

SAPIENTIA

VOLUMEN LXX

2014

FASCICULO 236



Sapiens diligit et honorat intellectum, qui
maxime amatur a Deo inter res humanas.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS
Sententia libri Ethicorum, lib. X, lect. 13.

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

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

Directora

COMITÉ CIENTÍFICO

Alberto Caturelli (Córdoba, Argentina)

Héctor J. Padrón (Villa Carlos Paz, Argentina)

Leo J. Elders, s.v.d. (Gustav-Siewerth-Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)

Lorenzo Vicente Burgoa (Universidad de Murcia)

Yves Floucat (Centre Jacques Maritain, Tolouse)

Carlos Ignacio Massini Correas (Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Brunero Gherardini (Città del Vaticano)

Jorge Martínez Barrera (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

John M. McDermont, s.i. (Sacred Heart Major Seminary, Detroit)

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia)

Gustavo E. Ponferrada (Seminario Mayor de La Plata, Argentina)

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista: www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DLALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

ISSN: 0036-4703

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

SAPIENTIA

VOLUMEN LXX
FASCÍCULO 236

A. D. 2014

Buenos Aires

Artículos

LLUÍS CLAVELL

*Pontificia Universidad de la S. Cruz
Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino
Italia
lluisclavell@gmail.com*

REDESCUBRIR LA FINALIDAD NATURAL. ROBERT SPAEMANN Y TOMÁS DE AQUINO

Resumen. En ocasión de la autobiografía de Robert Spaemann aparecida en 2012, este trabajo examina la lectura que Spaemann hace de la teleología en la doctrina de Santo Tomás de Aquino, especialmente en su obra *Natürliche Ziele* (2005) que prosigue la versión de 1981. En la primera parte, se estudia la historia de la teleología en el pensamiento filosófico y científico expuesta en «*Fines naturales*». La finalidad intrínseca en la naturaleza de los seres es conocida con profundidad creciente gracias a Platón, Aristóteles, al estoicismo y a la tradición cristiana. Estos aportes se integran en una estructura teleológica unitaria en el Aquinate. Después acontece una «inversión» de la teleología centrada en la conservación del propio ser y una consideración de los fines como algo externo a la realidad. Con la teoría evolucionista surge la teleonomía que se limita a las reglas del dinamismo, suprimiendo el fin. Con todo, los científicos no logran eliminar los términos «con el fin de» o «para» en su lenguaje. Eso permite proceder a un redescubrimiento de los fines naturales. En la segunda parte, se ve cómo Tomás de Aquino lleva el conocimiento de la finalidad más allá de Aristóteles, porque ella remite a una inteligencia creadora. La teleología implica una teología, aunque no queda del todo claro si es la teología filosófica o la cristiana. Spaemann tiene un planteo ontológico de tipo persuasivo, pero en algunos momentos siente dificultad para superar en el plano teorético a quien se limita a una teleonomía.

Palabras clave: Spaemann - Tomás de Aquino - teleología - teleonomía - naturaleza

Abstract. On the occasion of the autobiography of Robert Spaemann published in 2012, this paper examines the reading

Spaemann makes of the teleology in the doctrine of St. Thomas Aquinas, especially in his work «Natürliche Ziele» (2005) second edition of the version of 1981. In the first part the paper studies the history of teleology in philosophical thought and scientific discussed in «Natural Ends». The intrinsic teleology in the nature of beings is known with increasing depth thanks to Plato, Aristotle, Stoicism and Christian tradition. These contributions are integrated into a unitary structure teleological by Aquinas. Afterwards happens an «inversion» of teleology centered in the self-conservation and a consideration of ends as something external to reality. With evolutionary theory arises the teleonomy limited to the rules of dynamism, suppressing the ends. However, scientists do not reach to eliminate the words «to» or «for» in their language. In that way we can proceed to a rediscovery of natural ends. In the second part, the essay sees how Thomas Aquinas brings knowledge of the teleology beyond Aristotle, because it refers to a creative intelligence. Teleology implies a theology, although is not entirely clear if it is a philosophical or a Christian theology. Spaemann has an ontological proposition of persuasive kind, but at times he feels difficult to overcome in the theoretical level those who sustain a teleonomy.

Key words: Spaemann - Thomas Aquinas - teleology - teleonomy - nature

En su reciente autobiografía en forma de diálogo *Über Gott und die Welt* (2012)¹, Robert Spaemann cuenta a su entrevistador Stephan Sattler cómo en su época, en la Universidad de Munich, quiso afrontar el prejuicio científico moderno de la necesaria renuncia a comprender la realidad de manera teleológica. En efecto, dedica un curso de 1976-77 a intentar descubrir cómo al final de la edad media se llega a abandonar el pensamiento abierto a la causa final. Se propone también —cosa más difícil— ver cómo es posible acceder de nuevo a ese conocimiento real más pleno. Fruto de esa investigación realizada con su más estrecho colaborador Reinhard Löw, doctor en farmacia y en filosofía, será el libro (con Löw) *Die Frage Wozu?*

¹ SPAEMANN, ROBERT, *Über Gott und die Welt: eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2012. Trad. Castellana: *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*, Ed. Palabra, Madrid, 2014.

Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens (1981)². El título mostraba muy bien el contenido: con la pregunta *¿para qué?* se busca el fin de una acción o de una realidad. Luego, después del signo interrogativo viene el enfoque: proceder a una reconstrucción histórica de las peripecias de la finalidad con vistas al redescubrimiento del pensar teleológico.

Spaemann no abandona la cuestión y en 2005 publica —conservando lealmente como coautor a Löw, muerto de modo prematuro— una nueva edición de esa obra con un título más sintético: *Natürliche Ziele* (2005)³. Con estas dos escuetas palabras «*Fines naturales*» quiere destacar que no se trata de una finalidad añadida a la naturaleza de cada realidad desde fuera, como por ejemplo, la de un misil construido de modo que mediante la interacción mecánica de las partes parece tener la intención de buscar el objetivo.

