sólo uno de los dos polos, ya que esa salvación no puede ser, como hemos dicho, unilateral. Y después de siglos de un itinerario que ha sido divergente y como de dirección opuesta, la filosofía y la religión deben ahora, por el contrario, emprender su marcha con la conciencia de su comunidad originaria. Pero esto asimismo nos pone delante de una serie de problemas no solucionados y que están en la base misma de la cultura actual y que amenazan no sólo a la religión sino también y de modo igualmente radical a la misma racionalidad. Esto es lo verdaderamente preocupante y por eso debemos intentar individuar cuál fue la causa de esa ruptura: no tanto en la suposición de que hay que salvar fundamentalmente la religión y sus valores, sino que si no se salva la racionalidad tampoco se podrá acceder al verdadero valor de la religiosidad; o desde otro punto de vista —que no trataré expresamente, pero que está implícito en las consideraciones sobre la racionalidad—, si no se salva la verdadera libertad la religión quedará fuera del ámbito de lo noblemente humano.

## 2. ETAPAS DE UN ITINERARIO: PERSPECTIVAS ENTRE DOS SIGLOS

### A. *En el siglo XIX.*

Quisiera ahora delinear breve y esquemáticamente algunos momentos especialmente significativos en lo que respecta a la historia más reciente de la cuestión, casi siempre conflictiva, de la filosofía y el cristianismo. El encuentro entre ambos se ha realizado siempre bajo el signo de una consciente tensión y de un consciente nexo. Nexo y tensión, en efecto, son categorías constantes y se puede recorrer la historia

del problema sea desde el punto de vista de la tensión y ruptura, como suele aparecer en la historia del ateísmo, o bien desde el punto de vista del nexo: punto de vista que me parece bastante fructífero para una reproposición teórica del tema.

La situación de la ausencia de Dios, a la que nos referimos antes, es en cierto modo el final de una historia, no tanto en el sentido de que nos encontramos ya en el fin de la historia, o de que esta situación no pueda prolongarse temporalmente, sino más bien porque no se la puede radicalizar ulteriormente —al menos resulta bastante difícil pensar en posibilidades de ulterior radicalización en cuanto a lo formal del problema—. En todo caso a lo que asistiremos será a una especie de extensión de la crisis hacia campos que hasta el momento se habían mantenido, por motivos culturales diversos, libres de la crítica de la racionalidad autónoma: son campos en los que no ha asomado, o no había asomado de modo claro y definido, con consecuencias prácticas, la ausencia de Dios. Por eso no es de extrañar que el Dios ausente se manifieste cada vez más en la misma medida en que no se vuelva a adquirir la conciencia de la ruptura y, con ella, la conciencia y el dinamismo de un orden que se debe recuperar desde una nueva situación: se trataría, pues, de recrear ese nuevo orden y no solamente de repetirlo. Sin embargo ese es el desafío y la tarea que se debe afrontar. El hombre en nuestra época, los primeros signos que encuentra son los de una ausencia que llamará ausencia de Dios o, si no es creyente, constatará como el fin de un proceso de disolución que se cumplió en un tramo de historia y que es precisamente la que le ha tocado vivir.

Tomando el relato bíblico de la lucha de Jacob con el Ángel<sup>3</sup>, que se encuentra en Génesis 32, 23, es una imagen por demás adecuada para representar esta relación de tensión y de nexo, de lucha y de vecindad que existe entre la filosofía y la religión, entre el saber por las causas y el cristianismo. Jacob y el Ángel luchan, pero la lucha desigual termina sin un vencedor ni un vencido: las relaciones del hombre con lo sagrado tienen siempre este dinamismo y esta dramaticidad, ya que no es posible resolver esa relación en una situación en la que el hombre pueda encontrar una definitiva paz en este mundo; sin embargo, juntamente a la tensión y al drama, se establece una relación de solidaridad: el hombre lucha para abrirse un camino y ese camino pasa por el encuentro con lo divino, con lo sacro. Hay quienes han acentuado más la lucha, la tensión, y quienes han acentuado sobre todo el final de la lucha: la bendición del Ángel que pone fin al conflicto. Pero observando que en ese combate no hubo ni vencedor ni vencido, el texto bíblico pone de manifiesto una tendencia del hombre que pretende liberarse de Dios pero cuyo punto final es algo diverso y algo más que un simple rechazo. La lucha no termina, en efecto; no tiene un final ni feliz ni infeliz; es sobre todo profética. Más allá del significado religioso, el relato bíblico puede valer como indicación de una tarea cultural: pensar el nexo que ha de volver a conjuntar el pensamiento a la verdad de la tradición religiosa, liberando de ese modo nuevas potencialidades tanto al pensamiento como a la fe.

<sup>3</sup> La imagen ha sido propuesta recientemente en un volumen colectivo: *In lotta con l'angelo*, SEI, Torino 1989.

1. Por lo que se refiere a la historia del pensamiento durante el 1800, se pueden distinguir tres grandes momentos o tendencias que tienen más que ver con algunos movimientos de ideas o núcleos interpretativos que con una cronología precisa y clara, aunque se puedan distinguir fuentes anteriores y propuestas temporalmente posteriores. Como punto de partida general o como horizonte fundamental se debe ver la figura de Kant. Una primera actitud o característica del encuentro/desencuentro de filosofía y religión se puede describir como el momento de *radicalización*. Kant recoge una serie de tesis y tendencias anteriores a él, propias de la Ilustración. Pero puede ser considerado por eso mismo como un momento sintético tanto por lo que recoge como por lo que proyecta. Además los años en los que Kant vive son los que ven un cambio profundo en la interpretación del cristianismo y de sus relaciones con la sociedad y el mundo: de algún modo es el momento histórico en el que la modernidad toma su forma más completa, menos atada a proyectos parciales. Por este motivo la radicalización es una característica propia de este momento por lo que respecta a las relaciones de filosofía y cristianismo: Hegel se cuenta entre los primeros —o por lo menos entre los más explícitos— que denuncia y polemiza contra la concepción ilustrada que separa de modo neto un ámbito de racionalidad y otro que corresponde al sentimiento y al mito, y que correspondería, según la mayor parte de los ilustrados, a la religión. Kant, en efecto, había reconocido el valor regulativo práctico de las ideas trascendentales pero había negado simultáneamente la posibilidad de acceso teórico y especulativo. Aun cuando Kant había reconocido un cierto valor de ensachamiento del horizonte cognoscitivo a la fe —la *Glaubenslehre*—, no pensaba que el conocimiento por fe fuera asumible en una perspectiva estrictamente racional o crítica. Hegel propone un nuevo equilibrio pero con la pesada carga de la unidad absoluta que tiene fundamentalmente la forma de una racionalidad omniabarcante: no hay nada fuera de la razón; no hay este *fuera de la razón*. Pero las críticas a Hegel, sobre todo por parte de Feuerbach, no hacen sino reproponer una radicalidad mayor en términos excluyentes: la racionalidad es de este mundo; el otro no es sino proyección imaginativa, inconsciente colectivo: la fe es un mundo de imágenes consoladoras que nada tiene que ver con la realidad de la verdadera vida humana.

2. Sin embargo, al lado de esta radicalización hay un tipo de crítica a la Ilustración y al mismo Hegel que apunta sobre todo a una *transformación* de las relaciones entre filosofía y cristianismo. Se trata de un tentativo de profundización causado por el hecho de que el conflicto había subido de tal manera de tono que no se podía prescindir ya de una actitud si se quiere más conciliante al menos como desafío. Es la actitud fundamental del Schelling de la *filosofía positiva* y de Kierkegaard con la tesis de la no reducción del individuo a pensamiento o a momento dialéctico. Pero precisamente porque son críticos de Hegel, el replantamiento de las relaciones entre religión y filosofía tiene el carácter de respuesta y de valoración de la filosofía hegeliana. Schelling propone un tipo de racionalidad que no es ni vacía ni abstracta como la razón ilustrada, pero tampoco es la racionalidad dialéctica hegeliana: se trata de una razón no formal sino reveladora, que intenta comprender los modos en que el ser se revela históricamente, como sucede en modo particular en las revelaciones religiosas,



pero que no significa *racionalizar* lo revelado sino respetar tanto su especificidad formal cuanto su carácter existencial. En Kierkegaard, por su parte, a pesar de la marcada polémica antifilosófica, la irreductibilidad de la existencia no conduce solamente al abismo paradójico de la fe, sino que da luz sobre toda la realidad y la asume como aquello que de verdadero hay además del vivir y del pensar.

En este esquema apenas esbozado, la atención se centra prevalentemente en las consecuencias que esta actitud provoca en el ámbito filosófico, pero hay efectos de no menor importancia en el plano de la autocomprensión de la religión. Para estos autores en oposición a Hegel y a Feuerbach en el modo de concebir el cristianismo, éste es la expresión más alta de la religión general, y lo que importa de modo primario es su carácter específico e irreductible a cualquier forma de racionalización reductiva en cuanto religión revelada: la *positividad* de cristianismo en cuanto religión, el escándalo y la paradoja, la oposición a la sabiduría mundana son los núcleos en los que debe ser buscada su verdad. De alguna manera también algo de Kant se puede interpretar en esta línea (*Glaubenslehre*), o de Schleiermacher, o en el mismo Nietzsche que precisamente al negar a Dios, o al declarar su muerte, señala que la vida humana es de alguna manera inescindible de la cuestión de Dios, etc.

3. Sin embargo se puede todavía identificar una tercera línea que algunos han denominado de *ruptura epistemológica*. En Marx la cuestión fundamental no es la globalidad de la cuestión filosófica y su relación con la religión la que se pone en primer plano, sino que el problema central de su especulación es la sociedad; en Durkheim es también la sociedad pero desde el punto de su estructuración y cohesión; para Freud y Jung el horizonte es el inconsciente y las profundidades de la psique humana. Es decir, el saber amplía sus perspectivas, sus objetos, con un criterio claramente científico, o de objetividad científica. Y si con estos autores se abandona el siglo XIX para entrar en el XX, esto preanuncia el modo que adquirirá, de aquí en más, la relación entre filosofía y religión: no se tratará ya de planteamientos totalizantes (Hegel), y por tanto de oposiciones globales, sino que se retomará el estudio de las relaciones parciales. La ruptura epistemológica significa, entonces, que según se van perfilando las nuevas ciencias del hombre y de la sociedad, la psicología y la epistemología, la antropología cultural y las ciencias históricas, como ciencias con un método y objeto definidos fuera del saber filosófico, así también el conflicto y la relación entre esos saberes y la religión tendrán significado filosófico —es decir, siempre tendrán una posibilidad de lectura filosófica— pero será diverso de la asunción sistemática de sus relaciones generales: ninguna ciencia estará en condiciones de asumir un punto de vista exhaustivo o pretendidamente tal y aparecerá un criterio, por así decir, más *neutral* para penetrar esos nexos. Aquí no nos encontramos con una situación ni mejor ni peor: es simplemente diversa y su valoración crítica deberá hacerse con criterios también diversos de los que se derivan de las sistematizaciones rígidas o de las interpretaciones unitarias del mundo, de la historia, de la naturaleza y de la cultura. Sin embargo decir fin de siglo XIX es hacer referencia necesaria a Nietzsche que le da al fin de siglo el significado de la nueva época que inicia después de la *muerte de Dios*. Esto indica, aunque sólo en relación al esquema que hemos presentado en grandes líneas, que la *radicalización* kantiana e ilustrada fracasó de modo rotundo;

que lo que hemos denominado *transformación*, fue insuficiente y que los intentos de Kierkegaard y de Schelling ofrecen puntos de indudable interés para la reflexión pero que como eventos históricos no fueron suficientes para que de ellos emergiera una propuesta más cautivante; por su parte la *ruptura epistemológica* aporta sí una nueva riqueza al horizonte cultural, pero soluciona poco y nada. Nietzsche, sin embargo, y su radical tentativo negativo respecto a la trascendencia obliga a saltar por encima de los lugares comunes que fueron considerados como definitivos por buena parte de la cultura de la época en lo que toca a nuestro tema, es decir, los que habían quedado empalidecidos por su uso poco profundo y culturalmente poco atractivo: Nietzsche en este sentido no inhibe sino que, por el contrario, obliga a replantear cuestiones pendientes no sólo no resueltas sino tampoco profundamente pensadas.

### B. En el siglo XX.

Nuestro siglo ofrece un panorama bastante poco ordenado, si se lo mira desde el punto de vista del esquema histórico, por lo que respecta a las relaciones entre filosofía y cristianismo. Como consideración general se podría afirmar que algunas filosofías dejan la cuestión fuera de consideración, no se ocupan de ella (lo cual es significativo), y las que la hacen abandonan en general la pretensión de una confrontación absoluta, o totalizante, y sistemática. Sin embargo, algunas áreas filosóficas le han prestado más atención al problema y son bastante significativas por sus aportes o, al menos, por las posibilidades que ofrecen para la consideración de la cuestión. Ahora me limitaré a señalar lo que me parece que en este siglo han sido, y por lo general, continúan siendo, las filosofías que están abiertas al repensamiento de la religión desde un punto de vista positivo, por oposición a filosofías ateas o indiferentes. De todos modos, más que a líneas históricas complejas y articuladas entre sí, me referiré de modo breve a algunas manifestaciones filosóficas más puntuales.

Por una parte, se debe hacer mención del neotomismo que siguiendo una tradición secular ha retomado los grandes temas filosóficos, y excepto algunos tratadistas que se han ocupado poco de la cuestión que nos ocupa, o se han ocupado de modo excesivamente sucinto, en general ha aportado argumentos que no se pueden ni desconocer ni abandonar; ha habido así un renacer del estudio de las relaciones entre filosofía y cristianismo que se concretó de modo más robusto en la cuestión de la *filosofía cristiana*. De todos modos, las discusiones, sobre todo en la década de los años 30, tuvieron como esquema básico el replanteamiento en términos de armonía en cuanto se consideró de modo explícito que una es la fuente y el origen de la verdad y de la Revelación: se trata de una tesis clásica que, si se debe señalar una deficiencia, habría que indicarla por el lado de la no gran incisividad de la misma en la cultura contemporánea (lo cual no quiere decir que el debate no haya aportado consideraciones de interés especulativo). Pero de hecho la cuestión de la filosofía cristiana quedó como un tema de interés sobre todo para la misma filosofía cristiana, aunque en las discusiones de los años treinta hayan intervenido filósofos no tomistas como es el caso de L. Brunschvicg.

Un hito importante de este siglo es también la fenomenología y el existencialismo. En este último se encuentran tanto actitudes que rechazan, al menos en apa-

riencia, una confrontación especulativa con la dimensión religiosa del hombre —como es el caso de Sartre—, pero por lo que llevamos dicho aún así la cuestión es significativa. Sin embargo, algunas filosofías hermenéuticas, que nacen de algún modo del encuentro de tesis fenomenológicas y existencialistas, tienen una preocupación clara por la recuperación de la trascendencia y por la extensión de la racionalidad hacia zonas que la razón racionalista había dejado fuera o, en otros casos, había incluido a costa de reducir la trascendencia a categorías inmanentes, es decir, a los límites de la pura razón o de la subjetividad autónoma. El problema contemporáneo que hemos caracterizado como la ausencia de Dios requiere un tipo de racionalidad que sea capaz de descubrir significados en una cuestión que se presenta por sí misma casi como una *contradictio in terminis*. Preguntas del tipo: ¿qué importancia tiene y qué formas culturales y vitales adquiere la ausencia de Dios?, o bien, ¿qué relación tiene la historia humana con el ser, y el tiempo con lo eterno?, ¿cómo se puede articular la variedad y pluralidad de las formas vitales con una unidad de sentido? También: ¿es posible hablar en y desde nuestra situación histórica de una metafísica del ser y de un destino del ser? ¿es el lenguaje humano algo más que un intercambio convencional de signos, o manifestamos a través de él algo que pertenece a nuestra propia esencia y con ello algo del afán de trascendencia que parece radicar en el corazón del hombre?

Preguntas como éstas implican respuestas que no sólo tengan en cuenta y se fundamenten en los primeros principios del ser y del conocer, de la antropología y la ética; necesitan además —y aquí el *además* no es un mero accidente extrínseco, secundario— de una lectura de la historia; y de la historia como un ámbito de la manifestación del ser. Desde otros puntos de vista, como los representados por la filosofía analítica y las varias formas de la filosofía del lenguaje, podemos encontrar planteamientos similares aunque con la lógica diferencia de métodos y preocupaciones temáticas.

En este conjunto de filosofías se puede observar que el encuentro del pensamiento con la religión se plantea en puntos circunscriptos, con metodologías que no son suficientes, en muchos casos, para asumir el punto de vista de la totalidad, de la sistematización omniabarcante. Uno de los resultados de estas actitudes es la profundización de aspectos que en otros momentos de la historia de la filosofía, sea reciente como más remota, quedaron ocultos porque estaban incluidos en temáticas más generales, o porque las metodologías utilizadas impedían el acceso a cuestiones más sutiles y particulares pero no por ello menos importantes. La fenomenología de la religión, las ciencias de la religión, el análisis lingüístico de las cifras de la trascendencia, originan desarrollos que dan luz a dimensiones implicadas en el transcurrir histórico de la existencia humana que, sin reducirse a pura historia o sin que ésta o la temporalidad constituya el horizonte último de toda significación posible, no puede evitar vivir históricamente: así, su entendimiento del ser, el plantamiento de los horizontes significativos y últimos de la vida humana, la cuestión del sentido de la historia (inmanente y trascendente), todo ello se vive desde la historia. El ser no es una categoría histórica, pero no hay duda de que para nosotros el ser se presenta en nuestra propia historia. La hermenéutica, en sentido amplio, puede ser una vía de acceso para el análisis no ya sólo de situaciones existenciales con un determinado valor

psicológico, o para un análisis cultural de situaciones antropológicas, sino que puede dar la vía de acceso a realidades que por ser humanas se presentan necesariamente en la historia pero que, por ese mismo motivo, la trascienden. La tesis aristotélica de que el conocimiento comienza por los sentidos se debe extender también a lo que es propiamente humano y, por ello, no meramente natural: la *cosa sensible* tiene acepciones bien diversas cuando el asunto se refiere a la naturaleza material y cuando se refiere al hombre. La expresión *no meramente natural*, que acabo de utilizar, no indica una antinomia de naturaleza y libertad, o de naturaleza y cultura, etc., sino que intenta poner de relieve que el mundo humano es algo más que lo natural o, si se quiere, que lo natural en cuanto referido al hombre incluye una serie de temáticas que son exclusivas del hombre y por ello impropias de la naturaleza material. Por eso la *lectura* de lo humano implica desentrañar aspectos que sólo se dan en el actuar histórico y, de ese modo, el ser del hombre se manifiesta en lo histórico de modo análogo a como los movimientos y cambios naturales dan acceso a una filosofía de la naturaleza. Lo que aparece así es que para comprender lo humano y sus relaciones con la trascendencia no basta una razón analítica, ni —y esto puede ser una expresión que se preste a equívocos— una razón meramente metafísica. La racionalidad analítica puede dar, como de hecho lo hace, resultados interesantes pero siempre particulares; la metafísica se centra sobre el ser y sobre el fundamento. Pero el hombre ¿es ser y fundamento? ¿es su ser y su vida una *situación* metafísica?

No intentaré responder ahora a estas preguntas, sino que he llegado hasta aquí para hacer ver, dentro de lo posible, que el planteamiento de las relaciones entre filosofía y cristianismo, entre el hombre y la trascendencia, exige un saber que sea al mismo tiempo metafísico, específicamente antropológico y que sea también capaz de asumir categorías históricas y culturales en las que se realiza lo que en la esencia humana hay de realizable. Para ello el primer movimiento cognoscitivo es desentrañar —o desenmarañar— la situación histórica ya que ahí hay, si se me permite la expresión, más ser que en el movimiento natural, porque hay movimiento de la libertad y de la inteligencia, comprensión del ser y realización ética. Nuestra situación histórica, compleja, y que hemos afirmado que se vive en una ausencia de Dios, nos coloca ante un desafío pocas veces vivido y exigido en otros momentos de la historia de la humanidad.

Si Dios se manifiesta como ausencia, para retomar las palabras de Huxley, nos encontramos, en cuanto filósofos, ante la tarea de replantear el tema de su presencia mas no saltando por encima de su ausencia: es decir, la historia no puede ser insignificante y no podemos desdeñar un entero evento histórico que desde hace al menos más de tres siglos ha definido la situación del hombre en el mundo. Las interpretaciones de la historia moderna que han hecho hincapié en la negatividad de la subjetividad como cerrazón respecto a la trascendencia y, por ello, como origen de diversas formas de ateísmo y de ausencia de Dios, han destacado elementos historiográficamente de primera importancia; sin embargo, ese punto de vista parece no bastar. Porque hacer que Dios se manifieste otra vez como presencia no implica ni volver a una época que no es la nuestra, ni, como antes aludí, desconocer la tragedia de la humanidad contemporánea como un momento no significativo, que no *hace a la cues-*

*tión*. Por el contrario, el silencio de Dios nos tiene que poder decir algo sobre el hombre y sobre Dios para afrontar el porvenir con la carga de una experiencia que nos haga penetrar más radicalmente el ser del hombre, sus posibilidades históricas y explicitar de modo propio su ambición de trascendencia. Quien ha conocido el error y mal no puede realizar el bien y la verdad como si el mal no existiera.

### 3. LA PROXIMIDAD ENTRE FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO

Quisiera ahora abordar la última cuestión y apuntar ya con ello hacia el final de esta intervención. La ausencia de Dios parece que es un modo característicamente moderno de la manifestación de Dios: se entienden en esta afirmación por lo menos dos cosas. En primer lugar, que esta ausencia es una especie de condición preliminar en lo moderno en orden al planteamiento de las más diversas cuestiones antropológicas, sociales, y culturales de variada índole. En segundo lugar, que esta *manifestación* no es una manifestación en sentido verdadero y propio: se trata fundamentalmente de un modo antropológico de percibir una relación que asume un carácter marcadamente negativo. Lo que de Dios se manifiesta, para decirlo en otros términos, es lo que el hombre le *permite* manifestar de modo que si la ausencia de Dios es condición de cualquier planteamiento cultural, antes todavía está la condición de la condición, es decir, el desgarramiento interior del hombre que se separa de Dios en busca de una autonomía que implica una *autopóiesis* de su lugar en el mundo. Ahora bien, ¿cómo se puede replantear la relación interrumpida, o rota? ¿Cómo se puede advertir que la ausencia de Dios es en definitiva un engaño del hombre que debe ser desvelado? ¿Cuáles son las condiciones subjetivas de este desvelamiento? Al menos en términos generales, intentaré indicar las líneas de alguna respuesta posible.

La situación conflictiva entre filosofía y religión llega a su punto álgido en Nietzsche que en realidad destruye la situación como tal en una suerte de aniquilación de los dos extremos: ni religión ni verdad, es decir, oposición explícita a toda dimensión que implique un salto más allá de *este* mundo. Aunque la noción de vida nietzscheana tenga a la larga algún tipo de rendimiento especulativo, la radicalidad de su planteamiento desmantela toda construcción sistemática y todo proyecto de reiniciar o continuar con vigor los grandes sistemas filosóficos del siglo XIX. Pero también es verdad que no fue solamente Nietzsche el que puso en tela de juicio la relación dialéctica-totalidad que anima la filosofía de Hegel; tal vez Nietzsche fue el primero que desenmascaró de modo radical la construcción hegeliana, pero es en realidad una sensibilidad que recorre nuestra época la que nos hace tener una mirada dubitativa y en el fondo escéptica sobre un sistema que implique de modo tan radical como dialéctico la verdad con la totalidad. Las experiencias y consecuencias sociales, políticas y culturales del pensamiento dialéctico nos han creado una especie de anticuerpo. Así la crítica a la dialéctica y las polémicas contra las pretensiones de totalizaciones ideológicas se han convertido en un motivo común de buena parte de la reflexión contemporánea y de este modo nos hemos separado del siglo XIX filosófico.

A su vez, desde el punto de vista religioso y teológico, y probablemente desde Karl Barth en adelante, cualquier propuesta teológica se plantea con una conciencia

viva de la diferencia infinita entre el hombre y Dios, de modo tal que aunque la teología va asumiendo nuevos ámbitos temáticos que nacen de la consideración de la cultura, de la sociedad, de la política, hay cada vez una mayor lucidez en que no se puede ofrecer desde el punto de vista teórico una totalidad concluida y perfecta.

Las oposiciones radicales a que se asiste durante el 1800, y los tentativos fallidos, al menos como propuestas totalizantes, nos llevan a pensar de modo razonable que las relaciones entre verdad religiosa y verdad filosófica se pueden presentar más desde el punto de vista de la solidaridad, de la complementariedad, que desde el punto de vista del conflicto. Esto no significa, sin embargo, que haya que desconocer los términos del conflicto: Jacob y el Ángel son proféticos respecto a nuestra cuestión, y el que no haya ni vencedores ni vencidos significa que tanto filosofía como religión pueden no batallar si se desconocen mutuamente, pero ese desconocimiento genera en el hombre una situación de abandono y de retraimiento hacia la soledad más vacía. Por tanto, en la condición de la crisis actual —crisis, insisto, que toca a la verdad tanto filosófica como religiosa— se debe tomar conciencia de los elementos que acentúan la unidad de una y otra, lo cual no lleva a olvidar las razones del conflicto y de la oposición ni, mucho menos, de la mutua distinción; pero la acentuación positiva sale al paso del peligro de una separación radical que o produce un conflicto máximo o lleva a la filosofía, por una parte, y a la religión, por otra, a encerrarse en sus propios mundos, haciendo así que la verdad como tal se transforme en una cuestión puramente privada. En realidad esta situación puede generar, como de hecho lo hizo, un profundo nihilismo respecto a la verdad en general, o bien una actitud de condena por todo aquello que ha representado *lo nuevo*, lo moderno, que se presenta como lo que no tiene raíz profunda y que está obligado a adoptar formas cambiantes para poder mantenerse en el ser: su existencia sería solidaria a la corriente tiempo, a lo efímero, y esto contrasta radicalmente con la tradición, con lo que tiene pretensiones de fundamento y de permanencia.

La filosofía tiene, así, una tarea que no puede ser sino una tarea paciente: la contemplación nunca fue una actitud de paso y sobre todo nunca dio resultados inmediatos; pero actualmente contemplar contrasta con la historia y el movimiento de la cultura vigente. Sin embargo, la filosofía no puede desatenderse, no puede abandonar su propia esencia: exactamente en el momento en que están en juego, porque son práctica y teóricamente negadas, cuestiones esenciales como la verdad y el sentido, el mal y la libertad, la continuidad o discontinuidad en la historia, es tarea de la filosofía *oír y escuchar*, reconocer y recorrer los lugares en los que estos problemas quieren encontrar soluciones, o pretenden haberlas encontrado: no puede despreciar nada. El arte y la religión, el lenguaje y el mito, las empresas históricas más recientes o aquellas que parecen haber muerto con el transcurrir de los siglos; así como las instancias éticas que atraviesan la vida cotidiana, necesitan de una descripción fenomenológica, de una adecuada interpretación que interroga por el sentido y la verdad: a través de estas evidencias y experiencias humanas, muchas veces incapaces de proponerse teóricamente porque no les es dado ser vida y al mismo tiempo reflexión, la filosofía debe conjuntar las verdades dispersas, los signos de trascendencia. Por eso la confrontación con la religión debe llevar a la filosofía a descubrir los núcleos de

verdad que yacen en el mito, en el lenguaje religioso, en el culto y en los gestos, en la palabra y en el silencio religiosos.

Esto no significa que haya que instaurar —y que esté en las posibilidades de la filosofía hacerlo— una armonía y una paz perpetuas: se señala sobre todo una actitud que exige la fortaleza de quien la vive, ya que, en efecto, filosofía y religión no llegarán a una situación de un puro encuentro irénico sin ningún tipo de tensión. Sin embargo, la contemplación debe privar sobre la tensión y, en ese sentido, el filósofo debe trasladar la tensión vivida a términos objetivos, debe interpretar y dar la batalla de la comprensión sin una pretensión hegemónica, pero sin admitir tampoco que el ensanchamiento de su campo visual lleve a confusiones metodológicas y a transformaciones intrínsecas del preguntar filosófico. En este sentido una cuestión primaria para la filosofía como tal es la de analizar y clarificar la estructura de su propio preguntar, es decir, la estructura de la razón filosófica misma. Si la tarea de la razón no puede reducirse a la simple recepción de una imagen que viene de fuera hasta tal punto de que no pueda ejercitar ningún dinamismo crítico, y si, por otra parte, la filosofía no puede crear la verdad de la nada, parece que hay que renovar o reproducir lo que Husserl denominaba *actitud fenomenológica*, que de alguna manera coincide con el antiguo ideal contemplativo: no estoy proponiendo una simple vuelta a Husserl, sino indicando que sólo a través de una actitud análoga es posible un encuentro veritativo que abandone criterios de verdad definidos *a priori*, y que tampoco se trata de levantar los estandartes de un realismo poco reflexivo. La estructura de la razón filosófica no se define en un solo sentido, como lo hizo la razón ilustrada, ni tampoco puede emprender la tarea de la omnicomprensión exhaustiva, como se ve en la filosofía de Hegel, ni identificarse con la aceptación crítica de un horizonte finito considerado como último y con ello recortar su propia conciencia crítica con los patrones de la finitud, como es el caso de Nietzsche. Si la filosofía pregunta para interpretar, debe también poseer los medios para universalizar lo interpretado: de aquí que las vías de la interpretación son complejas y necesitan del caudal incesante de la metafísica, de la lógica, de la antropología, de la historia, etc. Cuando lo que está en juego es la verdad, la trascendencia, el destino del hombre, no se puede aceptar una forma de racionalidad filosófica que deje fuera como punto de partida o como punto conclusivo algo que corresponde a la universalidad del preguntar como tal. Pero al mismo tiempo, porque la filosofía no busca la interrogación por sí misma, el criticismo racional tiene el límite de la confrontación.

Por eso —tal vez habría que decir: entre otros motivos—, el encuentro entre filosofía y religión no toca solamente a una cuestión importante desde el punto de vista histórico, sino que contiene posibilidades que atañen al futuro de la filosofía misma, no sólo porque la filosofía puede alcanzar la religión en su reconocimiento de núcleos de verdad que puede y necesita por su parte interpretar, sino porque la tensión que se crea con ello y que la filosofía ve, se repercute en la estructura misma de la filosofía y del filosofar y, consecuentemente, definen el modo en que la filosofía y la religión se encuentran. El redescubrimiento de la solidaridad entre filosofía y religión crea así una paradoja que tal vez es insuperable: la solidaridad crece en una tensión y no en un horizonte armónico y privado de conflictos. Es más, la solidaridad

se debe vivir con la conciencia de la amenaza de un conflicto que es de tan amplias dimensiones que abarca el entero ámbito vital y cultural del hombre, ya que lo que está en juego aquí no es una intercambiable o mudable imagen del mundo, sino las verdades que tienen que ver con la cuestión del origen, del fundamento, de la realidad, con la vida del hombre en este mundo, con su muerte y con su destino. De modo más radical, esta solidaridad plantea entonces la necesidad del examen de la estructura del preguntar filosófico, y también del estatuto de la religión.

Asumir el cristianismo como un tema del pensamiento aparece así como una tarea que puede ser no exclusiva para los cristianos; no se trata solamente de una reconstrucción histórica de problemas en el sentido de que la filosofía occidental se ha desarrollado de la mano del cristianismo; tampoco se trata de una cuestión apologética. Esto no se excluye. Sin embargo es algo más: es la invitación a pensar más a fondo en el interior de una tradición religiosa, que constituye uno de los núcleos de nuestra cultura, los elementos que han dado lugar a la crisis que vivimos y al declinar de una cultura que en otros momentos pareció ser vivida como eterna o definitiva; pero además de pensar la crisis y sus causas habrá que pensar también en términos de propuesta, de futuro. La religión nos ha hablado siempre de la ligazón de Dios con el hombre y del hombre con Dios y, al mismo tiempo, de la diferencia infinita que hay entre Dios y sus creaturas: esta diferencia, este salto abismal podría presentarse —y esa es mi convicción— como un lugar muy poco explorado, no del todo pensado, aunque resulte demasiado obvio decirlo, en torno al cual se pueden ir redescubriendo las posibilidades del pensar y, por qué no, también las posibilidades de creer.

DANIEL GAMARRA

Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma.



# LA EVOLUCIÓN PERFECTIVA DE LA EXPERIENCIA SENSIBLE Y SU ORDENACIÓN TELEOLÓGICA AL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

## 1. LA GRADACIÓN DE LA APREHENSIÓN EMPÍRICA

En este artículo hemos de referirnos a la experiencia en su acepción restricta de conocimiento sensible humano. Ello no implica ignorar la extensión semántica de la palabra *experiencia* para aludir a otras clases de conocimientos; por ejemplo, al ensancharse su significación primigenia cuando se habla de una *experiencia intelectual*, como aquélla, valga el caso, adquirida por un filósofo en su consulta frecuente a las teorías de otros colegas, y así, e. gr., se dice que Marsilio Ficino ha sido un *experimentado* estudioso y comentador de la filosofía de Platón. También se puede detectar una aprehensión empírica ejercida por los animales irracionales mediante sus actos sensitivos, de donde Santo Tomás de Aquino les ha atribuido una forma disminuida o participada de ἐμπειρία, un conocimiento considerado tal por comparación con el *experimentum* cosechado por los hombres, a la manera en que se admite que los equinos pertenecientes a los regimientos de caballería de antaño han conseguido munirse de una buena *experiencia* de la fiereza de las batallas en que han intervenido<sup>1</sup>. Más todavía, según la apreciación de Santo Tomás, habría razones para asignar algún tipo de experiencia a las mismas substancias separadas creadas, si bien el conocimiento empírico sólo puede darse en ellas con arreglo a una expresa concepción analógica de la experiencia. La analogía de la experiencia se toma aquí según la semejanza atisbable en sus actos intelectivos al compulsarlos con el modo humano de experimentar los objetos de nuestras potencias perceptivas; no según las semejanzas que existen entre las capacidades cognoscitivas del hombre y los intelectos de aquellos espíritus puros, que carecen absolutamente de órganos corpóreos y, por tanto, de las potencias sensitivas propias del género animal<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Supra memoriam autem in hominibus [...] proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Huiusmodi autem collatio [=cognitio experimentalis] est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur» (*In I Metaphys.*, lect. 1, n. 15).

<sup>2</sup> «Cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid "sentire" dicamur [...] "Experientia" vero angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, etsi non per similitudinem virtutis cognoscitivae. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus: angeli autem singularia cognoscunt

Ateniéndonos a estas noticias primigenias acerca de la aprehensión inferior, es hora de recordar la enseñanza de una antigua tradición filosófica registrada por la gesta científica y sapiencial de la humanidad: todos nuestros conocimientos intelectivos tienen su origen en la experiencia sensible. Suscriben esta tesis incluso muchos filósofos cuyas doctrinas distan de haber sido consecuentes con tal convicción, como ha sucedido con el mismo Kant<sup>3</sup>. En efecto, su doctrina sobre el origen empírico de nuestra inteligencia no es compatible ni con su posición relativa a la incognoscibilidad de los entes existentes fuera del alma humana ni tampoco con su opinión en torno de la preexistencia en la conciencia de formas *a priori* independientes de toda remisión de nuestras potencias perceptivas a las cosas en sí<sup>4</sup>.

A pesar de las múltiples reacciones adversas que ha suscitado, la teoría que afirma el origen empírico de nuestra intelección ha sido fundada y justificada ampliamente por las averiguaciones de la filosofía de la naturaleza, al punto tal que no se puede dudar acerca de la verdad encerrada en la enunciación que de ella hemos transcrito. Ahora bien, puesto que la demostración filosófica de dicha verdad ya forma parte del patrimonio perenne del conocimiento científico, en este escrito no hemos de reiterar los argumentos que han llevado a concluir el contenido noemático de la proposición recién consignada. Lo que en este momento nos preocupa pasa más bien por un asunto inmediatamente ligado a la afirmación de la raíz empírica del saber intelectual que no parece suficientemente estudiado en las obras gnoseológicas de los filósofos contemporáneos abocados a defender y a exaltar la teoría rememorada renglones atrás, i. e., eso que, quizás no sin propiedad, pudiera considerarse como el crecimiento de la perfección de la experiencia sensible adquirida por el hombre durante su devenir histórico. A la luz de la teoría citada, este crecimiento o evolución no es indiferente al basamento empírico en que se cimenta nuestro saber intelectual.

Está fuera de discusión el hecho del progreso perfectivo del conocimiento experimental humano. Empero, se impone distinguir la experiencia ordinaria que todo

[...], sed non per sensum» (*Summ. theol.* I q. 54 a. 5 ad 1um). «Experientia in angelis et daemonibus dicitur secundum quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia; tamen absque omni discursu» (*Summ. theol.* I q. 58 a. 3 ad 3um). Cfr. *In III Sent.* dist. 35 q. 2 a. 2 q. 1a resp.; *De verit.* q. 15 a. 1 per totum; et *Summ. theol.* I q. 58 a. 3 per totum.

<sup>3</sup> «Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel [...] Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *ans* der Erfahrung» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 1, hrsg. von B. Erdmann, Berlin 1904: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie de Wissenschaften, Band III, S. 27). Cfr. R. EISLER, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/Briefen und Handschriftlichen Nachlass*. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930, Hildesheim 1964, s. v. *Erfahrung*, S. 123-129. Algunos historiógrafos gustan hablar del «decenio empirista» en el cual Kant, más allá de sus diferencias con el empirismo moderno, sobre todo aquél vulgarizado en Gran Bretaña, todavía manifestaba su entusiasmo por la posibilidad de desarrollar una metafísica sustentada en la experiencia sensorial. Al respecto, véase E. OGGIONI, *Kant empirista. 1756-1766*, Milano 1948.

<sup>4</sup> Las interpretaciones de la tesis kantiana en derredor del origen sensitivo de nuestra inteligencia han sido disímiles y, muchas veces, hasta francamente contrapuestas. Véase el parecer de Vaihinger expuesto en su comentario sobre la mayor obra crítica del filósofo de Königsberg: cfr. H. VAIHINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*, Stuttgart 1881-1892, Band I, S. 169-184.

hombre consigue en relación con las cosas materiales de este mundo y aquella otra experiencia, ésta más refinada, lograda gracias al empleo de ciertos instrumentos no siempre disponibles en cualquier época de la historia ni tampoco por la totalidad de los hombres. Dos sencillos ejemplos bastan para ilustrar la distinción que venimos de establecer:

1) La experiencia del calor que ha tenido un habitante de Grecia en el siglo IV a. C. no ha diferido esencialmente de la experiencia térmica que posee en nuestros días un hombre que también mora en la patria de Sófocles. Tanto entonces como ahora, los griegos sufren las altas temperaturas estivales y las bajas temperaturas de los inviernos, cuando el sol se halla mayor distancia de nuestro planeta. Es ésta una experiencia común u ordinaria que todos los hombres obtienen a través del ejercicio de la potencia sensitiva del tacto. Las experiencias de esta índole, luego, se hallan signadas por una constancia, una invariabilidad o una regularidad que no permiten ver en ellas modificaciones o evoluciones históricas dignas de destacarse. Lo mismo acontece con muchas otras experiencias similares; así, el hambre que hoy padece una persona impedida de acceder a los alimentos necesarios para la manutención de su cuerpo orgánico tampoco difiere significativamente del hambre que otra persona haya padecido en tiempos muy remotos; el dolor que antaño ha causado a un hombre un tumor alojado en su cuerpo es semejante al dolor que un tumor de la misma especie produjo a otro hombre en fecha reciente; la maravilla de los colores del crepúsculo ha deslumbrado a los hombres de todo tiempo y lugar, etc.

2) Por otra parte, existe otra una clase de experiencia que no se ha podido conseguir en tiempos pretéritos y que, además, está reservada a un pequeño número de hombres: aquélla alcanzada por los investigadores de las cosas de la naturaleza a quienes el lenguaje vulgar, si bien mediante el recurso a un término conflictivo, les asigna el ejercicio de una así denominada *experiencia científica*. Es más, somos testigos de la vasta difusión de la creencia generalizada de que dichos investigadores serían los científicos por antonomasia. Este último caso nos remite a una experiencia que ni es común a todos los hombres, ya que la poseen apenas unas pocas personas, ni tampoco ha sido ejercida con una perfección medianamente uniforme durante el transcurso de la historia. El ejemplo siguiente basta para certificarlo: hasta no hace mucho se ignoraba por completo la existencia de los virus, de las bacterias y de otros microorganismos cuya presencia en el cuerpo del hombre reviste importancia a los fines de la conservación y de la pérdida de la salud; mas, en adición a ello, el conocimiento de lo que atañe a esos entes diminutos únicamente lo obtienen quienes se abocan al escudriñamiento metódico de la materia propia de la microbiología.

¿Es procedente la división usual entre la experiencia ordinaria, común a todos los hombres, y la llamada *experiencia científica*, privativa de algunas pocas personas dotadas de un entrenamiento metódico en la observación de los fenómenos naturales? Tal pregunta antecede necesariamente a esta otra: ¿se ajusta a la esencia verdadera del conocimiento epistémico la atribución a estos últimos de una experiencia hoy calificada sin mayores cautelas con el adjetivo *científica*? No nos toca develar estos interrogantes en el marco de las actuales consideraciones, mas conviene aportar algunas precisiones útiles para los análisis que seguirán de aquí en adelante.

El término *experiencia científica* no debe emplearse sin la adopción de ciertas precauciones. El conflicto intrínseco que anida en una de las acepciones de esta expresión se palpa con claridad en la oposición de la ciencia como saber intelectual, concretado en la versación apodíctica acerca de cosas universales, y de la experiencia en tanto conocimiento sensible que no supera la instancia objetiva de las cosas particulares. Así las han opuesto antaño Platón y Aristóteles de un modo tan preciso que no resiste crítica alguna<sup>5</sup>. Pero ello no obsta para que, una vez salvada esta distinción capital de ambos conocimientos, se pueda hablar de una *experiencia científica* en un sentido bien diverso, esto es, en la medida en que, según algo expuesto con anterioridad, la virtud intelectual de la ciencia también redundaba en una cierta experiencia, y ello doblemente: en primer lugar, al atribuirse analógicamente al entendimiento posible una suerte de *visión* asimilable a su acto perceptivo, tal como lo había señalado Santo Tomás<sup>6</sup>, y, en segundo lugar, a causa de la reiteración del acto propio de la ciencia, el cual fructifica en el afianzamiento del hábito en que esta virtud consiste formalmente, toda vez que, aunque para la adquisición de tal hábito baste el ejercicio de un solo acto, la persistencia de la razón humana en el ejercicio de dicho acto confiere al saber epistémico una solidez adicional facilitando la consolidación de su inmanencia a la mente humana a título de una *experiencia* robusta que enriquece al alma del hombre entregado con constancia y severidad a aquello que la lógica llama ἀπόδειξις<sup>7</sup>.

La distinción de la experiencia ordinaria o común a todos los hombres y de la experiencia refinada, muchas veces calificada con el adjetivo *científica* sin el discernimiento pertinente, no diversifica el género del conocimiento empírico. En ambos casos estamos frente a un mismo género de conocimiento sensitivo, el cual, teniendo sus principios en las potencias aprehensivas inferiores de nuestra alma, de algún modo participa la racionalidad que especifica la esencia del ente humano. Incluso la experiencia más rudimentaria ejercible por los hombres acusa una cierta participación de la racionalidad constitutiva de nuestra especie. Habida cuenta que el conoci-

<sup>5</sup> Cfr. L. ROBIN, *Platon*, nouv. éd., Paris 1968 (=Les Grands Penseurs), pp. 54, 60-61, 66, 68, 74, 81-82, 84-85, 89, 93, 108, 114, 142-143, 157-158, 165, 169 et 232; ID., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, publié par P.-M. Schuhl, ibi 1957 (=Publications de la Faculté des Lettres de Paris), pp. 28-85; M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, ibi 1934 (=Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), pp. 141-186; L.-M. RÉGIS O. P., *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1935 (=Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa V), passim; L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955; E. RIONDATO, «ἰστορία ed ἐμπειρία nel pensiero aristotelico»: *Giornale di Metafisica* IX (1954) 303-335; ID., *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961 (=Studia Aristotelica 2), pp. 37, 51, 53, 70-80, 94-101, 106-108, 169, 239, 242-257, 259, 275, 277, 284, 289, 291, 301-302, 330, 332-334, 342, 353 et 365; M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965 (=Facoltà di Magistero dell'Università di Padova VII), pp.309-310. Vide etiam F.-X. MARQUART, «Le caractère expérimental de la sensation»: *Revue Thomiste* XLV (1939) 619-636; et CH. BOYER S. I., «Le caractère expérimental et immanent de la connaissance sensible»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* VI (1939-1940) 176-185.

<sup>6</sup> Cfr. el primero de los textos citados supra p. 439 nota 2.

<sup>7</sup> Véase la nota póstuma sobre la experiencia redactada en latín por A. Gazzana S. I. e incluida después en los tomos publicados en su homenaje: *Miscellanea Adriano Gazzana*, vol. I: *Opere*, edite da M. Beltami S. I., Milano 1960 (=Archivum Philosophicum Aloisianum II/9), p. 169.

miento empírico humano acaece como el acto ejercido por un cognoscente cuya forma substancial es el alma intelectual, y dado que los actos segundos ejercidos por el hombre son actos de un sujeto dotado de una correlativa unidad substancial, cabe a-severar la necesidad de la existencia de una alguna comunicación entre la racionalidad especificante de nuestra naturaleza y la experiencia sensible que depende del ejercicio de las potencias perceptivas inferiores de nuestra alma.

Esta comunicación empírico-racional no abroga en absoluto la distinción real del intelecto y de los sentidos, ni tampoco, en consecuencia, la subsiguiente distinción real de la inteligencia, el acto del entendimiento, y de la sensación, el acto de las capacidades aprehensivas ligadas a la funcionalidad de determinados órganos corpóreos. La distinción real de la sensación y de la inteligencia ha sido sostenida por Aristóteles y por Santo Tomás en numerosas ocasiones<sup>8</sup>. Desde ya, tal comunicación preexige la aludida unidad substancial del cognoscente humano, el *suppositum* óptico de tal comunicación, la cual se pone de manifiesto en el plano operativo conforme a una doble vía ascendente y descendente.

Según la vía ascendente, la intelección humana refleja una continuidad del conocimiento empírico donde se encuentran enraizados todos los actos aprehensivos de nuestra potencia intelectual. Este ascenso desde la experiencia sensible a la inteligencia, obtenida por el hombre mediante el ejercicio de su potencia aprehensiva inmaterial, se patentiza en el proceso inductivo, entendiéndose por tal cosa la formación de los conceptos universales a partir de la percepción sensorial<sup>9</sup>. El significado de esta

<sup>8</sup> Afirma el Estagirita: 'Ὅτι μὲν οὖν οὐ ταῦτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν (*De anima* Γ 3: 427 b 6-7). A la vista de este texto, comenta Santo Tomás: «[Philosophus] *Probat quod intelligere non sit idem quod sentire*, per duo media. Quorum primum tale est. Intelligere contingit recte et non recte. Recte quidem contingit intelligere secundum scientiam, quae est speculabilium et necessariorum, vel secundum prudentiam, quae est recta ratio contingentium abigilium, vel secundum opinionem veram, quae se habet ad utrumque, et non determinate ad alterum oppositorum, sicut scientia et prudentia, sed ad unum, cum formidine alterius. "Non recte autem" contingit intelligere, secundum eorum contraria, idest secundum falsam scientiam, et secundum imprudentiam et secundum opinionem falsam. Sentire autem non contingit nisi recte, quia sensus circa propria sensibilia semper verus est; ergo sentire et intelligere non sunt idem. Et quia posset aliquis dicere quod recte intelligere sit idem quod sentire, ideo adiungit aliud medium ad hoc excludendum, quod tale sentire "inest omnibus animalibus" intelligere autem non, sed solis illis, quibus inest ratio, scilicet hominibus, qui per inquisitionem rationis, apprehensionem veritatis intelligibilis consequuntur: quamvis substantiae separatae, quae sunt alioris intellectus, statim absque inquisitione veritatem intelligant: ergo et recte intelligere non idem est quod sentire» (*In III De anima*, lect. 4, nn. 630-631).

<sup>9</sup> Una vez más, ha sido Aristóteles el propulsor de esta teoría de la inducción, llamada por algunos *inducción psicológica* para distinguirla de la argumentación inductiva o *inducción lógica*; cfr. *Analyt. priora* A 30: 46 a 18 et B 23: 68 b 15; *Analyt. post.* A 18: 81 a 38 - b 9; *Top.* A 12: 105 a 10-19; *De anima* Γ 8: 432 a 1-6; et *Metaphys.* A 1: 981 a 1-13. Cfr. H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 2. Aufl., Leipzig 1936, Band II, S. 374-376; TH. RICHARD O. P., «De la nature et du rôle de l'induction d'après les anciens»: *Revue Thomiste* XVI (1908) 3101-310; M.-D. ROLAND-GOSSELIN O. P., «De l'induction chez Aristote»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* IV (1910) 39-48; y M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, pp. 313-315. El concepto de inducción, no obstante, padece en nuestros días un empobrecimiento notorio en la misma medida en que se aleja de su noción aristotélica fundamental, según se lo pude advertir, por ejemplo, a través de la lectura de las monografías de J. NICOD, *Le problème logique de l'induction*, Paris 1924 (=Bibliothèque de Philosophie Contemporaine); y de M. DO-ROLLE, *Les problèmes de l'induction*, nouv. éd., ibi 1933 (=Id.).

vía ascendente ha sido compendiado en las siguientes declaraciones de Santo Tomás destinadas a explicar la proyección de la doctrina aristotélica del conocimiento inductivo: «Los hombres que carecen de algún sentido no pueden obrar la inducción de los singulares que pertenecen a [la aprehensión de] ese sentido, porque sólo hay conocimiento sensitivo acerca de los singulares desde los cuales procede la inducción. De ahí que corresponda que los singulares de esta clase sean ignorados por completo, pues no cabe que alguien que carece de sentido reciba la ciencia desde tales singulares, ya que ni se puede demostrar por los universales sin inducción, por la cual se conocen [dichos] universales [...], ni tampoco se puede conocer por inducción sin los sentidos, que son de los singulares, de donde procede la inducción»<sup>10</sup>.

A la inversa, según la vía descendente, la experiencia sensible lograda por el hombre se beneficia con una suerte de sobrelevación, de regulación extrínseca, o tal vez de imperio, si esta expresión no es inapropiada, gracias a su pertenencia a un sujeto —la creatura racional— cuyo obrar, aun en el ámbito objetivo sobre el cual recaen los actos de sus potencias aprehensivas inferiores, nunca deja de exhibir el influjo superior y presidencial del acto humano por excelencia: el razonamiento. Una cláusula de la psicología de Santo Tomás permite captar que la virtud intelectual, por medio de una cierta causalidad, en cierto modo está presente en la organicidad y en las operaciones sensoriales de nuestra naturaleza: *Quia etiam inferior pars animae participat aliquantulum rationem sicut obediens imperanti*<sup>11</sup>. En rigor, el Aquinate ha extendido la participación de la parte racional del alma humana a todas sus partes sensitivas, sin excluir aquéllas de índole apetitiva: «Haec autem [=potentiae appetitivae] omnia frustra essent nisi huiusmodi pars animae irrationalis participare posset rationem»<sup>12</sup>. Ahora con mayor detalle, el Doctor Angélico afirma esto mismo en un pasaje de la *Summa theologiae* donde reluce el imperio del entendimiento sobre las capacidades sensitivas: «El sentido es para el intelecto; no lo contrario. El sentido también es una cierta participación deficiente del intelecto, de donde, según su origen natural, de alguna manera es por el intelecto, así como lo imperfecto es por lo perfecto»<sup>13</sup>.

En el primer caso, o sea, en la comunicación ascendente de la experiencia sensible con la inteligencia, se advierte la ordenación teleológica de las potencias y de los actos inferiores de la naturaleza humana a un fin superior, como lo es el acto del entendimiento —la inteligencia— al compararla con los actos de los sentidos externos e internos —las sensaciones correlativamente externas e internas—. En el segundo

<sup>10</sup> *In I Post. analyt.*, lect. 30, n. 6. Esta teoría tomista se halla a la base de la explicación ulterior de la formación de los conceptos universales y, por ende, de la fundamentación metafísica del así nombrado *realismo moderado*. Cfr. J. A. CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Buenos Aires 1984, pp. 121-233.

<sup>11</sup> *Summ. theol.* I q. 57 a. 4 ad 3um.

<sup>12</sup> *In I Ethic.*, lect. 20, n. 241. Cfr. nn. 240-244.

<sup>13</sup> *Summ. theol.* I q. 77 a. 7 resp. Texto paralelo: «Anima habet aliquem praecipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile. Habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad sua obiecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animae ex alia per comparisonem ad obiecta» (*De anima* a. 13 ad 7um). Cfr. *In I Sent.* dist. 3 q. 4 a. 3 resp., et *In II Sent.* dist. 24 q. 1 a. 2 per totum.

caso, en la comunicación descendente, se aprecia igualmente la causalidad dominante de la inteligencia, el acto perfecto de nuestra vida cognoscitiva, que atrae los movimientos de todas las potencias aprehensivas subordinadas al señorío supremo de la razón del hombre por encima de cualquier otra capacidad humana de menor jerarquía entitativa y operativa; pero, al mismo tiempo, en esta comunicación descendente también resalta la eficiencia del intelecto del hombre, pues éste no podría ordenar teleológicamente su conocimiento empírico al conocimiento intelectual si la razón no ejerciera un cierto imperio sobre los actos de las potencias sensitivas que le están naturalmente subordinadas.

Inspirado en la filosofía de Aristóteles, la certificación de este dato, extraído del examen de la vida cognoscitiva del animal racional, ha llevado a Santo Tomás a emitir la siguiente sentencia: todo aquello que en el hombre ostenta una dignidad óptica y operativa inferior a la dignidad óptica y operativa del entendimiento se halla naturalmente al servicio de éste a la manera de un órgano o de un instrumento ordenado al bien del mismo intelecto, de donde, bajo un determinado aspecto —a saber: de un modo eminente, estipulado por la excelencia de su razón—, se debe decir que el ente humano es primordial o *máximamente* su intelecto; no por una reducción de la entidad del animal racional a una *res cogitans*, como lo quiso Descartes —«une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser»<sup>14</sup>—, sino a través de la sindicación del entendimiento o de la razón como su potencia especificante al indicar aquello que en nosotros se puede considerar lo humano por antonomasia. Tal lo testado por Santo Tomás en el opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas*: «Es manifiesto que el intelecto es aquello que es principal en el hombre, y que utiliza todas las potencias del alma y los miembros del cuerpo a la manera de órganos, por lo cual Aristóteles dijo sutilmente que el hombre es intelecto o “máximamente” [intelecto]»<sup>15</sup>. La fuente aristotélica de esta doctrina tomista se halla en la *Ética a Nicómaco*<sup>16</sup>.

La distinción de la experiencia común u ordinaria y de la experiencia refinada o superior no elimina, entonces, la condición de ambas como conocimientos de las cosas cuya objetividad sensible las convierte en correlatos de las potencias sensoriales del alma humana; mas dicha distinción, a la larga, se funda en una distinción paralela existente en el mismo ámbito objetivo de las cosas sensibles captables por los sentidos. Esta distinción se yergue como una auténtica diferencia de las condiciones objetivas bajo las cuales tales cosas se ponen al descubierto cuando el hombre se encamina a conocerlas sensitivamente. Así, todos los hombres perciben comúnmente el

<sup>14</sup> R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, IVe. partie, texte et commentaire par É. Gilson, 4e. éd., Paris 1967 (=Bibliothèque des Textes Philosophiques), p. 33. «Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison» (ID., *Médit. IIème.: Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897-1910, t. IX/1, p. 21). Cfr. H.-M. MANTEAU-BONAMY O. P., «Réflexions critiques sur les “Méditations” de Descartes»: *Revue Thomiste* LXIII (1963) 49.

<sup>15</sup> *De unit. intell.* 4.

<sup>16</sup> Καὶ ἐγκρατῆς δὲ καὶ ἀκρατῆς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ, ὡς τοῦτου ἐκάστου ὄντος (*Ethic. Nicom.* I 8: 1168 b 34-35).

calor al arrimar al fuego sus órganos del tacto. No obstante, mientras esta experiencia ordinaria del calor irradiado por el fuego es común a todos los hombres, sólo algunos pocos alcanzan experiencias refinadas de otras formas de calefacción; v. gr., aquéllas de las radiaciones calóricas emanadas de combustiones producidas artificialmente en los laboratorios de ensayos químicos. Si, por otro lado, el refinamiento de estos experimentos químicos fructifica en la elaboración de teorías que dan cuenta de las causas de las combustiones conseguidas mediante procedimientos artificiosos ejecutados en tales gabinetes de ensayos, ello se debe a que esos experimentos constituyen el punto de partida que faculta a quienes los llevan a cabo a estipular racionalmente las propiedades de aquellas cosas cuya alteración química redunde en la irradiación del calor. Pero es evidente que esta experiencia superior a la experiencia ordinaria o común encubre una complejidad que reclama una atención deferente y pormenorizada.

La experiencia refinada de los cuerpos materiales presupone indefectiblemente la experiencia común u ordinaria. Cuando el químico observa que de la combustión de cierta substancia surge una llama de color azul y que, por otra parte, de la combustión de otra substancia surge una llama de color amarillo, la detección de esta diversidad de colores tiene lugar con arreglo a la experiencia ordinaria o común que los hombres adquieren mediante el ejercicio de la potencia propia de uno de nuestros sentidos externos: la vista, cuyo objeto, precisamente, son las cosas coloreadas. De ahí que, si el químico fuese ciego, no podría verificar la diversidad de los colores de ambas llamas. La experiencia común u ordinaria subyace, pues, a toda otra experiencia posterior, aun a aquélla más perfecta o refinada. Sin embargo, las dos clases de experiencias pertenecen al mismo género de conocimiento, porque el mayor o el menor refinamiento de una y de otra no comporta ninguna diversificación específica de aquello en que ambas convienen *ex aequo*, i. e., en la determinación de este género de conocimiento a través de la aprehensión sensorial de ciertos accidentes que inhiere en los cuerpos naturales convirtiéndose en *obiecta sensibilia* proporcionados a la capacidad perceptiva de las potencias cognoscitivas inferiores de nuestra alma.

La pertenencia del conocimiento experimental al género del conocimiento sensitivo no obstuye la existencia de diversos grados de perfección en dicho conocimiento. Es éste un hecho indesmentible, ya que no todos los hombres poseen experiencia de las cosas experimentables según un mismo grado de refinamiento. Abundan los ejemplos que lo corroboran. La experiencia adquirida por Muzio Clementi para extraer del piano una crecida versatilidad en orden a las posibilidades de ejecución de piezas sonoras ha sido enormemente superior a la parca experiencia que acerca de las bondades de este instrumento musical tiene otro hombre que sólo en contadas ocasiones se ha abocado a percutir sus teclas. Quien ha aquilatado una larga experiencia en el cultivo de cereales posee una perfección empírica descollante en comparación con alguien que por primera vez siembra una semilla de una planta de trigo. La perfección del arte de alguien que comienza a ejercer el oficio del orfebre es inferior a la de otro hombre que lleva muchos años fabricando alhajas. No es igualable la experiencia del gobierno doméstico del padre de una familia prolífica con la experiencia de este mismo hombre cuando recién había engendrado a su primer hijo. La expe-



riencia como curador del alma de un joven sacerdote recién ordenado se halla muy por debajo de la experiencia de un sacerdote veterano que ha atendido las necesidades espirituales de sus fieles durante largos años. Etc.

No hay dificultades, pues, para cerciorarnos de la existencia de una escala de perfecciones en el conocimiento empírico logrado por los hombres. Pero la diversidad de esta escala de perfecciones merece una elucidación filosófica para entender su lugar destacado en nuestra vida cognoscitiva. Más aún, se puede notar sin inconvenientes que tal diversidad no deja de incidir en el mismo ámbito del saber científico con consecuencias revestidas de una relevancia notoria.

## 2. EL CUÁDRUPLE PRINCIPIO DE LOS GRADOS DE PERFECCIÓN DE LA EXPERIENCIA HUMANA

Aceptada la diversidad de los grados de perfección de nuestra experiencia —una diversidad cualitativa que no quiebra la convergencia de toda experiencia sensible en la unidad del género común del conocimiento empírico—, apuntemos los cuatro principios en que se sostiene tal diversidad de estos grados de perfección: el origen, la historicidad, la objetividad y la subjetividad del conocimiento experimental.

Por lo que atañe al origen de la experiencia, el estudio de su desenvolvimiento genético revela que nuestro conocimiento empírico se inaugura con la percepción rudimentaria de ciertos accidentes de las cosas materiales. A partir de esta sensación elemental, el hombre puede alcanzar un alto grado de perfección aprehensiva en la medida en que sus potencias sensoriales penetren cada vez con mayor agudeza en la objetividad sensible inmanente a los cuerpos físicos. Por ello la experiencia humana se encuentra naturalmente enderezada a evolucionar desde una captación primitiva de las cosas sensibles, signada por una imperfección o deficiencia originaria, hasta advenir a una perfección ulterior para cuya consumación se requiere la reiteración constante de sucesivos actos cognoscitivos paulatinamente más profundos e incisivos. Esto mueve a ver en el conocimiento empírico una serie de etapas o edades similares a los períodos en que se divide la misma vida del hombre. Podemos así hablar de una experiencia que pasa progresivamente por épocas de niñez, adolescencia, juventud, madurez y vejez. Incluso no sería desatinado ver en tal evolución genética del conocimiento empírico un proceso que, en forma similar a la vida de nuestro cuerpo orgánico, exhibe un crecimiento perfectivo para comenzar después un movimiento de decadencia que culmina en la decrepitud y se extingue con la defunción del organismo. De ahí que el origen de la experiencia humana sea análogo con respecto a la generación y a la corrupción, a las cuales se encuentran sometidos el nacimiento y la muerte del hombre.

El desarrollo de la experiencia a partir de los actos más rudimentarios de nuestros sentidos acompaña con una cierta regularidad la progresión del devenir de la vida humana durante su paso por este mundo. De esta forma, si bien el conocimiento sensitivo no es propio de la especie humana, sino común al género animal, en nosotros muestra alguna peculiaridad en virtud de tener su sujeto en un ente cuya diferencia específica —la racionalidad— de alguna manera se hace presente en la totalidad de la

substancia y de la actividad del hombre, aunque ello, según ya se dijo, no signifique la supresión de su distinción real en relación con los componentes materiales de nuestra naturaleza, ni tampoco la eliminación de la paralela distinción real de los actos de las potencias sensoriales y del entendimiento humano. Mirada desde un enfoque genético, se impone, luego, la afirmación de una evolución perfectiva de nuestra experiencia, por más que tal evolución también sea pasible de transformarse en un movimiento retrógrado con el consiguiente deterioro de la perfección adquirida en una etapa o edad determinada del conocimiento empírico, lo cual es razonable, pues uno mismo es el sujeto de los movimientos contrarios.

A su turno, la historicidad del proceso de adquisición de la experiencia se desprende de su mismo desarrollo genético. Esta historicidad no alude únicamente al proceso cognoscitivo mediante el cual se engendra el conocimiento empírico; alude, además, a las oscilaciones o variaciones temporales que asiduamente afectan la perfección de nuestra experiencia. En el fondo, esta historicidad no es sino la medida temporal de la evolución gradual de la perfección que va registrando el conocimiento experimental de los hombres. En efecto, la perfección de la experiencia, según lo aseverado renglones arriba, puede crecer o aumentar durante el transcurso del tiempo, pero en este marco temporal también puede darse el proceso contrario, o sea, su decrecimiento o disminución, porque el conocimiento empírico, a causa de su defectibilidad, no evoluciona necesariamente desde lo menos perfecto a lo más perfecto. Algunas veces sucede que una experiencia dotada de un alto grado de perfección empieza a deteriorarse, pudiendo aun perderse o arruinarse a raíz del abandono de la aprehensión frecuente, firme y perseverante de los objetos sensibles por parte del sujeto cognoscente. El siguiente es un ejemplo típico: si un violinista eximio renuncia a tocar el violín durante un período de tiempo demasiado prolongado, su experiencia artística, fozosamente, habrá de resentirse, lo cual incluye la posibilidad de no poder en adelante recuperar la perfección otrora exhibida por el violinista cuando su experiencia se sustentaba en la ejecución asidua o constante de obras escritas para tal instrumento musical.

La historicidad de la evolución del conocimiento empírico señala que éste depende de una cierta duración donde se pone a prueba la constancia del sujeto cognoscente en la conservación de la experiencia adquirida y en el eventual incremento de su perfección. Sin embargo, dado que el tiempo también puede medir la declinación de la perfección de tal conocimiento, en muchos casos este proceso perfectivo queda incompleto, se interrumpe, o ni siquiera llega a manifestarse; no tanto porque se haya suspendido o detenido el movimiento perfectivo, sino más bien porque, una vez alcanzado un cierto grado de perfección, el aprovechamiento racional de la percepción empírica ya obtenida termina sublimando, por así decir, los datos provenientes de la aprehensión sensitiva revistiéndolos de una inteligibilidad que coadyuva a incorporarlos al contenido de las especies abstraídas por la acción del *νοῦς ποιητικός*, del entendimiento agente. Desde ya, este tránsito de la información sensitiva a la inteligibilidad propia de las especies inteligibles implica que los datos de la experiencia sensible no se preserven como tales en dichas especies inteligibles formadas en nuestra alma por la abstracción operada por intelecto agente, pues todo el caudal objetivo

obtenido gracias a los actos aprehensivos de los sentidos internos se incorpora al proceso de la intelección recién después de una suerte de depuración de sus ataduras a las condiciones materiales individuantes y, por ende, una vez adaptado a las exigencias que se le imponen al intelecto posible para la percepción de su objeto formal propio o proporcionado: la esencia de las cosas sensibles despojada de aquellas condiciones materiales individuantes. Con ello queda desechado todo idealismo. La abstracción intelectual no implica que las formas sensibles de las cosas materiales estén impregnadas de una inteligibilidad que el entendimiento agente les infundiría arbitrariamente. A la inversa, aquello que funda la captación racional de los compuestos hilemórficos es la inteligibilidad en potencia encerrada en todas las cosas materiales que pueblan el universo. Pero la experiencia perfecta, de la cual se sirve nuestro entendimiento para el ejercicio de su acto propio, es un conocimiento sujeto a un aumento temporalmente progresivo nunca exento de padecer avatares y percances de distinto tenor. Por eso la conquista humana del conocimiento empírico, al menos en tanto adornado de un cierto grado de perfección, recaba esfuerzos y fatigas cuya duración no suele ser breve. El hombre debe disponer de un tiempo suficiente, normalmente prolongado, para consolidar su conocimiento experimental, sobre todo si se lo desea de un grado de perfección o de refinamiento que exceda cualitativamente el nivel de perfección que se pueda lograr mediante los actos de la experiencia común u ordinaria. Sin esta historicidad o durabilidad en el tiempo, sería muy difícil la consecución de experiencias robustas acerca de las cosas corpóreas. Lo comprobamos apelando a la memoria de los innumerables experimentos llevados a cabo por los químicos a los fines de la fabricación de un fármaco idóneo para su adopción posterior como un medicamento eficaz y confiable en el marco terapéutico de la medicina.

La objetividad de las cosas experimentables es otro de los principios en los cuales se apoya la diversidad de los grados de perfección del conocimiento empírico. Puesto que todo conocimiento adquiere su especificidad por el objeto propio de las potencias cognoscitivas, la aprehensión de las cosas sensibles está determinada por la objetividad que exhiben ante los sentidos; de ahí que tanto más perfecta sea la experiencia de estas cosas cuanto más accesible o penetrable sea su contenido objetivo ante quien las considere, lo cual pide que el modo de acceso o de penetración en su objetividad sensible guarde una justa proporción en relación con aquello que se busca percibir. Este rasgo del conocimiento empírico nos invita a tener en cuenta que su perfección, a la postre, depende de la eficacia desplegada por el hombre en aras de la captación de tal objetividad sensible de los entes corpóreos; algo de por sí intrincado y no siempre al alcance del cognoscente humano, pues la mayor proximidad de los objetos de los sentidos a la materia primera involucra una dificultad proporcionalmente mayor para aprehenderlos, toda vez que el grado de cognoscibilidad de las cosas cognoscibles se encuentra en relación directa con su grado de alejamiento con respecto al primer principio potencial de las sustancias naturales<sup>17</sup>. Esta posición re-

<sup>17</sup> Recordemos que la 18a. tesis de la filosofía tomista estampada en el decreto de la Sagrada Congregación de los Estudios del 27 de julio de 1914 reza: «Immaterialitatem necessario sequitur intellec-

produce la conocida teoría de Santo Tomás en torno de inmaterialidad del acto del conocimiento ya previamente estereotipada en una famosa declaración de Aristóteles: «En el alma no está la piedra, sino su forma»<sup>18</sup>.

Es éste uno de los rasgos descollantes del conocimiento empírico, porque la experiencia sensible se concreta en la percepción de los entes materiales que existen *in naturalibus*, mas la incognoscibilidad de la materia es una frontera que impone a la captación empírica una restricción palmaria en el abordaje aprehensivo de los cuerpos físicos. Las substancias corpóreas pueden ser conocidas en su objetividad sensible sólo en tanto nuestras potencias sensoriales sean capaces de aprehenderla, pero el acceso cognoscitivo a tal objetividad sensible se halla limitado a un grado de cognoscibilidad allende el cual la oscuridad de la materia primera marca el *non plus ultra* de su humana aprehensión. ¿Cuál es el grado ínfimo de cognoscibilidad que no puede ser transpuesto por las potencias sensitivas de nuestra alma? La respuesta a este interrogante es harto difícil. Sin embargo, se puede aseverar que el conocimiento sensorial de los entes físicos se atiene a este canon de la teoría de la aprehensión experimental: toda cosa corpórea es cognoscible en cuanto se halle en acto merced a la forma substancial que se compone realmente con la materia primera. En consecuencia, su cognoscibilidad comienza a despuntar en la medida mínima en que tal forma substancial pueda ser distinguida realmente de su primer principio potencial y, por ende, en la misma medida mínima en que tal forma sobrepuje la evidencia objetiva de las formas segundas o accidentales aprehensibles por nuestras potencias sensoriales. Está claro, entonces, que en la objetividad sensible de los cuerpos naturales se funda toda la posibilidad de su conocimiento empírico, no menos que la posibilidad de la extensión de nuestras potencias sensitivas a un ámbito objetivo de gradación variable o fluctuante en relación con sus posibilidades de captación, ya que cubre un espectro perceptible de vastas dimensiones.

Por fin, el cuarto aspecto relativo a los grados de perfección de la experiencia sensible incumbe a las condiciones propias del sujeto cognoscente. Dado que el conocimiento empírico posee una perfección directamente vinculada al grado de excelencia con que inmanece al alma de quien ejerce este acto aprehensivo, y habida cuenta que todo aquello que inhiere en un sujeto receptor se hace presente en él *ad modum recipientis*, el grado de perfección de la experiencia humana se sigue de la perfección del ejercicio de las potencias sensoriales y aun de la perfección del empleo de ciertos instrumentos que, en muchos casos, son indispensables para adentrarse en la objetividad sensible de las substancias corpóreas. Pero si bien que nadie cuestiona

tualitas, et ita quidem, ut secundum gradus elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a condicionibus materialibus continetur» (Denz/Sch 3618). Cfr. É. HUGON O. P., *Principes de philosophie. Les vingt-quatre thèses thomistes*, 9e. éd., Paris 1946, pp. 132-144; C. HENRY O. P., «Immaterialité et intellectualité»: *Revue Thomiste* XXI (1913) 552-571; H.-D. SIMONIN O. P., «Immaterialité et intellection»: *Angelicum* VII (1930) 460-486; E. T. TOCCAFONDI O. P., «Immaterialità e conoscenza»: *Ibid.* XIV (1937) 497-515; et C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2a. ed., Brescia 1962, pp. 35-120.

<sup>18</sup> *De anima* I 8: 431 b 29.

la necesidad de una conveniente disposición del sujeto cognoscente para la adquisición del conocimiento experimental, es menester, no obstante, que subrayemos el valor del uso de instrumentos en pos de la obtención de ese conocimiento, sobre todo en sus estratos más refinados. En efecto, el hombre es capaz de obtener un conocimiento sensitivo que, en cierta manera, parece mostrar una cierta imperfección con respecto a la sensación adquirida por los animales irracionales. El ente humano no posee la visión hendiente del lince, ni la fina audición de muchas aves, ni el olfato agudo de los cánidos; mas el hombre, gracias a su razón y a la virtud de la técnica, ha sabido remontar largamente las precariedades de su conocimiento sensorial. Por más que no contemos con la visión poderosa del lince, contamos, empero, con aparatos de observación y de medición que nos permiten ver mucho más y más íntimamente aquello captado por la vista de este felino. El microscopio y el telescopio, artefactos que el hombre ha construido para suplir la deficiencia de su aprehensión sensible, nos facultan para conocer algunas cosas que de otro modo no podrían ser vistas por los ojos de ningún animal ni, por tanto, tampoco por los nuestros. No obstante, el empleo de aparatos y de artificios de observación y de medición de esta índole, y aun otros semejantes, desemboca en la adquisición de una experiencia cuya perfección supera holgadamente la perfección de la experiencia ordinaria o común. Gracias a esta experiencia refinada o superior, el hombre se beneficia con la obtención de un conocimiento que no sería posible sin el auxilio de la causalidad instrumental de tales artificios y aparatos. Esta experiencia refinada es reduplicativa y exclusivamente humana, porque, por un lado, sólo los hombres están en condiciones de poder adquirirla, y, por otro, deviene como el producto de una actividad no menos específicamente humana: el raciocinio directivo del arte fabril que regula las operaciones tecnofactivas encauzadas a la construcción de artefactos y aun el razonamiento directivo del arte liberal de las mediciones matemáticas. Ello corrobora que la experiencia ejercida por el hombre, al menos ésa que hemos calificado como superior o refinada, deriva de la condición óptica propia del animal racional, esto es, de un ente cuyo saber intelectual no deja de reflejarse participadamente en las operaciones cognoscitivas inferiores, cuales aquéllas ejercidas a través de sus potencias sensitivas.

Sobre la base de las consideraciones precedentes, es propicio, pues, acometer el análisis de una faz de las relaciones de la experiencia sensible con el conocimiento científico, la cual, a nuestro juicio, ha sido negligida en nuestro tiempo: la ordenación teleológica de la experiencia humana a la inteligencia epistémica, un aspecto descollante dentro del contexto de la teoría recordada en el encabezamiento de este artículo, es decir, la teoría que asigna un origen empírico explícito a la intelección apodíctica ejercida por nuestro entendimiento discursivo.

### 3. DE LA PERCEPCIÓN EMPÍRICA AL SABER EPISTÉMICO

Aristóteles ha establecido de un modo terminante el origen empírico de nuestro saber intelectual. Las raíces sensoriales del conocimiento adquirido por el intelecto humano han sido demostradas por el Estagirita a través de una serie de argumentos cuyo fruto maduro lo constituye su teoría de la inducción (ἐπαγωγή), sobre la cual

reposa la notable concepción aristotélica de la ἐπιστήμη<sup>19</sup>. Al menos hasta el surgimiento del sistema idealista de Descartes, dicha teoría aristotélica había forjado y conformado el espíritu científico de nuestra civilización. Pero la convicción del jefe del Liceo acerca del origen empírico de la intelección humana fue objetada, a veces con indisimulada acritud, por parte de numerosos autores y corrientes de pensamiento desde el siglo XVII en adelante.