El entrevistador pregunta a Spaemann si se siente desilusionado ante la lenta difusión del libro. Su respuesta es que propiamente no: el paradigma antiteleológico está muy radicado entre los científicos y, como es obvio, un libro no basta para ponerlo en crisis. De todos modos el autor hace notar a Sattler cómo desde hace mucho tiempo los biólogos se han dado cuenta de no poder avanzar en su investigación sin usar expresiones del tipo «*con el fin de*», «*para*». En parte, el esfuerzo de Spaemann recuerda la obra de Étienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour: essais sur quelques constantes de la biophilosophie* (1971)⁴ (con ediciones en español, italiano, inglés: el subtítulo en esta última lengua explicita algo más: *a journey in final causality, species, and evolution*), pero el estilo es distinto y no quiere limitarse a los vivientes. También Jacques Maritain dedicó una notable atención a los niveles en el estudio de la biología en su filosofía de la naturaleza⁵.

² SPAEMANN, ROBERT – LÖW, Reinhard, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper Verlag, München, 1981.

³ SPAEMANN, ROBERT – LÖW, REINHARD, *Natürliche Ziele*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2005.

⁴ GILSON, ÉTIENNE, *D'Aristote à Darwin et retour: essais sur quelques constantes de la biophilosophie*, J. Vrin, Paris, 1971.

⁵ ASCHERI, VALERIA, *Interdisciplinarità e unità del sapere nel XX secolo. Maritain, Polany, Ladrière*, IF Press, Roma, 2014.

No deja de preocupar la poca atención dedicada a un tema de gran importancia: finalidad y naturaleza, parecen cuestiones demasiado subjetivas o antropomórficas. ¿No es esto un eludir uno de los presupuestos de la incertidumbre actual en el campo de la comprensión de la persona humana y la sociedad, de las relaciones entre política, ciencia y bien común?

En esta nota me limito a una apretada síntesis de la propuesta tan querida por Spaemann y a una reflexión sobre su lectura del finalismo en Santo Tomás.

1. La historia de la teleología según Spaemann

Para este pensador la filosofía es ingenuidad institucionalizada, un esfuerzo por conocer la realidad. Está siempre interesado en la *intentio recta* hacia la realidad misma. Por eso no podía dejar de abordar la cuestión del rechazo inquietante de la finalidad por parte de muchos científicos de la naturaleza. La causa final es un instrumento estéril e inútil para el conocimiento, se repite desde Hobbes hasta nuestros días.

La autobiografía de Spaemann muestra la centralidad de este tema en su pensar. Como dice Leonardo Allodi, su traductor italiano, el libro-entrevista *Sobre Dios y el mundo* es como una larga meditación sobre el *vivere viventibus est esse* aristotélico, practicado y vivido antes que pensado⁶. Según el filósofo alemán no se debería llamar pensamiento un proceso que no es vivido. Si para el Aquinate «*qui non intelligit, non perfecte vivit*», Spaemann añade: «*qui non vivit, non perfecte existit*»⁷. Y en el vivir humano hay dos intereses fundamentales: dominar el mundo y encontrar en el mundo una patria. Ambos intereses son legítimos y de alguna manera inseparables. Por eso cuando se des-teleologiza el mundo entero entregándose al puro dominio, el hombre se asusta ante el silencio de los espacios infinitos (Pascal) y se siente como un vagabundo solitario.

⁶ SPAEMANN, ROBERT, *Dio e il mondo: un'autobiografia in forma di dialogo*, a cura di Leonardo Allodi e Giacomo Miranda, Cantagalli, Siena, 2014.

⁷ Cfr. SABUY SABANGU, PAULIN, *Persona, natura e ragione: Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*. A. Armando, Roma, 2005, pp. 37ss.

De ahí el profundo interés humano de sentirse en casa, en una familiaridad con la sociedad y el mundo, con una actitud confiada. Spaemann ha incorporado a su vida el proceso estoico de radicarse y pertenecer al mundo (*oikeiosis*). Las preguntas nacen en la inteligencia humana ante algo que todavía no nos es familiar, tanto en el niño como en el adulto. No comprender al otro o no sentirse comprendido obstaculiza el sentirse en casa.

A la pregunta «¿por qué?», las ciencias naturales dan respuestas destinadas a hacernos conocer mejor los procesos regulares de causalidad. Corresponden sobre todo a la causa agente, a la material y también, si bien con menos claridad, a la causa formal, vista muchas veces solo como estructura. Sin duda, el conocimiento de las conexiones causales es una ayuda para la vida humana, proporcionando una mayor familiaridad con el entorno, con las enfermedades, los riesgos, la alimentación, etc. Pero según Platón y Aristóteles hay un nivel más alto en la vida de las personas: nada puede sustituir la seguridad experimentada por el hombre al estar entre sus amigos. Añaden, además, que solo el hombre bueno tiene amigos. Son dos observaciones sumamente actuales en la «sociedad desvinculada»⁸, que invitan a diagnosticar y superar las faltas de credibilidad y la desconfianza.

La pregunta «¿para qué?» se mueve sobre todo en este campo de apropiarse de la naturaleza como algo familiar. Para Spaemann, la filosofía es la autocomprensión del hombre en el conjunto de la realidad. La historia del pensar filosófico recibe un impulso importante con el concepto platónico de teleología en su doctrina del eros y en la filosofía política. Más decisivo aún es el aporte de Aristóteles con su reflexión sobre el movimiento natural, que es él mismo ya una orientación hacia lo mejor. La teleología es inmanente, está en la realidad misma de los vivientes y del mundo. Spaemann glosa el término *entelechia* como «yo llevo el fin en mí». Los conceptos de los múltiples componentes del universo son ya teleológicos. El *telos*

⁸ Cfr: MIRÓ, JOSEP, *La sociedad desvinculada: fundamentos de la crisis y necesidad de un nuevo comienzo*, Stella Maris, Barcelona, 2014.

forma parte de lo que son; no es un añadido. Pero además, hay un Dios, bien universal, motor inmóvil, sin el cual el movimiento de las realidades mundanas no tiene sentido, ni la autoconservación ni la transmisión de la vida.