Las posturas que han sobresalido en este aspecto alientan el prejuicio de que el magro desarrollo de los procedimientos experimentales disponibles en los días ya lejanos en que viviera el Filósofo no habría permitido la consolidación de una experiencia refinada por encima de la experiencia común u ordinaria de las cosas sensibles. En tiempos de Aristóteles, la ausencia de los instrumentos de observación y de medición a la mano del hombre moderno, se nos dice, no habría dado cabida a la obtención de un conocimiento sensitivo que excediera demasiado el grado de perfección comúnmente adquirible por cualquier persona mediante su experiencia ordinaria. Así, con frecuencia registramos la opinión de quienes estiman que el Estagirita, a pesar de su invocación constante a las raíces sensoriales de nuestra inteligencia, no habría sido consecuente con tal principio filosófico. Aristóteles habría elaborado una física dotada de una dosis elevada de racionalidad y de abstracción que no sólo implicaría un alejamiento o un divorcio notorio con respecto a los datos empíricos del mundo exterior, sino que tampoco sería coherente con las evidencias aprehendidas mediante la experiencia conseguida por el hombre en su trato constante con la objetividad sensible las substancias materiales. Ya por la falta de recursos instrumentales suficientes, ya por la formalización racionante de su método apodíctico, Aristóteles habría relegado y aun desestimado los fundamentos empíricos más determinantes del saber científico al haber privilegiado la función epistémica del discurso argumentativo en detrimento de la información experimental que necesariamente le precede. De acuerdo a esta interpretación, en boca de Aristóteles, el tan declamado origen empírico de nuestro conocimiento intelectual sonaría como un eufemismo. Pero este enfoque trasunta una visión desacertada de la filosofía aristotélica, pues carece de todo asidero a la luz de los escritos del escolarca macedonio que obran en nuestro poder.

Muchos textos de la historiografía aristotélica contemporánea, con escasas variantes, insisten en achacar a Aristóteles el defecto de haber pregonado el origen empírico del conocimiento intelectual y de la ciencia humana mientras el Estagirita, en desmedro de este principio, se habría abocado a filosofar en derredor de las cosas materiales despojado del sustento imprescindible en su previa exploración experimental. En tal historiografía reina una inclinación a pensar que Aristóteles habría instituido un litigio entre la filosofía y la ciencia positiva nunca superado en el trayecto de su carrera teórica. Más todavía, según los propulsores de esta interpreta-

<sup>19</sup> Cfr. F. BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911, trad. españ. de M. Sánchez Barrado: *Aristóteles*, Barcelona-Buenos Aires 1930 (=Colección Labor 228), pp. 32-69; M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, pp. 141-186; D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, 2nd ed, London-Oxford-New York 1970 (=Oxford Paperbacks University Series 37), pp. 109-122; y M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, pp. 301-315.

ción, la crisis de las relaciones de la filosofía con el conocimiento positivo procedente de la experiencia habría tenido en Aristóteles a su exponente simpar en la Edad Antigua. Al sumarse a esta impresión, tan expandida en el gremio de los historiadores contemporáneos, Werner Jaeger ha declarado que los esfuerzos del maestro griego en orden a conjugar las exigencias del saber filosófico con el conocimiento científico no habrían ido más allá del mantenimiento de un «equilibrio inestable» entre ambos<sup>20</sup>. Esta opinión es suscrita por una muchedumbre de historiadores del siglo XX.

La hermenéutica que acabamos de sintetizar es inaceptable, porque Aristóteles ha expuesto con una clarividencia hasta entonces inédita la bifurcación de la intelección filosófica de las cosas naturales y del conocimiento positivo de la fenomenalidad de esas mismas cosas obtenido por la aplicación de los métodos de cuantificación matemática, como consta en un famoso pasaje de la *Física* cuya reminiscencia los intérpretes contemporáneos del aristotelismo omiten inexplicablemente<sup>21</sup>. La distinción aristotélica de las ciencias filosóficas y del conocimiento positivo prueba que la colisión entre ambos órdenes del saber humano, según los principios de su epistemología, está desprovista de todo fundamento. La omisión de dicha distinción entre los historiadores ha dado lugar a un sinfín de confusiones en las interpretaciones de quienes se han avezado a juzgar la actitud del Estagirita sin haber tomado las cautelas correspondientes.

Una de las confusiones que mencionamos estriba en la imputación de haber comprometido riesgosamente los enunciados teológicos del libro A de la *Metafísica*

<sup>20</sup> Cfr. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1923, English Translation with the Author's Corrections and Additions by R. Robinson: *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, 2nd ed., rpt., London-Oxford-New York 1967 (=Oxford Paperbacks 37), p. 404. Vide etiam pp. 68-79, 89, 96, 334, 339, 372, 376-378, 403-404 and 434-435. Este desmerecimiento de la filosofía de Aristóteles, tan infundado cuan incomprensible, más tarde ha tenido un vocero autorizado en J.-M. LE BLOND S. I., *Logique et méthode chez Aristote. Études sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, 3e. éd., Paris 1973 (=Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), pp. 249-250; pero Mansion ha puntualizado con energía que este autor no ha conseguido «indiquer de façon concrète ce que pour Aristote deviendraient ses vues sur la structure de la science dans le cas des sciences de la nature». El historiador belga ha juzgado con razón que el libro de Le Blond «aboutit, plutôt qu'à des conclusions positives, à deux séries d'apories (dont on ne voit pas toujours bien la pertinence, eu égard à l'objet du travail); ces apories demeurent sans solution et semblent destinées à nous révéler les insuffisances de la pensée d'Aristote. Il est à craindre qu'elles ne soient révélatrices davantage de certaines insuffisances de l'auteur, dont l'information laisse parfois à désirer et qui pratique une exégèse trop facile des textes pour justifier des appréciations passablement sévères touchant les points obscurs de la doctrine aristotélicienne» (A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2e. éd., Louvain-Paris 1946 [Aristote. Traductions et Études], p. 215 note 17).

<sup>21</sup> Cfr. *Phys.* B2: 193 b 23-25 et 194 a 7-8. Aquí Aristóteles se preocupa en averiguar las diferencias de los estudios afrontados, cada uno a su modo, por el filósofo de la naturaleza y por el matemático: μετὰ τοῦτο θεωρητὸν τίνι διαφέρει ὁ μαθηματικὸς (*Ibid.* 193 b 22-23). Véase la opinión de Ross sobre el sentido de este pasaje del Estagirita: *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, 3rd rpt. Oxford 1966, pp. 350 and 506-507; pero este autor no sólo no ha terminado de comprender la doctrina aristotélica enucleada en ese lugar, sino que, además, ha pasado por alto un dato precioso en el conjunto de su epistemología: en el texto citado, el jefe del Liceo ha brindado por primera vez en la historia la fundamentación cabal de la distinción entre la filosofía natural y las ciencias fisicomatemáticas.

con la cuestión astronómica del número de las esferas celestes<sup>22</sup>, cual el error que Ross ha atribuido a Aristóteles en su recensión de dicho texto de filosofía primera<sup>23</sup>. Pero tamaña imputación cae en el vacío, pues el historiógrafo británico no ha advertido que las teorías astronómicas discutidas en ese capítulo de la *Metafísica*, probablemente aquéllas divulgadas por Eudoxo de Cnido y Calipo de Cízico, conciernen a un plano fisicomatemático cuya invasión Aristóteles ha evitado explícitamente en virtud de su pertenencia a un campo epistémico infrafilosófico y, por tanto, extrametafísico, en torno del cual no le competía explayarse como tratadista de la ciencia del ente en cuanto ente. Más aún, el Estagirita ha desistido de ahondar en la cuestión porque se reconocía carente de autoridad para ocuparse de asuntos de astronomía. Exhibiendo una humildad y una prudencia científica encomiables, ha preferido que la solución del problema sea intentada por expertos cuyos conocimientos de los astros celestes excedían los suyos. No en vano Santo Tomás ha aplaudido el gesto de Aristóteles de no entremezclar la cuestión tópica debatida por los astrónomos con la aporética teológica sobre el ente divino —el tema central del libro A de la *Metafísica*—, pues así se lo demandaba el respeto a la distinción del conocimiento filosófico y de la índole fisicomatemática de la astronomía, por lo cual el Aquinate ha ensalzado la actitud del jefe del Liceo al dejar librada la solución del problema a la autoridad de los peritos competentes (*illis qui sunt fortiores et potentiores*) en esta clase de investigaciones<sup>24</sup>.

El presunto eufemismo entrevisto en las invocaciones de Aristóteles al origen empírico de la inteligencia humana y, por ende, del mismo saber científico, no puede sustraerse a la fisonomía de una acusación tendenciosa. La estructura de la propia filosofía aristotélica de la naturaleza desbarata una incriminación de este tipo, pues no cuesta ningún trabajo percibir en ella el recurso continuo del Estagirita a las informaciones experimentales más refinadas obtenibles en su tiempo en pos de su aprovechamiento posterior en el ámbito del raciocinio filosófico. Bastan solamente unos pocos ejemplos para comprobar el valor de esta faz del método vigilado celosamente por Aristóteles en sus especulaciones sobre los cuerpos naturales, entre los cuales conviene recordar el empleo de la mecánica positiva en su teoría física del movimien-

<sup>22</sup> Cfr. *Metaphys.* A 8: 1073 b 17 - 1074 a 16.

<sup>23</sup> «Ch[apter] 8 then seems to represent a late venture of Aristotle's in a field in which he was not at home. He deserts here the path of metaphysical speculation and enters on that of astronomical observation and mathematical reasoning; and his prentice hand betrays itself in the arithmetical error of 1074 a 13» (*Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, 6th rpt., Oxford 1975, vol. II, p. 347).

<sup>24</sup> «Dicit [Philosophus] autem rationabile, ut insinuet hoc probabiliter concludi, non autem ex necessitate. Vnde subiungit quod ipse relinquit id quod est necessarium circa hoc [= quaestionem de numero caelestium sphaerarum], illis qui sunt fortiores et potentiores [scilicet, astrologi] ad hoc inveniendum quam ipse esset» (*In XII Metaphys.*, lect. 10, n. 2586). Acerca de la probable presencia de las opiniones de Eudoxo de Cnido y de Calipo de Cízico en el trasfondo de esta discusión, véanse ARISTÓTELES, *Metaphysik*. Ins deutsche Übertragen von G. Lasson, 2. Aufl., Jena 1924, S. 175-176; TH. HEATH, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*, Oxford 1913, pp. 190-248; W. JAEGER, *Aristoteles*, trad. cit., pp. 344-348; A. NOLTE, *Het Godsbegin bij Aristoteles*, Nijmegen-Utrecht 1940, pp. 12-23, 24-26 y 147-148; et W. J. VERDENIUS, «Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion»: *Phronesis* V (1960) 56-70.



to local, de las opiniones sugeridas por los astrónomos más célebres de su época en el estudio del movimiento de traslación de los planetas y del abultado material anatómico y fisiológico usufructuado en la biología teórica de sus libros *Del alma* y en los *Parva naturalia*<sup>25</sup>. Pero, además de todo esto, también hallamos en la obra de Aristóteles un rasgo de notable originalidad que lo pinta como el primer filósofo en haber acudido a las disciplinas sociales positivas —concretamente, a la jurística incluida en el derecho constitucional— colocándolas al servicio de la ciencia política que forma parte de la filosofía moral, según podemos apreciarlo a través de la lectura de múltiples textos de la *Política* y, más particularmente todavía, examinando la *Constitución de Atenas*<sup>26</sup>.

Contra la desacreditación de la experiencia en los preámbulos del filosofar de Aristóteles, propalada por diversas interpretaciones contemporáneas de su doctrina, el Filósofo nos ha legado los principios fundamentales de una concepción del conocimiento empírico humano donde se lo exhibe como una invaluable antesala del saber científico. La filosofía aristotélica contiene una exposición de la experiencia adquirible por el cognoscente racional que no se puede desligar de su remisión raigal al conocimiento epistémico. El Estagirita ha concedido sin reservas que el conocimiento sensitivo, al cual pertenece la *ἐμπειρία stricto sensu*, no es propio del hombre; es común al género de los entes cuyo principio vital es el alma. Pero, a diferencia del conocimiento ejercido por los demás animales, la experiencia humana no se agota en la aprehensión sensorial de las cosas materiales.

En un importante texto inserto al final de los *Analíticos posteriores*, Aristóteles enseña que el conocimiento adquirible por los animales irracionales puede alcanzar un cierto grado de perfección en mérito a la concatenación de las operaciones y de los actos emergentes del ejercicio de sus potencias perceptivas; mas este conoci-

<sup>25</sup> Cfr. A. E. CHAIGNET, *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Paris 1883; G. POUCHET, *La biologie aristotélique*, ibi 1883; G. SENN, «Hat Aristoteles eine selbständige Schrift über Pflanzen verfasst?»: *Philologus* LXXXV (1929-1930) 113-140; ID., *Die Entwicklung der biologischen Forschungsmethode in der Antike und ihre grundsätzliche Förderung durch Theophrast von Eresos*, Basel 1933; P. SIWEK S. I., *La psycho-physique humaine d'après Aristote*, ibi 1930 (=Collection Historique des Grands Philosophes); M. MANQUAT, *Aristote naturaliste*, ibi 1932; J. B. S. HALDANE, «Aristotle's Account of Bees' Dances»: *Journal of Hellenic Studies* LXXV (1955) 24-25; P. MORAUX, «La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel»: *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain 1960*, Louvain 1961, pp. 173-194; D. M. BALME, «Aristotle's Use of *differentiae* in Zoology»: *Ibid.*, pp. 195-212; I. DÜRING, «Aristotle's Method in Biology. A Note on PA I: 639 b 30 - 640 a 2»: *Ibid.*, pp. 213-221; G. E. R. LLOYD, «The Development of Aristotle's Theory of Classification of Animals»: *Phronesis* VI (1961) 59-81; y G. F. MCCUE, «Scientific Procedure in Aristotle's *De caelo*»: *Triditio* XVIII (1962) 1-24.

<sup>26</sup> Una vieja tradición doxográfica da cuenta de la intención de Aristóteles de comentar ciento cincuenta y ocho constituciones de otras tantas ciudades griegas de la antigüedad (cfr. E. HEITZ, *Die Verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig 1865, S. 231-232; y W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1887-1902, vol. I, p. 491). Supuesto que el Estagirita haya redactado tales comentarios, la única de estas piezas rescatada de su secular olvido histórico es, hasta ahora, la *Constitución de Atenas*, lo cual ha acontecido merced al feliz descubrimiento en 1890 de un papiro egipcio cuyo texto fue publicado en Londres un año más tarde por Frederick G. Kenyon. Esta versión fue reiterada después adjuntándosele algunas correcciones: cfr. *Aristotelis Atheniensium respublica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit F. G. Kenyon, Oxonii 1920 (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

miento no supera los márgenes de la sensación interna precedida por la captación de las formas sensibles de las cosas corpóreas, que constituyen los objetos de los sentidos externos<sup>27</sup>. En el hombre, en cambio, la experiencia alcanza una perfección superior cuya causa no reside en la mera organización anatómico-fisiológica que oficia como soporte de nuestros sentidos externos e internos, sino en aquella doble comunicación ascendente y descendente entre el conocimiento empírico y la inteligencia ya mencionada páginas atrás.

En virtud de la ordenación teleológica de la experiencia humana al saber de quienes poseen las virtudes intelectuales del arte y de la ciencia, Aristóteles ha asignado a la *ἐμπειρία* obtenible por el hombre una propiedad que no se encuentra en los cognoscentes inferiores: nuestra experiencia afinca en un cúmulo de aprehensiones sensitivas cuya actualización funda la posibilidad de la inducción destinada a la formación de los conceptos universales abstraídos de las condiciones materiales individuantes de las cosas del mundo exterior. Por eso la experiencia humana no sólo se instala en los umbrales de la inteligencia; es igualmente el preludeo del conocimiento universal implícito en la técnica y en el saber científico. La elocuencia de este texto de Aristóteles merece una meditación circunspecta de parte de los interesados en evaluar la envergadura de los principios epistemológicos contenidos en los *Analíticos posteriores*, la obra del Filósofo dedicada al estudio de la estructura lógica del conocimiento científico: *ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρημήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῆ ἐκείνοις τὸ αὐτὸ, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης*<sup>28</sup>.

He aquí, luego, una de las mayores contribuciones de Aristóteles a la elucidación de los axiomas de la teoría de la ciencia. Pero esta contribución aristotélica a la epistemología no puede ser enjuiciada desde la fisicomatemática, ya que se trata de un aporte estrictamente filosófico cuya justipreciación, por una parte, concierne a la lógica, la ciencia del razonamiento humano, y, por otra, a la metafísica, la ciencia del ente en cuanto ente, la cual, entre otras cosas, se ocupa del conocimiento como un modo de ser de los entes cognoscentes, de las cosas cognoscibles y de aquello que adviene *ut apprehensum* a la mente de las substancias espirituales, una de las cuales es el alma humana.

#### 4. LA EXPERIENCIA HUMANA COMO CONOCIMIENTO PRECIENTÍFICO

La tesis aristotélica de la ordenación teleológica de nuestro conocimiento empírico al saber científico ha tenido una continuación homogénea en la epistemología de Santo Tomás de Aquino. Al colacionar el último de los textos de Aristóteles que venimos de citar, Santo Tomás parece haberse formulado un interrogante que no puede dejar de inquietar a nadie que se enfrente al problema del significado de la expe-

<sup>27</sup> Cfr. *Analyt. post.* B 19: 99 b 34 - 100 a 3.

<sup>28</sup> *Analyt. post.* B 19: 100 a 6-8.

riencia en el ámbito del humano conocer: ¿por qué el hombre, el animal cuyo conocimiento racional excede largamente los alcances de toda aprehensión sensorial, también se aplica a la obtención de una experiencia rebasada ulteriormente por el acto de su razonamiento discursivo? Si nuestra razón es de suyo más apta que la suma de todos nuestros sentidos externos e internos para conocer las cosas cognoscibles, pues las puede conocer mucho más y más perfectamente, y si, además, *aquello que puede lo mayor, puede lo menor*<sup>29</sup>, ¿qué significado hemos de otorgar a la experiencia adquirida por el hombre frente al hecho irrefutable de la superación que él mismo le imprime a través del ejercicio de su capacidad racionante? En definitiva, estos interrogantes parecen trasuntar la sospecha de que uno de nuestros conocimientos —o el conocimiento sensorial o el conocimiento intelectual— estaría de más; sería superfluo, ya que en cierta manera reproduciría al otro. Mas ello de ningún modo es así. Tal sospecha, a la larga, encubre el engaño de creer que la composición física del hombre —cuya constitución natural completa resulta de la unión substancial del cuerpo material y del alma espiritual— comportaría un dualismo intolerable llamado a socavar la unidad trascendental del ente humano.

Una primera respuesta a las falencias de estos interrogantes se impone de antemano: el proceso genético de nuestro conocimiento intelectual exige la percepción sensorial previa de las cosas materiales cuyas esencias, según la afirmación invariable de Santo Tomás, constituyen el objeto formal de la mente humana en el estado actual de unión del alma al cuerpo<sup>30</sup>. Pero esta respuesta, siendo absolutamente válida, no termina de resolver la cuestión planteada, porque todavía sigue pendiente el problema de por qué el hombre, estando dotado de una potencia aprehensiva superior a los sentidos, ejerce asimismo actos cognoscitivos que no le proveen la perfección suministrada por la captación intelectual, de donde se preserva el interrogante arriba transcrito: ¿para qué la experiencia humana si la ciencia adquirible por nuestra razón apodíctica desborda abundantemente la perfección aprehensiva del conocimiento empírico?

El principio de la solución que estamos buscando, a nuestro entender, se encuentra en una instancia posterior de la propia gnoseología de Santo Tomás que entronca abiertamente con la especulación filosófica de Aristóteles. Tal principio ha sido propuesto por el Aquinate mediante la enunciación de esta máxima de evidente raigambre metafísica: *Vnumquodque, quod est in inferiori gradu rerum, desiderat assimilari superioribus, quantum potest*<sup>31</sup>. Este principio, a su vez, rige el desenvolvimiento de la experiencia humana en el ámbito del conocimiento sensitivo adquirido por el hom-

<sup>29</sup> Santo Tomás dice esto mismo en una oración expresamente adecuada a nuestro caso: «Secus autem est in regimine ordinis naturalis, in quo id quod est superius naturae ordine, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat» (*Summ. theol.* II-II q. 185 a. 3 ad 3um).

<sup>30</sup> Cfr. *Quodlib. VIII* q. 2 a. 1 per totum; *De verit.* q. 10 a. 6 resp. et q. 19 a. 1 resp.; *De anima* a. 15 per totum; *Comp. theol.* I 81; *Summ. theol.* I q. 84 a. 6, et passim. Vide I. A. GRETT O. S. B., «De entitate viali, qua conceptus ex cognitione sensitiva oriuntur et ad hanc conceptionem reflectuntur»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* IV (1936-1937) 41-52; et S. ADAMCZYK, *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam Sancti Thomae Aquinatis*, Romae 1933 (= Analecta Gregoriana II).

<sup>31</sup> *In II De anima*, lect. 7, n. 315.

bre a través del ejercicio de sus potencias aprehensivas inferiores, pero siempre en orden al cumplimiento de los requisitos impuestos por la atracción dominante de la causa final de toda nuestra actividad cognoscitiva: la verdad, que solamente puede ser conocida por la razón o por el intelecto, mas nunca por los sentidos, a no ser bajo aquella condición relativa en que Santo Tomás ha indicado el único modo por el cual se puede decir que la verdad, de alguna manera, también puede darse parcial y aminorada, si bien impropia, en la esfera sensorial<sup>32</sup>.

De acuerdo al principio recién reseñado, se justifica plenamente que el hombre ejerza un conocimiento empírico, porque el universo se hallaría incompleto si no hubiese un cognoscente cuya actividad perceptiva ponga al descubierto la asociación de la sensación y de la intelección allí mismo donde es posible la única comunicación entre ambas, o sea, en la vida cognoscitiva de la creatura racional, ese microcosmos, conforme a la célebre descripción del ente humano vulgarizada por Aristóteles, pero que evoca una vieja proclama de la filosofía griega ya emitida en tiempos de Demócrito de Abdera<sup>33</sup>. En efecto, los animales infrarracionales desarrollan sus vidas a expensas de un conocimiento sensitivo ordenado al ejercicio de los actos particulares conducentes a la obtención de los bienes necesarios para la conservación de sus naturalezas. A su vez, el hombre también necesita de este conocimiento en virtud de las solicitudes de su vida corpórea; pero habida cuenta que las operaciones ejercidas por el animal racional, en función de las necesidades vegetativas y sensitivas, determinadas por su posesión de un cuerpo material, se hallan subordinadas a las necesidades de su vida espiritual, el conocimiento que le brindan sus potencias sensoriales no se limita simplemente a reiterar la actualidad perceptiva que todo otro animal adquiere a través de dichas potencias. Ciertamente, una mera reiteración humana del conocimiento infrahumano sería superflua si este conocimiento, en tanto lo ejerza la creatura racional, no estuviera sobrelevado por su comunicación con la inteligencia

<sup>32</sup> «Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Vnde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea [...] Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente *quod quid est*, ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen *veri*; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est» (*Summ. theol.* I q. 16 a. 2 resp.). Cfr. el texto paralelo de las cuestiones ordinarias *De verit.* q. 1 a. 9, donde se disputa «utrum veritas sit in sensu».

<sup>33</sup> La alusión al hombre como a un microcosmos, difundida gracias a la filosofía de Aristóteles (cfr. *Phys.*  $\Theta$  2: 252 b 26), no debe impedir la reminiscencia del más antiguo de los documentos que nos ha transmitido este criterio tan encarecido por los griegos de la antigüedad: el fragmento 34 de Demócrito, donde se dice que «el hombre es un mundo pequeño» (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 68 B 34. Griechisch und Deutsch von H. Diels, 12. Aufl., hrsg. von W. Kranz, Dublin-Zürich 1966, Band II, S. 153). Este texto ha llegado a nosotros merced al testimonio del filósofo cristiano David el Armenio, un expositor neoplatónico del tratado de las *Categorías* y de la *Isagoge* de Porfirio, quien vivió en el siglo V, a quien algunos críticos creen discípulo de Olimpidoro el Joven: cfr. *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogem commentarium*, ed. A. Busse: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berolini 1882-1910, vol. XXVII/2.

y propulsado a una misión superior que la experiencia sensible, por sí misma, no puede cumplir. Es muy conveniente, entonces, para el orden del universo que en el conocimiento ejercido por el hombre se verifique el consorcio de la experiencia con la intelección, pues así se plasma la continuidad del conocimiento sensitivo y del conocimiento intelectual, ya que, de otro modo, entre el conocimiento sensitivo de los animales irracionales y el conocimiento exclusivamente intelectual de las sustancias separadas habría un *hiatus* que no se compadecería con la gradación jerárquica y armoniosa de los entes que pueblan el universo.

Esto confirma que, en la vida cognoscitiva del hombre, la experiencia se ordena convenientemente al saber científico. Santo Tomás ha asegurado que el nudo gordiano de esta ordenación del conocimiento experimental a la ciencia, que ineludiblemente debe incluir un punto de convergencia donde se concrete la comunicación de uno y otra, anida en el origen empírico de nuestra captación de los primeros principios de la inteligencia, es decir, de esas *dignitates* que presiden toda las manifestaciones de nuestro saber epistémico, como ya antes lo había reclamado Aristóteles. Sin embargo, la experiencia humana sirve a este propósito en cuanto ella misma se encuentre imperada por la razón, a cuya obra se ordena extrínsecamente: «El experimento necesita algún razonamiento acerca de las [cosas] particulares por el cual se compare una [cosa] con otra, lo cual es propio de la razón. Por ejemplo, dicese que hay experimento de que una hierba es curativa de la fiebre cuando alguien recuerda que tal hierba muchas veces sanó a muchos de tal fiebre. Pero la razón no queda aferrada a la experimentación de las [cosas] particulares, sino que toma algo común, afirmado en el alma a partir de muchas [cosas] particulares en las cuales [alguien] es experto, y considera aquello sin la consideración de algo singular: y esto común lo toma como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo, hay experimento cuando el médico ha considerado que esta hierba ha sanado la fiebre de Sócrates, de Platón y de muchos hombres singulares; mas, cuando por su consideración asciende al [conocimiento] de que tal especie de hierba sana absolutamente la fiebre, esto es tomado como una cierta regla del arte de la medicina»<sup>34</sup>.

La experimentación de las cosas particulares es el conocimiento precientífico que nos habilita a captar los primeros principios universalísimos de los cuales dependen todas las técnicas y las ciencias inventadas por los hombres<sup>35</sup>. Adviértase, sin embargo, que esta teoría tomista no quiere significar que el conocimiento de los primeros principios de nuestra inteligencia sea de suyo una aprehensión sensitiva o empírica; todo lo contrario, tal conocimiento es esencialmente un acto intelectual, mas el tomismo busca enfatizar que aun la más prístina intelección de dichos principios primerísimos continúa reclamando los orígenes sensoriales de todo saber humano.

<sup>34</sup> *In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 11. «Cum homo accepit in sua cognitione quod haec medicina contulit Socrati et Platoni tali infirmitate laborantibus, et multis aliis singularibus, quidquid sit illud, hoc ad experientiam pertinet: sed, cum aliquis accipit, quod hoc omnibus conferat in tali specie aegritudinis determinata, et secundum talem complexionem, sicut quod contulit febricitantibus et phlegmaticis et cholericis, id iam ad artem pertinet» (*In I Metaphys.*, lect. 1, n. 19).

<sup>35</sup> «Ex hoc igitur experimento, ex ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae» (*Ibid.*). Cfr. todo el contexto de *In I Metaphys.*, lect. 1, nn. 17-30.

Sin la debida detección de esta ordenación teleológica de la experiencia a la inteligencia científica no se habrían de comprender ni la misión de nuestro conocimiento empírico ni tampoco la génesis de la ciencia en el interior del entendimiento del animal racional. No obstante, ello también implica la aceptación de que la evolución del conocimiento experimental adquirido por los hombres sea susceptible de beneficiarse con un refinamiento progresivo, y esto por dos motivos: uno, porque el crecimiento de la asiduidad y de la perfección con que nuestra razón regula los actos empíricos fecunda en un mejor aprovechamiento de los datos procedentes de la aprehensión sensitiva; el otro, porque la razón humana, una vez sobrelevada la experiencia mediante sus actos reguladores e imperativos, se beneficia ulteriormente con el usufructo de un conocimiento experimental dotado de una cierta racionalidad participada, si así cabe expresarse, que facilita la disposición conveniente de la información empírica para su aproximación o avicinamiento inmediato al acto por el cual el intelecto agente procede a abstraer las especies inteligibles de las cosas que constituyen los objetos formales de nuestra mente.

La denominada *experiencia científica*, hoy atribuida paradigmáticamente al conocimiento ejercido por los peritos en disciplinas positivas, es, con seguridad, el ejemplo más expresivo de este usufructo racional del conocimiento empírico refinado que hemos mencionado en diversas oportunidades, pero allí también es necesario percibir el recurso a una cuantificación matemática —obra propia de la razón humana— que se aplica a los datos sensibles abriendo el cauce para el cultivo de aquello que Santo Tomás, en seguimiento de un principio epistemológico tomado de la filosofía de Aristóteles, ha llamado *scientiae mediae*, una serie de conocimientos que no advienen a la perfección apodítica de la ciencia *ut sic*, pues esta perfección corresponde a las ciencias filosóficas teóricas o especulativas. Con todo, tales *scientiae mediae* sobrepasan el nivel de perfección de la experiencia gracias a la racionalidad que sobre ella vuelcan las mediciones algebraicas y geométricas de los fenómenos primigeniamente conocidos por nuestras potencias sensoriales.

No nos consta si el nombre *scientiae mediae* se ha debido a una invención de Santo Tomás o, en su defecto, si ya contaba con algún precedente escolástico. De todas maneras, es innegable que su fortuna posterior, si bien magra, no ha sido ajena al prestigio filosófico del Doctor Angélico. Esencialmente, el adjetivo *mediae* alude a un conocimiento que recurre a un procedimiento matemático aplicado a la medición cuantitativa de ciertos fenómenos observables en el ámbito de las cosas de la naturaleza. De ahí la congruente denominación moderna de dichas ciencias con el término *ciencias fisicomatemáticas*, cuya justificación se remonta a una teoría epistemológica de la filosofía de Aristóteles<sup>36</sup>, por más que haya adquirido su popularidad a consecuencias del poderoso influjo de Descartes en la conformación del pensamiento moderno y contemporáneo.

Siglos después de Aristóteles, Santo Tomás ha explicitado esta doctrina de las ciencias infrafilosóficas, que difieren tanto de la filosofía del ente movable cuanto de las matemáticas, con las siguientes palabras: «Las ciencias de esta índole, aunque sean

<sup>36</sup> Cfr. *Phys.* B 2: 193 b 22 - 194 b 15.

medias entre la ciencia natural y las matemáticas, aquí, sin embargo, son consideradas por el Filósofo como [ciencias] más naturales que matemáticas, porque toda cosa es nombrada y tiene su especie por [razón] del término, de donde, habida cuenta que la consideración de estas ciencias termina en la materia natural, si bien proceden por principios matemáticos, son más naturales que matemáticas<sup>37</sup>. Por razón del término considerado, luego, las ciencias medias o fisicomatemáticas son más naturales que matemáticas, porque se aplican a la investigación de las cosas del mundo corpóreo que existe fuera de nuestra alma; en cambio, si nos atenemos al método en ellas empleado, son más matemáticas que naturales, pues lo esencial de tal método es la medición de los accidentes cuantificables de las substancias materiales.

Tal el núcleo de los procedimientos de uso corriente en el gremio de los fisicomatemáticos, los cuales todavía se hallan a la espera de una explicación filosófica que ponga de relieve su estatuto epistémico propio dentro del *arbor scientiarum*.

MARIO ENRIQUE SACCHI

---

<sup>37</sup> *In II Phys.*, lect. 3, n. 8; cfr. n. 9. Compárese esta doctrina con las expresiones incluidas con anterioridad por Santo Tomás en su *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 3 ad 6um, donde declara que en tales ciencias la consideración física es *quasi material*, por razón del término al cual se ordenan —los cuerpos naturales—, mientras la consideración matemática, en cambio, es *quasi formal*, por razón del método cuantificante al cual recurren. Al respecto, consúltese el artículo de J. A. CASAUBON, «Las relaciones entre la ciencia y la filosofía»: *Sapientia* XXIV (1969) 89-122.





## NOTAS Y COMENTARIOS

### ANOTACIONES SOBRE EL CONGRESO TOMISTA INTERNACIONAL DE 1950

I. La historia la hacen sus protagonistas, la registran los cronistas, la interpretan y exponen los historiadores. La base de la elaboración histórica es el testimonio directo e indirecto de quienes, o bien han presenciado los hechos, o bien al menos oyeron narrarlos a los que fueron testigos. No es necesario notar que los actores no son testigos: no han observado los eventos, sino que los han vivido. Sus palabras, sin duda, son muy valiosas, pero, como es obvio, no podrían ser desinteresadas y siempre deben ser contrastadas con aquéllas de los testigos. También puede suceder que algún testigo no sea objetivo; de ahí la importancia para la crítica histórica el precisar la actitud de quienes testimonian, su relación con los actores y, sobre todo, aclarar si lo hacen sólo por haber oído a otras personas sin preocuparse por la validez de las fuentes informativas. Todo esto es sabido, pero vale la pena recordarlo, especialmente cuando hay hechos publicitados en forma inexacta, afectando la memoria de personas ilustres en el ámbito de la cultura y hasta de instituciones dignas del mayor respeto.

En varias publicaciones, y con una insistencia llamativa, se han narrado, años después de sucedidos, algunos episodios acaecidos en el marco del Congreso Tomista Internacional celebrado en Roma en 1950, de los cuales fui testigo presencial. Se lo ha hecho en forma totalmente errónea, inculcando a personas famosas que han influido en la orientación intelectual de muchos, entre los cuales me incluyo. Por el honor debido a la verdad y el respeto a quienes considero mis maestros, me siento obligado a rememorar esos episodios que para muchos o bien pasaron inadvertidos, o bien se les dió poca importancia, pero que para otros constituyeron partes de un verdadero drama. Como testigo —y ya van quedando pocos— tengo que presentarme a mí mismo para que se pueda evaluar mi testimonio. Si traigo a colación detalles que no parecen tener relación directa con los hechos en cuestión, es para que se pueda ubicar mi posición y juzgar la objetividad de lo que voy a exponer.

II. Corría el año 1950, declarado «Año Santo» por el Papa Pío XII, quien, siendo cardenal secretario de estado de Pío XI, había presidido en Buenos Aires el memorable Congreso Eucarístico de 1934. La Pontificia Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino, creada por León XIII el 15 de octubre de 1879, pocas semanas después de la

publicación de la encíclica *Aeterni Patris*<sup>1</sup>, celebró ese año su Tercer Congreso Tomista Internacional, que contó con la participación de las más grandes figuras del tomismo de aquellos días<sup>2</sup>.

Yo estaba en Roma, tratando de orientarme en mi tesis doctoral. Había hecho la licenciatura en filosofía en el *Angelicum* (hoy Pontificia Universidad de los Estudios de Santo Tomás de Aquino) y seguido un curso de temas gnoseológicos en la Universidad Gregoriana con el P. Charles Boyer S. I., cuya coincidencia nominal con el célebre actor cinematográfico le divertía mucho. Años antes, Boyer había llamado la atención sobre un texto de Santo Tomás que consideraba fundamental: en cada juicio sobre algo real hay una conciencia implícita del propio acto cognoscitivo y de su producción por la facultad intelectual, esencialmente orientada a adecuarse a la realidad extramental<sup>3</sup>. La explicitación metódica de este juicio constituye la crítica realista del conocimiento. En su curso, Boyer retomó este tema. Confieso sinceramente que entonces se me escapaba la relación entre esta cuestión, que consideraba sólo metodológica (y gnoseológica), perfectamente compatible con el realismo tomista, con la postura «trascendentalista», en sentido kantiano, que tanto dio que hablar y escribir en décadas posteriores. Por supuesto, sabía que el centrarse en el sujeto era lo propio de la filosofía moderna, como más tarde lo subrayarán los autotitulados *postmodernos*. No veía muy claro cómo filósofos y teólogos católicos, realistas, se acercaban a una línea tan peligrosamente immanentista. Pero yo era un novato. ¿Qué podía opinar? Gracias a las indicaciones de Boyer, leí con atención autores que decían inspirarse en Santo Tomás y sostenían que no sólo la gnoseología, o la *crítica*, sino que la filosofía entera debía partir del sujeto pensante, como querían Descartes y toda la modernidad. Esto ya me parecía un error (y hoy me sigue pareciendo lo mismo): que se tome el sujeto como base de un planteo puramente metodológico, pase; pero en mi ignorancia no podía prever las consecuencias que tenía tal «giro antropológico», como luego lo definió Fabro.

Había leído el libro *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* de Étienne Gilson, que confirmaba algo que por convicción natural había pensado siempre: la filosofía, estudio de la realidad, debe partir de ella tal como se nos da en nuestra experiencia. Pero los autores estudiados por Gilson ubicaban el tema en el «problema crítico», entendiendo por «crítica» del conocimiento la gnoseología, cuya tarea consistía en asegurar la validez fundamental de nuestras facultades cognoscitivas. Todos se manifestaban no sólo realistas, sino decididamente tomistas. La lectura cuidadosa de sus obras me hizo ver que estaban convencidos de su realismo y de su tomismo. Pero las observaciones críticas de Gilson hacían ver las consecuencias negativas del intento de fundamentar el realismo en el conocimiento que el sujeto tiene de sí mis-

<sup>1</sup> El 10 de enero de 1934 Pío XI unió a la corporación tomista la Academia de la Religión Católica, fundada en 1800 para salir al cruce de los errores de la Revolución Francesa y aprobada el 27 de enero de 1801 por el Papa Pío VII.

<sup>2</sup> Los dos congresos tomistas internacionales anteriores fueron celebrados durante el intervalo que separó las dos grandes guerras mundiales de este siglo. El primero tuvo lugar en 1925 y el segundo en 1937. El tercer congreso de 1950 fue, pues, el primero convocado después de la última conflagración.

<sup>3</sup> Cfr. *De verit.* q. 1 a. 9.

mo, sea de su «yo», sea de su pensamiento, sea de su propia existencia o de su propio ser. Ninguno de los autores estudiados, a diferencia de Descartes, ponía en duda la existencia del mundo extramental; más aún, aunque con diversos enfoques, presuponian la captación de las cosas, y en ese acto se intuiría la propia realidad de cada uno con la más sólida evidencia. La figura central de esta línea era Gabriel Picard, autor de dos obras (*Le problème critique fondamental* y *Réflexions sur le problème critique fondamental*) y de algunas recensiones aparecidas en *Archives de Philosophie* que leí con detención y sin prejuicios. Picard priorizaba la intuición concomitante del «yo». Le seguía quien fuera su maestro, Pedro Descoqs (nunca supe por qué firmaba *Pedro*, así, en español, cuando era francés y más precisamente normando), autor citado pero no estudiado por Gilson, quien, en *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, se dedicó, en cambio, a analizar el pensamiento de Marie-Dominique Roland-Gosselin O. P. y Joseph Maréchal S. I. Supe que Boyer había tenido problemas con Descoqs —para quien el mejor intérprete de Santo Tomás había sido Francisco Suárez— y que se había enfrentado a sus cofrades Pierre Rousselot y Maréchal, a los que acusaba de profesar un «tomismo idealista». Tampoco veía que la posición de Picard podía estar ligada a una actitud subjetivista. Decididamente se sumó a esta línea Blaise Romeyer (*Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*), para quien habría una autopercepción habitual innata del espíritu que se actualizaría cuando el intelecto abstrae de lo sensible sus conceptos. Independientemente de los anteriores, el lovaniense Nicolas J. J. Balthasar sostuvo ideas similares en dos obras (*La méthode en métaphysique* y *Mon moi dans l'être*) que me desconcertaron por su estilo y por sus afirmaciones leibnizianas, francamente innatistas. Diferente era la actitud de Giuseppe Zamboni en Milán (*La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere* y *La gnoseologia di San Tommaso d'Aquino*): la «gnoseología pura» se centra en el acto de intelección; en éste conocemos el «fenómeno», la aparición del objeto, posterior al «polo subjetivo» de ese acto; así, lo real se nos daría sólo mediatamente.

III. Gustaba Boyer leer los pasajes de los autores que citaba en sus clases. Guardo un recuerdo imborrable de este admirable filósofo y teólogo, una autoridad en el tomismo y a la vez autor de importantísimos trabajos sobre San Agustín; un espíritu abierto, ya en aquella época empeñado en el diálogo ecuménico con anglicanos, ortodoxos y luteranos. Era un hombrecito pequeño, enjuto, humilde, con una voz tan débil que apenas se le oía desde la tercera fila de pupitres. Movidado por las lecturas aconsejadas por Boyer, llegué a concebir la idea de hacer un trabajo de investigación rastreando en toda la obra de Santo Tomás el sentido que puede darse a los textos donde trata del conocimiento de la propia subjetividad. Los autores que basaban la gnoseología en una intuición del «yo», o del acto intelectual, o de la existencia personal, citaban abundantemente al Santo Doctor, pero sin referencias al contexto histórico y sin seguir el orden cronológico, el método que me enseñara Athanasius De Vos, un tomista original del *Angelicum*.

Al salir de una de las clases, acompañé a Boyer hasta su escritorio, en el primer piso de la Universidad Gregoriana. Sobre su mesa tenía un ejemplar de *L'acton* de

Maurice Blondel. Le hablé sobre mi proyecto de investigación. Le gustó la propuesta. Me obsequió una *separata* de uno de sus trabajos recientes publicado en *Doctor Communis*, la revista de la Academia de Santo Tomás, de la cual Boyer era su secretario. Se trataba de una comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Amsterdam celebrado en 1949. Me indicó que buscara en San Agustín los antecedentes del tema del conocimiento del alma por sí misma pidiéndome que volviese a verlo, cosa que hice. Ésta fue mi relación con uno de los protagonistas de los incidentes del Congreso Tomista de 1950, que tanto ha dado que hablar y, como me resulta claro, de modo inexacto. Otro protagonista de tales sucesos fue Fernand Van Steenberghen.

IV. Van Steenberghen ocupa un lugar de privilegio entre los medievalistas más notorios de este siglo. Ha sido autor de numerosas obras de investigación, continuador de Maurice De Wulf y ha integrado el cuerpo de profesores del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina fundado por el cardenal Desiré-Joseph Mercier. Yo admiraba ante todo su monumental *Siger de Brabant*, donde, con estilo fácil y elegante, traza un panorama claro del clima cultural del siglo XIII y de la entrada de los escritos de Aristóteles en Occidente. También había publicado una *Epistemología*, vocablo creado en el siglo pasado por el inglés James Ferrier, pero que en realidad designa la filosofía de las ciencias, como acertadamente ha anotado Émile Meyerson. Esta obra me encantó igualmente por su claridad y elegancia. Después supe que su lengua materna era el francés; no el neerlandés, como podía pensarse por su apellido, y que a veces hasta había tenido alguna dificultad, sobre todo cuando tuvo a su cargo el Seminario de Malines, para expresarse en esta lengua porque se había criado en Bruselas, en la zona francófona.

En su obra epistemológica (gnoseológica), Van Steenberghen propone como punto de partida de la «crítica del conocimiento», disciplina que considera anterior a las demás ramas de la filosofía, la «conciencia», precisando que ésta tiene dos polos: uno objetivo y otro subjetivo. Si bien destaca la primacía del ser sobre el conocer, como todo realista, critica a J. Maritain y a É. Gilson porque no parecen haber visto que ser y conocer se identifican. Esta afirmación me pareció por lo menos peligrosa si no se refiere a la llamada «identidad intencional», que no menciona. Conocí personalmente a Van Steenberghen, como diré luego, en el Congreso Escolástico de ese «Año Santo» en Roma. Pocos días después estuve con él en uno de los episodios mal narrados del Congreso Tomista y almorzamos juntos en la embajada argentina ante la Santa Sede. Años más tarde le encontré en el Congreso Tomista de 1974 y tratamos acerca de varios temas que me interesaban, entre ellos la designación de «averroístas parisienses» que aparece en manuscritos antiguos del *De unitate intellectus* de Santo Tomás. Según mi querido amigo Omar Argerami, tempranamente desaparecido, la expresión sería posterior a la muerte de Santo Tomás; pero Van Steenberghen me dijo que no sólo no era posterior, sino que su autor era el propio Santo Tomás.

V. En agosto ese año me trasladé a París para seguir un curso que iba a dictar Jacques Maritain en *LEau Vive*, institución que realizaba actos culturales que general-

mente tenían por marco el convento dominicano de Le Saulchoir en Etiolle-sur-Seine, cerca de la capital francesa. Ansiaba conocer al famoso filósofo tomista que nos había visitado en 1936 impartiendo dos conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y otras cinco en los Cursos de Cultura Católica, que el Club de Lectores acaba de reeditar. Mi primer contacto con la obra de Maritain se inició con la lectura de *El Doctor Angélico*, traducido y prologado por mi maestro, Monseñor Octavio Nicolás Derisi, a quien conocí en los Cursos. En esa época éstos tenían sede propia, una excelente biblioteca y una librería que era más bien un lugar de encuentros diarios de intelectuales y artistas católicos. Los dirigía el doctor Tomás D. Casares, figura señera que llegó a presidir la Suprema Corte de Justicia, pero a quien sólo una vez pude ver. De hecho, quien aparecía dirigiendo todo era Horacio Dondo. Se han escrito artículos y hasta un libro sobre el origen de los Cursos, pero nunca he visto siquiera mencionado a su fundador, el P. Protin, religioso agustino, conocido como escritorista, por quien los más antiguos asistentes a los Cursos profesaban una especial veneración. Años antes había entusiasmado a un grupo de jóvenes católicos con un tema que más tarde sería de importancia trascendente: la evangelización de la cultura. En esa época todavía se pensaba que la actitud apologética debía ser la preocupación fundamental de los intelectuales. El nombre de Maritain surgía continuamente. Sólo unos años antes era una figura indiscutida; más aún, era, junto con el P. Garrigou-Lagrange, quien también dictó conferencias en los Cursos de Cultura Católica y en la Universidad de Buenos Aires en 1938, el guía seguro de los intelectuales católicos. Pero la segunda guerra mundial dividió a amigos entrañables. Unos (creo que muchos) simpatizaban con el Eje Roma-Berlín, en el cual veían una barrera contra los avances del comunismo que parecía iba a adueñarse del mundo; otros veían en los aliados la defensa de las libertades y derechos humanos frente a la prepotencia de los totalitarismos. En medio de esta confrontación aparecía Maritain, sostenido por unos y atacado por otros.

Mi interés al acercarme a tan brillante figura era conocer, no ya su actitud en temas de filosofía política, nítidamente expuesta en sus obras, sino cuestiones como los grados de abstracción, la mística natural, la intuición poética, la distinción entre individuo y persona. Con estas perspectivas llegué al convento de Le Saulchoir. Era un amplio *chateau* con jardines, un tanto descuidados, cerca del Sena. Quienes concurrían a los cursos de *LEau Vive* podían alojarse allí; las clases eran pagas, pero el precio bajo. Frente al portón de entrada se conservan en el pavimento de la calle las huellas de los tanques tras los cuales marchaban las tropas que liberaron París al mando del *général catholique*, como llamaban a Leclercq.

No puedo olvidar la gentileza del P. Louis-B. Geiger, con quien hablé de mi trabajo de investigación. Era discípulo del P. Ambroise Gardeil, autor de importantes obras teológicas, entre ellas *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. En ella, haciéndose eco de Juan de Santo Tomás, halla un analogado natural de la presencia de Dios en el alma experimentada por los místicos: el alma «se conoce a sí misma por sí misma por ser inmaterial» (frase de San Agustín citada por Santo Tomás). Gardeil entendía que en el estado de unión substancial con el cuerpo este conocimiento inmediato es sólo habitual, pero se actualizaría parcialmente en cada acto de intelección originando la conciencia de sí.

Las esperadas lecciones de Maritain comenzaron con un auditorio numeroso que poco a poco se fué raleando. No era para menos. Por una parte, la mayoría de los inscriptos eran curiosos que conocían poco o nada de filosofía. Por otra, el brillante filósofo era lamentable como profesor. Alto, rubio, con ojos celestes y un bigote recortado, tenía una pequeña *mouche* bajo el labio inferior. Llegaba al salón vistiendo un sobretodo (estábamos en pleno verano). Saludaba sonriendo nerviosamente; con aire tímido, tomada asiento y comenzaba a buscar unos apuntes. Empezaba una frase, se animaba un poco pero la cortaba para buscar otro apunte. Se levantaba para escribir en el pizarrón; hacía esquemas que luego se olvidaba de borrar, volvía a escribir encima. Era difícil conciliar esa figura con la del embajador ante el Vaticano pronunciando un discurso, como lo había visto en un noticiero no mucho tiempo atrás, vistiendo el lujoso uniforme que usaban los diplomáticos. Sin duda, se daba cuenta de su falta de dotes docentes: decía que el filósofo tenía un enemigo íntimo, el profesor. Confesaba que era incapaz de dictar un curso con un programa: sólo le gustaban los seminarios breves sobre temas determinados. Una secretaria escribía palabra por palabra la poca fluída exposición con una curiosísima máquina de diez teclas, una para cada dedo, una «estenotipeadora» que yo nunca había visto ni he vuelto a ver (en esa época todavía no se habían difundido los grabadores): suplía la taquigrafía.

Tal vez porque había leído varias obras de Maritain, sobre todo *Les degrés du savoir*, que me había obsequiado mi tío Juan Oscar Ponferrada, el laureado poeta, pude seguir fructuosamente aquellas heteróclitas lecciones. Una parte de ellas fueron publicadas en Buenos Aires por el Club de Lectores, traducidas por Mecha Bergadá como *Lecciones fundamentales de filosofía moral*. Creo que hubiera sido mejor llamarlas *Nociones fundamentales*, porque el título era *Neuf leçons sur les notions premières de philosophie morale*. Tengo los apuntes de otras nueve lecciones que tal vez algún día logre descifrar. Nunca se publicaron. También tomaba apuntes un sacerdote suizo, bajito y circunspecto, el futuro cardenal Charles Journet, autor de valiosísimas obras teológicas que armonizan el tomismo más tradicional con el modo de encarar los temas y la problemática más moderna. Asistían también la esposa de Maritain, Raissa Oumançoff, y su hermana Vera. Las saludé sin sospechar que ambas eran dos grandes místicas, como aseguran sacerdotes que las conocieron. Y hasta el mismo Jacques, como leo en una obra reciente, fué también un gran místico.

Durante los días que estuve en Le Saulchoir conversé varias veces con Maritain. Me llamó la atención que cuando se citaba a sí mismo decía: «Comme dit le vieux Jacques...», y se reía suavemente. Cuando le dije que iba a doctorarme en filosofía y que estaba proyectando una tesis, me advirtió: «Usted es sacerdote: dedíquese a la teología, deje la filosofía para los laicos». Le respondí: «Es lo que yo hubiera querido, pero los sacerdotes debemos hacer lo que nos indican nuestros obispos» (lo dije entonces y lo he creído siempre). El sonrió y me dijo: «Muy bien». En cuanto al tema del conocimiento del «yo», me reafirmó que la filosofía debe partir de las cosas: es una explicación causal de ellas. La reflexión sobre el conocimiento es posterior a la captación directa; la «crítica» presupone una filosofía del mundo físico porque es parte de la metafísica. Me aconsejó no tocar las ideas del P. Maréchal, que tanto influyeron tuvo sobre los jesuitas. Él mismo había publicado una crítica al intento ma-

rechaliano de aliar el subjetivismo kantiano al objetivismo tomista, mas no lo incluyó en *Les degrés du savoir* para evitar polémicas. Yo quería evitar el tema político, pero él mismo me narró que había recibido una carta de Manuel Ordóñez donde le decía que en la Argentina no se podía crear un partido demócrata cristiano como en Europa porque el gobierno perseguía toda manifestación contraria al partido gobernante y se había apropiado de todos los medios de comunicación. Le respondido que debían dar gracias a Dios porque así tendrían tiempo para formarse en filosofía política y en economía hasta que llegase el tiempo favorable para actuar. En ese momento se acercó Raissa y Maritain me dijo: «Cambiamos de tema; a mi mujer la política le produce una reacción alérgica».

VI. De regreso a Roma, me inscribí en el Congreso Escolástico Internacional convocado por el Pontificio Ateneo Antonianum de los frailes menores franciscanos. Muchos años más tarde, autores serios como Shook o de Lubac han escrito y repetido que ese congreso, del cual no participaron, se celebró para oponer el escotismo a la hegemonía intelectual tomista que reinaba en el mundo católico. Con el mayor respeto, creo que fantaseaban. Este congreso fué realmente escolástico y no sólo escotista. Participaron notorios representantes del tomismo (É. Gilson, O. Lottin, C. Suermondt, J. Isaac) e intervinieron tomistas para nada inclinados al escotismo (R. Garrigou-Lagrange, C. Boyer, P. Dezza, P. Parente, O. N. Derisi). Si bien la mayoría de los franciscanos asistentes eran menores y, por lo tanto, adherentes al escotismo, también había muchos conventuales, que simpatizaban más con San Buenaventura, y capuchinos francamente inclinados al tomismo. Como no conocía sino por sus escritos a los ya famosos congresistas, le pedí al P. Boyer que me indicara quién era quien. Lo hizo con su gentileza habitual. Así ubiqué a Van Steenberghen, con quien tuve oportunidad de conversar y a Gilson, con el que no pude hacerlo porque se hallaba absorbido en conversaciones con Anton Pegis, un laico que enseñaba en el Instituto de Estudios Medievales de Toronto.

El congreso estuvo presidido por el cardenal Pizzardo, prefecto de la Sagrada Congregación de los Estudios. Bajito, vivaz, habló dos veces, al principio y al final de la asamblea. Insistió en la importancia del estudio histórico-crítico de los grandes maestros de la escolástica y aconsejó también imitarlos sobre todo en el ejercicio de las virtudes: fe, esperanza, humildad y caridad. Recordó las palabras de San Pío X: «Apartarse del Aquinate, sobre todo en cuestiones metafísicas, no puede hacerse sin sufrir perjuicio». Aunque, que yo sepa, nadie comentó esta declaración cardenalicia, creo que muchos pensamos en la diferencia entre la metafísica escotista y la tomista. Concluyó remarcando que Pío XII, en su reciente encíclica *Humani generis*, recomendaba seguir al Angélico, ya en los trabajos de investigación, ya en la enseñanza a los jóvenes. Dirigía las sesiones el P. Carlo Balic, haciendo gala, como siempre, de sus admirables dotes de *showman*: se movía, comentaba, hacía bromas de buen gusto (nada parecido a Boyer, tan escueto al dirigir reuniones que hasta parecía adormilado). Lo había conocido en el Seminario Mayor de La Plata, donde dio conferencias de temas marianos. Para introducirnos en la temática del congreso reseñó extensamente los estudios sobre el pensamiento medieval desde mediados del siglo XIX.

Luego expuso el plan del congreso y anunció la primera disertación a cargo de Van Steenberghen.

VII. Van Steenberghen, ya famoso por sus trabajos, era un sacerdote alto, delgado, elegante en su porte y en su hablar. Trató sobre las interpretaciones del pensamiento medieval en los historiadores del siglo XIX, haciendo ver los aciertos y las falencias de esos medievalistas que agrupó en dos líneas, la racionalista y la católica. Así terminó la primera sesión, que había comenzado poco después de la cinco de la tarde de un hermoso día de otoño. A la mañana siguiente, J. Isaac versó sobre Santo Tomás como intérprete de Aristóteles; I. Cairola sobre el combativo antitomista Roger Marston; V. Miano sobre los comentarios de Gilberto Porretano a las cartas de San Pablo; O. Lottin sobre el tratado tomista de la moralidad, que propuso reorganizar siguiendo el orden cronológico de los textos del Angélico. A la tarde, C. Suermondt historió los orígenes y la dificultosa tarea de la Comisión Leonina para la edición de las obras de Santo Tomás y los resultados obtenidos. Pelagio de Samayón expuso muy técnicamente las variantes el texto autógrafo de la *Summa contra Gentiles*. Al día siguiente apareció, por fin, Escoto. P. Stella trató de la crítica del Doctor Sutil al hilemorfismo universal de Avicibrón, que tanto influyó en la escolástica franciscana. A. Pegis expuso la teoría del conocimiento del no ser en Mateo de Aquasparta. V. Meneghin narró la obra del P. Fedele de Fanna, fundador del Colegio de Quaracchi, la casa editora de las obras de San Buenaventura y de muchos otros escolásticos franciscanos. M. Batllori presentó brevemente la vida y obras del médico catalán Arnau de Villanova, adversario de la escolástica. L. Meier presentó una edición crítica del estatuto de la Facultad de Teología de la Universidad de Erfurt de 1412. T. Szabó encontró en San Buenaventura los orígenes de la «distinción formal» escotista. Por su parte, E. Ribeiro, que había anunciado un estudio sobre la univocidad escotista interpretada por Francisco Macedo, sorprendió al exponer las variaciones doctrinales de este autor del siglo XVII, quien primero fue tomista, luego escotista y al final optó por una posición intermedia entre el tomismo y el escotismo. entre tomista y escotista. La tarde de ese viernes tuvo cierto aire de solemnidad. El P. Pierantoni, superior general de los frailes menores, presentó los dos primeros volúmenes de la tan esperada edición crítica de las obras de Escoto. Luego C. Balic expuso la forma de trabajar de la Comisión Escotista en la preparación de la citada edición, basada en un centenar de códices manuscritos. Por fin, É. Gilson disertó sobre el estado de los estudios crítico-históricos acerca del pensamiento del Doctor Sutil. Esa tarde me enteré que tal título aparece en 1304 en una carta del general Gonzalo de España dirigida al superior franciscano de Ancona en vistas de la concesión de tal doctorado a Escoto, ya famoso en todo el mundo. En esa sesión estuvieron presentes dos embajadores ante la Santa Sede: el conde d'Ormesson, de Francia, gran amigo de la Argentina, donde actuó durante años, y Máximo Etchecopar, representante de nuestra patria.

El penúltimo día, un sábado, fué denso. El investigador Ph. Delhaye mostró el caso de la transmisión de un tema griego a la Alta Edad Media a través de la patrística: el fin último de la vida humana. B. Xiberta expuso la aplicación del método his-



tórico-crítico al estudio de los autores escolásticos carmelitas. E. Bettoni relacionó la iluminación bonaventuriana con la univocidad escotista. S. Doimi presentó una investigación sobre las obras de San Antonio de Padua, profesor de teología que sólo dejó sermones. A. Pisvin trató de la intuición sensible en San Buenaventura. Sorpresivamente para mí, y creo que para todos, Nicolas J. J. Balthasar, el metafísico lovaniense, introdujo un tema sin conexión con lo tratado en el congreso, que era de carácter histórico y medievalista. Expuso que nuestro «yo» es, ante todo, espiritual y, por ello, inteligible; se entiende a sí mismo como «ser»; así posee esta noción en sí (¿innata?). Pero en nuestra condición terrena, esta *notitia* está condicionada por la sensibilidad, de modo que al conocer lo sensible se capta el ser como *ens commune qua ens*. Esto, a mi juicio, y aunque se parezca a la posición de A. Gardeil, no sería aceptado por ningún escolástico. Al final, L. Veuthey expuso tres corrientes medievales agustino-franciscanas: el agustinismo neoplatónico, el aristotelismo agustiniano y el agustinismo matemático-experimental. Así concluyó el penúltimo día. Para la mañana siguiente quedaron las discusiones sobre las distintas disertaciones.

Lamenté no poder asistir a la sesión matutina del domingo por las misas que debía celebrar. Supe de una fuerte discusión entre franciscanos sobre la iluminación bonaventuriana y la univocidad escotista. Y aunque todavía no había expuesto su tema favorito (la escolástica no se habría fundado sobre una filosofía, sino sobre la fe; así se habría constituido la teología con la ayuda de la filosofía, sobre todo aristotélica), Gilson mantuvo una extensa controversia con Van Steenberghen, Isaac, Balic, Pegis, Veuthey y Xiberta; algunos se pronunciaron a favor suyo, mas otros en contra. A la tarde de ese domingo fué la clausura del congreso. Gilson explicó que la filosofía griega, al ser utilizada para la elucidación de las verdades reveladas, se había transformado y había ingresado en la constitución del saber teológico. Por ello, para desarrollarse, la filosofía cristiana sólo podría lograrlo en la medida en que esté asociada a la reflexión teológica. Esto no implica confusión de objetos; la distinción no significa separación.

Me he extendido sobre este congreso escolástico porque no logro comprender cómo es que alguien, sin haber estado presente, lo haya podido presentar como un «congreso escotista» y como una reacción contra el tomismo «hegemónico». Es sabido que en diversas publicaciones han hecho afirmaciones de esta índole de Lubac y Shook. Pero peor todavía, como diré luego, es lo que han escrito sobre el congreso tomista. A la salida del Antonianum aproveché la oportunidad de encontrar a Balthasar y consultarle sobre su comunicación, que resumía dos obras suyas bastantes confusas, a mi entender: *Mon moi dans l'être* y *La méthode en métaphysique*. Me habían parecido interesantes, a pesar de su desorden, y contenían pasajes que me sonaban contradictorios. El lovaniense me respondió: «Cuando usted haya enseñado metafísica durante veinte años, venga y hablaremos. Estos libros son el resultado de esos años de enseñanza». Por desgracia, cuando cumplí veinte años de docencia metafísica no pude asistir a la cita: el profesor lovaniense había fallecido.

VIII. El congreso internacional convocado por la Academia de Santo Tomás de Aquino estuvo organizado por el activo y humilde secretario académico, el P. Boyer.

Fue llevado a cabo en la sede de la Academia, el magnífico Palazzo della Cancelleria. Lo inauguró el Cardenal Pizzardo con un discurso, por supuesto en latín, elogiando la presencia de tantos y tan meritorios teólogos y filósofos, exhortando a seguir por la senda intelectual trazada por Santo Tomás y subrayando las enseñanzas de la reciente encíclica *Humani generis*. Leyó luego un telegrama de Mons. Montini (años después Pablo VI), sustituto de la secretaría de estado vaticana, quien, en nombre del Papa Pío XII, saludaba cordialmente a los congresistas y les transmitía la bendición del Santo Padre. Días más tarde, el Papa recibió a los asistentes al congreso en Castel Gandolfo.

Me resulta casi imposible reseñar este congreso, en cuyas sesiones se leyeron y discutieron más de sesenta comunicaciones y relaciones. Éstas duraban alrededor de una hora; las otras entre doce y quince minutos. El tema general era *Dios*. Las relaciones fueron seis. Cito sólo sus autores y títulos: R. Garrigou-Lagrange, *Valor de las pruebas tomistas de la existencia de Dios*; P. Parente, *Función de la razón en el acto de fe*; C. Boyer, *Capacidad de la razón humana para hallar el fin de la vida*; C. Fabro, *El problema de la fe en el pensamiento moderno*; Gabriel de Santa María Magdalena, *La filosofía de la religión ante los estados místicos*; y F. Olgíati, *Relaciones entre religión e historia*. De las comunicaciones, tan numerosas como interesantes, sólo diré algo cuando vengan a mi memoria aspectos que recuerde especialmente. No pude oír las todas porque se exponían en reuniones paralelas en distintos salones del Palazzo della Cancelleria. Pero ante todo quiero destacar la relación del P. Garrigou-Lagrange. Le había conocido y tratado, aunque siempre en forma muy breve (a los cinco minutos miraba el reloj y se disculpaba, cortando la entrevista). En el Angelicum había seguido uno de sus cursos sobre el comentario de Santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles y, además, asistí a alguna de sus clases de teología.

Como escribí hace un tiempo en una nota necrológica, Garrigou-Lagrange tenía la virtud de hacer fáciles las cosas difíciles sin bastardearlas, quiero decir, sin caer en simplificaciones deformantes<sup>4</sup>. Creo que de ahí proviene la admirable difusión de sus obras, en las que aborda temas técnicos de filosofía o de teología con claridad sorprendente. En sus clases sabía mantener el interés del auditorio: ya elevaba el tono de voz, ya lo atenuaba, ya se ponía serio y algo declamatorio, ya hacía una broma. Nada de ello se advierte en su obra escrita. Me gustó su exposición sobre la validez de las pruebas tomistas de la existencia de Dios: un trabajo bien armado, haciendo hincapié en los primeros principios y aclarando pertinentemente el vocabulario (ser, ente, existir, existencia). Quien haya leído sus libros, sabe que trató extensamente de estos temas que en su relación reaparecían en forma sintética. Quien no los haya leído, podía estar ante algo novedoso. No puedo entender cómo de Lubac, quien no estuvo presente en el congreso, en sus *Lettres avec Étienne Gilson* haya podido decir que esta exposición «produjo un efecto desastroso», que reflejaba «una chatura perfecta» y que (¡horror!) «citó siete veces la encíclica» *Humani generis*. La realidad es otra. El trabajo fue muy aplaudido; no citó siete veces, sino sólo dos la encíclica que el propio Papa había recomendado tener en cuenta a los congresistas. Me resulta in-

<sup>4</sup> Cfr. G. E. PONFERRADA, «Reginaldo Garrigou-Lagrange»: *Sapientia* XIX (1994) 151-156.

comprensible que un sacerdote católico —para mejor, un jesuita con el cuarto voto de fidelidad al Pontífice— reproche a otro sacerdote el citar un documento del Vicario de Cristo. Pero esto no era suficiente: de Lubac confiesa haber «quedado estupefacto ante el crédito que gozaba» Garrigou-Lagrange. Y termina diciendo: «Su excusa está en su inconciencia». Garrigou-Lagrange, el famoso teólogo y filósofo que merece grandes espacios en las historias de la teología y de la filosofía, sería para de Lubac un inconsciente que le deja estupefacto por la fama que goza... Nunca pudo el ilustre jesuita, a quien admiro por sus trabajos de patrología, perdonar a los autores que han criticado su *Surnaturel*, con la cual creyó haber dado un rumbo nuevo a la teología católica. A propósito de un texto de Santo Tomás, donde éste afirma que un deseo natural no puede quedar frustrado o defraudado y que la mente humana, al conocer las cosas, desea conocer a su autor, surge de ahí el deseo natural de «ver a Dios». Pero como Dios, el autor de la naturaleza, está en un ámbito sobrenatural, tal deseo sólo puede ser satisfecho por la elevación al orden de la gracia y cuando se alcance en la otra vida la visión beatífica. Los tomistas han llamado a ese deseo «ineficaz». A partir de este asunto nacen muchas cuestiones sobre las relaciones de lo natural con lo sobrenatural. Bayo y los jansenistas sostuvieron que el deseo natural de ver a Dios es «eficaz». Noris y Berti matizaron esta salida. De Lubac diluyó la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Hay que leer su autobiografía para comprobar sus resentimientos contra los críticos de su obra.

Para de Lubac, el artículo de Garrigou-Lagrange sobre las famosas veinticuatro tesis tomistas, propuestas por la Santa Sede como «normas directivas» para la interpretación de Santo Tomás, sería un «intento de imponer su dictadura intelectual». Durante la ocupación alemana a Francia, en la segunda guerra mundial, cundió entre los frailes dominicos, sobre todo entre los más jóvenes, una ola de desazón y hasta de desconfianza en la providencia divina. El maestro general de la Orden encargó a Garrigou-Lagrange, quien había escrito un libro sobre *La Providencia y la confianza en Dios*, visitar esos conventos para levantar el decaído espíritu de los religiosos. Según de Lubac, la gira del tomista dominicano fue utilizada para imponer sus ideas teológicas, acusándole de haber «sembrado el terror a su paso. El inconsciente se convirtió en terrorista.

Por fidelidad a su voto de pobreza, a los fines de poder asistir al congreso tomista, Garrigou-Lagrange recorría cuatro veces al día, mañana y tarde, el kilómetro y medio que dista el convento dominicano de San Sixto del Palazzo della Cancelleria. Yo vivía en Santa Maria dell'Anima, cerca de Piazza Navona, a unos quinientos metros de la sede del congreso, pero cada día caminaba desde mi domicilio al convento, aljándome de la sede del congreso para acompañar al ilustre maestro hasta el Palazzo. Confieso que no lo hacía solamente por devoción al gran teólogo, sino también a los fines de conseguir una buena ubicación en el imponente salón mayor de la Cancellería, llamado *dei Cento Giorni*. Había un estrado con una larga mesa y dos sitios: uno para el secretario, generalmente el P. Boyer, y otro para el disertante de turno. Frente a éste, cuatro filas de asientos reservados a los académicos y expositores. Más atrás, una baranda de madera lustrada separaba este lugar de los asientos asignados a los oyentes. En congresos posteriores, ya incorporado como miembro

de la Academia, vi que tal discriminación había sido suprimida. Procuraba llegar a la sede del congreso hablando con el P. Garrigou-Lagrange hasta el momento en que ocupaba su sillón y me instalaba en la fila posterior. De este modo podía presenciar de cerca las exposiciones y debates, que fueron numerosos. Y por ello fui testigo de un episodio después publicitado en forma errónea.

IX. La comunicación de Van Steeberghen trató de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios. Recordó que al texto célebre de la *Suma de teología*, donde Santo Tomás las expuso de modo compendioso, se habían hecho diversas objeciones. Contra la primera vía, se objetó que no demuestra que el «primer movente» sea uno solo. Contra la tercera, que no se ve cómo algo contingente no pueda existir siempre. Contra la cuarta, que lo máximo de un género no necesariamente es causa de aquello que participa de ese género. Contra la quinta, que el ejemplo de la flecha no es véldido, ya que ésta no posee en sí intencionalidad, mientras la naturaleza, en cambio, siempre tiende a un fin. Luego propuso respuestas. La primera objeción debe aceptarse; pero la unicidad de Dios no se prueba por las vías, sino como una posterior consecuencia, como lo hace Santo Tomás en la cuestión 11 de la primera parte de la *Suma*. La segunda objeción, contra la tercera vía, puede superarse aclarando que todo ser contingente ha comenzado por no ser, ya que no posee el ser necesariamente: si todo fuese contingente, no existiría ahora. Pero sería mejor no usar esta vía, que es menos convincente. La cuarta vía debería modificarse profundamente: Van Steenberghen propuso cambiar el más y el menos de perfección por «seres diversos» finitos: hay un ser infinito que posee la plenitud del ser y es causa de las cosas que lo participan. Y en la quinta vía se debe descartar el ejemplo de la flecha demostrando que la finalidad de la naturaleza supone necesariamente un ordenador.

De la extensa producción de Santo Tomás, el texto más mentado y comentado durante siete siglos, por lo que atañe a las cinco vías, es el de la *Suma de teología* I q. 2 a. 3. Criticarlo en una asamblea de tomistas era como negar una teoría de Marx en un congreso de Partido Comunista. A medida que Van Steenberghen avanzaba en su exposición (que a mí no me parecía tan negativa), un rumor comenzó a extenderse por la sala. Al principio no comprendí el por qué. Me pareció que tal vez, para algunos, había dicho algo escandalizante, pero también que para otros presentaba un cuadro de objeciones trilladas ya consignada en diversos manuales.

Al finalizar la comunicación de Van Steenberghen, el P. Boyer hizo callar los murmullos y, según su costumbre, elogió el esfuerzo del disertante. El P. Boyer, estoy seguro que sin ironía, agregó que las objeciones expuestas carecían de solidez y de inmediato concedió la palabra al siguiente disertante. Hubo un aplauso en la sala. No sé si sería para el lovaniense, pues se acostumbra aplaudir a los expositores (se estuviese esté de acuerdo o no con ellos), o bien en honor del P. Boyer, sea por su observación, sea porque evitó un debate molesto. Visiblemente contrariado, Van Steenberghen volvió a su asiento, pero no se sentó; tomó algo y se retiró de la sala. Yo lo seguí. Confieso que en ese momento sentí un poco de lástima. No sé si su intervención fue poco prudente o si la recepción que mereció ha sido muy dura. No le vi en los amplios corredores del primer piso que dan al *cortile* de la planta baja. Tras

una breve búsqueda divisé su delgada figura recortada sobre el fondo. Me acerqué y noté que estaba rezando el breviario. Quedé un momento en silencio ante él. Levantó la mirada y le dije: «Profesor, perdone si lo interrumpo. No tome a mal lo que acaba de pasar, son contingencias de la vida académica». Con gran sorpresa mía, me contestó: «¡Lo único que faltaba es que me acusen de ateo!» Todavía hoy no alcanzo a explicarme esta reacción. Su aceptación de críticas a las cinco vías fue sólo parcial y, además, propuso respuestas. En obras posteriores, sobre todo en *Dieu caché*, su actitud es mucho más tajante: no relata, sino que asume y profundiza las objeciones y hasta propone un argumento suyo para reemplazar las vías. Allí llega a decir que cuando se exponen las cinco vías, tal como figuran en la *Suma*, «producen catastrófica impresión en gran número de espíritus» (ch. VIII). Le han respondido tomistas de nota sin haber merecido respuestas de su parte.

En varias oportunidades Van Steenberghe continuó quejándose del trato recibido en el congreso tomista de 1950, sobre el cual «se cernía la sombra del Santo Oficio»; sombra que, si existió, a mi juicio pasó muy inadvertida. Sería una consecuencia, en todo caso, de la encíclica *Humani generis*, entonces de reciente aparición. Pero, en honor a la verdad, el lovaniense al relatar el incidente, en sus escritos es mucho más escueto y veraz que otros autores, como L. Shook, el meticuloso biógrafo de Gilson, quien transcribe hasta recibos de gastos domésticos, y H. de Lubac.

Citando una carta personal de Anton Pegis, un griego ortodoxo convertido al catolicismo y ciudadanizado canadiense, Shook narra que el congreso tomista estuvo «en manos de dos poderosos miembros del Santo Oficio, el P. Garrigou-Lagrange y el P. Charles Boyer». Puedo atestiguar que Garrigou-Lagrange, fuera de leer su trabajo y de formular alguna pregunta, no intervino en debate alguno. Boyer dirigió las sesiones con su consabida moderación. Pero lo que Shook dice de la intervención de Van Steenberghe no tiene desperdicio. Según la carta de Pegis, «Van Steenberghe tuvo la primera intervención» en el Congreso. Primer error; el primer expositor fue Garrigou-Lagrange; Van Steenberghe habló a la tarde, en una de las sesiones de comunicaciones, en la cual estuve presente, siempre junto al P. Garrigou-Lagrange. Al final de la exposición del filósofo belga, continúa Pegis, «Boyer hizo algunas observaciones críticas sobre la ortodoxia y habló como si Van Steenberghe debiese ser censurado». Totalmente falso: Boyer, eximio teólogo, no podría nunca ubicar en el ámbito de la ortodoxia o heterodoxia críticas a argumentos que no son de fe. Y meno todavía habló de censuras, lo cual hubiera estado fuera de lugar. Nada de eso en boca de Boyer. Luego Pegis da rienda suelta a su creatividad imaginativa: «El canónigo De Raeymaeker interviene y se opone a Boyer. Subió a la plataforma con sus espléndidos hábitos y preguntó con qué autoridad Boyer actuaba como censor. Y provocado, Boyer se batió en retirada». Absolutamente nada de esto sucedió en el recinto. De Raeymaeker no se movió de su asiento, ni dijo palabra alguna; sus «espléndidos hábitos» eran sólo la faja morada que usamos los canónigos y prelados cuando vestimos sotana. Ni la subida al estrado ni la increpación a Boyer existieron fuera de la fantasía del greco-canadiense. El propio afectado, Van Steenberghe, creyó necesario desautorizar a Pegis y a Shook al propagar tales falsedades. Lo hizo en 1982 en la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, mas es de temer que hayan sido pocos quienes repararan en este escrito.