El estoicismo no se limita al mundo viviente. Amplía su visión de orden y finalidad a todo el universo, considerado ahora como un organismo lleno de conexiones ecológicas. Dios es el alma de este gigantesco organismo. Es un alma racional del mundo y de ahí la conexión entre las causas agente y final es estrechísima. El hombre es espectador de una bellísima red universal de fines, que le permite vivir y atender a las diversas necesidades, además de contemplar su belleza.

Los Padres de la Iglesia y los teólogos del alto medioevo viven inmersos en una teleología ontológica de tipo platónico, pero fundada en un Dios creador del universo a partir de la nada, teniendo como modelo las Ideas generadas en la propia sabiduría amorosa divina. Según Agustín de Hipona, el corazón humano encuentra su reposo en el amor y la contemplación de Dios. El obstáculo mayor es el *cor curvatum in seipsum*, consecuencia del pecado de origen que ha invertido la finalidad introduciendo el desorden en todo el mundo. El remedio se halla en la conversión y, en el caso de Agustín, en sus conversiones sucesivas a partir del no-ser del pecado al ser nuevo del hijo de Dios, salvado por Cristo.

Spaemann ha sido desde joven un lector asiduo de Tomás de Aquino. Según él, con la doctrina filosófica y teológica del Aquinate, el pensamiento teleológico alcanza la cumbre, por desgracia pronto abandonada por otros planteamientos encaminados a ver el mundo como una enorme máquina, desprovista de fines naturales. Admitir estos fines sería, según autores posteriores, atar de alguna manera las manos a Dios, quitarle libertad. Por otra parte, el nominalismo de Ockham y de Juan Buridan no permite siquiera hablar de causa ni tampoco de fin. Por eso, tanto para salvar la libertad divina (motivo teológico) como por la incognoscibilidad de los fines (motivo epistemológico), la visión teleológica es abandonada. Además, con Bacon y Hobbes, la finalidad es inútil para alcanzar un dominio más pleno de la naturaleza. Así, aparece la visión pura-

mente cuantitativa del mundo como *res extensa*. Especular sobre los fines conduciría a una forma de «razón perezosa», poco apta para la investigación científica.

El interés por el dominio del mundo como dueños de la naturaleza lleva a cambiar el concepto de conocimiento. La inteligencia deviene «razón instrumental». Spaemann reflexiona también sobre las transformaciones sociales ligadas a este nuevo paradigma y al cambio antropológico de Hobbes, de considerar incluso al hombre como dotado de una naturaleza no teleológica, reduciendo así la *res cogitans* a *res extensa*. El enorme precio de todo este cambio es la incomprendibilidad del propio ser humano y también no entender la naturaleza.

En su libro sobre Fénelon, Spaemann había tratado de un tema que fuera criticado por Nietzsche: la «inversión» de la teleología: el hombre tiende exclusivamente a la autoconservación e incluso el amor a Dios es visto solo como una condición para conservarse. Esta inversión tiene consecuencias relevantes en la filosofía política, en la teología moral y en la ética filosófica. Nietzsche la fustigará, por parecerle superflua y porque el viviente no se limita a tender solo a la autoconservación, sino a crecer y a ir más allá de sí mismo. De este modo propondrá una teleología sin fines y por tanto un autotrascenderse en la nada.

Algunos pensadores, como Leibniz, Wolff y Kant todavía han intentado conciliar el pensamiento teleológico y el mecanicismo universal, y los grandes sistemas idealistas alemanes han desarrollado con entusiasmo la finalidad. Pero la muerte de Hegel en 1831 coincide con la expansión de las ciencias naturales y con un claro pragmatismo ateleológico, acompañado de éxitos técnicos y económicos.

Por su parte Schopenhauer ve la teleología invertida de la autoconservación como un absurdo a superar anulando la voluntad. Nietzsche va más allá y ve esa propuesta como una fase transitoria hacia un futuro nuevo, porque el mundo es un flujo caótico sin seres, que en realidad son solo expresiones de la voluntad de poder: la voluntad se quiere solo a sí misma. El super-hombre o el más allá del hombre será capaz de vivir sin explicaciones teleológicas ni físicas o mecánicas; es más, sin ninguna interpretación del mundo en general. Nietzsche reco-

noce la idea de Dios como la más grande idea de la humanidad. Por eso, cuando Dios ha muerto, hace falta crear algo equivalente: la idea del super-hombre.

La ciencia natural de los siglos XIX y XX lleva el anti-teleologismo a su plena realización. Con la idea evolucionista del mecanismo de la selección natural para la adaptación y para los demás fenómenos del mundo viviente, se piensa haber eliminado la teleología, aunque se usan términos como utilidad, adaptación, función, es decir palabras propias de un finalismo. Pero aún así, se niega que un fin pueda haber guiado un proceso: hay que hablar de un «finalismo sin fin». Para lograr una mayor coherencia, en 1958 Pittendrigh propone la palabra «teleonomía», con la que se constata una finalidad de facto, pero puramente casual.

La teoría de la evolución se extiende primero a todas las ciencias naturales y luego a las humanas: economía, política, ética, historia, sociología. Como es lógico, el punto más difícil de eliminar es el de los fines del obrar humano, aunque se espera poder encontrar también una explicación en la línea de la teleonomía.

A partir de este punto Spaemann entra en la fase de redescubrimiento de la finalidad, mostrando la vulnerabilidad del reduccionismo antiteleológico. Introduce esta fase con un original anuncio necrológico de la difunta teleología. La autopsia ha revelado que en la tumba no yace la teleología, sino una caricatura suya; por eso, ella se levanta y prepara un banquete para invitar a sus perseguidores y sus partidarios; como es lógico, no todos los elementos gustarán a todos.

Spaemann expone cómo el planteo del evolucionismo como filosofía primera ha sido criticado en el ámbito de los biólogos por presentarse en forma apodíctica como fundada en la anti-teleología, que sería la única base posible, pero sin dar de ello demostración alguna. Desde el ámbito filosófico se critican sus conceptos fundamentales: la explicación causal, el de sistema e información (que reenvían a un contexto finalístico general), el de materia, reglas del juego, casualidad y necesidad, libertad, vida, conciencia y moralidad. Spaemann afronta también la crítica analítica al pensamiento teleológico.