De Lubac no se quedó atrás. Después de relatar el episodio del congreso tal como lo había imaginado Pegis, añadió que Boyer, en un paréntesis de la asamblea, había llamado al historiador greco-canadiense a su oficina y le mostró un ejemplar de *L'Osservatore Romano* que contenía la traducción de la encíclica *Humani generis*. Le indicó un párrafo de su texto, preguntándole si sabía a quién aludía. Ante la respuesta negativa de Pegis, Boyer le habría explicado que estaba dirigido contra de Lubac y que su obra *Surnatural* debía ser puesta en el Índice de Libros Prohibidos. No sé que relación pudo tener Boyer con Pegis, pero habiéndole tratado lo suficiente como para conocer su temperamento, me resulta del todo increíble que haya tomado por confidente a un laico que no cultivaba la teología, sino la filosofía, a un extranjero converso al catolicismo para anunciarle posibles penalidades eclesíásticas que se aplicarían a un compatriota, religioso y hermano suyo en la Orden de San Ignacio.

Los lovanienses se reunían, al terminar las sesiones, a tomar un sabroso café *alla italiana*, corto y denso. Varias veces me acerqué al grupo. Nunca oí comentarios adversos al congreso; se opinaba acerca de algunas ponencias concretas de los disertantes. Como es lógico, se estaba a veces de acuerdo con el expositor; otras no. Sólo una vez me pareció oír algo sobre el incidente Boyer-Van Steenberghen. Quiero ser absolutamente objetivo: no sé si De Raeymaeker se refirió a Boyer o a Van Steenberghen al mencionar «una actitud imprudente».

X. Étienne Gilson intervino activamente en el congreso tomista. Leyó su comunicación sobre la prueba de la existencia de Dios en el *De ente et essentia*, respondió a preguntas y aclaró conceptos en varias oportunidades. Confieso que me intrigaba saber qué pensaba del incidente ocurrido tres días antes, cuando expuso Van Steenberghen. Yo no sabía cómo encarar el asunto. No recuerdo bien cómo formulé mi pregunta, que no quise fuera comprometedor. No sé si me entendió bien o si prefirió no opinar. «Van Steenberghen —dijo— es un santo sacerdote. Me ha visitado en París hace unos meses para pedirme que lo recomendara a los Institutos de Toronto y Notre Dame, en Canadá y Estados Unidos, donde lo han invitado a dar conferencias». Es conocida la marcada diferencia que separó a ambos historiadores en el tema de si hay o no una o varias filosofías cristianas.

La comunicación de Gilson versó sobre una poco estudiada prueba de la existencia de Dios. La prueba se basa en la distinción del *esse* y la *essentia* en todo ente finito. El trabajo fue muy aplaudido; era ciertamente interesante, pero en el ambiente quedó flotando una duda: ¿cómo es que en siete siglos de tomismo se haya prestado tan poca atención a este argumento? Pidió la palabra el P. Pruche. Fué algo extenso: subrayó que el acto de ser limitado y diversificado en las cosas por las esencias exige un acto de ser puro e ilimitado, pero que las pruebas tomistas se basan en datos experimentales, al menos en la *Suma*. Salvo esta última observación, pareció apoyar la tesis de Gilson. Éste, tras elogiar la traducción de *esse* por *acto de ser*, admitió que Santo Tomás habría «dudado» en basar las pruebas en algo que no fuese sujeto de experiencia directa. Yo pensé que esto desbarataba su tesis, pues la distinción metafísica entre el ser y la esencia no es experimentable.

Más seria fue la objeción del P. J. M. Dalmau S. I. En el *De ente et essentia*, la esencia es abstracta; es la definición; no la esencia existente. La existencia también es abstracta, no concreta. Por eso se distinguen realmente, lo cual no sucede en el ente concreto. Gilson le respondió que estas observaciones no se referían al tema de su comunicación, que trataba de Santo Tomás, mientras el objetante se refería a la posición de Suárez.

Para de Lubac, hablando de oídas, «la lección de Gilson fue la más brillante del congreso». Sin duda, fue brillante, como todo lo que hacía el gran historiador, pero sería muy aventurado compararla con las demás. Más aún, era incorrecta, como su propio autor lo denunció. En efecto, en la quinta edición de *Le thomisme* (1947) ya figura esta prueba. Sin embargo, en la sexta (1965), no vaciló en escribir con sinceridad: «Me retracto en este punto de lo que he escrito en la quinta edición acerca de una sedicente prueba de la existencia de Dios fundada en la dependencia de los *entia* por referencia al primer *Esse*, que es Dios».

XI. La comunicación de Mons. Octavio Nicolás Derisi, quien por entonces todavía no había alcanzado ninguna prelatura, versó sobre el carácter existencial de las pruebas tomistas de la existencia de Dios. Fue muy aplaudido. El auge del existencialismo movió a los tomistas a sacudirse el polvo de un esencialismo de origen racionalista que empañaba el brillo de su doctrina. Entre la concurrencia estaba el embajador argentino ante la Santa Sede, Máximo Etchecopar, quien invitó a los más destacados congresistas a un almuerzo en la sede de la embajada. Pude participar del ágape como acompañante de Derisi. Recuerdo que fueron llegando Gilson, Boyer, Garrigou-Lagrange, de Raeymaecker, Van Steenberghe y otros, que sumaron unos quince comensales. Durante el almuerzo se habló animadamente. Había cierta extrañeza por la ausencia de Maritain al congreso, quien había participado en los congresos tomistas precedentes y era miembro de la Academia organizadora de la asamblea. Creo que Boyer adujo razones de salud. Me pareció raro porque un mes antes había estado con él en París, pero es cierto que «le vieux Jacques», como se llamaba a sí mismo, nunca tuvo buena salud, aunque murió a los noventa y un años.

Ya que había surgido en la conversación el nombre de Maritain, aproveché para preguntar a Gilson si estaba de acuerdo con la distinción entre individuo y persona. Respondió: «Por supuesto; es muy clara. Lo que se ha discutido es su fundamentación metafísica. Pero note que a Maritain, un hombre admirable al que debo mucho, se lo ha atacado en América del Norte y del Sud, mas no precisamente por razones filosóficas, sino políticas». Gilson tenía experiencia personal de la vida política: después de la guerra, había actuado en el Movimiento Republicano Popular y fue senador de la República Francesa. Entonces no sospechaba, creo, que pocos meses más tarde se lo acusaría de complacencia con el comunismo.

Por su parte, Garrigou-Lagrange señaló que el año anterior la Academia de Santo Tomás había celebrado una semana de estudios sobre el comunismo. Allí habló sobre la subordinación del estado a la perfección de la persona, haciendo hincapié en la distinción cuestionada a Maritain, que el Padre Schwalm había introducido en ética social y que tenía una importante aplicación teológica en cristología. Y a propósito

de Maritain, dije a Gilson que la primera vez que había leído la expresión *acto de ser* fue en la *Introducción a la filosofía* de su amigo. Ahora, después de tantos años, lamento que Maritain no haya profundizado, a través de ese término, el sentido de ser como acto (y no como *existencia*). A mi derecha estaban Boyer, Van Steenberghe y De Raeymaeker. Hablaban cordialmente, aunque no pude oír de qué trataban, si bien lo hacían con evidente afabilidad, lo cual corrobora la falsedad del relato del supuesto entredicho Boyer-Van Steenberghe. Y a propósito de relatos, existe otro episodio narrado con alguna diferencia por Shook y de Lubac y en parte por el propio Van Steenberghe. De acuerdo a este relato, a una conversación sostenida por Van Steenberghe, De Raeymaeker y Gilson se habría acercado Garrigou-Lagrange y dirigiéndose a este último le habría dicho: «¡Ah, querido Gilson! Le atacaré el lunes, en el congreso tomista. En su libro *L'être et l'essence*, Usted ha hablado de las metamorfosis de la metafísica. Es muy peligroso. La metafísica es siempre la misma; no cambia, como tampoco las verdades eternas». Según este relato, Gilson le habría respondido: «Si es así, Padre mío, mañana mismo me vuelvo a París». Agregan los narradores que Gilson habría tenido miedo de que su libro fuese puesto en el Índice. Así habría pensado van Steenberghe, aunque el realidad, según Shook, Gilson más bien habría querido evitar dificultades a la Iglesia ante sus colegas de la Academia Francesa. Esto me resulta difícilmente creíble. Que Garrigou-Lagrange anunciara a Gilson que lo iba a cuestionar, es posible; pero es insólito que Gilson amenazara con irse de Roma, ya que no era amigo de esquivar críticas. Garrigou-Lagrange ha tratado muchas veces de las diversas formas de la metafísica, mas parece contradictorio que sostuviese la inmutabilidad de esta disciplina apoyándose en las «verdades eternas», pues esta expresión es agustiniana y fue poco usada por Santo Tomás, salvo para referirla a Dios. Por otro lado, ni Gilson ni Garrigou-Lagrange podían pensar que una frase extraída de un libro destinado a denunciar desviaciones de los metafísicos podía causar una condena solemne de parte del Sacro Oficio.

Al salir de la comida de la embajada argentina, se me acercó Van Steenberghe y sonriendo me dijo, no sé sin con alguna ironía: «Admiro a Derisi, que es un tomista *strictioris observantiae*; un *donum quod non datum est omnibus*». Me hizo gracia la alusión a la observancia de las reglas de las antiguas órdenes religiosas, unas más estrictas, otras menos. Le pregunté: «Y usted, ¿dónde se ubica?». Se rió y me contestó: «Yo soy un tomista *tout simplement*».

XII. Volvamos al Congreso Tomista. Hubo otras comunicaciones interesantes, como la leída por De Raeymaeker sobre las actitudes recientes acerca del principio de causalidad, y la de Stanislas Breton sobre Nicolai Hartmann, a quien algunos consideraban un agnóstico y aun un ateo, pero, como explicó Breton, que había sido su alumno, no era uno ni lo otro: Hartmann oponía la filosofía como explicación del mundo a una idea de Dios que creía contradictoria, pues todo lo real sería contingente. Habría un absoluto contingente, lo cual es contradictorio. Por otro lado, asegura que la religión afirma la inmortalidad del alma, una afirmación que para la filosofía es ilusoria y sometería la libertad a mandamientos que la atarían. Ciertamente, una posición muy curiosa.



Un día pregunté a Gilson si su libro *Being and Some Philosophers* era una presentación norteamericana de *L'être et l'essence*. «Es la misma obra pero con otro enfoque», me respondió. Y agregó: «¿Usted qué lengua conoce mejor, el inglés o el francés?». Le dije: «El francés, gracias a los hermanos maristas, que en mis tiempos lo enseñaban desde la escuela primaria». Al día siguiente me obsequió un ejemplar de *L'être et l'essence*, que conservo encuadernado con enorme cariño porque en la primera página estampó la siguiente dedicatoria: «A Monsieur l'abbé Gustave E. Ponferrada, en respectueux hommage. Rome, le 14 septembre 1950. Et. Gilson».

Hubo algunos casos curiosos. Umberto degl'Innocenti expuso una comunicación sobre la tercera vía, donde trataba de la afirmación: si todo fuese *possibile non esse* nada existiría. Van Steenberghen, a propósito de esa frase del texto de Santo Tomás, afirmó que para que algo corruptible se corrompa, de hecho debe haber una causa que la produzca. Degl'Innocenti aclaró que la causa está en la interacción continua de los cuerpos y, al quedar alguno sin corromperse, sería incorruptible de hecho. Pero Van Steenberghen objetó que para Santo Tomás, como para todos los medievales, los cuerpos celestes eran incorruptibles y que en la *Summa contra Gentiles* el principio es más claro: lo que puede ser y no ser exige una causa. El disertante aceptó la objeción. Lo más curioso del diálogo fue que degl'Innocenti habló en latín y el lovaniense en francés. Pero también sucedió esto otro: apartándose del tema de la *tertia via*, Van Steenberghen no se dirigió al expositor, sino a Boyer, quien moderaba la sesión, pidiéndole que le solucionara una dificultad: él no veía por qué y cómo se asienta la cuarta vía, cuando hay una realidad que se da en grados (mayor o menor) con referencia a un máximo, a la manera del ejemplo del calor mencionado por Santo Tomás. Boyer le respondió que se trata de una analogía de orden sensible, pero que las perfecciones mencionadas en el texto tomista —bondad, verdad, ser— no son accidentales, sino esenciales. También fué curioso el diálogo entre Juan Zargüeta y Garrigou-Lagrange, no tanto porque aquél objetara al ilustre teólogo la reductibilidad del principio de causalidad al de contradicción (reductibilidad indirecta, pues al negarse el principio de causalidad se termina negando el de contradicción), sino porque el filósofo español habló en francés y el teólogo francés en latín. A la salida del Palazzo, como siempre, acompañé a Garrigou-Lagrange. En el camino le pregunté cuál es en verdad el primer principio. Había leído que sostenía que la primacía correspondería al principio de identidad. Siguiendo a Manser, yo pensaba que estaba claro que, para Santo Tomás, al comentar la *Metafísica* de Aristóteles, el primado del principio de contradicción era evidente. Me respondió que leyese la última edición de su tratado *De revelatione*, que habría de aparecer esos días. Confieso avergonzado que no leí ese pasaje, donde Garrigou-Lagrange cambió de idea y durante años le cité erróneamente como sostenedor de la primacía del principio de identidad.

Ya que mencioné tantas veces a Van Steenberghen, cuyas obras me ayudaron tanto para la ambientación histórica de los textos de Santo Tomás en mi tesis doctoral, no puedo olvidar otro episodio, ocurrido en el Congreso Tomista Internacional de 1974. En su loable afán de hacer más aceptable el tomismo a nuestros contemporáneos, el lovaniense propuso que se lo exponga con el lenguaje de la fenome-

nología y del existencialismo. Al terminar, un nombre elegante le preguntó: «Usted es profesor de una universidad católica. ¿No es verdad?». «Sí, en la de Lovaina», le respondió Van Steenberghe, a lo cual su interlocutor volvió a inquirirle: «¿Nunca enseñó en una universidad laica?». «No, nunca», fue la respuesta. «Yo sí: soy André de Muralt, enseñé en la Universidad de Ginebra, institución totalmente laica, con un alumnado heterogéneo, en su mayoría de origen calvinista, pero poco o nada practicante o aun creyente. En el comienzo de mi carrera me ocupé del kantismo; luego abracé la fenomenología. Al conocer observaciones críticas a mis obras, provenientes del tomismo, al que desconocía, estudié a Santo Tomás. Me convenció, al punto que no sólo me convertí al tomismo, sino a la Iglesia católica. Fui a la Universidad de Friburgo (de Suiza), hablé con el Padre Philippe, aquí presente, y abandoné el calvinismo. Comencé a enseñar con el lenguaje tomista. Con sorpresa de mi parte, mis alumnos me entendían perfectamente. Y me confesaban que antes no me entendían. Es que el modo de expresión (y también las ideas) de la fenomenología y del existencialismo es esotérico, alambicado y equívoco».

XIII. Regreso a 1950. Tras la sesión de clausura, nos trasladamos a Castel Gandolfo, donde nos recibió el Papa Pío XII. Sin leer, pronunció un discurso afectuoso en un latín elegante, elogiando nuestra presencia, pero sobre todo nuestra dedicación al estudio de Santo Tomás, a quien mencionó no menos de cinco veces. Nos recomendó la lectura y la observancia de su reciente encíclica *Humani generis*, pidiéndonos ser fieles a los principios de la metafísica tomista y a la revelación divina.

Antes de partir de Roma, quiso Derisi hacer algunas visitas. Visitamos al P. Boyer en su escritorio. En el Angelicum estuvimos con Garrigou-Lagrange, quien elogió el libro de Derisi sobre la persona. Tenía a mano *L'être et l'essence* de Gilson. Se me ocurrió decir «¡Qué bueno!» indicando la obra. «Sí —respondió Garrigou-Lagrange—, excelente trabajo, pero no puedo dejar de lamentar que diga que hay que optar en metafísica entre el esencialismo que identifica el *ser* (*être* por *ens*) con la esencia, desvalorizando el acto de existir o anulándolo, y la posición opuesta, de la primacía de este acto constitutivo del ser (dijo *être* por *ens*)». Estaba bastante molesto, pero a mi juicio sin mucho fundamento. Es cierto que Gilson, tras mostrar el equívoco de las varias ontologías esencialistas, habla de *option* y de *choisir*, pero insistiendo en que no se trata «de una opción arbitraria». ¿Cómo sensatamente se puede optar por el error? ¿Acaso el mismo Garrigou-Lagrange no dijo en Buenos Aires, y lo escribió en su nocida obra *Dieu*, «Il faut choisir: Dieu ou l'absurdité radicale?». (p. 342). Creo que en estas expresiones del gran teólogo tuvieron su origen, supuesto que haya tratado el asunto con Gilson, las fábulas sobre lo peligroso de hablar en estos términos y la velada amenaza de una condenación, como de Lubac y Shook gustan narrar, aunque transmutando el sentido de las «metamorfosis de la metafísica». En realidad, dudo que Garrigou-Lagrange haya tocado el tema con Gilson, porque éste, en la segunda edición «corregida y aumentada» de *L'être et l'essence* (1972), reitera exactamente las mismas palabras de la primera edición (1948). No lo hubiera hecho, estimo, si, como se le ha querido atribuir, hubiese temido que el Santo Oficio pudiera condenar su obra... ¡por aquella frase!

Después del congreso seguí viendo a las personalidades mencionadas en esta nota. Continué tratando al P. Boyer porque esperaba que fuera mi director de tesis doctoral. Su artículo sobre la función de la subjetividad en la constitución de la metafísica me resultó iluminador, pero el análisis de los textos de Santo Tomás ubicados en su contexto histórico me desalentó. Todo conocimiento, también el metafísico, para ser válido, debe basarse en la captación del ente extramental. A mi juicio, falla el pensamiento moderno al olvidar que la presencia del objeto conocido en el sujeto cognoscente, una presencia no sólo inmaterial, sino incluso intencional, depende de su ordenación natural al conocimiento de las cosas del mundo exterior.

Nunca se me ocurrió hablar con el P. Boyer sobre el incidente con Van Steenberghe; lo consideré sin importancia. Creo que hasta lo habría olvidado si no hubiera mantenido con éste tenido la breve conversación, ya relatada, en el corredor del Palazzo della Cancelleria y si no hubiera guardado los apuntes del primer congreso internacional al cual he asistido y donde pude relacionarme con aquellas grandes figuras de la filosofía contemporánea. Ni siquiera hablé del tema con Monseñor Derisi, también testigo del episodio, y con quien he trabajado diariamente durante muchos años. Tampoco lo hice con los PP. Cornelio Fabro, Luigi Bogliolo y Jesús Muñoz, a quienes seguí viendo en varias oportunidades posteriores.

Casi todas las personas que he nombrado ya han fallecido. En esta nota he recordado un acontecimiento cuyas circunstancias, por desgracia, han sido puestas en circulación en forma tergiversada que relato. La memoria de hombres que merecen el mayor de los respetos me ha movido a relatar a mis amigos la verdad de lo sucedido tal como la he recogido a través de mi experiencia personal durante aquel lejano año 1950. Ellos me han pedido que ponga por escrito mi versión. Es lo que he hecho.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.



## PROVIDENCIA Y NATURALEZA<sup>1</sup>

En la siguiente ponencia será nuestra intención demostrar que la noción de Providencia Divina existente en Santo Tomás implica la afirmación ontológica de un mundo físico ordenado, con esencias y por ende con naturalezas objetivamente existentes, con posibilidad de falla a su vez. Esto coloca a Santo Tomás en una posición cosmológica-metafísica intermedia entre un determinismo físico absoluto y un caos absoluto (no nos estamos refiriendo necesariamente a las teorías del caos). A su vez,

<sup>1</sup> Comunicación leída ante la XIX Semana Tomista celebrada en Buenos Aires en septiembre de 1994. El autor agradece los comentarios de la Lic. María C. Donadío Maggi de Gandolfi.

da las bases para entender la no contradicción entre la Providencia Divina y la libertad humana. Para ello estableceremos los siguientes puntos:

1. La noción de Divina Providencia es una implicación necesaria a partir de la demostración de Dios Creador. El ser de Dios se demuestra a partir de la composición metafísica del ente finito. El ente finito está realmente compuesto por dos coprincipios que constituyen uno: el coprincipio potencial, participante y el coprincipio actual participado. Esto es, esencia y acto de ser. Ambos constituyen el ente participado, en términos de Santo Tomás, o el ser limitado, en otros términos. Ello constituye una participación horizontal (de la esencia al acto de ser) que da como resultado, en nuestros términos, una contingencia metafísica absoluta: el principio potencial no implica necesariamente al coprincipio actual. De allí surge la causalidad metafísica: en todo aquello donde se distingan realmente esencia y ser, el ser está causado por otro. En otros términos, lo contingente no puede ser el origen ontológico de lo contingente. Pero es así que existen entes contingentes (en el sentido de contingencia metafísica absoluta). Luego, deben estar causados por lo no-contingente, que, por consecuencia, no tiene distinción real entre esencia y ser; su esencia es su ser y es necesario absolutamente. A tal necesario absoluto lo llamamos Dios. Dios es creador en cuanto que da, en una permanencia ontológica, el ser, de la nada, al ser finito, dado que el ser finito no puede sostenerse a sí mismo en el ser, por su contingencia metafísica absoluta. A esa dependencia entitativa permanente la llamamos participación vertical, con analogía de proporcionalidad intrínseca.

La participación horizontal de la que hablamos da lugar así a una participación vertical que se identifica con la relación de causalidad de las criaturas a Dios. Y cabe aclarar que al decir «ente limitado», estamos implicando que esa limitación indica la esencia específica del ente, que como tal es perfección, y no limitación en el sentido de privación.

La creación implica una perspectiva de causa eficiente y causa final, que se identifican en Dios. Dios creador sostiene a la criatura en su ser, y así es su causa eficiente absoluta. Al mismo tiempo, dado que todo agente obra por un fin, y Dios no puede tener un fin externo a sí mismo por su absoluta perfección, el fin de la creación es Dios mismo.

Dios crea al ente finito: a su esencia y a su acto de ser, al unísono. Su inteligencia infinita crea por ende un mundo ordenado, porque el ser limitado (el ente finito) es limitado precisamente por una esencia que determina su gradación entitativa. Por ende, si *via inventionis* podemos decir que si hay orden hay Dios, *via resolutionis* podemos decir que si hay Dios hay orden. No sólo porque todo ente creado tiene esencia, y por eso la creación es el fundamento último del orden objetivo de las esencias, sino porque todo ente está ordenado hacia Dios, en cuanto todo ente, al obrar por su bien objetivo, tiende participadamente hacia el bien absoluto, que es Dios. Por eso hay Providencia Divina: porque todo está ordenado por Dios y para Dios y sostenido en su ser por Dios. Nada finito escapa a la dependencia entitativa con respecto a Dios.

2. Santo Tomás admite dos tipos de contingencia en el mundo físico: lo que él llama propiamente contingencia, esto es, la generación y la corrupción y un *per accidens*

resultante de la posibilidad de falla en el ente corpóreo. La corrupción es mal físico para el ente corpóreo particular que está siendo sometido a la transformación substancial, y la falla del ente corpóreo es mal físico en cuanto que es privación del orden debido en la causa segunda. Santo Tomás admite la posibilidad de esta falla debido a la diversa gradación entitativa existente en el mundo creado. La mayor composición acto-potencia implica una posibilidad de falla en las potencias de las causas segundas<sup>2</sup>. Ahora bien, desde el punto de vista de una filosofía de las ciencias contemporánea, esto es interesante porque es el fundamento metafísico de la negación de un determinismo físico absoluto. No sólo hay por ende una contingencia *de dictio* por el lado del método en las ciencias naturales (por el método hipotético-deductivo utilizado), sino que además hay una contingencia *de re* por el lado del objeto.

Una vez que Santo Tomás admite que la substancia física puede padecer este tipo de privaciones, surge el problema típico: o la Divina Providencia es infalible y por ende el mundo creado no falla, o el mundo creado falla y por ende la Divina Providencia no es infalible. La audacia metafísica de Santo Tomás consiste en afirmar la infalibilidad de la Divina Providencia con la contingencia y el *per accidens* del mundo físico, sin que por ello dejen de ser contingencia y *per accidens*. Para demostrarlo, Santo Tomás recurre a la noción de tolerancia: Dios permite los males para obtener un bien mayor o para evitar un mal mayor<sup>3</sup>. Esto se infiere filosóficamente del siguiente modo: *a*) Dios es absolutamente perfecto; *b*) luego, no puede querer el mal (privación de bien) por el mal mismo; *c*) luego, sólo puede permitirlo; *d*) si lo permite, es por un bien mayor o para evitar un mal mayor (por *a*). La tolerancia divina es perfecta, esto es, no puede errar, dado que su inteligencia es infinita y por ende su plan es perfecto.

Ahora bien, en el caso del universo físico creado, Dios permite las fallas en las operaciones de las causas segundas para que de ese modo se manifieste mejor la diversidad de grados de ser<sup>4</sup>, y para que en el hombre aumente su aprecio del bien y su fortaleza<sup>5</sup>. Las fallas son los males tolerados; los resultados referidos, los bienes queridos.

Ahora bien, el desorden particular de la causa segunda está incluido de ese modo, por tolerancia, en el orden universal de la causa primera (su Divina Providencia) sin por ello dejar de ser desorden. No hay contradicción en que algo sea ordenado y desordenado al mismo tiempo, porque lo es bajo respectos distintos: bajo el orden universal de la causa primera, que no falla, hay orden, por cuanto en el plan de la Providencia las fallas están ordenadas al bien del todo; bajo el respecto de las causas segundas particulares, hay desorden.

Se podría decir que Dios podría crear un mundo físico sin fallas. Sí, podría hacerlo, pero de hecho no lo hace. ¿Por qué? Porque la libertad de Dios en su creación es libérrima, esto es, porque quiere. Él no está obligado a crear de un modo deter-

<sup>2</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* III 72.

<sup>3</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* III 71, et *Summ. theol.* I q. 2. a. 3 ad 1um.

<sup>4</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.*, loc. cit., *ibid.*

<sup>5</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.*, loc. cit., *ibid.*

minado; de lo contrario, dependería de la creatura. Y se manifiesta mejor la inteligencia infinita de Dios al sostener en el ser a un mundo absolutamente gobernado bajo su Providencia donde las privaciones están ordenadas al bien del todo. Ahora bien, desde luego, no puede crear lo contradictorio, pero eso no es una limitación sino una manifestación de su mismo ser, porque el principio de no-contradicción es un principio ontológico, ante todo.

4. De igual modo que hay un orden natural en el mundo físico porque Dios es, y es creador, de igual modo hay un orden natural humano por el mismo motivo. Este orden natural es moral por la inteligencia y voluntad del ser humano. Ahora bien, el libre albedrío implica contingencia y/o *per accidens*. La diferencia es que, en el mundo físico el *per accidens* proviene de una privación; en cambio, en el ser humano un *per accidens* resultante de su libre albedrío no proviene de una privación, pues el libre albedrío es una perfección. Tal es el primer argumento de Santo Tomás para incluir al libre albedrío en la Providencia Divina, pues no le corresponde anular totalmente las perfecciones por las cuales las cosas se acercan a su fin, y el libre albedrío es en el hombre una perfección y una condición para que el hombre alcance su fin último<sup>6</sup>.

5. Del encuentro no planificado de los seres humanos en ejercicio de su libre albedrío surge un *per accidens*, una casualidad para esas dos causas segundas. Si las acciones libres realizadas en ese encuentro son conformes al fin último del hombre, ese encuentro *per accidens* es querido por Dios; si son males moralmente, son toleradas. En ambos casos hay un *per accidens* que es casualidad en el orden particular de las causas segundas, y al mismo tiempo y sin contradicción es querido o tolerado por Dios en el orden universal de su Providencia. Surge entonces un problema similar: o la Divina Providencia es infalible y por ende no hay real casualidad, o hay real casualidad y entonces no hay Divina Providencia. Santo Tomás resuelve la cuestión no sólo con lo que ya hemos explicado de la no contradicción entre el desorden de las causas primeras contenidas en el orden universal de la causa primera, sino con un particular análisis lógico y lingüístico expuesto tanto en la *Summa contra Gentiles* I 67 como en III 94, donde trata precisamente de la providencia y del destino. Santo Tomás distingue entre *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis*, esto es, entre la necesidad de la consecuencia en sí misma en una proposición condicional y la necesidad del acontecimiento referido en el consecuente de una proposición condicional. *Via inventionis*, si se afirma «si Sócrates está sentado, entonces Sócrates está sentado», dicha proposición condicional es necesaria merced a lo que hoy conocemos como principio de autoimplicación (si p, entonces p). Empero, que Sócrates esté sentado (el hecho referido en el consecuente) es contingente, sin contradicción con que la proposición condicional sea necesaria. Ahora bien, *via resolutionis*, si desde la visión de Dios se afirma «si esto sucede, entonces esto sucede», estamos en el mismo caso: la proposición es necesaria en cuanto a su forma en sí misma —con lo cual el orden de su Divina Providencia es infalible—, si bien el acontecimiento referido en el consecuente puede ser contingente y/o *per accidens*, y si este *per accidens* surge de una privación, ya falla en el orden físico, ya es acción mala en el orden hu-

<sup>6</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* III 73.

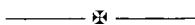
mano, entonces tal *per accidens* está tolerado en el plan infinitamente inteligente de Dios. A lo cual hay que agregar que, en este caso, *via resolutionis*, la visión referida es un ver creador y sostenedor en el ser, que se da en un eterno presente.

6. Opinamos que Santo Tomás elabora de este modo la explicación sólo filosófica más refinada de la Divina Providencia y su no contradicción con la contingencia, el mal, el libre albedrío y los *per accidens*. Ahora bien, todo ello es en nuestra opinión uno de los *preambula fidei*, pues ayuda a contemplar la no contradicción del misterio de la Cruz. Sólo allí, en la contemplación del Cristo crucificado. El sufrimiento y el dolor alcanzan su sentido último para el hombre, con el dato de fe de la Redención, que es una nueva creación en el orden sobrenatural: la creación nos da el ser; la Redención nos da el ser salvados. Y entonces sucede la paradoja de que el misterio nos ilumina con su luz. Allí Dios develó el plan de su Providencia; allí el peor mal moral que pudo haber, que es la crucifixión de Cristo, adquiere su sentido; allí la acción buena más santa y más pura, el sí de María, adquiere su sentido. En un caso el mal; en otro caso el bien; en ambos la libertad; en ambos, la infalibilidad del plan divino y su bien mayor: nuestra salvación. Que se logra con la gracia, en armonía misteriosa y no contradictoria con la libertad. En el momento de la crucifixión, antes de la devaluación, estaban allí las mismas preguntas que están en cada momento de dolor: ¿cómo?, ¿por qué?, ¿para qué?, e incluso, como máxima expresión del misterio de la humanidad de Cristo, el grito que expresa el abandono de Dios. Estaban allí las negaciones, las cobardías, las huidas, todo el hombre viejo presente ante el momento del dolor. Después, el misterio se hace luz. Una vez conocido el plan, merced al Espíritu Santo, aceptamos.

Quiera Dios recordarnos que siempre hay un plan, bondadoso, infinitamente bondadoso, en las alegrías, en las penas y hasta en la derrota de nuestro pecado. La Divina Providencia vive en el misterio de nuestra libertad.

GABRIEL J. ZANOTTI

Universidad Austral.



## LEY DEL CREADOR Y DERECHO<sup>1</sup>

Se trata de la ley del Creador y del obrar humano. La ponencia continúa preocupaciones de otros trabajos nuestros y gira sobre preguntas como ésta: ¿es cierto que el derecho natural es propio de los iusfilósofos y el positivo de los juristas? Algunos hablan del «jurista positivo» como opuesto al «jurista naturalista». Para afirmar que hay derecho natural, ¿es preciso «pasar» por Dios y/o por la metafísica aristotélica,

<sup>1</sup> Comunicación a la XXI Semana Tomista organizada por la Sociedad Tomista Argentina y celebrada en Buenos Aires entre el 10 y el 14 de septiembre de 1996.

de modo que la afirmación de tal derecho sea algo «intrasistémico» a una corriente filosófica? Si el asunto es así, el jurista iusnaturalista nada tiene que hacer en la esfera socio-político-jurídica de sus conciudadanos que no lo sean: como el hiato sería insoluble, nos estaría vedado todo diálogo, impedido todo aporte y estaríamos liberados de carga intelectual seria en esta civilización. En el mejor de los casos, el «derecho natural» que enseñamos sólo habría tenido vigencia en una sociedad pasada, y pretender que hoy la tenga sería una utopía trasnochada que, como todas las utopías, no hay que cultivar sino desalentar. Esta visión, por lo demás, podría ser caldo de cultivo para asignar al pensamiento tomista alguna función de aproximación lejana, que intente rescatar y acomodarse a toda costa a «algo positivo» del mundo o del «nuevo orden mundial», que sería radicalmente incapaz de comprender la existencia misma en los hombres de una verdadera ley del Creador.

Parece interesante reparar en que Santo Tomás, que considera la beatitud en sí misma como «creada» (I-II 2, 3, 1) y a la gracia como causada (I-II 112), llegue a decir que la ley natural no es algo distinto de la ley eterna (I-II 91, 3 ad 1), a pesar de ser, las tres cosas, «participación» (I-II 91, 3, 1 ad 1; 91, 2, y 110, 4). Afirmar para él que hay una ley jurídica natural, será afirmar que el hombre formula una verdadera ley creador que debe informar como verdadero principio de la razón práctica las leyes humanas y debe guiar su conducta.

Tendrá tal vez importancia, entonces, en orden a las cuestiones existenciales planteadas al intelectual tomista frente a la cultura de hoy, y en un congreso destinado a la creación y a las obras de Dios y del hombre, aludir sumariamente al descubrimiento y justificación de tal ley natural y al método usado para ello. El método que seguiremos consiste en partir del actuar humano, y dentro de él analizar las normas que de hecho utilizan en sus conductas como tales los jueces estatales en su tarea. Pretendemos encontrar esa ley del creador en las normas que los jueces utilizan. Mas, siendo las normas algo tan inasible por ser no sensible, buscaremos alguna aproximación que ayude a entender cuándo y cuáles normas utilizan aquéllos.

Todos usamos siempre ciertas proposiciones mentales que guían toda acción humana. Se ha ejemplificado con el caso del juego de tenis. El jugador de tenis, con actos de su mente, va imperando su propia conducta en el juego. Así, v. gr., se formula esta especie de máxima: «Debo tirar la pelota hacia la derecha». Pero esto supone que el adversario está a la izquierda y este razonamiento elemental previo: «Debo tirar la pelota donde él no esté»; todo «para que allí no llegue y no pueda contestar». Lo que se entrecruza con las normas del juego, que establecen el modo de conteo en el juego y lo que es lícito o no en el mismo. Encontramos entonces esas proposiciones prácticas que guían la acción del tenista, que podemos llamar en sentido amplísimo *normas*. Las del tenista son técnicas y lúdicas; las del asaltante serían «normas técnicas inmorales». Desde luego hay que separar las normas rectas de las no rectas; las hay técnicas y morales; generales y no generales; emanadas de autoridad y de sujetos iguales (v. gr., el contrato); y, sin pretender definir, podríamos decir que la ley moral-jurídica es una norma recta general promulgada por el superior de la comunidad.

Los jueces aplican, utilizando la palabra en un sentido amplio, muchísimas normas (o criterios o pautas según las cuales resuelven). Ante todo, las llamadas nor-



mas jurídicas positivas. Los estudiantes de derecho y muchos hombres, en general los que tienen cierta cultura, e incluso muchos iusfilósofos iusnaturalistas, parecen pensar que el juez sólo aplica éstas. Aplican también reglas de lógica, mediante las cuales se integran otras normas jurídicas y se interpretan las demás, infiriéndose nuevas normas de acción (no son propiamente normas ético-jurídicas en forma directa).

Precisamente, para la Corte Suprema de Justicia argentina es causal de arbitrariedad descalificadora de sentencias incurrir en autocontradicción. Un iusfilósofo positivista argentino explica que «la Corte no puede admitir, porque hacerlo sería admitir la posibilidad de una administración de justicia irracional [...] que los fallos sean autocontradictorios al punto de tornarse ininteligibles»<sup>2</sup>. De más está decir que esto no surge expresamente de ninguna norma jurídica positiva. Es una exigencia natural de lógica.

Existen también ciertas reglas psicosociológicas, extraídas de «lo que suele suceder», de las que surgen criterios de acción decisivos, sobre todo en cuestiones de hecho. Son las llamadas presunciones. Para elaborar la máxima «el que calle otorga» se razona así: «Si X tuviera alguna justificación de su obrar la hubiera invocado; en cambio, se quedó callado; quiere decir que no la tenía». Esto se funda en el hecho de que en general a nadie le gusta, por ejemplo, pagar ni ir preso, y menos injustamente, y si tuviera alguna razón que lo justifique y le evite esos males la haría valer.

Hay criterios de naturaleza de la cosa (o lo que la cosa es): si el objeto de un contrato o de una actividad es grande, divisible, importante, fungible; si un acto deja huellas visibles, o si se de lo contrario surgen consecuencias para la decisión, estén o no legalmente previstas, si bien éstas se expresan en «proposiciones de ser» y no son estrictamente normas.

Defecionando, muchos jueces, gobernantes civiles o religiosos, y muchos hombres en general, suelen aplicar otras normas verdaderamente operativas, pero incorrectas, (¿normas de astucia?, como los consejos del Viejo Vizcacha) expresadas en proposiciones de un cierto «deber ser». Estas máximas podrían formalizarse así: «Actúa de tal modo que tu obrar no te traiga la pérdida de tu puesto o algún riesgo o incomodidad grave». Así obró Pilatos, antimodelo de juez. El llamado «pensamiento ideológico» encubre desde luego estas proposiciones por otras, para legitimarse.

La experiencia nos dice que los jueces usan a veces criterios que se cuidan muchísimo de mencionar porque están prohibidos por el derecho positivo. Por ejemplo, suelen formar convicción sobre la efectiva culpabilidad del imputado en sede penal si el mismo se niega a declarar; juzgan pensando en castigar los delitos, pero enseñan con la constitución nacional el error de que las cárceles no son para castigo.