2. La finalidad según Tomás de Aquino

Más en profundidad el redescubrimiento de la finalidad natural se encuentra en la cumbre de su comprensión alcanzada por el Aquinate.

Spaemann advierte que Tomás va más allá de Aristóteles, pero sin perder nunca la ganancia fundamental de Aristóteles: la finalidad interna a los seres. Va más allá por el modo de fundamentar una teleología universal (una ecología global), por explicar bien el conocimiento previo del fin contando con la acción de Dios creador y providente y por su análisis detallado de los diversos grados de realización en el mundo que culminan en el hombre.

Spaemann empieza recordando que Aristóteles considera la relación entre el ciclo de las lluvias y el crecimiento o la destrucción del trigo (*Phys.* II, 8). Según él esa conexión es una falacia. La cosecha de trigo no es el fin de la lluvia, como no lo es la destrucción del trigo plantado. El Aquinate distingue adecuadamente los dos casos: el error está en comparar una causa general con un efecto particular. En pocas palabras: *«licet pluvia non sit propter perditionem, non tamen sequitur quod non sit propter conservationem et augmentum»*⁹.

Es decir, hay una conexión general entre la lluvia y el crecimiento de los vegetales, y también de los animales. El ciclo del agua en la naturaleza tiende a hacer posible la vida, aunque haya casos en que no se consiga contingentemente. Tomás considera el universo prosiguiendo la doctrina estoica, pero explica más profundamente la armonía universal de fines con el Dios cristiano que no es indiferente al mundo, sino un Padre creador y cuya providencia alcanza hasta los cabellos de nuestra cabeza. Por tanto, vale para toda la creación; no se limita a los vivientes.

En ese mismo comentario a la Física aristotélica, Tomás afirma que: *«a enim, quae non cognoscunt finem, non tendunt in finem nisi ut directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante. Unde si natura operetur propter finem, necesse est quod ab aliquo intelligente ordinetur»*.

⁹ *In Phys.* II, 8.

En Aristóteles, la teleología dinámica se fundaba en la finalidad interna de la naturaleza de cada ser. En el comentario del Aquinate los fines naturales presuponen además una conciencia que anticipa el *telos*. Pero, como hay tantos seres incapaces de proponerse fines y como los hombres no pueden introducir en los demás seres unos fines internos, sino solo emplear esas realidades como medios para fines sobreañadidos, parece que la ciencia natural —por su método propio— deba limitarse a constatar como mucho una finalidad, sin entender su fundamento, o bien a prescindir de ella. El Aquinate razona con rigor, pero sin prejuicios reduccionistas: si observamos en la naturaleza estructuras teleológicas, y si la finalidad presupone necesariamente una conciencia, eso significa que la naturaleza nos invita a hablar de Dios.

La causa de la regularidad en el obrar para obtener siempre lo mejor, es necesariamente un *telos*. Pero ¿cómo puede actuar un fin que todavía no existe? Aristóteles, en el contexto de la inmutabilidad de las especies y de la eternidad del mundo, dice que el fin se encuentra en las sustancias que generan otra: se transmite por generación. Para Tomás el fin puede ser operante solo si es conocido; por eso el fin de las realidades de la naturaleza es operante porque está en la inteligencia divina.

Llegados a este punto, me permito glosar la lectura de Spaemann diciendo que es este el núcleo de la 5ª vía para llegar a Dios: «*Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum*»¹⁰. Basta la existencia de seres no dotados de conocimiento que persiguen un fin para concluir que es necesario un ser inteligente del cual esas realidades reci-

¹⁰ *S.Th.* I, q.2, a.3.

ben la ordenación al fin. Es una magnífica síntesis, en la que se dice cómo se muestra la finalidad: «*apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem*».

La teleología, concluye Spaemann implica una teología. Ciertamente no es algo nuevo ver a Dios como el fin universal al que todo tiende. Muchos intérpretes de Aristóteles han considerado al primer motor inmóvil como causa final. Pero aquí la cuestión es distinta: la inteligencia divina se propone fines y de acuerdo con eso, crea seres orientados internamente hacia fines y bienes. Dios no es solo causa final en el sentido de atraer todo hacia sí, sino también causa eficiente de esos seres. Dios no es un mero arquitecto, sino creador de formas sustanciales, de modo que los seres están provistos de fines.

Esto podría dar lugar a pensar en un Dios necesitado de realidades finitas. Como se ha dicho antes, de hecho algunos autores no aceptaron la finalidad por un motivo teológico: por no querer limitar la independencia de Dios. La objeción no vale si Dios es creador en cuanto es bueno: *bonum diffusivum sui*.

Esta comunicación o difusión tiene lugar como una *repraesentatio* de lo divino en el finito. Una teleología solo inmanente no se sostiene bien. Sin la teología de un Dios creador y providente, tendríamos solo un «como si» hubiese finalidad, una teleonomía. Como nota Spaemann al final del libro, la teleonomía sustituye el *omne agens agit propter finem* por algo distinto que es solo el *omne agens agit secundum regulam*. Pero constatar una regla no es la última palabra, porque se plantea la pregunta: ¿de dónde viene?

Aquí aflora una cuestión importante sobre esa teología constatada justamente por Spaemann, sobre la que volveré más adelante: ¿es la teología filosófica en que culmina la metafísica o bien de la teología basada en la revelación judeo-cristiana?

Como escribe Tomás, «*assimilari ad Deum est ultimus omnium finis*»¹¹. Pero Spaemann subraya que no se trata de un último fin yuxtapuesto. Cada ser tiende a reflejar a Dios en la

¹¹ CG III, 20.

medida en que tiende a ser lo que es por su propia naturaleza. Existe la inclinación a conservar el ser, pero eso conlleva realizar la propia forma (acto primero) mediante el obrar o acto segundo (*omne ens est propter suam propriam operationem*). Aquí entra la distinción de Aristóteles y de Tomás entre la vida y la vida buena a nivel personal y también social, entre la conservación y el desarrollo de las potencialidades ínsitas en cada ser o en la colectividad. En el terreno de la filosofía política que ha cultivado Spaemann, eso significa que a veces se puede sacrificar la vida buena a la simple sobrevivencia, o al contrario, que la vida en ciertos aspectos más perfecta ponga en peligro la vida de una sociedad.