Cabría preguntarse: ¿no hay otras normas que los jueces usan? He aquí que las normas jurídicas positivas son buscadas y luego interpretadas y justificadas según ciertos criterios valorativos, que en definitiva son criterios de justicia (o que se consideran tales). Frente a las normas jurídicas positivas suelen sentirse obligados a ex-

<sup>2</sup> G. CARRIÓ, *El recurso extraordinario por sentencia arbitraria (en la jurisprudencia de la Corte Suprema)*, 2a. ed., actualizada con la colaboración de A. Carrió, Buenos Aires 1978, p. 286.

presar la razonabilidad de aceptarlas citando a su vez esta norma: «se debe cumplir la ley jurídica positiva», lo que supone otra norma que dice: «hay que hacer lo que mantenga la paz y el orden sociales. Todo lo cual supone que es un bien jurídico acatar la ley, acatar la autoridad, y que exista la misma sociedad. Así como en Kant la universalización de la máxima «devolver el depósito» se funda en definitiva en algo que él oculta, pero está: es bueno para la vida social que se crea en las promesas<sup>3</sup>.

En rigor, si el iuspositivismo intenta justificarse apela a tales normas y valores suprapositivos. Muchas veces los jueces citan ciertas normas o criterios constitucionales, esto es positivos, pero con positividad formal y no material, o los principios generales del derecho. Es evidente que aunque la constitución o el código civil nada dijese al respecto, se trata de normas y valores objetivos y dados que son de aplicación jurídica obligatoria.

Otro criterio invalidante de sentencias, según la Corte Suprema, es «prescindir del texto legal sin dar razón plausible alguna». La tesis positivista diría que nunca se puede prescindir del texto legal. Pero he aquí que esta doctrina jurisprudencial lo admite. El medio para prescindir plausiblemente suele ser la oposición a la constitución nacional. Pero sería largo extenderse en mostrar cómo la irrazonabilidad de cualquier solución es fácilmente considerada inconstitucional y cómo a dicha ley se le asignan por extensión interpretativa contenidos que de ningún modo figuran en ella. En rigor, lo que aquí se aplica es la norma que dice que el hombre debe regularse según su recta razón (I-II 94, 2, ad 2 y 3; 4, ad 3). En suma, si las normas jurídicas positivas son las normas puestas por el normador humano, y podemos llamar normas jurídicas naturales a las que no son puestas por el legislador humano, ¿qué son esos criterios de razonabilidad o de justicia sino normas jurídicas suprapositivas, esto es, naturales? ¿No es esto usar normas de derecho natural? El lugar común de que «los jueces sólo aplican las normas jurídicas positivas» no responde entonces a los datos de la experiencia jurídica forense. Los jueces estatales, como no podía ser de otra manera, aplican normas jurídicas naturales, aunque se cuiden siempre de ampararse en la constitución nacional, pero haciéndole decir a la misma constitución cosas y principios que la constitución no dice. Y no sólo para el eventual caso de «lagunas» de la ley.

Enseña Casares, el maestro del tomismo que fuera juez de la Corte Suprema de nuestro país: «En el recurso de inconstitucionalidad la Corte Suprema enjuicia en realidad la justicia de la ley, que consiste en su conformidad con el derecho natural»<sup>4</sup>.

Voy a citar sólo tres de las muchas doctrinas jurisprudenciales pacíficamente aceptadas de la Corte Suprema que prueban el rechazo práctico de la actitud iuspositivista e implican la admisión de un derecho natural.

1. *El fin de la tarea judicial es la justicia.* Los jueces son «servidores del derecho para la realización de la justicia [...] No deben prescindir de la *ratio legis* y del espíritu de la norma». ¿Para qué están los jueces sino para hacer justicia? Y, ¿qué es la justicia sino dar a cada uno lo suyo? Y, ¿qué norma jurídica positiva dice o manda esto? En rigor, ninguna.

<sup>3</sup> Cfr. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. II, 3a.ed., México 1977.

<sup>4</sup> T. D. CASARES, *La justicia y el derecho*, 3a. ed., Buenos Aires 1974, p. 242.

2. *Los jueces tienen el deber de realizar una interpretación valiosa, esto es, justa.* «Es necesario buscar en todo tiempo una interpretación valiosa de lo que las normas, jurídicamente han querido mandar, de suerte que la admisión de soluciones notoriamente injustas cuando es posible arbitrar otras de mérito opuesto, no resulta compatible con el fin común de la tarea legislativa y de la judicial». Esto, que es doctrina común, está aplicando algo muy cercano al criterio agustiniano-tomista de que la ley injusta no es ley. De nuevo citemos al recordado Casares: «La interpretación opera [...] con algo que no está actualmente en la norma; aunque en otro sentido sí lo está, porque es algo relativo a la consumación del propósito o razón de ser de la norma interpretada»<sup>5</sup>.

3. *Consagración de un criterio natural de honestidad.* «Por derivación del principio cardinal de la buena fe, todo ciudadano tiene derecho al comportamiento coherente, sean éstos los particulares o el propio Estado»<sup>6</sup>. El derecho argentino habla de la buena fe en algún/algunos lugares (Código Civil, art. 1198), pero no tiene tal contenido universal. Obrar de buena fe (buena fe creencia o buena fe diligencia) es un principio de honestidad natural que se funda en el primer principio del orden moral: «Hay que hacer el bien y evitar el mal». No nos engañemos: es este principio de ley natural el que se aplica.

Un autor argentino, seguidor entusiasta de Cossio-Kelsen, ha escrito un libro cuyo título reza *Razonabilidad de las leyes* y subtítulo *El debido proceso como garantía innominada en la Constitución Argentina*, explicitando la jurisprudencia de la Corte Suprema y reconociendo con ella la cualidad constitucional del criterio general de razonabilidad. La Corte Suprema y ese autor se fundan en la letra de un artículo constitucional que no dice eso. Dice, en cambio, «Los principios, garantías y derechos reconocidos en los anteriores artículos no podrán ser alterados por las leyes que reglamenten su ejercicio» (art. 28). Lo funda también en el concepto de «estado de derecho», en la «cosmovisión ius-liberal», en una «filosofía personalista», en los «derechos naturales», en un «verdadero ideal de justicia», o en un «derecho natural constitucional»<sup>7</sup>.

En orden a extraer algunas respuestas a estos planteos, digamos que, en orden a si hay un derecho natural, esto es sólo una mostración de la aceptación, en el campo jurídico forense, de contenidos de ley jurídica natural, se le llame como se le llame, y de la dificultad de mantener en la esfera judicial un iuspositivismo coherente, por más que este último sea nominalmente seguido. Por algo el Nino dijo que hay autores que son iusnaturalistas, pero no se proclaman tales para evitar ser tenidos por seguidores de los que en este acto denomino «los grandes testigos», esto es Aristóteles y Tomás de Aquino<sup>8</sup>. Todo esto significa que en ciertos principios o bien normas de derecho natural primario, hay una concordancia muy grande entre los hombres.

<sup>5</sup> T. D. CASARES, «Sobre la presencia del derecho natural en la creación, la interpretación y la aplicación de la ley»: *El Derecho* IX 957).

<sup>6</sup> Estas tres citas de la jurisprudencia de la Corte Suprema se encuentran en *El Derecho*, octubre de 1996.

<sup>7</sup> Cfr. J. F. LINARES, *El debido proceso como garantía innominada en la Constitución Nacional*, Buenos Aires 1944, pp. 3, 7-8, 29, 47, 65, 69, 83-84, 226, passim.

<sup>8</sup> Cfr. S. NINO, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires 1984, p. 239.

En orden a la filiación del método seguido, nos parece que éste es válido como prueba de la acepción general en sus principios de algo evidente, y que él es auténticamente tomista, aristotélico y, más aún, conforme con la Divina Revelación. Porque: «Cuando el maestro habla de la ley jurídica natural y su contenido, da los principios de la razón práctica como evidentes para todos» (I-II 94, 2c.). «Cuando el maestro del maestro divide lo justo político lo hace como quien describe algo evidente» (EN V 7). San Pablo no dice que los paganos captan la realidad y el principio de causa y de contradicción, y con ellos llegan a Dios y después, «en vía descendente», llegan al derecho natural, sino que todos los hombres —admitan o no los fundamentos, admitan o no a Dios— tienen «esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia» (Rom 2,15). Sería, por lo demás, debilitar el valor de la naturaleza humana (¿maniqueísmo, protestantismo?) o descreer quizá de la bondad divina pensar que todo el mundo jurídico, por paganizado que esté, no registre huellas reconocidas de la Ley del Creador, reconozca o no su fuente.

En orden a la sistematización científica, este modo experiencial de analizar el razonamiento concreto del juez nos muestra que el derecho (como norma) es uno; como decía Aristóteles, parte natural y parte positivo. Nada de un derecho natural separado del derecho positivo. Nada de un «derecho natural justo» colocado como en el cielo platónico y de un derecho positivo hecho de sombras. Nada de un derecho natural, propio de una sociedad utópica hoy, que ya pasó, y un derecho positivo que nada tenga que ver con él, esto es con los principios naturales de la razón práctica. Los iuspositivistas no pueden menos que sentirse próximos a Tomás de Aquino cuando admiten la aceptación de cierta injusticia en la ley para evitar el escándalo y el desorden, y difícilmente nieguen (recuérdense las famosas «conversiones post Hitler», v. gr. de Radbruch, *Arbitrariedad legal y derecho suprallegal*) que pasado cierto límite de injusticia ya no hay derecho y puede nacer el derecho de resistencia a la opresión. Se puede decir que las normas jurídicas positivas que se incluyen en el razonamiento judicial son comparativamente pocas y que se insertan en un plexo de racionalidad y de realidad constituido por normas suprapositivas. El derecho natural más ha de entenderse como estructura de un edificio que como su mero cimiento, o como el sistema nervioso de un organismo, inseparable de él y dominándolo todo.

En orden a la tarea del iusnaturalismo tomista, no basta afirmar, pues, que hay derecho natural; por un lado, porque en parte, y sin hacer cuestiones de nombres, puede resultar prácticamente obvio, y por otro, podemos proclamarnos iusnaturalistas y estar sí muy acompañados, pero mal acompañados, v. gr. por un iusnaturalismo individualista liberal que es político-culturalmente dominante en Occidente. La gran división en la disputa iusfilosófica académica sobre soluciones prácticas concretas de la vida social no pasa, en rigor, entonces, por la ecuación iusnaturalismo-iuspositivismo; más bien pasaría por la afirmación explícita de la natural sociabilidad y subordinación social del individuo; la explicitación del consecuente solidarismo en moral, política, economía y en derecho penal; la intrínseca moralidad y juridicidad y politicidad de la economía; la existencia, vigor, realidad y virtualidad normativa de las patrias, los estados nacionales y los grupos sociales naturales; en especial el contenido fundamental de la ley natural en materia sexual y matrimonial; la existencia de valores objetivos, no relativos, reales y la no reducción del *bonum honestum* al bien útil (cosas éstas recordadas recientemente por dos encíclicas fundamentales, muy silen-

ciadas: *Veritatis splendor y Evangelium vitae*); la importancia decisiva en moral de la persona humana, no entendida en sentido egoísta, antropocéntrico e individualista sino según el criterio comunitarista de primacía del bien común, teocéntrico y paulino: «Todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo y Cristo de Dios». Y a afirmación explícita de los derechos de Dios sobre el hombre y la sociedad. Lo cual exigirá, desde luego, como principio el estado y el derecho cristianos (y no el derecho y el Estado ateos, que es lo que se enfrenta a aquello: no nos engañemos, en esto no hay neutralidad). Lo cual exigirá, desde luego, además, la fundamentación antropológica y metafísica. Es materia metafísica, precisamente, mostrar que esa ley natural es en verdad ley del Creador. (Las vías a Dios son, sí, metafísicas y no prácticas). En ese sentido, tal auténtico tomismo más se parece a un testigo del absoluto, convencido de la necesidad y derecho de la presencia institucional no sólo de los principios sino también de las consecuencias del derecho natural en la sociedad, que a un edulcorador pseudocristiano de la cultura anticristiana.

Ahora bien, si lo expuesto es verdadero, será siempre posible hacer ver al hombre de hoy que muchas leyes por las cuales de hecho en parte se guía son las leyes naturales, esto es, (participativamente) la ley eterna. E invitarlo a la radicalización de un camino mental y personal ya incoado en todos, que lo lleve a conocer y amar al Creador, conociendo y cumpliendo íntegramente su ley, inscrita ya en su mente y en su corazón. Para esto hace falta, sin duda, ortodoxia; pero también ortopraxis.

#### NOTAS EXPLICATORIAS

*Sobre el problema metafísico de la participación y sus diversos casos.* Parece ser diferente la distinción participante-participado en el caso Dios-hombre (el hombre es participante del ser de Dios) y la distinción ley eterna-ley natural (la ley natural es participación de la ley eterna en la criatura racional). Mi ser es mío. Pero la ley natural, aunque íntima a mí, no se puede decir mía. Adviértase este texto de Santo Tomás: «Ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in natural iudicatorio rationis humanae» (I-II 71, 6 ad 4). Parece igualmente que este modo de hablar no se puede repetir exactamente al hablar del *esse*. En la ley natural el lenguaje es distinto: ella está en la ley eterna y es proferido por la mente del hombre; primariamente en un caso, secundariamente en otro. Pero no se trata de un mero conocimiento. Advierto al respecto que Santo Tomás afirma que «no se dice que el que enseña transfunde su ciencia en el discípulo como si aquel conocimiento que está en el maestro fuese numéricamente uno con el que se causa en el discípulo, sino que por la enseñanza surge en el discípulo un conocimiento semejante al que está en el maestro, educido de la potencia al acto» (*De verit.* 11, 1 ad 6). Y en la misma cuestión, a. 2, ad 5um, tenemos una alusión a la ley que resulta de gran interés: «La función de la ley en el orden del obrar no se compara a la del maestro sino a la de los principios en el orden de la especulación: de donde no se sigue que si alguien es ley para sí, sea por ello maestro de sí mismo». Nosotros interpretamos así: el conocimiento que trasmite el maestro al discípulo no es numéricamente uno con el que tiene el discípulo, mientras la ley natural que «tenemos en nosotros» sí es numéricamente una. La ley natural, entonces, se distingue de su conocimiento. No es mero conocimiento. La cuestión no es simple: las proposiciones en que ella se enuncia son

proposiciones de conocimiento práctico. ¿Nada más que eso o hay algo más en la norma que la mera proposición? De hecho no puede hablarse en Dios (ley eterna) de "proposición". Para Santo Tomás, «Propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis» (I-II 90, 1, ad 2).

*Sobre el ejemplo del juego de tenis.* No ignoramos la distinción entre mero imperativo y proposición normativa<sup>9</sup>. Pero la orden (auto-orden, por así decir) que se da a sí mismo el tenista (tirar allí la pelota) es un acto mental especificante, como una luz que ilumina su conducta, el objeto de tal orden. En ese sentido podemos decir que todo mero imperativo contiene implícitamente una proposición normativa, y podemos llamar norma a todo lo que funciona como regla de una conducta, incluso al mero imperativo. Porque en definitiva en el que se formula el jugador de tenis hay también una concepción de la mente (*In IV Sent.* q. 1 a. 1c).

*Regla de lógica y regla jurídica.* Una cosa es una regla de lógica y otra una norma jurídica. En el campo jurídico la exigencia (lógica) de obrar lógicamente parece implicar generalmente, por la exigencia general de razonabilidad (guiarse por la recta razón) la exigencia jurídica de hacerlo. No es correcto dar la razón a quien la tiene utilizando un argumento que sólo sirve para dársela al contrario. En derecho se puede utilizar el argumento *a fortiori*; por ejemplo: «si se entiende que es razón para revelar el secreto médico la necesidad de que el profesional cobre sus honorarios, *a fortiori* será razón para revelarlo la necesidad de evitar la impunidad del delito». Si se entiende que una ley puede derogar otra ley, *a fortiori* lo podrá la constitución, o una ley nueva deroga el decreto reglamentario de la ley vieja ( cuestiones de «lógica de las norma»).

*Presunción.* Es suposición de la existencia de un hecho o circunstancia<sup>10</sup>. A su vez, «indicio» es un «elemento que permite presumir la existencia de algún hecho»<sup>11</sup>. La suposición sería el acto de suponer. El mecanismo cognitivo de la presunción consiste en una inferencia que la ley o el juez sacan de un hecho conocido para llegar al establecimiento de otro hecho desconocido utilizando máximas de experiencia<sup>12</sup>.

*Naturaleza de la cosa.* Queda claro que el conocimiento de la naturaleza de la cosa es teórico o preponderantemente o bien principalmente teórico, y que se expresa en proposiciones de ser. Pensamos, por ejemplo, en la naturaleza de una enfermedad: si una ley autoriza a cerrar locales públicos ante epidemias, sólo se procederá a tal cierre ante epidemias que en ellos se contagien y no en otras: no será lo mismo el paludismo que el cólera, por ejemplo<sup>13</sup>. No es el conocimiento práctico normativo. La ley natural no es la naturaleza de la cosa, aunque toda ley supone la naturaleza de los entes regulados por ella. La aplicación del principio general en materia de derecho de menores —debe buscarse preferentemente el interés del menor— supone una previa verdad que se expresa en lenguaje de ser: el interés del menor es X. Pero esa afirmación implica un juicio de valor. Se trata del recto interés del menor, de lo bueno para

<sup>9</sup> Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid 1994, p. 330 et passim.

<sup>10</sup> Cfr. J. D. RAMÍREZ GRONDA, *Diccionario jurídico*, s. v. *Presunción*.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Cfr. H. DEVIS ECHANDÍA, *Teoría general de la prueba judicial*, 5a. ed., Buenos Aires, m 1981, t. I, p. 172.

<sup>13</sup> Cfr. C. COSSIO, *El derecho en el derecho judicial*, 3a. ed., Buenos Aires 1967, p. 98.

él, de modo que no hay que separar lo que está muy unido. Todo esto se inserta en el ámbito práctico del conocer.

*Normas práctico-morales o jurídicas y normas técnicas.* El más clásico consejo «vizcacheano», («Hacete amigo del juez, no le des de qué quejarse, que siempre es bueno tener, palenque ande ir a rascarse»), es una máxima práctica, en cuanto se dirige a que se ponga una conducta. Es un consejo de tono y contenido utilitarista. Hacerse amigo para sacar ventaja, no por el bien en sí de la amistad. Es una máxima práctico-técnica, pero no una máxima moral<sup>14</sup>. Para los que no conozcan el *Martín Fierro*, llamado el poema nacional argentino, recuerdo que contiene dos personajes principales: el Viejo Vizcacha, que da consejos de tipo utilitario, y Martín Fierro, que encarna otro tipo de hombre, de mayor nobleza moral.

*Pensamiento ideológico.* Denomino así al que encubre con enunciados confesables, los móviles o razones reales ilegítimos o interesados; v. gr., en toda burocracia la pereza y la negligencia son encubiertas alegando exceso de trabajo. También puede llamarse así al que tiende a reducir la realidad a un aspecto de ella, aunque esté bien señalado, o las soluciones prácticas a uno solo de los remedios, aunque éste sea verdadero: v. gr., quien con acierto preconiza cierta estructura orgánica de la economía al modo de Pío XII, pero reduce a este asunto la cuestión social y su solución (ideologismo de los cuerpos intermedios).

*Prohibiciones legales.* Los códigos procesales penales consagran en general que el imputado de un delito tiene derecho a declarar o a guardar silencio, sin que esto último pueda perjudicarlo. A su vez, la constitución nacional argentina establece que las cárceles «serán sanas y limpias, para seguridad y no para castigo de los condenados». Esto último, que teóricamente no suscita en general reparos, es contradicho vivencialmente por los jueces en la vida diaria: muchos «no retribucionistas» penales teóricos en la vida jurídica vivida son, con Santo Tomás, «retribucionistas del derecho penal».

*Los valores jurídicos y la interpretación.* La libertad con que los jueces se mueven ante la letra de la ley y el uso permanente de criterios valorativos ha sido destacado entre nosotros por Cossio, no sospechoso de profesar un iusnaturalismo, sino su declarado enemigo: las leyes suelen mencionar circunstancias a tener en cuenta, pero los jueces, llevados por criterios valorativos, agregan otras; v. gr., «el patrón es responsable por el hecho ilícito cometido por su empleado», y no dice nada más. Pero los jueces agregan de su colete este requisito: «que obre en ejercicio de sus funciones». Este criterio no está en la ley, ni surge de nuestro Código por mucho que se lo exprima<sup>15</sup>. Sigue enseñando, desarrollando una concepción que en otro lugar y por otros motivos hemos criticado<sup>16</sup>, que «la vivencia del sentido de justicia y de los otros valores jurídicos es el dato material que los mueve y guía (a los jueces) al escoger entre ciertas circunstancias ya producidas y ligarlas por lina imputación». Cita el fallo plenario: «El Concejo Deliberante, al ejercitar la facultad impositiva [...] debe a-

<sup>14</sup> Cfr. H. H. HERNÁNDEZ, «Deber jurídico y derecho (Reflexiones a partir de una polémica interanalítica)»: *Ethos* XIV-XV (1988) 145-188.

<sup>15</sup> Cfr. C. COSSIO, *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>16</sup> Cfr. H. H. HERNÁNDEZ, *La justicia en la teoría egológica del derecho*, Buenos Aires 1980.

justarla a los principios de justicia y utilidad pública, porque, como lo ha reconocido la Corte Suprema, los pueblos no son simples instrumentos de renta para los gobiernos, sino seres colectivos que sólo se desenvuelven, se normalizan y prosperan a la sombra de la justicia<sup>17</sup>. Cossio va más allá: el juez declara la ley aplicable al caso previa valoración de la misma ley; cita otro fallo: «los jueces tienen el derecho y el deber de aceptar la (interpretación) que más concuerda con el principio de equidad y que al mismo tiempo favorece al progreso del país»<sup>18</sup>. La Corte Suprema ha admitido declarar la invalidez de sentencias con fuerza de cosa juzgada por haber sido obtenidas dolosamente: la seguridad «debe ceder a la razón de justicia, que exige que el delito comprobado no rinda beneficios». En la jurisprudencia norteamericana (Riggs vs. Palmer, New York) se estableció que todas las leyes y los contratos «pueden ser controlados en su aplicación por máximas generales y fundamentales del *common law*. A nadie debe permitírsele obtener provecho de su propio fraude o sacar ventajas de su propia transgresión». Estas máximas «tienen su fundamento en el derecho universal administrado en todos los países civilizados y no han sido derogadas por las leyes [...] aunque ninguna ley les ha dado vigencia»<sup>19</sup>.

*Valor y norma.* «El fundamento ontológico de la exigencia de hacer [...] libremente algo, se encuentra en el valor mismo que ese algo posee»<sup>20</sup>. En esta línea argumentativa contesta Millán Puelles la crítica de «falacia naturalista»<sup>21</sup>.

*Positividad formal y material.* Hay sólo positividad formal cuando el contenido de la ley positiva es de ley natural; v. gr., cuando dispone que el padre alimente al hijo menor de edad. Hay además positividad material cuando el contenido también es positivo, esto es, indiferente a la ley natural.

*Principios generales del derecho.* G. Carrió, casi sinónimo de iuspositivismo entre nosotros, discrimina muchos sentidos de «principios jurídicos». Indica los que son compatibles con el iuspositivismo y los que no lo son. Es incompatible entenderlos como «pautas a las que se atribuye un contenido intrínseca y manifiestamente justo», o bien «requisitos formales o externos que todo orden jurídico debe satisfacer»<sup>22</sup>. Sin

<sup>17</sup> C. COSSIO, *op. cit.*, p. 100.

<sup>18</sup> C. COSSIO, *op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>19</sup> Cfr. G. CARRIÓ, *Principios jurídicos y positivismo jurídico*, Buenos Aires 1970, p. 23. Vide H. H. HERNÁNDEZ, «Sobre interpretación legal y «derecho natural» (Reflexiones con motivo de un caso judicial)»: LA LEY 24.12.81, 807; e ID., «Sobre la función de los jueces y los valores jurídicos (con ocasión de la crítica a fallos de la Corte Suprema de Justicia sobre desvalorización monetaria en deudas de dinero)»: *Jurisprudencia Argentina* (1978) I, 743.

<sup>20</sup> A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, p. 142.

<sup>21</sup> Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, pp. 140, 292 y *passim*. Vide G. SOAJE RAMOS, *La norma jurídica*, Buenos Aires 1977, p. 8: entre las proposiciones estimativas, normativas y meros imperativos hay un orden de fundamentación. En cuanto al fundamento del deber de cumplir las promesas en Kant, cfr. *Ibid.*, pp. 27-28: allí la razón justificatoria de la imposibilidad de universalizar la máxima de mentir cuando me conviene parece ser que si miento en lo futuro no me creerán. Pero esto supone, pensamos nosotros, que es bueno que me crean, bueno para mí, pero bueno también para la buena vida social, y que es bueno hacerlo, que conviene a la buena vida social, porque es bueno en sí que haya sociedad buena. En *op. cit.*, p. 45, el fundamento contra la falsa promesa sería que se estaría utilizando al prójimo como medio, cuando debe «ser estimado siempre al mismo tiempo como fin». Nos parece que, contra todo formalismo, esto significa que el fundamento de la norma es el valor en sí (de la persona, en este caso).

<sup>22</sup> G. CARRIÓ, *Principios jurídicos y positivismo jurídico*, p. 36.



embargo, admite que cuando el orden jurídico no los guía ni les pone límites, los jueces no pueden obrar a su antojo o capricho, sino con sensatez, cordura, buen juicio. Es decir, deben fundar sus fallos en pautas razonables «que no son parte del derecho»<sup>23</sup>. Acotamos que no parece convincente admitir pautas de razonabilidad decisorias en la vida jurídica que no sean al menos virtualmente jurídicas. Cualquier indagación en tales pautas de razonabilidad que deben guiar al juez en la solución de cuestiones jurídicas nos lleva a los principios de la ley jurídica natural. Excelente es la contribución de Del Vecchio a nuestro tema: los principios generales del derecho no lo son de un derecho en especial, sino «patrimonio común de nuestra conciencia jurídica»<sup>24</sup>. Las normas jurídicas no se entienden «si no se las pone en relación con los principios de los cuales descienden»<sup>25</sup>. «El derecho natural no deja de ser tal, ni pierde su valor intrínseco, porque a veces sea también positivo [...] la ley que atribuye a cada cual la condición jurídica de persona, aunque no esté sancionada en el orden positivo, es una ley natural»<sup>26</sup>. Le falta a este autor, sin embargo, la sabia radicalidad de Casares al negarse el iusfilósofo italiano a la prevalencia de los principios contra las reglas positivas<sup>27</sup>.

*La recta razón.* Para el sentido de la doctrina y gran cantidad de textos tomistas, confrontar la clásica obra de Lehu<sup>28</sup>. Exhaustiva discriminación de sentidos de «recta razón» en el tomismo en Soaje Ramos<sup>29</sup>. Sintetizo: *recta ratio* en sentido amplio puede significar: 1) dictamen universalísimo de la sindéresis (esto es, acto de la razón humana rectificado por la sindéresis, hábito de los primeros principios); 2) conclusiones verdaderas y universales de la ciencia moral; 3) conclusión práctica impersonal pero concreta sobre una acción determinada; 4) juicio práctico decisivo de la elección formado inmediatamente por la prudencia, con posterioridad al juicio de conciencia. En sentido estricto «corresponde a la conclusión práctica impersonal y concreta», es decir, al sentido 3<sup>30</sup>. La regla suprema de la moralidad es la ley eterna (I-II 19, 4)<sup>31</sup>.

*Ley suprapositiva y ley natural.* En el texto aludimos a normas jurídicas «suprapositivas» y las llamamos «naturales» en cuanto dadas al hombre y perfectivas de la naturaleza. Por ser principios indiscursivos (*per se nota*, derecho natural primario; cfr. I-II 94, 2), o derivadas de ellos (derecho natural secundario)<sup>32</sup>. No se nos escapa que podría hablarse de normas «extrapositivas», fuera de la norma expresa dada por el legislador humano, pero sin anclarla en la naturaleza humana («espíritu del pueblo»).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>24</sup> G. DEL VECCHIO, *Los principios generales del derecho*, 3a.ed., Barcelona 1979, p. 49.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>28</sup> Cfr. L. LEHU O. P., *La raison, règle de la moralité d'après saint Thomas*, Paris 1930.

<sup>29</sup> Cfr. G. SOAJE RAMOS, *Sobre algunos aspectos fundamentales de la noción de ley en Francisco Suárez*, (inédito), Córdoba, Argentina, 1951.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>31</sup> Cfr. L. LEHU O. P., *Philosophia moralis et socialis*, Paris 1914, t. I, p. 104. Un riquísimo abanico de sentidos de «recta razón» en D. M. BASSO O. P., *Las normas de la moralidad. Génesis y desarrollo del orden moral*, Buenos Aires 1993, pp. 22, 30, 34, 36, 43, 121, 137, 147, 155, 195, 233, 251, 283, 305, 327, 345, 351 y passim; prácticamente todo el libro está articulado en torno a esta noción.

<sup>32</sup> Cfr. S. RAMÍREZ O. P., *El derecho de gentes*, Madrid-Buenos Aires 1955, pp. 61-133.

*Sobre las normas constitucionales que la constitución no trae.* Repárese en este texto de Bastit: «Mais la constitutionnalité des lois, elle ne dépende plus seulement de la conformité à la lettre de la constitution; le Conseil constitutionnel a dû, à l'image du Conseil d'état, dégager des principes généraux du droit constitutionnel au nom desquels il juge la loi»<sup>33</sup>.

*Precisión al texto de Casares.* Claro está que no siempre el derecho natural a que los jueces implícitamente refieren es la ley jurídica natural verdadera. Pero hay allí una concepción de una ley dirigida a la libertad del hombre, que es eficaz y regulatoria de las conductas jurídicas, dada al hombre, que juzga de la ley jurídica que se dan los hombres. Nos basta para hablar verdaderamente de iusnaturalismo (aunque no se trate del verdadero iusnaturalismo). Lo que supone que hay distintos iusnaturalismos, así como distintos iuspositivismos<sup>34</sup>.

*Destinatarios del derecho natural.* La ley jurídica natural (que así se debe hablar) no sólo refiere al contenido de las conductas de los particulares, sino también a las de las autoridades políticas. Desde ya que no se aplica solamente en casos de «lagunas».

*Noción precisa de norma.* Para obtenerla nos da un esbozo lo dicho por el maestro Casares: «Algo que no está en la norma aunque en otro sentido sí lo está». La norma no puede reducirse a la proposición normativa. Hay muchos sentidos que la proposición normativa recibe de otras normas y de las normas que son principios. Defendemos la identidad substancial de principio y norma. Esto nos abre al tema de la apertura de las proposiciones normativas («textura abierta») y de la dificultad de una enunciación correcta por el hombre cuando nos alejamos del primer principio. Un ejemplo clásico en la literatura jurídica: la norma que dice «No se puede entrar con perros al andén de la estación», ¿significa que se puede entrar con un elefante?, o ¿significa que no puede entrarse al perro lazarillo que guía al ciego? El contenido completo de la norma es o más amplio o menos amplio que el sentido (literal) que surge de la proposición.

*Coincidencia en principios y no en conclusiones.* La coincidencia del común razonamiento judicial se da con los que llamamos principios de la ley jurídica natural, y no con todos sus verdaderos contenidos. En la discordancia influyen, a la hora de legislar o de sentenciar, entre otras cosas, intereses y pasiones (cfr. I-II 94, 4, 5 y 6).

*Evidencia de la ley natural.* Pareciera que debemos discrepar con Kanilowski cuando infiere la ley natural (en la *via inveniendi*) del previo conocimiento de la ley eterna<sup>35</sup>, o cuando establece la mediación de la metafísica para afirmar el conocimiento de la ley natural<sup>36</sup>. Según Bastit, sería ésa la posición de Alejandro de Hales<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> M. BASTIT, *Naissance de la loi moderne (La pensée de la loi de saint Thomas à Suárez)*, Paris 1990, p. 7.

<sup>34</sup> Cfr. la doctrina de Linares citada precedentemente.

<sup>35</sup> Cfr. G. KALINOWSKI, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, Buenos Aires 1979, p. 150.

<sup>36</sup> Cfr. G. KALINOWSKI, «Obligations, permissions et normes. Réflexions sur le fondement métaphysique du droit»: *Archives de Philosophie du Droit* XXVI (1981) 331.

<sup>37</sup> Cfr. M. BASTIT, *op. cit.*, p. 37. Enteramente correcto, a nuestro entender, A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, pp. 73ss. Véanse nuestros artículos «Sobre si hay un derecho natural»: *La Ley* 7-8.5.1986, 979; y «Obligación ético-jurídica, naturaleza y recta razón»: *Ethos* XII-XIII (1984-1985) 161-180.

*Ley natural y ley injusta.* No toda afirmación de que hay ley jurídica natural supone una solución correcta a las divergencias entre natural y positiva. Lo ilustra Bastit cuando subraya esta característica de los pensadores estoicos: «Ils aboutissent finalement à une sorte de positivisme qui se résigne devant l'état du droit existant, sachant qu'il existe un droit idéal mais sans portée pratique. Si la loi rationnelle universelle ne doit pas bouleverser les cités, le droit positif n'a pas non plus à soutenir la prétention d'être juste». Llevar adelante la solución agustiniano-tomista en la materia (I-II 96, 4) supone la rectificación por las virtudes para no dejarse guiar por las pasiones, que imponen «aceptar el mandato del poderoso». Por eso concluyo este trabajo con una alusión a la tarea difícil de ser testigos del absoluto y a la ortopraxis, que exige aun en las tareas judiciales y académicas las virtudes (más, según la teología, la gracia y los dones)

*Conversiones naturalistas post-Hitler.* Nos referimos a las de Recaséns, Del Vecchio y Radbruch, según relata el primero<sup>38</sup>. La realidad de un régimen gravemente injusto operante de conformidad con las normas de derecho positivo y con legitimidad de origen les hizo pensar que ese derecho positivo injusto ya no era verdadero derecho.

*Un tomismo desleído y adaptado ad mundo.* Pensamos como en una tentación siempre latente: cultivar y presentar un tomismo limado de todas las aristas que lo hacen preocupante para una cultura secularista y pluralista. Las aristas serían los puntos mencionados páginas atrás, sobre algunos de los cuales nos hemos ocupado en otros trabajos.

*Sobre la gran división.* En el diálogo posterior a la lectura del original de esta comunicación se planteó como alternativa si la gran división no sería más bien entre cognitivismo y no-cognitivismo, toda vez que, por ejemplo, los liberales suelen ser no-cognitivistas. Se recoge así la opinión de algunos iusfilósofos italianos, entre otros. Por nuestra parte, agradeciendo el valioso aporte y la atención que supuso a nuestro trabajo, decimos ahora al respecto: 1) en el texto airmamos ante todo una teoría negativa: la división más decisiva no pasa por iusnaturalismo-iuspositivismo. Por lo dicho: que hay derecho natural en parte es obvio ataque implícito para muchos, a nivel primario y sin entrar en la adecuada fundamentación sin suscribir siempre un recto iusnaturalismo, y tal afirmación puede registrarse en posiciones fuertemente opuestas al tomismo. No nos propusimos resolver, por lo demás, en un planteo de historia-presente de la filosofía del derecho cuál es la división fundamental entre las doctrinas actuales. 2) Con todo, en las discusiones sobre problemas concretos de la conducta de nuestros conciudadanos, no parece pertinente incluir una caracterizada como no-cognitivismo. Por una parte quizá porque la caracterización de no-cognitivista, aplicada a una doctrina, no refiere, para usar una expresión escolástica, a un conocimiento primointencional, esto es con contenido de objetos directos del conocimiento del hombre, en el caso cuál debe ser la conducta concreta del hombre, sino más bien casi secundointencional, que corresponde al momento reflexivo sobre aquéllos (esto es, conocimiento sobre nuestros conocimientos directos: v. gr., cuál es la estructura o la índole de nuestro conocer las normas y valores, etc.). Considera-

<sup>38</sup> Cfr. L. RECASÉNS SICHES, «Revisión del problema del derecho injusto»: *Diánoia* XII (1966) 29.

ción primointencional, si es correcto utilizar esa distinción, sería la que dice «hay o no hay ley jurídica natural», o «hay que poner o no tal conducta», o a una doctrina que suscribe una concepción liberal (refiere no a la índole del conocer humano o la estructura de la ciencia, sino a la conducta de los hombres en la vida social). Por otra parte, en general todos los moralistas y juristas admiten contenidos primointencionales de conductas, sobre lo cual discuten y formulan opciones. Reconociendo de hecho que hay verdad y error, y lo podemos conocer, en materia práctica. Y ello aun en los que defienden alguna manera una posición escéptica en la materia, o bien una posición cognitivista en materia moral. (v.gr., Rousseau en materia política, para Soaje Ramos, sería no cognitivista, pero tiene posiciones concretas sobre el régimen político que es impertinente caracterizar en términos de cognitivismo o no-cognitivismo: autogobierno absoluto<sup>39</sup>). Ya enseñaba Aristóteles que hay doctrinas que se pueden decir y enseñar, pero no se pueden pensar. Y no se pueden mantener coherentemente. Por eso, los no-cognitivistas en los cenáculos teoréticos, como sucede con otras posiciones doctrinales (v. gr., el relativismo), no suelen mantener coherentemente lo suyo y de hecho admiten que las leyes hay rectitud o incorrección, o verdad o error, en materia práctica. Creen existencialmente lo contrario y suelen pensar que los tomistas están en el error; que por el sólo hecho de serlo y ser teístas no merecemos acceder a las cátedras; que para que no las ocupemos es lícito amañar a gusto concursos, etc. Nosotros, para algunos suscriptores de esas posturas, somos el error. 4) En la vida político-jurídica se discute hoy si hay o no verdadero derecho al ejercicio del sexo con independencia de la ordenación a la procreación y practicando la contracepción artificial; de la madre a abortar el niño alojado en su útero; de cualquier persona a tener un hijo por métodos artificiales; si tiene mayor rango axiológico la libertad individual que la libertad y bienestar de la sociedad en materia penal, etc. La posición que responde en favor del aborto y demás posiciones, puede sintetizarse en la afirmación de la libertad del hombre, entendida como libertad de coacción externa, como valor máximo de la vida social que en principio no debe subordinarse al bien común político (posición individualista). La opuesta, solidarista, tomista o como se le llame, lo niega. Ahí está, nos parece, la oposición decisiva de posiciones en este plano. Lo mismo en materia económica: si la economía política ha de ordenarse al juego de la libertad nominal utilitaria de las partes en el mercado o debe subordinarse a la libertad y al bien común. Ahí volvemos a encontrar la antinomia liberalismo-solidarismo.