Es necesario considerar los modos y grados de teleología, de representar a Dios en el obrar finito. La semejanza con Dios se manifiesta también en el causar: «*Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum*»¹². Y en esta capacidad causal la perfección se alcanza al hacer algo semejante a sí: «*Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest*»¹³.

Los cuerpos naturales simples tienden a su lugar: «*finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium ubi*»¹⁴. Los cuerpos celestes imitan a Dios con el movimiento circular, pasando por todos los estados posibles de modo sucesivo y, además, actuando de algún modo sobre las realidades de la tierra: «*In quantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus*»¹⁵.

Spaemann comenta las formas elementales (tierra, agua, fuego, aire) con sus cualidades (frío, húmedo, cálido, seco) diciendo que son «contagiosas» y que de ellas deriva la poten-

¹² CG III, 21.

¹³ *Idem*.

¹⁴ CG III, 22

¹⁵ *Idem*.

cialidad y la tendencia a entrar en formas más complejas. Sabe traducirlo en lenguaje moderno: los átomos se unen en moléculas. Tomás describe los grados de tendencia al fin así: «*Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. (...) Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam*»¹⁶.

Tomás resume estos grados en forma de ordenación final: «*Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis*».

Spaemann comenta que Tomás supera la contradicción entre la tendencia de los individuos a conservarse y la ordenación a servir como alimento de otros, enfocando el tema desde el punto de vista del orden ecológico de las especies. La posición más alta del hombre está ligada —Spaemann lo nota con satisfacción— a su modo de ser «con necesidades»; aparece como menos dotado que otros seres: «*Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem. Quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum: unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praeparare; sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret. Quibusdam vero ad vehiculum: nam in motus celeritate, et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem*»¹⁷.

La persona humana alcanza su fin mediante acciones transitivas que tienen efectos externos y sobre todo por acciones

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

inmanentes con las que crece en sí misma: el conocimiento y el amor, especialmente de Dios, *telos* supremo de toda actividad. El hombre tiene una inclinación a conocer la verdad y amar según ella, principalmente la verdad sobre Dios. Alberto Magno, siguiendo una tradición agustiniana sostenía que según la propia naturaleza los seres humanos aman a Dios como medio para su conservación y actividad. «*Natura semper recurva in se ipsa*»¹⁸. Solo mediante la gracia puede superar esa inclinación natural hacia sí mismo y amar a Dios por amor a Dios.

Tomás de Aquino rechaza esa posición y afirma: «*Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum*»¹⁹. La gracia perfecciona y eleva la naturaleza, la purifica de la *recurvatio* consecuencia del pecado, pero no va contra ella. Más ampliamente: «*Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principaliter diligit Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur*»²⁰. Este punto fue estudiado largamente por Spaemann en sus trabajos sobre Fénélon y Bossuet. El primero sostenía el amor puro: amar a Dios en función de Dios mismo. Bossuet pensaba que el motivo de ese amor es el deseo de felicidad. Ambos alegaban seguir al Aquinate. Según Spaemann no lo entendieron, porque imbuidos de cartesianismo disponían de un concepto no teleológico de naturaleza.

Las posiciones de Platón, Aristóteles, de la Estoa y de la tradición cristiana se integran en una estructura teleológica unitaria en el Aquinate²¹.

¹⁸ ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, II, tract. IV, q.14, ad 2.

¹⁹ *Summa Theologiae* I, q. 60 a. 5 ad 1

²⁰ *Summa Theologiae* I, q. 60 a. 5 c. Cfr. CARDONA, CARLOS, *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966.

²¹ Una posición sustancialmente semejante se encuentra en los trabajos de Edward Feser.

3. Conclusión

El tema de la naturaleza y su finalidad intrínseca atraviesa todo el filosofar de Spaemann, como aparece más claramente en su autobiografía. No se puede abandonar, porque está en juego la dignidad humana y la comprensión de la realidad.

Como dije antes, hay algunos puntos por precisar. Después de la adhesión a lo natural según Santo Tomás, sorprenden expresiones de inseguridad sobre el conocimiento natural de Dios: «La confianza metafísica en la ratio como tal viene limitada, también en Tomás, por un pesimismo práctico casi total acerca de la posibilidad concreta e histórica de una realización del conocimiento natural de Dios»²². Otros lectores han observado este punto oscuro²³. Puede estar relacionado con esto, la afirmación del autor de que no es posible refutar en el plano teórico a quien explique el movimiento de manera teleonómica según leyes causales (p. 348). O bien afirmar en la nota introductoria que no cabe un estudio metafísico sistemático de la teleología. A mi modo de ver, el término sistemático —con connotaciones diversas según las áreas culturales— no es el más adecuado para la metafísica en general y en particular para la de Tomás de Aquino, a la cual cabe llamar síntesis o bien un saber orgánico y ordenado.

En todo caso, el aporte de Spaemann es considerable. Su modo de filosofar haciendo historia de la filosofía, o mejor pensando junto con los que nos han precedido, en diálogo con ellos y con los contemporáneos, es una ayuda para este tema tan vital.

²² *L'errore del tradizionalista. Sulla socializzazione dell'idea di Dio nel XIX secolo*, p. 189. Este trabajo es un apéndice añadido por el traductor italiano ALLODI, LEONARDO de la obra *Le origini della sociologia dallo spirito della Restaurazione* (Laterza 2002). Ese apéndice es un texto con numerosas referencias al Concilio Vaticano I y a santo Tomás. Allí SPAEMANN afronta la cuestión de la posibilidad del conocimiento natural de Dios. Bonald y el tradicionalismo del siglo XIX transforman la dificultad práctica del conocimiento natural de Dios, presente en Santo Tomás, en una imposibilidad.