Carece de sentido, pues, en el plano práctico directo, trazar una división según el criterio no cognitivismo-cognitivismo, en vez de la que se enuncia liberalismo-solidarismo. Pero a la vez carece de sentido llevar esas categorías al plano metafísico y cósmico fundamental, donde la división más esencial, de hecho y de derecho, quizá pase por inmanencia-trascendencia.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires.

<sup>39</sup> Cfr. G. Soaje Ramos, «Elaboración del problema del valor»: *Ethos* I (1973) 105.

METAFÍSICA VÍVIDA DE UN IDEARIO EDUCACIONAL  
 SOBRE LA NUEVA EDICIÓN DE *LA FORMACIÓN DE LA  
 INTELIGENCIA ARGENTINA* DE JUAN BENJAMÍN TERÁN<sup>1</sup>

Bajo el título *La formación de la inteligencia argentina y otras páginas de reflexión* ve la luz este volumen editado por la Secretaría de Cultura de la Nación en coproducción con Ediciones Devenir. Que se haya seleccionado entre la multifacética obra de Juan Benjamín Terán el volumen que nos ocupa —compilación de estudios relativos a su pensamiento educativo que por primera vez ha visto la luz en una edición anterior en 1981<sup>2</sup>—, si bien la edición no es cuidada, muestra la fuerza, reconocida a través del tiempo, del ideario educativo de su autor. Hoy como ayer se han seleccionado, para dar a la luz pública, los mismos estudios de Terán. No es un acaso.

Más allá de las diferentes perspectivas, desde las cuales los prologuistas de la presente edición y de la anterior consideran la figura de Terán, queremos insistir en lo que les es común a ambas: desde perspectivas diferentes se ha destacado, en la nueva edición y en la anterior, al pensador y la vitalidad de su ideario educativo<sup>3</sup>. De ahí que la selección motivo de esta nota haya signifique un real aporte al conocimiento y divulgación de la historia de las ideas en la Argentina, y, a la luz de la presente edición, la ratificación de dicho aporte.

Además del que da nombre a la obra —«La formación de la inteligencia argentina» (estudio aparecido por primera vez en Buenos Aires en 1933 e incluido posteriormente en la serie *Discursos a los argentinos. 1931-1933, Obras completas*, t. IX)—, integran la misma los siguientes ensayos: «Espiritualizar nuestra escuela» (1932; *Obras completas*, t. X), «La escuela laica» (1933; *Obras completas*, t. XI), «El sistema educativo americano», perteneciente a *La salud de América* (París 1926; *Obras completas*, t. VII), y «La pedagogía del ocio» (capítulo de *Voces campesinas*, 1925; *Obras completas*, t. VI). Del detalle de los datos de publicación de los estudios citados que integran la compilación que nos ocupa se puede colegir que dichos estudios, si bien éditos, lo han estado, hasta su primera edición como compilación, en el país y en el extranjero (París) un tanto dispersamente. La edición de que tratarnos, la segunda de esta compilación, nos confirma una vez más su valor.

Una adecuada consideración de la polifacética obra de Terán impone advertir, como señala Ricardo Rojas, el *genius loci*, es decir la fuerza del lugar, que ejerce en

<sup>1</sup> J. B. TERÁN, *La formación de la inteligencia argentina y otras páginas de reflexión*, prólogo de L. di Piero, Secretaría de Cultura de la Nación-Ediciones Devenir, Buenos Aires 1994 (=Colección Identidad Nacional 96), 127 págs. ISBN 987-99186-5-7.

<sup>2</sup> Cfr. J. B. TERÁN, *La formación de la inteligencia argentina*, estudio preliminar de A. Lago, Ediciones Docencia-Proyecto Cinae, Colección Perspectivas, Buenos Aires 1981, 118 págs.

<sup>3</sup> Cfr. N. BINAYÁN CARMONA, «Las ideas educativas de Terán», en *Estudios sobre la vida y la obra de Juan B. Terán*, Sociedad de Historia Argentina, Buenos Aires 1939, donde el autor ha sembrado este carácter de Terán, en el que nosotros queremos insistir.

este pensador argentino su Tucumán natal, cuya universidad fundara cuando contaba treinta y tres años y de la que fue su primer rector, cargo que ha desempeñado ininterrumpidamente hasta 1929<sup>4</sup>.

Tenía Terán sólo dieciocho años —corría el año 1899— siendo estudiante de derecho en Buenos Aires, de cuya Universidad egresó en 1902— cuando en su artículo «Educación superior» ya reclama la espiritualización de la enseñanza deshechando la tendencia universitaria profesionalista. Desde su concepción espiritualista de la enseñanza, Terán exige la formación de la inteligencia y de los hábitos morales, más que la mera formación enciclopédica. Cultivarse en lo intelectual y moral no es sólo una exigencia de nuestra condición de personas sino también un reclamo del progreso de la ciencia y de la técnica. Cuanto mayor es la vida útil, tanto más imperiosa es la inútil. El ideario educacional de Terán, cuyo origen, desenvolvimiento y sentido muestran los estudios reunidos en la compilación que nos ocupa, es, en síntesis, como he dicho en otro lugar<sup>5</sup>, el que se reconoce en el blasón que estampó en el frontispicio de la Universidad de Tucumán: *Pedes in terra ad sidera visus*.

En y desde mis permanentes indagaciones en la historiografía filosófica argentina y desde mi interés vívido por ellas, señalo ahora lo siguiente: atender a la vertebración de la obra de Terán, cuyas *Obras completas* en doce tomos han sido editadas en 1980 por la Universidad Nacional de Tucumán con motivo del centenario de su nacimiento, y de las que el volumen que analizamos ofrece su plan en la página dedicada a la bibliografía, permite advertir un hilo conductor.

Terán ha unido la universidad y la vida<sup>6</sup>. Su ideario educacional sintetizado en su *Pedes in terra ad sidera visus*, permite entrever la metafísica vívida que lo sustenta. Metafísica vívida que está asimismo arraigada a un suelo, y desde él proyectada, abierta, a la trascendencia. Y es que Terán ha desarrollado un pensamiento que desde su Tucumán natal se ha delineado con apertura a la dimensión vertical. Si la cultura es obra humana, entonces el ideario educacional de Terán, repertorio de sus principales ideas en materia educativa, es una faz del aporte de su autor a la cultura<sup>7</sup>. En efecto, desde la metafísica vívida que sustenta a su ideario educacional y también a su obra total, Terán ha iluminado el ámbito de la cultura. Pensador polifacético, ha desenvuelto un pensar que, desde el despliegue de una metafísica encarnada, vívida, se ha mostrado y se muestra a través del tiempo, dada su vitalidad, en y desde su inserción en lo vernáculo como iluminante y vivificante de la cultura universal.

MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires.

<sup>4</sup> Cfr. R. ROJAS, *Historia de la literatura argentina*, Buenos Aires 1922, t. IV, p. 94.

<sup>5</sup> Cfr. *Sapientia* XXXIX (1984) 236-237.

<sup>6</sup> Cfr. J. B. TERÁN, *La universidad y la vida* (1921), en *Obras completas*, t. V.

<sup>7</sup> L. Piossek-Prebisch destaca la poco común tradición humanística de Tucumán. Cfr. L. PIOSSEK-PREBISCH, *Pensamiento argentino. Ciencia e ideas*, San Miguel de Tucumán 1988.

## BIBLIOGRAFÍA

GEORGES KALINOWSKI, *La logique déductive. Essai de présentation aux juristes*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, 174 páginas.

Georges Kalinowski es, sin lugar a dudas, uno de los lógicos del derecho de mayor relevancia en la actualidad. Su obra no sólo es de una extensión notable, ya que abarca casi todos los temas y problemas de esa disciplina, sino que es, además, de una profundidad filosófica poco común en los meros cultores de la lógica. Esto se pone en evidencia en el hecho de que su obra abarca casi todos los ámbitos de la filosofía, desde la metafísica (*L'impossible métaphysique*) hasta la filosofía del lenguaje (*Linguistique et philosophie*), pasando por la gnoseología (*Le problème de la vérité en morale et en droit*) y la ética (*Initiation à la philosophie morale*). Lamentablemente, y por razones difíciles de entender, ni el autor ni su obra han alcanzado la notoriedad que su real valía merece; quizá una de estas razones provenga del hecho de que Kalinowski es un filósofo extremadamente serio que nunca ha recorrido los fáciles caminos de la divulgación, cerrándose así las puertas de la popularidad, reservada a pensadores menos rigurosos y mas *à la page*.

La obra que hoy tenemos entre manos es una síntesis del pensamiento lógico y lógico-jurídico de Kalinowski, el resultado decantado de una larga serie de estudios y meditaciones llevadas a cabo a lo largo de más de medio siglo. Quienes que hemos seguido con cierta asiduidad y muchísimo provecho las obras del filósofo polaco esperábamos con impaciencia una obra como ésta, en la que se resumiera en pocas páginas la totalidad de su sistema lógico-jurídico, de modo de hacerlo accesible no sólo a los juristas, sino también a los estudiosos de la lógica y de la filosofía práctica. Kalinowski, a los ochenta años, ha prestado un servicio más a la filosofía con una obra de recapitulación e integración de lo mas relevante de su pensamiento lógico jurídico.

*La logique déductive* comienza con una introducción donde el autor pone de relieve su deuda para con la Escuela Lógica de Varsovia que, encabezada por Jan Lukasiewicz y continuada por Kotarbinski, Slupeki, Lesniewski, Ajdukiewicz, Tarski y Bochenski, renovó totalmente la lógica formal aristotélica y creó sistemas de lógica y de metalógica acordes con los nuevos descubrimientos de la lógica formal realizados a partir de Frege. En el primer capítulo, Kalinowski expone los prolegómenos metalógicos de la lógica deductiva, es decir, aquellos conocimientos acerca de la lógica —conocimientos de segundo grado— que harán posible la subsiguiente exposición de la lógica deductiva. Aquí conceptualiza a la lógica como la ciencia de los fundamentos de la conclusividad de las inferencias, y realiza muy precisas anotaciones acerca del lenguaje de la lógica deductiva, en especial de su sintaxis y de su semántica.

En el siguiente capítulo, el autor realiza una breve exposición de la lógica de las proposiciones, siguiendo en general los sistemas de Lukasiewicz y Slupeki, para pasar luego al desarrollo del cálculo de predicados de primer orden, exponiendo sucesivamente las reglas del lenguaje, de vocabulario y de sintaxis y las reglas de la admisión de tesis —de a-

xiomas y de teoremas— en el sistema lógico. A continuación realiza una breve introducción a la lógica modal, exponiendo muy precisamente el sistema de Aristóteles, ampliado luego por Tomás de Aquino en su opúsculo *De propositionibus modalibus*, para centrarse luego en los desarrollos contemporáneos de Lewis, Feys y von Wright.

Llegado el momento de encarar el estudio de la lógica deóntica, Kalinowski expone ante todo el primer sistema (1951) de von Wright y su axiomatización posterior, así como las paradojas a las que arriba. Luego de un breve tratamiento de la reducción de la lógica deóntica a la lógica modal alética realizada por Alan Ross Anderson, Kalinowski pasa a la exposición de su propio sistema de lógica de normas o de lógica normativa, en donde radica lo más trascendente de su aportación a la lógica y en especial a la lógica jurídica. Allí expone sus sistemas K/1 y K/2, con sus reglas de vocabulario y de sintaxis, y con el desarrollo de la silogística normativa realizado principalmente en el segundo de estos sistemas. En este punto aparece una duda acerca de la utilidad del functor normativo «V» («...debe hacer ... o ... debe no hacer...»), ya que no he logrado imaginar una norma en la que las variables, un sujeto de acción y una acción, puedan quedar vinculados por ese functor. Pero aún en el caso de que las cosas sean así, resulta innegable el valor intelectual de las construcciones de Kalinowski en este punto, que se constituyen en el más riguroso sistema de lógica nonnativa de la actualidad, sobre todo teniendo en cuenta que el sistema de von Wright no lo es de normas, sino de proposiciones acerca de las normas. El libro concluye con unas breves pero precisas consideraciones acerca de la utilización de la lógica deductiva en el dominio del derecho, e incluye un repertorio bibliográfico, un índice de nombres y un índice de temas.

Podemos concluir, en lo que respecta a esta breve obra de Kalinowski, que nos encontrarnos frente a una pequeña obra maestra: bien estructurada, completa, original, interesante y de fácil lectura. Los estudiosos de las ciencias prácticas encontrarán en ella un auxiliar inestimable de sus desarrollos intelectuales, razón por la que resultaría de enorme utilidad poder contar próximamente con una traducción castellana, que la haga accesible a los estudiosos de esa lengua. La edición de Presses Universitaires de France es, como siempre, cuidada y de excelente factura.

Carlos I. Massini Correas

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, *La falacia de la falacia naturalista*, Editorial Idearium, Mendoza 1995. 145 páginas. ISBN 950-624-057-4.

Corre la tercera decena de libros publicados por Carlos Massini Correas. Éste se dedica exclusivamente a la cuestión de la denominada *falacia naturalista*; de modo más general, a las impugnaciones con que la ética contemporánea de raíz analítica pretende haber invalidado definitivamente la ética clásica. Precisamente, este libro recoge una serie de trabajos del autor en los que se encara un análisis crítico de esas diversas *falacias* hecho desde una perspectiva realista. El trabajo nos parece sumamente importante pues, aceptada la pretendida invalidación de estas argumentaciones, la ética se hace necesariamente consecuencialista; es decir, se transforma en una no ética. A pesar de lo cual, el consecuencialismo moral es la «ética» más divulgada y aceptada hoy día, con aplicaciones, sin duda deficientes, a los más diversos campos, especialmente a la política, la economía, los



negocios y la bioética. La mentalidad consecuencialista va permeando el ambiente, está presente en nuestros diálogos y acciones cotidianas, y resulta muy difícil desprenderse de ella. Un primer paso para lograrlo puede ser hacerla más consciente. Para lo cual es necesario conocer a fondo los principios éticos clásicos; y también probar que, lejos de haber sido ilegítimados por estas doctrinas, son los más explicativos de la realidad de la moralidad de la acción humana.

El primero y más extenso de los estudios recopilados en este volumen lleva el nombre del título del libro. Aborda directamente la formulación de dicha falacia a cargo de George Moore en sus *Principia Ethica* (1903). La falacia consiste en que al explicar la bondad, lo bueno, por las notas de las cosas buenas, se identifica lo «bueno en sí» con un objeto natural. El autor se detiene luego en algunas interpretaciones del argumento de Moore. Primero la de W. K. Frankena, para quien el problema es que se incurre en una definición indebida; se trataría de una *falacia definista* en vez de naturalista. Es decir, el argumento de Moore no sería antinaturalista y no tendría vinculación con la separación de Hume entre ser y deber ser. Luego se analiza la interpretación de Arthur Prior, que vuelve, en cambio, a la postura humeana. Sin embargo, la posición de Prior tiene algunas ventajas: introduce las nociones de denotación y connotación, propone un uso «flexible» del término *bueno* que posibilitaría un naturalismo consistente.

Todavía dentro de este primer trabajo, toca su turno al pensamiento de R. Hare, uno de los fundadores del prescriptivismo ético anglosajón, que critica al naturalismo desde su postura. Posteriormente analiza el emotivismo de A. Ayer y Charles Stevenson. Estos autores explican la «sobrevinencia» del término *bueno*, que es el problema latente en Moore, a través de su uso lingüístico prescriptivo o de su connotación emocional, respectivamente, sin vinculación alguna con la realidad de las cosas. La herramienta de que han carecido estos moralistas ingleses es la noción de la polisemia analógica de los términos que permite atribuir la bondad trascendental, de suyo indefinible, a las cosas buenas, y conocerla mediante la inteligencia por juicios estimativos. El uso de esta herramienta supone el reconocimiento de una vinculación entre la bondad y el ente, y una noción diversa de naturaleza —una realidad ordenada teleológicamente— que, junto al primer principio práctico, puede dar origen a las normas morales. Por ello, la superación de los argumentos de los denunciantes de la falacia naturalista, supone una apertura a la realidad absoluta, sólo posible desde la metafísica clásica.

El segundo estudio del libro de Massini relaciona la «ley de Hume» con Tomás de Aquino. En realidad, el referente de Hume es Samuel Clarke, y Tomás de Aquino nunca sostuvo lo que Hume ataca. Para Santo Tomás, como ha hecho notar John Finnis, los primeros principios prácticos son evidentes e indemostrables. El autor de este libro analiza en los textos tomasianos pertinentes la proposición previa y su teoría de las «inclinaciones naturales», captadas por connaturalidad, que posibilitan un conocimiento universal de los primeros principios éticos.

El siguiente estudio se ocupa de las objeciones al primer principio del conocimiento práctico de D. J. O'Connor y Anthony Kenny. Los primeros principios evidentes por sí mismos son conocidos por el hábito o inclinación natural de la *sindéresis*. El estudio de las implicancias de esta afirmación da respuesta a las objeciones de tautología y formalismo de O'Connor y de relativismo de Kenny. Lo que ocurre en los casos de mutación de las conclusiones prácticas es que la misma se sigue de un cambio en el contenido de la premisa menor del razonamiento práctico. Posteriormente, se vuelve sobre la relación entre la «ley de Hume» y la falacia naturalista, por una parte, y la ética tomista, por otra.

Esta última no puede ser impugnada desde una presunta excepción a la primera, y tampoco hay en la misma ninguna falacia: la bondad es una dimensión de la realidad conocida a través de la inteligencia mediada por los sentidos.

Cierra el volumen un apéndice sobre la solución aportada por el filósofo del derecho Georges Kalinowski a la cuestión de la semántica de los enunciados normativos: las normas tienen como referencia ciertas estructuras deónticas de la realidad, existentes de modo objetivo.

Toda vez que, viviendo en una comunidad científica, necesitamos relacionarnos con las posturas contemporáneas de modo de plantear un diálogo que pueda tener consecuencias prácticas, se hace necesario un conocimiento profundo de dichas corrientes, de sus objeciones al pensamiento clásico y de las respuestas a las mismas. Este libro de Carlos Massini resulta una aportación sumamente adecuada para esta tarea en el campo de la ética. A nuestro juicio, su lectura resulta necesaria no sólo para los interesados en la filosofía moral, sino también en la filosofía política y del derecho.

Ricardo F. Crespo

ALEJANDRO G. VIGO, *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9*. Universidad de los Andes. Santiago de Chile 1977. 112 páginas.

Alejandro Vigo, profesor (1984), licenciado (1988) y doctor en filosofía (1994), dedicado a la docencia desde 1993, cuenta entre sus publicaciones numerosos trabajos de traducción, comentario y artículos, en general, sobre Platón, Aristóteles, Kant, Heidegger, tanto en Europa como en Latinoamérica. En el prólogo de la presente obra expone las condiciones bajo las cuales se gestó la misma, aclarando que construye una versión de un curso en tres sesiones que dictó en 1993, en el marco del III Encuentro de profesores de filosofía y que, a su vez, las ideas expuestas forman parte de un trabajo de tesis publicado en 1996 con el título *Zeit und Praxis bei Aristoteles*.

En el primer capítulo deja establecido claramente el objetivo de su trabajo, el cual comporta dos aspectos: la reconstrucción detallada de la concepción aristotélica de la felicidad, tal como aparece desarrollada en los libros I y X de la *Ética a Nicómaco* por una parte y, por otra, su correspondiente interpretación destinada a proveer el punto de partida necesario para una reflexión general acerca de la posibilidad, alcance y límites de una fundamentación teleológico-eudaimonística de la ética.

Antes de introducirse concretamente en el minucioso examen del concepto aristotélico de felicidad, Vigo efectúa una serie de distinciones y aclaraciones para precisar el plano de reflexión en que se instaura el planteo referido a la posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética. A tal fin, los niveles de reflexión ética que establece son: 1) nivel de reflexión correspondiente a la *ética descriptiva*: centra su atención en la investigación empírica de los sistemas de normas y creencias morales existentes y su finalidad es la descripción de aquéllos, para una adecuada comprensión de su estructura interna; sin embargo, la pregunta por la validez objetiva de dichos sistemas de creencias y normas, queda excluida en este plano de reflexión; 2) nivel de reflexión correspondiente a la *ética normativa*: no apunta ya a una mera descripción de los sistemas de normas y creencias morales sino que intenta establecer sistemas de normas o principios morales que han de considerarse objetivamente válidos, proporcionando, a su vez, una fundamentación ade-

cuada de tal validez; 3) nivel de reflexión correspondiente a la *metaética*: se instala en un nivel de análisis lógico-semántico de los enunciados (juicios) a través de los cuales se expresan valoraciones, creencias o imperativos morales.

Aclara el autor que si bien los tres niveles de reflexión ética importan, la discusión propiamente filosófica en torno de la ética se concentra en los niveles 2 y 3 y, tradicionalmente, se ha visto el núcleo temático de la ética filosófica en las cuestiones correspondientes al nivel de reflexión de la ética normativa específicamente, aunque muchas veces ocurre que lo que se establece en los niveles 1 y 3, tiene relevancia y consecuencias para la reflexión del nivel 2. Es posible afirmar entonces que la discusión propia de la ética filosófica se desarrolla, predominantemente, en el nivel 2 de la ética normativa y se refiere, especialmente, a la posibilidad de establecer principios y normas morales, justificando racionalmente su validez. Sin embargo, como dentro de la ética normativa es posible distinguir diferentes modelos de fundamentación de la validez de las normas, Vigo menciona tres de ellos: *a)* modelo de la ética teológica; *b)* modelo de la ética teleológica, y *c)* modelo de la ética deontológica.

La ética teológica busca el fundamento de las normas en Dios o en la voluntad de Dios y considera que, o bien los valores sancionados por las normas morales se consideran buenos porque Dios los ha querido (concepción voluntarista), o bien Dios los ha querido porque son en sí mismos buenos (concepción intelectualista). De cualquier modo, el modelo teológico, en virtud de su propio carácter no está llamado a ocupar el centro de la discusión propia de la ética filosófica pura y su fundamentación, ya que ésta no apela de modo directo a las verdades de la revelación ni a la teología racional. La ética teleológica (*télos*: fin) intenta fundamentar la validez de los normas morales con referencia a un fin supremo o último de los actos y de la vida práctica en general y obtener así una cierta ordenación jerárquica de los múltiples fines particulares de acción con criterios claros para orientar la decisión del agente de praxis en los diversos contextos y situaciones. Hay, sin embargo, diferentes concepciones que se distinguen por caracterizar, en cada caso, de distinta manera ese fin último de la praxis. Así el utilitarismo identifica el fin o bien supremo con el mayor bienestar para el mayor número posible de personas; las variantes del egoísmo con el interés individual; el hedonismo con el placer; el eudaimonismo con la felicidad; el vitalismo con la afirmación y exaltación de la vida, etc. Sostiene Vigo que, en rigor, todas estas variantes de la ética teleológica pueden considerarse como diferentes formas de eudaimonismo que se distinguen entre sí por caracterizar de modo diferente el contenido de la felicidad, concebida formalmente como el fin último de la vida práctica. Ética teleológica puede comprenderse como sinónimo de eudaimonismo. Lo decisivo será proveer una adecuada y unívoca caracterización material de la felicidad que especifique el contenido del fin último de la vida práctica.

La ética deontológica (*tó déon*: lo debido) se centra no en la noción de felicidad sino en la de deber u obligación moral. En su forma más pura, representada por Kant, se caracteriza por excluir del ámbito de la fundamentación de las normas o principios morales toda consideración teleológica vinculada con la felicidad, en tanto fin último de la vida práctica. Para este tipo de reflexión ética la consideración de la propia felicidad y de los medios para obtenerla es extramoral, pues una acción es moralmente buena no por contribuir a la consecución de la felicidad, sino sólo por responder a máximas o principios subjetivos de determinación de la voluntad que, por ser ellos mismos universalmente válidos, pueden considerarse moralmente buenos. De este modo la fundamentación última de los principios de la moralidad, obtenida por Kant y contenida en el imperativo categó-

rico, pretende ser puramente formal *a priori*, basada en la forma misma de la ley en general. Para Vigo, esta fundamentación lejos está de ser incontrovertida respecto de su validez, de su relevancia y de su pretensión de proveer un criterio último para responder a los problemas concretos de la moralidad.

Para Vigo, el «imperativo categórico» es, en última instancia, una meta-regla que posibilita la selección de máximas o principios subjetivos de acción por medio de la exclusión de aquellas máximas que, por no ser universalizables, no son permitidas. Otra dificultad que observa el autor es la derivada del rigorismo kantiano, al considerar la universalización como único criterio para la aceptabilidad moral de las máximas, ya que esto impide todo intento de justificar algún tipo de excepción en la aplicación de normas morales referidas a las peculiaridades de la situación concreta de la acción singular, papel que, en el caso de Aristóteles, desempeña la «prudencia de la facultad del juicio». Kant, en su intento por garantizar la validez absoluta e irrestricta de los principios morales básicos, aplica el recurso de no reglar directamente sobre acciones sino sobre máximas generales de acción por medio de la meta-regla provista por el imperativo categórico, con lo cual elude, en gran medida, el problema de la aplicación de las normas en el caso particular.

Finalmente aclara, y esto cabe destacado, que una ética centrada exclusivamente en la noción de deber, definida de un modo puramente formal, sin referencia a las circunstancias concretas de la acción y a la propia felicidad como finalidad última de la vida práctica, construye un *novum* desconocido hasta entonces en la ética filosófica de la tradición clásica anterior al racionalismo y a la Ilustración. Toda la ética clásica es una ética teleológica y Kant intenta excluir el razonamiento teleológico del ámbito de fundamentación de la ética. Sólo el imperativo categórico, que ordena sin tener en vistas ningún fin exterior a la acción misma (impera la adecuación entre voluntad y ley moral), es apto como principio de moralidad en sentido estricto. Los imperativos hipotéticos que prescriben ciertas acciones como medio adecuado para un fin determinado, son «extramorales» y corresponden no a la razón práctica como fuente de moralidad sino a la razón planificadora o estratégica; dentro de este marco, las reglas de la felicidad (si deseas ser feliz, haz esto o aquello) responden al tipo de los imperativos hipotéticos y constituyen, por tanto, reglas extramorales. Destaca Vigo que la autorrealización personal del sujeto como fin último de la praxis racionalmente orientada es, de este modo, en Kant, desterrada del ámbito estrictamente moral. La ética tiende entonces a dejar de ser una doctrina de la «buena vida», para ser, fundamentalmente, una doctrina de las obligaciones y de los límites a ser respetados por el sujeto en la búsqueda de la realización de su ideal subjetivo de la buena vida.

Para el autor, la desconfianza de Kant frente a la racionalidad interesada que opera en la articulación de medios a fines de la acción, se explica si se consideran las connotaciones que Kant vincula con la noción de felicidad, es decir si se piensa en la concepción de felicidad como mera «satisfacción placentera de todas las necesidades subjetivas» que, en cuanto tales, son variables de un sujeto a otro y dan origen a conflictos entre individuos, y no como ideal común supraindividual fundado objetivamente en la naturaleza del hombre. Al partir de una noción de felicidad así entendida, Kant no puede sino rechazar la felicidad como instancia última de justificación de la moralidad de las acciones prácticas. Con su rechazo de la ética teleológico-eudaimonística apunta a todas aquellas concepciones que no son capaces de superar en su explicación de las motivaciones de las acciones los estrechos límites de una ética del propio interés (egoísmo, principio del amor a sí mismo, etc.) y por tanto parece identificar, sin más, tales posiciones con la ética teleológico-eudaimonística en general.

A partir de las consideraciones anteriores, Vigo expresa que la reconstrucción e interpretación de la concepción aristotélica de felicidad que intentará, puede proveer la oportunidad de someter a prueba la suposición implícita en la crítica que Kant hace a la ética teleológica y, con ello, ofrecer la posibilidad de elaboración de una ética teleológica eudaimonística que no implique ni un hedonismo ni un egoísmo éticos. A estos fines demostrará, a lo largo del texto, que Aristóteles defiende una concepción normativa y no conativo-descriptiva de la felicidad, la cual aspira a una validez objetiva para el hombre en general, en tanto ser dotado de razón.

En el capítulo segundo, Vigo orienta la exposición hacia la caracterización formal de la felicidad como fin último, perfecto y autosuficiente de la vida. Comienza con un pasaje de la *Ética Eudemia* (I 2 1214 b 6-11) que muestra que Aristóteles parte de una suposición básica en su tratamiento de la felicidad como fin último de la vida práctica. Esta «precondición mínima» sugiere que el agente racional sólo está en condiciones de desplegar efectivamente su racionalidad práctica y de vivir de acuerdo con sus posibilidades como ser dotado de razón, allí donde ha asumido para sí un determinado fin último de su vida práctica, mientras que si no ha hecho esto, de modo explícito o implícito, vivirá por debajo de sus posibilidades como ser dotado de razón. Desde su constitutiva racionalidad, los agentes de praxis comprenden su propia vida siempre ya como una cierta totalidad de sentido teleológicamente estructurado y dentro de la cual toda acción particular se enmarca.

El eudaimonismo de Aristóteles, antes de toda determinación normativa sobre el contenido correcto o adecuado de la representación de la vida feliz para el hombre, destaca este rasgo que consiste en que los agentes racionales de praxis son siempre portadores de una precomprensión de sí mismos y de la propia vida por referencia a la representación ideal de la vida buena o feliz. La representación de la felicidad como fin último de la praxis está presupuesta, el menos de modo latente, en cada situación de acción y desempeña una cierta función regulativa.

En la *Ética a Nicómaco* (I 1) Aristóteles aborda la consideración de la vida práctica como un todo teleológicamente estructurado que, como tal, implica una cierta articulación jerárquica de los diversos fines particulares a que apuntan, en cada caso, las diferentes acciones particulares de la actividad práctica. También en este pasaje, la vida práctica aparece como una totalidad de sentido ordenada teleológicamente y para demostrarlo, hace referencia al significativo uso que la pregunta «para qué» tiene en el lenguaje habitual, a través de la cual solemos requerir explicaciones relativas a fines respecto de acciones particulares, cadenas de acciones y planes más comprensivos, por lo que, no debe parecer absurda la misma pregunta referida a la propia vida práctica en su conjunto. Admitido esto, el agente racional está concediendo que su vida práctica puede y debe ser considerada como una totalidad estructurada por referencia a un cierto fin último, no importa todavía cuál sea éste y, para Vigo, con esta afirmación nos hallamos ante un «postulado débil o mínimo de racionalidad práctica», es decir una «suposición hipotética necesaria» a través de la cual Aristóteles intenta mostrar la necesidad de una exigencia última de inteligibilidad allí donde se aspira a poder «hacer sentido» de la actividad práctica concreta tomada como un todo. En otros términos, los agentes racionales sólo están en condiciones de desplegar efectivamente su racionalidad constitutiva a través de su propio obrar práctico, allí donde dirigen conscientemente su actividad práctica hacia un cierto fin que ellos mismos han asumido como fin último de la vida. Sin embargo, el agente racional no está forzosamente obligado ni mucho menos fatalmente determinado a ello, siempre será po-

sible vivir «como si» no hubiera necesidad de plantearse la pregunta por el fin último de la propia praxis, lo cual, empero, es signo de una «gran insensatez»; dicho de otro modo, de un deficiente despliegue de la racionalidad constitutiva del agente y que se manifiesta en la ausencia de un proyecto coherente de vida por referencia al cual justificar la multiplicidad de las acciones particulares.

Una vez que Aristóteles introduce efectivamente la noción de fin último de la totalidad de la vida práctica, aborda la cuestión acerca de cómo debe entenderse tal noción y accede a la conocida analogía entre los fines particulares de las diversas actividades y el fin último de la vida práctica: el fin particular de cada acción es el bien para esa acción, esto es el motivo por el cual la acción es deseada y ejecutada; del mismo modo, el fin último de la vida práctica ha de constituir el bien de la vida en su totalidad, es decir, aquello por lo cual se desea, en última instancia, la totalidad de las actividades de la vida práctica. El objetivo final de tal argumentación es el establecimiento de una jerarquía de los fines en la cual todos los demás fines aparecen ordenados y subordinados al fin último, único deseado por sí mismo y no como medio para otra cosa (I 5). A tal propósito introduce algunas importantes distinciones referidas a los diferentes tipos de fines de las artes y actividades productivas en general. Una de las más relevantes es la relativa a la identificación o distinción de los fines respecto de las actividades mismas. Aristóteles sostiene que cuando el fin es exterior a la actividad, el fin es preferible o más deseable que la actividad misma, pues ésta es buscada como medio para la consecución de aquél, como bien diferente y exterior a la actividad. Por tanto, las actividades productivas y técnicas en general no son, para Aristóteles, las adecuadas para constituirse en el fin último de la vida práctica, pues apuntan a fines exteriores y diferentes de ellas mismas, no siendo, entonces, fines buscados sólo por sí mismos sino como medios para la obtención de productos exteriores y diferentes. Esta distinción, aclara Vigo, muy útil en el plano analítico, no debe verse, sin embargo, de un modo absoluto, puesto que toda actividad productiva, en tanto actividad humana, implica un reverso práctico ya que no hay actividad que no deje huellas en el propio hombre que la realiza.

Más adelante (1094 a 6-16) desarrolla Aristóteles la articulación jerárquica de las ciencias o artes prácticas y productivas, a partir de la cual construir en general una jerarquía de fines, tomando ciertos fines, a su vez, como medios elegibles a fines más elevados. Esta argumentación tiene en vistas la posibilidad de hacer extensible una organización jerárquica de los fines en general por referencia a un fin supremo en la cúspide de la misma, deseado por sí y no como medio para otra cosa. En síntesis, el fin último de la vida práctica debe ser representado como un fin deseado sólo por el mismo, mientras que todo lo demás ha de ser deseado por causa de o con vistas a ese fin.

La caracterización formal de la felicidad como fin último en la cumbre de la jerarquía de los fines se completa en I 5. Anteriormente (I 2) Aristóteles se refirió al consenso general respecto del nombre que se ha de dar al fin último de todas las actividades prácticas: la felicidad, concebida como un «bien vivir y un irle bien a uno» (*eû zên kai eû práttein*). Sin embargo, este acuerdo es sólo nominal, pues cuando se trata de especificar en qué consiste y cómo ha de representarse ese «bien vivir» propio de la felicidad reaparece la polémica entre las diversas concepciones acerca de lo que debe ser el contenido de la representación de una vida feliz. Antes de ofrecer su propia posición respecto de la determinación material del contenido de la representación de la vida feliz, completa su caracterización formal de la felicidad para que, establecidas estas características, muchos de los candidatos propuestos para proveerlo, queden excluidos. Las características formales que

corresponden a la felicidad en tanto fin último de la vida son: *a*) el fin último debe ser un fin perfecto (*teleiôtaton*), y *b*) debe ser un fin absolutamente autosuficiente (*autarkes*). Respecto de la primera característica, Aristóteles recurre nuevamente a la constatación de la existencia de una pluralidad de fines referidos a diferentes actividades; sin embargo, no todos los fines son perfectos pues muchos de ellos pueden ser tomados como medios para otro fin. El bien práctico supremo debe ser un fin perfecto en sentido absoluto (*haplôs téleion*). El fin más perfecto de todos será aquél que nunca, en ningún contexto de decisión, pueda ser tomado como medio para otro fin diferente, sino siempre como fin deseado por sí mismo y al que todos los demás fines, directa o indirectamente, apuntan como medios (1097 b 5-6). En segundo lugar, es autosuficiente aquel fin que considerado por sí mismo y con prescindencia de todo lo demás hace la vida elegible de modo tal que no necesita ya de ninguna otra cosa (1097 b 14-15).

La autosuficiencia puede verse, según Vigo, como el corrolato subjetivo del carácter de fin absolutamente último de la felicidad, es decir, la perfección absoluta de la felicidad como fin último de toda praxis se muestra en que ella es representada como un estado de completa satisfacción y plenitud personal. La autosuficiencia alude, entonces, al estado ideal propio de la representación de la felicidad, la cual desempeña una importante función regulativa de la praxis, en tanto permite integrar en un plan de vida unitario la totalidad de nuestros deseos y expectativas. La suposición de un tal estado ideal constituye una condición necesaria para la configuración de la vida como una totalidad de sentido organizada de acuerdo con un plan global que satisfaga las exigencias de justificación racional. Puede afirmarse que, desde el lado objetivo, la suposición de la existencia de algún fin último deseado por sí mismo (perfección) tiene como correlato subjetivo la representación de un estado ideal en el que habiendo alcanzado el fin último de su praxis, el sujeto ha logrado la satisfacción plena y completa de sus deseos y expectativas (autosuficiencia).

En el capítulo tercero, Vigo considera cómo Aristóteles caracteriza el contenido de la representación ideal del fin último, perfecto y autosuficiente de la vida práctica. Su estrategia consiste en identificar el candidato que mejor satisfaga los requisitos de la noción de felicidad; para ello somete a prueba los posibles candidatos para proveer un adecuado contenido de la vida feliz. No cualquier representación del contenido de la felicidad, será para Aristóteles, igualmente apropiada para dar cuenta del tipo de vida que corresponde a un agente racional en tanto ser dotado de razón y capaz de orientar su praxis de acuerdo con un proyecto global de vida, racionalmente justificable. Al concepto de felicidad le es esencial la dimensión normativa y no apunta simplemente a la representación subjetiva que cada agente pueda tener de lo que sería «para él» la vida más grata o feliz. Por el contrario, la concepción aristotélica de felicidad (I 6) se refiere a la realización de las posibilidades esenciales del agente racional, en cuanto éste está específicamente caracterizado por la posesión de facultades racionales que puede desplegar tanto en la dimensión de la actividad práctica como en su ocupación con las actividades puramente contemplativas del intelecto teórico.