²³ SACCOCCIONI, DANILO, comentando esta obra en el portal del *Dizionario Interdisciplinare Scienza Fede* (disf. org), se pregunta por el estatuto ontológico de la teleología de Spaemann.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de ROBERT SPAEMANN

- (Con REINHARD LÖW) *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper Verlag, München, 1981.
- (Con REINHARD LÖW) *Natürliche Ziele*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005; trad. it. *Fini naturali: storia & riscoperta del pensiero teleologico*; prefazione del card. Camillo Ruini; traduzione a cura di Leonardo Allodi e Giacomo Miranda. - Milano: Ares, 2013.
- *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénelon* / - 2. erw. Aufl. - Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- *Über Gott und die Welt: eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012; Trad. Castellana: *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*, Ed. Palabra, Madrid, 2014.
- *Personen: Versuch über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1996; *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*; traducción y estudio introductorio José Luis del Barco, Pamplona: EUNSA, 2000) - *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, prólogo de Rafael Alvira. - Madrid: Rialp, 1989.

Otras obras

- ASCHERI, VALERIA, *Interdisciplinarità e unità del sapere nel XX secolo. Maritain, Polany, Ladrière*, IF Press, Roma, 2014.
- FESER, EDWARD, «Between Aristotle and William Paley: Aquinas's Fifth Way», en *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 11, No. 3 (2013): 707-49.
- GILSON, ÉTIENNE, *D'Aristote à Darwin et retour: essais sur quelques constantes de la biophilosophie*, J. Vrin, Paris, 1971.
- MARITAIN, JACQUES, «Philosophie et science expérimentale», en *Revue de Philosophie*, 1926; *La philosophie de la nature*, Téqui, Paris, 1935.
- SABUY SABANGU, PAULIN, *Persona, natura e ragione: Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*. A. Armando, Roma, 2005.
- ZABOROWSKI, HOLGER, *Robert Spaemann's philosophy of the human person: nature, freedom, and the critique of modernity*, Oxford University Press, 2010.

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

*Facultad de Filosofía e Instituto de Bioética
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
postmast@maggi.cyt.edu.ar*

RACIONALIDAD DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Resumen. Se plantea, en primer lugar, el estado de la cuestión de la índole de la Filosofía Política como filosofía práctica, desde sus inicios en la tradición clásica griega hasta la actualidad. En el pensamiento griego se destaca Aristóteles con la justificación del ejercicio de la racionalidad práctica en los asuntos políticos. En la modernidad la filosofía práctica sale de escena, privándose de legitimidad epistemológica. Por último, se valora una interesante propuesta en el pensamiento alemán del siglo XX por rehabilitar la filosofía práctica en clave aristotélica. Frente al estado de la cuestión se retoma a Aristóteles desde la lectura tomasiana de lo político y de la Filosofía Política. Su propósito ha sido el de salvar la verdad y la certeza de la Filosofía Política, la posibilidad de juicios de verdad y falsedad en el orden moral y político y, en especial, afirmar su validez normativa como saber filosófico, analizando la comunidad política en esa posibilidad de ser considerada como *objeto-científico-filosófico-práctico-moral*.

Palabras clave: razón práctica – filosofía práctica – filosofía política – Aristóteles – Tomás de Aquino.

Abstract. At the first place, the controversy is stated about Political Philosophy as a practical philosophy, from its origin in the classical Greek tradition until the present time. Aristotle has a special place in Greek thought in his justification of the use of practical reason in political affairs. The modern age ejects the practical philosophy from sciences, and deprives it of epistemological legitimacy. Finally, is appraised an interesting rehabilitation of neo-aristotelism in German thought of the XX century. In response to that controversy, I suggest to return to Aristotle from the Thomistic interpretation of politics and the Political Philosophy. Aquinas' intention was to save the truth and the cer-

tainty of the Political Philosophy and the possibility of judgments of truth and falsity in moral and in political affairs. Specially, he declares positively its normative validity as a philosophical knowledge and analyzes the political community as an *object-scientific-philosophical-practical-moral*.

Keywords: practical reason – practical philosophy – political philosophy – Aristotle – Thomas Aquinas.

1. Estado de la cuestión

La configuración como un todo de la comunidad política o Estado¹ ha de superar la dialéctica de lo uno y lo múltiple, de lo singular y lo plural, de lo natural y lo libre, realizándose simultáneamente sin confundirse ni suprimirse la pluralidad en el todo colectivo², porque la experiencia nos manifiesta que lo socio-político es algo que se da en los individuos personales, pero que *los trasciende* y, que trascendiendo a los individuos personales, solo puede *darse en ellos*. Resolver esta cuestión implica responder previamente si el todo en que se unifica la pluralidad, se da en el orden del ser o del obrar de los individuos personales. Cualquier tipo de unificación en el ser exige la fusión de los elementos con el comportamiento del acto y la potencia, por lo que el todo resultante será un solo ente (composición de esencia y acto de ser) o una sola sustancia (composición de materia y forma o de la sustancia con sus accidentes). La dialéctica de lo uno y lo múltiple no se resuelve por esta línea, ya que la unificación en el ser conlleva la disolución de las partes, es decir de los individuos personales. Se podría argüir, que se dan ciertas relaciones entre los aunados que se

¹ He optado por la expresión «comunidad política o Estado» para traducir «Política», palabra que viene del griego «politikós», que significa «de los ciudadanos» o «del Estado». A su vez, el sustantivo «polis» significa «ciudad» pero también «Estado», porque en la Grecia clásica la «polis» era la única organización estatal existente. El equivalente latino es «civitas» del que proviene «ciudad» (polis) y «civilis» como «politikós» significan «civil», es decir lo referido a los asuntos del Estado. Por eso los griegos llamaron «politikói» (políticos) a las cuestiones de todos los habitantes de la ciudad con poder civil, en contraposición a las cuestiones personales de los ciudadanos.

² Cfr. LACHANCE, LUIS, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et État*, Paris, Sirey, 1965.

fundan en cualidades ontológicas y algunas altamente gravitantes políticamente, como la raza, la lengua, la cultura, la nacionalidad. Sin embargo, la importancia de tales relaciones no es suficiente para lograr la unión efectiva, ya que, si bien son determinaciones «comunes», le son intrínsecas a cada individuo y no requieren de la conexión con los otros para poseerlas. Parece que la unificación de la comunidad política o Estado se habrá de dar en el orden del obrar de los ciudadanos.

La Filosofía Política clásica que se perfiló epistemológicamente en Grecia y llegando a su formulación más acabada en Aristóteles, ha pervivido a través de los tiempos, aunque fuera en el extremo opuesto de la polémica de «lo uno y lo múltiple», por sedicentes reediciones en la modernidad, hasta la rehabilitación de la Filosofía Política como filosofía práctica neo-aristotélica en el pensamiento germano de los sesenta.

Hagamos una breve referencia a la *Política* de la Grecia clásica. Reflexionando sobre la solución de sus antecesores a la dialéctica de lo uno y lo múltiple, de Sócrates recurriendo a la unidad estable de nuestros objetos de pensamiento y de Platón quien apela a las formas separadas unificadas rigurosamente en una misma participación en el Ser, Aristóteles «ofrece una solución más feliz, al sostener que una multitud de sustancias materiales han de comunicar en la *unidad del orden*. Es preciso remarcar, que las dos obras principales de Aristóteles, la *Metafísica* y la *Política*, giran literalmente sobre esta noción fundamental»³. En el primer caso, *unidad de orden analógica* entre los entes naturales, en el segundo, *unidad de orden práctico*, tanto por la unidad objetiva de las acciones hacia un mismo fin común, como por la unidad de los agentes en la armonía proporcional entre las funciones parciales de los miembros del todo político. Además, aunque el hombre es naturalmente político, ha de ratificar la unidad en el todo con un compromiso voluntario frente al fin común, porque se trata de una pluralidad de naturalezas humanas. De este modo, concilia Aristóteles en la comunidad, también, lo natural y lo libre en la *unidad de orden práctico político*. «Observamos que cada

³ *Ibidem*, pp.16-19. Las traducciones son propias.

Estado es un forma de comunidad y, como comunidad se constituye en vista de algún fin, porque las acciones de los hombres se realizan en vistas de lo que entienden bueno. Es, además evidente que, mientras toda comunidad tiende a algún bien, la comunidad que es suprema y que incluye a todas las otras, porque su accionar es mayor que el de las otras y porque atiende al más supremo de todos los bienes, es la comunidad llamada Estado que es la asociación política»⁴. Además, frente a las comunidades menores «la ciudad-estado tiene la capacidad de acceder a la completa autosuficiencia de vida, por lo que al tener como fin la vida en plenitud, la ciudad existe para la vida buena [práctica de la virtud]»⁵.

De ahí que, según Aristóteles, en el orden del obrar humano (*praxis*), tanto el conocimiento político como la filosofía respectiva, si bien la naturaleza les provee de los principios fundamentales como ejemplares de acción, es la razón en su uso práctico la que ha de llevar adelante la argumentación. «La razón humana en aquellas cosas que son según la naturaleza procede de modo *cognoscitivo*; en aquellas que son según el arte es tanto *cognoscitiva* como *fáctica*. En consecuencia, las ciencias humanas que tratan del orden de la naturaleza son *especulativas*; mientras que las ciencias que tratan de las obras producidas por el hombre son *prácticas*, es decir operativas imitando la naturaleza»⁶. Incluso más, todo el orden práctico que atiende al obrar humano es *moral* y *normativo*, porque debe organizar las deliberaciones y decisiones libres de los hombres. Y, dentro de los restantes saberes prácticos, es la *Política*, la más digna, la más noble, perfecta y arquitectónica, porque el Estado es el orden principal que la razón humana puede constituir y porque su bien, el bien común, es el bien más perfecto al que el hombre puede aspirar.

⁴ ARISTOTLE, *Politics*, London, The Loeb Classical Library, 1959, p. 3. Versión bilingüe, griego-inglés.

⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio, Proemium*, Torino-Roma, Marietti, 1966, n. 2. El Proemio tomasiano a la *Política* aristotélica es una pieza de gran importancia en que se resume y enriquece el pensamiento de Aristóteles sobre la índole y el proceder de la razón práctica, a la vez que se legitima el estatuto epistemológico de la filosofía práctica.

Al citar el *Proemio* de Tomás de Aquino a la *Política* aristotélica, podemos afirmar que tal concepción política se extendió al Medioevo, teniendo en Tomás su máxima expresión y elaboración. En este punto solo quisiera hacer una aclaración en el marco del estado de la cuestión, ya que este artículo se habrá de ocupar de la índole y legitimidad epistemológica que el Aquinate concede a la Filosofía Política como filosofía práctica. Me refiero a lo siguiente que, si bien la obra tomasiana es propiamente teológica, no ha descuidado el análisis filosófico de los problemas y, particularmente, ha sabido distinguir la naturaleza de la gracia; el orden político del religioso. Incluso, su tratamiento del Estado frente a la Iglesia, habla de dos sociedades perfectas en su orden y que tienen recursos metodológicos específicos y propios, a pesar de reconocer una subordinación de la política a la religión, de igual modo que la realización temporal del hombre se ordena a la beatitud eterna⁷.

La traición clásica de la Filosofía Política como filosofía práctica resulta invalidada en la edad moderna, tanto por el nuevo ideal de ciencia, identificado con el de «teoría», como por el rigor científico de legitimación por su método⁸.

⁷ «L'Eglise doit s'occuper de cultiver le germe du salut des âmes; l'Etat a à sa charge de former des hommes. L'une et l'autre sont sociétés parfaites dans leur sphère d'action, l'une et l'autre ayant une fine spécifique et digne d'être recherchée pour elle-même (In I Pol., lect.1; De reg. Princ., L. 1, c. 1 in fine; In I Ethic., lect. 1, n. 4; I-II, q. 90, a. 3 ad 3; II-II, q. 50, a. 1: q. 65, a. 2 ad 2). Cependant, du fait de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, leurs missions, tout en demeurant distinctes, deviennent complémentaires». LACHANCE, *op. cit.*, p. 25.