Vigo cree conveniente, para dar cuenta de la dimensión normativa del concepto de felicidad en Aristóteles y de su carácter no subjetivista, acudir a la distinción establecida por Irwin (cfr. *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988) entre concepciones «conativas» y normativas de la felicidad. Las primeras definen la felicidad en términos de plena satisfacción de los deseos y expectativas subjetivas, sin importar en principio cuáles sean éstas en cada caso; las segundas, apuntan al bien real u «objetivo» del agente, que puede no

coincidir con lo que éste desea subjetivamente como su bien mayor, lo que implica que el agente puede engañarse acerca de su propio bien. Aristóteles defiende una concepción del segundo tipo y es entonces, desde esta dimensión normativa, que se comprende la distancia que media entre Aristóteles y las concepciones hedonistas y egoístas que Kant tiene en la mira cuando critica, en general, el eudaimonismo y la ética de fines. Sin embargo, Vigo no soslaya la dificultad que se nos presenta a los lectores modernos cuando se trata de comprender la noción de felicidad de Aristóteles, ya que en nuestro uso habitual del término, la noción de felicidad conlleva, casi siempre, una carga subjetivista relacionada con la plena satisfacción de los deseos y expectativas del agente que obra concretamente en cada caso.

Hecha esta aclaración, Vigo sostiene que la concepción eudaimonista aristotélica no parece caer, sin más, bajo la crítica general de Kant a las éticas teleológicas, en sentido amplio. Kant, desde esta perspectiva, apunta sobre todo a las concepciones conativo-subjetivistas, pues parte de una oposición general entre «deber» y «fines subjetivos». Sin embargo, en Aristóteles, fin y deber ser coinciden, ya que el fin al que ha de aspirar el agente racional de praxis está caracterizado por las posibilidades esenciales del agente, en tanto ser específicamente determinado por la posesión de facultades racionales. Así entendida la felicidad no se relaciona con cualquier fin último que el agente se proponga, sino sólo con el fin que se funda en y deriva de su propia estructura esencial y, por tanto, supraindividual, como ser dotado de capacidades racionales.

La concepción general de la felicidad, como «bien vivir» y un «írle bien a uno», sobre lo que hay cierto acuerdo presente ya en el ámbito de la conciencia pre-reflexiva y en el uso habitual del lenguaje, parece complicarse cuando se trata de establecer en qué consiste concretamente ese bien vivir. Las opiniones están divididas. Algunos caracterizan la vida buena o feliz con referencia al placer, otros al dinero, otros a los honores. ¿Hay, entonces, algún criterio para responder a esta cuestión de un modo unívoco, que no dependa de las meras opiniones subjetivas y que provea una pauta para medir el grado de corrección de éstas? Aristóteles, según el autor, llama la atención sobre el sujeto semántico presupuesto en las expresiones «bien vivir» e «írle bien a uno» y enfatiza que se trata no de un bien vivir cualquiera, sino para el hombre, tomado éste en lo que tiene de específico, por oposición a los demás seres del mundo natural. Debemos, entonces, reparar en la naturaleza de sujeto de ese bien vivir, buscar la determinación de contenido de esa idea de bien vivir para el hombre de acuerdo con aquello que lo distingue como tal y lo hace ser precisamente hombre.

Con tal propósito Aristóteles establece una conexión entre las nociones de naturaleza del hombre, función propia (*érgon*), virtud propia del hombre y felicidad (I 6). El antecedente inmediato, dice Vigo, de tal relación es, sin duda, Platón (cfr. *Rep.* 352d-354a). El presupuesto básico, tanto en Platón como en Aristóteles, es que se puede hablar de «función», «bien» y «virtud», sólo de modo analógico, es decir por referencia a la naturaleza de la cosa considerada en cada caso. Consecuentemente, sólo se puede responder con cierto fundamento objetivo a la pregunta por la «buena vida para el hombre», cuando se toma en consideración la naturaleza esencial de éste y se determina de qué género de vida puede el sujeto, llegar o no, al pleno despliegue de sus posibilidades constitutivas y al cumplimiento acabado de su función (*érgon*) específica como ser dotado de las capacidades peculiares que se fundan en su naturaleza. De su concepción teleológica de la naturaleza en general, según la cual cada especie posee una determinación formal específica que constituye su propio fin natural inmanente, se sigue la necesidad de suponer la existencia de un cierto *érgon* o función específica del hombre.



De este modo, Aristóteles identifica el *érgon*, la función específica del hombre, eliminando las otras funciones del alma no constitutivas, es decir las funciones vegetativa y sensitiva que, si bien imprescindibles para la vida del hombre como ser biológico, no especifican su *érgon* ya que las comparte con otros seres (plantas y animales). Descartadas estas funciones del alma resta, como único candidato a proveer el *érgon* específico del hombre, la actividad de la parte racional del alma (1098 a 3-5). Se trata no simplemente de la posesión de las facultades racionales sino de su efectiva actualización a través del ejercicio. De este modo intenta mostrar que el bien propio de la vida humana se identifica con la actividad o ejercicio del alma en aquello que constituye la función específica del hombre, es decir la actividad racional según su virtud propia. La intervención de la noción de virtud aporta la diferencia cualitativa al ejercicio de la actividad correspondiente. En síntesis, el bien del hombre no se identifica sin más con el ejercicio de las capacidades racionales constitutivas, sino con el ejercicio virtuoso de las mismas. El agente racional llega a ser feliz cuando actualiza plenamente lo que, en virtud de sus propias capacidades esenciales, potencialmente ya siempre es, es decir a través del pleno despliegue y realización de sus propias posibilidades esenciales como ser dotado de razón. A partir de lo anteriormente expuesto, Vigo finaliza el capítulo remarcando que Aristóteles defiende una concepción fundada en la referencia a la naturaleza esencial del agente racional de praxis, la cual involucra desde el comienzo una irreductible dimensión normativa y aparece como un ideal regulativo supraindividual y objetivamente fundado.

En el capítulo cuatro, Vigo se refiere a la felicidad concebida como una cierta forma de vida que comporta diferentes formas de unidades: unidad vertical o de sentido y unidad horizontal o en el tiempo (p. 64). Advierte que es de fundamental importancia tomar en cuenta la nota que agrega Aristóteles a la caracterización de la felicidad como actividad del alma racional según su virtud propia, ya que este requisito establece la relación de la felicidad con el horizonte del tiempo, según el cual dicha actividad, para constituir realmente felicidad, ha de extenderse y permanecer a lo largo de toda una vida (I 6: 1098 a 18-20). Esta concepción de la felicidad parece implicar que: *a*) no puede ser un evento meramente pasajero sino que debe ser un estado permanente y duradero (unidad horizontal en el tiempo); y *b*) la felicidad como fin último en la cúspide de la jerarquía de los bienes debe proveer un criterio ideal con arreglo al cual la vida práctica toda puede configurarse y organizarse coherentemente como una totalidad de sentido unitaria (unidad vertical de sentido).

Se trata pues de la felicidad que, como modo de vida, implica una trabazón de ambas formas de unidad. Lo distintivo de una vida genuinamente feliz consiste en que la unidad vertical de sentido se realice y conserve del mejor modo posible en la unidad de la sucesión temporal. La unidad vertical de sentido, fundada en la representación ideal del fin último de la vida y en la jerarquía de los fines con referencia a dicha representación, permite configurar de modo unitario la sucesión temporal en que de hecho se despliega la vida práctica y otorga a ésta un sentido unitario y coherente con arreglo a un proyecto global racionalmente orientado. Sin embargo, la unidad vertical de sentido, en tanto representación ideal de la vida buena como totalidad, no está nunca completamente realizada y lograda, sino que debe ser conquistada siempre de nuevo en cada fase de la secuencia temporal.

A la luz de la exigencia de unidad vertical de sentido de la felicidad, se comprende la crítica de Aristóteles a las formas de vida tradicionalmente reconocidas como posibles modelos de la vida feliz (I 3): la vida del placer, la vida política, la vida teórica, la vida del

lucro. La vida del placer y del lucro no pueden satisfacer adecuadamente el requisito de unidad vertical de sentido propio de la vida feliz porque apuntan a fines demasiado inmediatos y sujetos, en su valoración, a la variabilidad de las circunstancias; por tanto, no están en condiciones de proveer un criterio ideal genuino con arreglo al cual pudiera orientarse la totalidad de la vida práctica en su conjunto. Sin embargo, por otra parte, dice Vigo que Aristóteles desarrolla una profunda crítica a la concepción platónica del «bien en sí», algo así como el polo opuesto de las representaciones vulgares de la felicidad, por cuanto supone una noción puramente ideal y abstracta del bien como tal y, por consiguiente, falla a la hora de dar cuenta de la unidad vertical de sentido de la vida feliz, porque concebido como algo completamente separado de los bienes sensibles particulares y vacío de contenido, no es, como tal, un bien realizable y alcanzable por el hombre. Para Aristóteles, por el contrario, el bien práctico, el bien de la vida humana, debe ser alcanzable para el hombre. El Bien platónico pretende proveer un criterio ideal de orientación para la totalidad de la vida práctica, pero, por ser vacío de contenido, lejano y trascendente respecto de la realidad concreta abierta al obrar humano, deja de ser, en definitiva, un bien significativo para el hombre, que éste pueda alcanzar, al menos parcialmente, a través de su propia praxis.

La posición de Aristóteles, asegura Vigo, parece ser una «vía media» entre las concepciones vulgares de la felicidad y la concepción idealizante del bien propio del platonismo, pues ofrece un criterio orientativo ideal para la configuración de la vida práctica realizable por el hombre. Por otra parte, al defender una concepción de la felicidad como «modo de vida» y no como mero instante fugaz de plenitud, debe asumir el desafío de hacer plausible que tal modo de vida pueda, de hecho, ser realizado por el agente racional y que de él dependa. A tal fin, el Estagirita aborda la cuestión relativa a la posibilidad de la unidad horizontal en el tiempo, propia de la vida feliz en el capítulo 11, a partir de una confrontación con la posición pesimista de Solón. La cultura griega clásica se ha caracterizado por una especial sensibilidad frente a la fragilidad de la dicha humana y a la inestabilidad de la fortuna y los bienes exteriores que amenaza continuamente la felicidad del hombre; sin embargo, para Aristóteles es precisamente el componente de estabilidad y durabilidad implícito en la noción griega de felicidad, lo que hace resaltar la inestabilidad de la dicha y la inseguridad de la fortuna exterior. Dada la inestabilidad de la fortuna exterior, que escapa al control del hombre y dada la consecuente fragilidad de la dicha humana, ¿cómo se puede ser feliz en el marco de un mundo permanentemente cambiante, inestable y, en lo fundamental, fuera del control del agente humano?

Aristóteles, a fin de dar cuenta de la dificultad planteada busca reinterpretar la conexión entre felicidad, por un lado y, bienestar exterior y fortuna, por otro, de modo que la felicidad propia del hombre como ser dotado de capacidades racionales resulte lo menos vulnerable posible frente a los cambios de la fortuna y lo incontrolable de los acontecimientos del mundo exterior. Logra este propósito a través de una cierta «interiorización» de la felicidad, en virtud de la cual la conexión de ésta con el bienestar y la fortuna, si bien no desaparece por completo, aparece sí como menos estrecha que la presupuesta en las concepciones vulgares de felicidad. Esa dirección de interiorización se manifiesta en que la felicidad no es entendida como posesión de bienes exteriores de ningún tipo, sino como ejercicio pleno de la actividad interior del alma como tal. En este sentido, los bienes exteriores, en tanto bienes instrumentales deseados no por el mismos sino con vistas a la consecución de otra cosa, representan sólo precondiciones de la vida feliz, no parte constitutiva de ésta; los componentes constitutivos de la felicidad no son los bienes exte-

riores sino sólo las actividades del alma racional según su virtud propia. No obstante, sostiene Vigo, dentro de la concepción aristotélica, la conexión de la felicidad con los bienes exteriores no desaparece jamás por completo, por el contrario, los bienes exteriores se revelan como medios necesarios para posibilitar y garantizar el adecuado ejercicio de las actividades constitutivas de la vida feliz. De lo expuesto se puede afirmar que el hombre sabio y virtuoso que identifica la felicidad con «la actividad del alma racional según su virtud propia», estará expuesto en menor medida a perder la felicidad por causa de las circunstancias exteriores que aquél que en su representación de la vida feliz se orienta hacia el bienestar y los bienes exteriores. El hombre sabio, ni siquiera en los más grandes infortunios, podrá considerarse verdaderamente infeliz, pues como tal será capaz de sobrellevar el infortunio de la manera más noble en razón de su propia disposición interior (1100 b 30-33); puede verse tácticamente impedido de ser feliz, no ser realmente feliz, pero no será jamás infeliz porque no obrará nunca en contra de la virtud. En suma, la felicidad aristotélica, en cuanto felicidad humana que debe ser realizada en las condiciones del tiempo y la facticidad, no puede aspirar a la completa invulnerabilidad, pero sí puede reclamar para sí mejores perspectivas de éxito que las concepciones vulgares, orientadas básicamente al bienestar exterior, afirma Vigo.

El autor se dedica, en el capítulo quinto, al planteo que hace Aristóteles (I 6) acerca de si la forma suprema de la felicidad ha de buscarse en la actividad correspondiente al uso práctico de la razón o, más bien, en aquélla que corresponde a su uso puramente teórico, cuestión que completa y resuelve en el libro X cap. 6-9. Al admitir Aristóteles dos formas de vida feliz, por un lado la vida política centrada en el pleno ejercicio de las virtudes éticas y en el uso práctico de la razón a través de la virtud intelectual práctica de la prudencia o sabiduría práctica (*phronesis*) y, por el otro la vida teórica o filosófica centrada en el pleno ejercicio de las virtudes intelectuales, en particular, de la sabiduría teórica (*sophia*) y en el uso puramente teórico-especulativo de la razón, reconoce que ambas apuntan al pleno despliegue de las posibilidades esenciales del sujeto en tanto ser dotado de facultades racionales, es decir que están centradas en «la actividad del alma racional según su virtud propia». Sin embargo, la vida teórica ha de considerarse la forma suprema o perfecta de vida feliz para el hombre, mientras que la vida política constituye la segunda mejor forma de vida para el hombre.

La afirmación de Aristóteles acerca del primado de la vida contemplativa constituye uno de los temas más controvertidos en la actual interpretación de su ética, al punto de existir toda una línea que rechaza su posición por considerarla inconsistente respecto del modelo ético desarrollado en el resto de la *Ética a Nicómaco*, ya que no reflejaría la posición madura de Aristóteles. Sin embargo, Vigo comenta que actualmente ha surgido una clara tendencia a reaccionar contra aquella línea de interpretación, dentro de la que se sostendría no sólo la no incompatibilidad de la posición adoptada por Aristóteles en X 6-9, sino incluso su coherencia dentro de su concepción general de la felicidad. Vigo adhiere a esta última interpretación.

En la oposición de alternativa entre la vida práctica del político y la vida teórico-contemplativa del filósofo resuena, según Vigo, la distinción de las formas de vida tal como Platón la expresó en su conocida alegoría de la caverna. En ella se representa al filósofo como llamado a salir del ámbito de las sombras hacia la luz y la verdad, pero además, como obligado a volver a él para liberar a los allí encadenados; por tanto, Platón sugeriría que o bien los gobernantes se hicieran filósofos o bien los filósofos fueran los que gobernarán, sacrificando, en parte, el ideal puramente teórico-contemplativo y asumiendo

un papel protagónico en el ámbito de la actividad práctica de la vida política. Estos antecedentes influyen, afirma Vigo, en Aristóteles, quien dedica el libro VI al estudio de las virtudes intelectuales y en donde establece claramente la distinción entre lo que denominamos el uso teórico y el uso práctico de la razón y la superioridad de la sabiduría teórica (*sophía*), la cual integra en sí las capacidades intelectuales de la ciencia (*epistème*) y del intelecto (*noûs*) y facilita el acceso a las cosas más valiosas y divinas, es decir los objetos necesarios y eternos, no sujetos al devenir y la corrupción; la *phrónesis*, en cambio, queda referida al ámbito de lo contingente de las cosas meramente humanas (VI 7; VI 5, 8-9). Esta supremacía de la sabiduría teórica está además reflejada en la conocida concepción aristotélica acerca de los «grados de saber» (*Metafísica* I 1), dentro de la cual la *sophía* aparece como la forma más alta del saber, a la cual, todas las otras, tanto teóricas como prácticas, están subordinadas. En síntesis, ambas, la vida teórico-contemplativa de la *sophía* y la vida práctico-política de la *phrónesis* son, para Aristóteles, formas genuinas de la vida feliz para el hombre, por cuanto en ambas se despliega, de alguna manera, la racionalidad constitutiva del hombre como tal, pero, entre ellas, es la primera la forma suprema de vida feliz, en tanto plenitud de un ser caracterizado esencialmente por su racionalidad.

Algunos argumentos de Aristóteles que Vigo considera destinados a establecer la primacía de la vida teórica son: *a*) la vida contemplativa consiste en una vida de actividad según la más alta de las facultades racionales del hombre, es decir, según el intelecto (*noûs*) que es «lo mejor y lo divino» en el hombre, de modo que la vida según el intelecto será la mejor vida (cfr. *EN* 1177 a 13-18; *Metaf.* I; *De anima* III 4-5); *b*) la vida teórica según el intelecto es la forma de vida que mejor satisface los requerimientos formales de la noción de felicidad, es decir, la perfección y la autosuficiencia, a los que se agrega el carácter placentero. En efecto, la vida teórica es la más autosuficiente, en cuanto el pleno despliegue del intelecto en la actividad teórica plantea menos exigencias de bienes exteriores que el pleno desarrollo de la sabiduría práctica y la virtud ética a través de las acciones en el marco de la comunidad política. Es también la vida más perfecta por ser la más gratuita y desinteresada, es decir, es una forma de vida elegida por sí misma y no como medio para otra cosa. Agrega Aristóteles que es también la vida más continua y placentera y esto por ser la forma de vida más connatural al hombre en tanto ser caracterizado esencialmente por su racionalidad; esta última argumentación alude a la relación entre felicidad y placer y al requerimiento de unidad horizontal en el tiempo propia de la vida feliz.

Con la referencia al carácter placentero de la vida teórica como forma suprema de la vida feliz, Aristóteles demuestra estar muy lejos de defender un ideal ascético que condene el placer y el goce sensibles. Por el contrario, el placer construye un tema central de su ética (VII 12-15 y X 1-5) pues desempeña el papel de «fuerza motivadora de las acciones», aunque reconoce que éste no puede proveer por el criterios adecuados de decisión ni debe ser la pauta última que oriente la elección de nuestras acciones, es decir no debe ser tomado por el hombre como fin último de toda praxis, pues quien lleve una vida orientada hacia la mera consecución de la mayor cantidad posible de placer sensible vive «por debajo» de sus posibilidades esenciales en cuanto ser dotado de razón. Además necesita él mismo de una adecuada regulación a través de la intervención racional, de modo que su función motivadora de la acción coopere a la configuración de la vida según un proyecto integral racionalmente aceptable.

Respecto de esta concepción de la vida teórica como la más continua y placentera, Vigo sostiene que se trata de que al cabo del correspondiente proceso de habituación; no habrá para el hombre actividad más grata y placentera que la actividad de pura contem-

plación teórica, pues en ella el sujeto individual habrá llegado a la mayor conformidad posible con su propia naturaleza. En cuanto al proceso de habituación previo, la posición de Aristóteles respecto de las virtudes es algo ya conocido y se sabe que si bien la virtud no nos es dada por naturaleza, tampoco surge contra naturaleza, sino que «estamos por naturaleza aptamente dispuestos para recibirla, pero sólo la desarrollamos y llevamos a la consumación a través del hábito» (II 1: 1103 a 23-26). Al pleno despliegue de nuestras posibilidades esenciales llegamos, empero, sólo luego de un largo y difícil proceso de educación del carácter y del intelecto y, por tanto, las actividades propias de la virtud ética e intelectual no resultan, necesariamente, gratas y fáciles desde el comienzo, pero deben llegar a serlo, según Aristóteles, al cabo del proceso moral e intelectual.

Retomando el tema de la supremacía de la vida teórico-contemplativa como mejor forma de vida feliz, Aristóteles destaca un aspecto muy importante referido a la vida política, según la prudencia, como aquella forma de vida que debe ser considerada la más propiamente humana, en cuanto corresponde al hombre, tomado en su dimensión física y corpórea, sometido a los requerimientos y necesidades de la existencia temporal y la facticidad. En definitiva, la actividad práctica procede de la necesidad de realizar la racionalidad constitutiva del hombre adaptándola a los requerimientos impuestos por las condiciones fácticamente determinadas de la existencia humana. Vigo recuerda, en relación con lo anterior, el pasaje acerca de las virtudes éticas, consideradas como inútiles para los dioses puesto que éstos no están sujetos a las necesidades y exigencias propias de la existencia humana (1178 b 7-32). Si el hombre necesita de la praxis racionalmente orientada, esto es de las virtudes éticas, ello obedece a que en cuanto compuesto de forma (alma) y materia (cuerpo), no puede permanecer de modo continuo o ininterrumpido en la actividad puramente contemplativa (cfr. 1177 b 26ss.) sino que debe satisfacer necesidades derivadas de su condición humana y por tanto comprometerse, en alguna medida, en la acción práctica.

Sólo Dios, en cuarto «pensamiento que se piensa a sí mismo», provee el paradigma de la vida perfectamente feliz y autosuficiente, una vida que el hombre, en las condiciones fácticas de su existencia, nunca puede realizar completamente pero, a juicio de Aristóteles, debería esforzarse por alcanzar en la mayor medida posible si aspira a la máxima felicidad como ser dotado de razón. La felicidad, es algo a la vez poseído y nunca del todo conquistado, presente y a la vez futuro, una posesión que, dentro de los límites impuestos por la facticidad de la existencia humana, debe reconquistarse siempre de nuevo en la unidad horizontal del tiempo, pues su plena realización se revela como algo divino y superior a las posibilidades del hombre en su existencia concreta mundana. Sin embargo, contra el pesimismo griego, ha de recordarse la famosa exigencia de «inmortalizarse en la medida de lo posible», viviendo según lo mejor que hay en el hombre (cfr. X 7: 1177 b 31 - 1178 a 2).

Vigo no puede dejar de interrogarse por las consecuencias prácticas de la afirmación acerca de la supremacía de la vida teórica dentro del modelo ético de Aristóteles. Por ello, en primer lugar, remarca ciertas ideas como la conexión entre felicidad y bienes exteriores, desarrollada anteriormente, y enfatiza la idea de que el hombre virtuoso podrá, en circunstancias muy adversas, verse imposibilitado de ejercer plenamente las actividades propias de la vida feliz, pero nunca será realmente infeliz, ya que jamás obrará en contra de la virtud, cosa en que consiste verdaderamente la infelicidad. En otro aspecto, según la interpretación de Vigo, la vida contemplativa como forma suprema de vida feliz, no puede significar en Aristóteles, el abandono definitivo del mundo de la praxis y de la

actuación en la comunidad política; en otros términos, no puede defender un ideal del sabio vuelto definitivamente sobre sí y aislado completamente de la sociedad, ya que esto sería tácticamente imposible, pues sólo dentro de la sociedad, marco de una *polis* adecuadamente organizada y gobernada, es posible una dedicación regular a las actividades propias de la vida contemplativa. Vista desde esta perspectiva, la posición de Aristóteles puede interpretarse más bien como el deber de evitar el riesgo de quedar absorbidos por los requerimientos inmediatos de la exterioridad, sin poder planificar el despliegue de nuestras capacidades más altas como seres racionales (el *noûs* y la *sophía*).

Señala Vigo que la dedicación a la actividad teórico-contemplativa implica la adopción de una perspectiva distanciada respecto del mundo de la praxis cotidiana; este distanciamiento, sin embargo, no se agota sin más en sí mismo sino que tiene, a la vez, consecuencias directas sobre el modo en que el sujeto se enfrenta al mundo de la praxis, en cuanto le permite volver a él de un modo diferente. El ejercicio de la actividad teórico-contemplativa ofrece la posibilidad de abordar el mundo como «espectáculo» y provee, al mismo tiempo, a la *phrónesis* de un «criterio ideal trascendente» que ésta, en cuanto limitada al ámbito de lo humano y contingente, jamás podría darse a sí misma. Dicho de otro modo: el mundo se muestra desde una nueva perspectiva y esto ofrece la base para poder retomar de otro modo al mundo de la praxis cotidiana.

Ya en la conclusión, Vigo retorna la temática referida a la posibilidad, alcance y límites de una fundamentación eudaimonista de la ética. Recuerda la afinidad de base entre Platón y Aristóteles respecto de la tensión entre el ideal filosófico y el ideal político de vida: ambos destacan el papel de la mediación social como condición de posibilidad imprescindible para la adquisición, desarrollo y adecuado ejercicio de las virtudes en general; sólo la bestia, en tanto no es capaz de vida comunitaria, o la divinidad, en tanto no necesita de ella, son lo suficientemente autárquicas como para poder prescindir de la *polis* (cfr. *Política* I 3: 1253 a 27-29). Sin embargo, Vigo reconoce que si bien no puede concederse la defensa de un ideal solipsista de la vida filosófica en Platón y en Aristóteles, no puede tampoco negarse que desde nuestras propias «intuiciones morales», la posición de ambos no es del todo satisfactoria ni del todo explícita. Dicho de otro modo, no son, para él, satisfactorias las razones alegadas para justificar la necesidad del filósofo de no renunciar al despliegue de su racionalidad práctica y tampoco a la adquisición y ejercicio de las virtudes éticas. Sin embargo, estas ausencias, no admiten ni justifican una interpretación egoísta de la felicidad en el sentido criticado por Kant, ya que en la concepción de Aristóteles, los modernamente llamados deberes para con los demás, quedan integrados como momentos constitutivos de la propia felicidad del sujeto, en cuanto éste sólo será genuinamente feliz allí donde actúe de conformidad con la virtud.

Un último punto del que se ocupa Vigo es la relación entre la ética antigua, sobre todo la aristotélica, centrada en las nociones de felicidad y virtud, por una parte, y, por otra, la ética moderna, fundamentalmente kantiana centrada en la noción de deber. Ambas constituyen sendos modelos de fundamentación de la ética y parecen insuficientes a la hora de dar cuenta de la complejidad de nuestras «intuiciones morales», tal como éstas se manifiestan antes de toda reflexión filosófica y en el uso del lenguaje habitual. En el caso de la ética eudaimonista antigua, el problema central reside en que no parece posible poder derivar sin residuo la «totalidad» del contenido concreto de la representación del deber a partir de la sola idea de la plena realización personal del sujeto, concebida ésta en términos inmanentistas. Por otro lado, la ética kantiana que se orienta a partir de una noción formal y abstracta del deber, privada de toda referencia directa a las necesidades y la

plena realización de las potencialidades del sujeto, tiende a expulsar del ámbito de la reflexión moral toda consideración relativa a la consecución de la vida buena y la felicidad como fin último de la praxis.

Finaliza Vigo sus reflexiones, sosteniendo que la fundamentación filosófica de la ética no puede, en suma, apostar a una orientación unilateral, ni a partir de la noción de felicidad ni a partir de la de deber, sino que debe intentar integrar a ambas en un modelo coherente que haga posible dar cuenta de la complejidad de nuestras «intuiciones morales básicas». Tal intento es asumido hoy como un desafío por autores de diferentes orientaciones filosóficas. De este modo, la ética de Aristóteles tiene mucho para enseñarnos a quienes habitamos el espacio de comprensión abierto y signado por el planteo kantiano de los problemas morales, pues es herencia directa de este planteo el que hoy nos parezca evidente la oposición entre felicidad y deber.

La obra de Vigo constituye, sin duda, un valioso aporte para el tratamiento en detalle de la idea de felicidad, como núcleo temático de la concepción ética de Aristóteles. Representa, al mismo tiempo, una lúcida interpretación de la problemática referida a la posibilidad actual de una fundamentación de la ética desde una perspectiva metafísico-antropológica. La claridad conceptual del texto, a través de un análisis profundo a la vez que accesible, seguramente surge como resultado de la modalidad que le dio origen, del conocimiento intensivo del *opus* aristotélico y de la vasta experiencia docente del autor, entre otras cosas. Desde el punto de vista filosófico, el interés de la exposición se centra fundamentalmente en la renovada implicancia que tiene la consideración de una posición teleológico-eudaimonista de la praxis, depurada de los aditamentos y amputaciones que ha sufrido desde la modernidad, en especial a partir de la concepción ética de Kant. La escisión entre felicidad y deber, ruptura de la integralidad constitutiva de la naturaleza humana, lleva irremediablemente a la interpretación de la felicidad como algo no sólo inaccesible para el hombre, sino también, en cuanto criterio ordenador de las acciones, como algo que compromete la autonomía y la moralidad del sujeto racional.

La felicidad deja de ser entonces el fin último de la vida, en tanto sentido pleno y configurador de la potencialidad específica del hombre, para convertirse en sinónimo de bienestar, o más propiamente, de satisfacción plena de necesidades y expectativas subjetivas y, por lo mismo, variables, relativas y contingentes. Al perder su contenido de universalidad, la felicidad es excluida del ámbito de fundamentación racional por carecer, justamente, de aquella exigencia imprescindible de la moralidad. Reducida así la felicidad a la mera satisfacción de deseos individuales, es posible comprender la negativa kantiana a considerarla como criterio racional de moralidad y, al mismo tiempo, su necesidad de distinguirla taxativamente de la noción formal de deber, única fuente de determinación, universal y necesaria, de la moralidad de las acciones. Nótese las resonancias que esta irreconciliable distinción tiene en el ámbito de las ideas postmodernas y aun en nuestro habitual uso lingüístico.

No obstante, queda todavía el desafío, según Vigo, de conciliar y superar esta distinción entre felicidad y deber, reinterpretando adecuadamente las concepciones eudaimonistas y deontológicas, asumiendo las enseñanzas que, filosóficamente fundadas, puedan ambas corrientes de pensamiento aportar a una seria posibilidad de integración en un modelo coherente que permita dar cuenta de la complejidad del obrar humano en cuanto humano.





## ÍNDICE GENERAL DEL VOLUMEN LII

### Artículos

|   |                    |
|---|--------------------|
| IGNACIO ANDEREGGEN, <i>El ascenso contemplativo filosófico y místico según el Itinerarium mentis in Deum de San Buenaventura.</i>           | 247-277            |
| LUIGI BOGLIOLO S. D. B., <i>La persona humana, cumbre y síntesis de la creación.</i>  | 383-389            |
| GUILLERMO JORGE CAMBIASSO, <i>El deseo natural de ver a Dios en la Summa contra Gentiles</i>  | 15-31              |
| ALBERTO CATURELLI, <i>La providencia y el gobierno del mundo.</i>   | 175-194            |
| RICARDO F. CRESPO, <i>La economía como ciencia práctica.</i>  | 391-424            |
| BRIAN J. FARRELLY O. P., <i>La creación como encuentro del ser y de la nada en la teología del maestro Eckhart de Hochheim (1260-1327).</i> | 33-39              |
| MARIANO FAZIO FERNÁNDEZ, <i>Francisco de Vitoria: una secularización more Aristotelico.</i>   | 279-287            |
| AUGUSTO FURLÁN, <i>La unidad del acto y del contenido conceptual en el tomismo.</i>   | 363-381            |
| DANIEL GAMARRA, <i>Filosofía y cristianismo: ¿una proximidad ya pensada?</i>  | 425-438            |
| ALAIN-MARIE DE LASSUS F. J., <i>Saint Thomas et le problème de la possibilité d'un univers crée éternel.</i>                                | 195-202            |
| FRANCISCO LEOCATA S. D. B., <i>Malebranche y el libertinage érudit.</i>   | 41-74              |
| JORGE MARTÍNEZ BARRERA, <i>Los fundamentos de la bioética de H. Tristram Engelhardt.</i>  | 99-115,<br>307-323 |
| JOHN M. MC DERMOTT S. I.-GLENN J. COMANDINI, <i>The Problem of Person and Jean Mouroux.</i>   | 75-97              |
| CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS, <i>La cuestión de la justicia.</i>  | 347-362            |
| MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE O. P., <i>Saint Thomas et le mystère de la création: une réponse aux interrogations de l'homme d'aujourd'hui.</i>  | 145-158            |
| BEATRIZ EUGENIA REYES ORIBE, <i>La finalidad de la naturaleza humana. Alcance y actualidad de la cuestión.</i>                              | 159-173            |
| MARIO ENRIQUE SACCHI, <i>La causalidad material de los elementos en la generación de los cuerpos mixtos.</i>                                | 203-223            |
| — <i>La evolución perfectiva de la experiencia sensible y su ordenación teleológica al conocimiento científico.</i>                         | 439-461            |

|  |         |
|--|---------|
| MARÍA L. LUKAC DE STIER, <i>El aristotelismo y el tomismo frente al egoísmo psicológico.</i>   | 3-13    |
| MARISA VILLALBA DE TABLÓN, <i>Cuando las contradictorias son verdaderas.</i>   | 117-126 |
| CAMILO TALE, <i>El conocimiento de la ley natural y la obligatoriedad de la ley positiva en Jean Domat. En el tricentésimo aniversario de su muerte.</i> | 289-306 |
| — <i>Examen del escepticismo moral y del relativismo moral.</i>  | 127-144 |
| LORENZO VICENTE BURGOA, <i>Sobre objetos y objetividad. Aspectos del problema de la objetividad del conocimiento en el realismo clásico.</i>             | 325-345 |

### Notas y comentarios

|   |         |
|---|---------|
| MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA, <i>Metafísica vivida de un ideario educacional. Sobre la nueva edición de La formación de la inteligencia argentina de Juan Benjamín Terán.</i> | 499-500 |
| HÉCTOR H. HERNÁNDEZ, <i>Ley del Creador y derecho.</i>  | 485-498 |
| GUSTAVO ELOY PONFERRADA, <i>Anotaciones sobre el Congreso Tomista Internacional de 1950.</i>  | 463-481 |
| GABRIEL J. ZANOTTI, <i>Providencia y naturaleza.</i>  | 481-485 |

### Bibliografía

|   |         |
|---|---------|
| MIGUEL AYUSO TORRES, <i>La filosofía jurídica y política de Francisco E-lías de Tejada</i> (Horacio M. Sánchez Parodi). | 225-226 |
| RAIMONDO CUBBEDU, <i>Friedrich A. von Hayek</i> (Ricardo F. Crespo).  | 226-227 |
| YVES FLOUCAT, <i>Jacques Maritain</i> (Mario Enrique Sacchi).   | 227-232 |
| GEORGES KALINOWSKI, <i>La logique déductive</i> (Carlos I. Massini Co-rreas).   | 232-233 |
| CARLOS I. MASSINI CORREAS, <i>La falacia de la falacia naturalista</i> (Ri-cardo F. Crespo).                            | 502-504 |
| FRED D. MILLER, <i>Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics</i> (Car-los I. Massini Correas).                | 233-237 |
| TIMOTHY O'CONNOR (ED.), <i>Agents, Causes, Events</i> (Ricardo F. Cres-po).   | 237-238 |
| ANDRÉS OLLERO, <i>Derecho a la vida y derecho a la muerte</i> (Pablo Javier Olaiz).                                     | 238-241 |
| ELIECER PÉREZ HARO, <i>El misterio del ser</i> (Mario Enrique Sacchi).  | 243-245 |
| VITTORIO POSSENTI, <i>Razionalismo critico e metafisica</i> (Ricardo F. Crespo).  | 241-243 |
| ALEJANDRO G. VIGO, <i>La concepción aristotélica de la felicidad</i> (Alicia Frassón de Dimov).                         | 504-517 |

|                                 |         |
|---------------------------------|---------|
| Índice general del volumen LII. | 519-521 |
|---------------------------------|---------|

# ANALES

de la  
CORPORACIÓN DE CIENTÍFICOS CATÓLICOS

## Sumario

### Editorial

**Pbro. Cristián José Ramírez**

“Consideraciones en torno al paradigma de la ciencia”

**Héctor Padrón**

“Tecnociencia y ética”

**Mario Enrique Sacchi**

“Nota sobre el problema filosófico relativo a la entidad del espacio”

**Horacio M. Sánchez Parodi**

“Popper y su crítica al neopositivismo”

**José Miguel Serrano Ruiz Calderón**

“Eutanasia y buena vida: una introducción”

**Miguel Antonio Barriola**

“El Señorío total de Cristo (réplica a Monseñor Gustavo Podestá)”

AÑO II

1996

Nº 2

Av. Rivadavia 1823 piso 9º.

1033 Buenos Aires

# KRITERION

Revista de Filosofia

VOL. 37 Nº 94

JULHO A DEZEMBRO 1996

## SUMÁRIO

### ARTIGOS

- Ato e potência: implicações éticas de uma doutrina metafísica.**  
Marcelo Perine 7
- Some remarks on Carl Schmitt's notion of "exception".**  
Jorge E. Dotti 24
- Restauo artistico: fundamentos e implicações hermenêuticas.**  
Sandra Neves Abdo 36
- The ghost in the machine-fights. The last battle for the human soul.**  
Richard Watson 55
- História, historiografia e símbolos.**  
João Antônio de Paula 64
- "Pseudo-Dionísio Areopagita" ou "Dionsio Pseudo-Areopagita"?**  
**Uma confusão a respeito de nomes e descrições definidas**  
Ernesto Perini-Santos 91
- Resenha.** 97
- Ezequiel de Olaso: 1932-1996.**  
Richard H. Popkin 100

Departamento de Filosofia  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Av. Antônio Carlos, 6627. Caixa postal Nº 253.  
31270-901 Belo Horizonte. Minas Gerais