⁸ «Se puede decir que [en la modernidad] la aplicación del método a la ciencia concebida como teoría, es decir la asunción del método como parámetro ideal del saber en el cuadro de una comprensión teórica del saber mismo, tuvo un impacto demoledor sobre la estructuración del dominio del saber que, tradicionalmente, había sido designado como *philosophia practica* y distinguido, en tanto tal, de la *philosophia theoretica* y de la *philosophia mechanica*... Se toma el obrar humano como un mundo que, al igual que el de la naturaleza, puede ser captado y descripto rigurosamente en sus mecanismos y en su funcionamiento. Se tiene entonces la idea de una aplicación de un saber tan riguroso como el saber matemático a la ética (Spinoza), a la política (Hobbes), al derecho (Pufendorf) y a la economía (Petty)». VOLPI, FRANCO, «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo» en *Anuario filosófico*, Navarra, 1999 (32), pp. 324-325; páginas totales: 315-342. Es traducción al español de Alejandro G. Vigo de «Rehabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotelisme», en *Aristote politique: Études sur la politique d'Aristote*, AAVV, ed. Pierre Aubenque, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 461-484.

Resultado de este paradigma de ciencia es que el objeto político, el obrar humano, es cosificado, para poder encajar en un saber que ajusta rigurosamente la verdad al método universal, objetivo y neutro. Por lo mismo, la filosofía práctica deja de ser «práctica», porque lo «científico» exige la neutralidad axiológica perdiéndose, así, el carácter orientativo y normativo del obrar y de la vida humana en su totalidad. No puede pasarse por alto el intento kantiano de distanciarse tanto del objetivismo moderno como de la filosofía práctica aristotélica, al distinguir en el hombre el orden de la naturaleza del orden de la libertad y, con ello, una distinción entre un uso teórico y otro práctico de la razón y la posibilidad de un saber de orientación de la conducta humana. Pero el esfuerzo kantiano se pierde en la fuerte impronta científicista de la modernidad, de forma tal que la Filosofía Política queda reducida a una *ciencia social de las costumbres*, es decir una descripción teórica y neutra de la praxis humana.

«Desde el comienzo de los años '60 y hasta fin de los años '70 tuvo lugar en Alemania un debate intenso, que se hizo famoso bajo el título de 'rehabilitación de la filosofía práctica'. Desde un punto de vista general, se pueden distinguir dos momentos principales en el origen y desarrollo de este debate: *el primer momento*⁹,... que se caracteriza por el redescubrimiento de la actualidad de los modelos de filosofía práctica de Aristóteles y Kant, así como la tentativa de referirse a esos modelos para proponer una nueva consideración filosófica del dominio del obrar; *el segundo momento*¹⁰ ha tenido, sobre todo, un carácter teórico sistemático, en el cual los problemas relevados por la nueva proposición de los modelos aristotélicos y kantianos, fueron abordados y tratados en el cuadro de una discusión más general»¹¹.

⁹ Filósofos políticos como Leo Strauss, Eric Voegelin y Hannah Arendt.

¹⁰ Destaco los principales: la Antigua Escuela de Frankfurt, de inspiración hegeliano-marxista, Wiesengrund, Adorno, el joven Habermas. El racionalismo crítico de Albert y Lenk. La hermenéutica filosófica de Gadamer. El constructivismo de la Escuela de Erlangen y de Constanza. La nueva Escuela de Frankfurt de Apel y el último Habermas. Además, en la discusión intervinieron pensadores no pertenecientes a la filosofía sino a las ciencias. Para un detalle más amplio de los intervinientes, *vid. VOLPI, op. cit.*, pp. 316-317

¹¹ *Ibidem*, p. 316.

Este neo-aristotelismo alemán tenía por objetivo rehabilitar la tradición aristotélica de la filosofía práctica frente a la rigurosa posición de la modernidad respecto del saber concebido como unitario, metódico, objetivo, teórico y descriptivo. Para ello, se proponen rescatar «tres tesis fundamentales que los neo-aristotélicos retomaron a partir de su comprensión aristotélica de *praxis*. Tales tesis son: 1) la afirmación de la autonomía de la *praxis* respecto de la *theoria*; 2) la delimitación de la *praxis* respecto de la *poiesis*; 3) la determinación de las características específicas del saber de la *praxis*, de la racionalidad práctica»¹². Si bien la rehabilitación alemana de la filosofía práctica aristotélica fue muchas veces tomada fuera de contexto o según generalidades, para aplicarlas a sus doctrinas no necesariamente aristotélicas, su valor estriba, ante todo, en traer con seriedad a la discusión filosófica el problema de la *legitimidad* de una filosofía de la *praxis* y rescatando, incluso, el *saber prudencial* aristotélico que, no obstante inferior al saber teórico, puede orientar axiológica y normativamente el obrar humano. Además, cabe reconocer su esfuerzo en objetar la disociación moderna entre moralidad y eticidad, al tratar de conciliar la universalidad con las determinaciones concretas de las costumbres y de la historia.

La rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica no es un fenómeno azaroso, ni un avatar de una dialéctica cíclica de la historia del pensamiento, sino la vigencia de la única respuesta epistemológica adecuada al obrar humano. Los conflictos de deliberación y decisión develan que la racionalidad y la libertad han de resolver la aplicación axiológica y normativa de lo universal en lo particular, de lo necesario en lo contingente, de lo cierto en lo probable, tanto en la vida individual como sociopolítica de la persona. De ahí que la Filosofía Política, sin ser apodíctica descubre la universalidad, necesidad y certeza propia de su orden, porque basta que algunos principios, verdades, valores y normas sean realmente infranqueables al armonizarse con el saber prudencial de las circunstancias.

¹² *Ibidem*, p. 329.

2. La Filosofía Política en Tomás de Aquino

Siendo el conocimiento y, por ende, sus formas elevadas que son las ciencias, un tipo de «relación» y con una peculiar bipolaridad o juego entre lo *subjetivo*, que corresponde al sujeto cognoscente y lo *objetivo*, que es el objeto cognoscible o conocido, al proponernos reflexionar sobre la naturaleza de un determinado conocimiento o ciencia, detectamos a poco que emprendamos la marcha, que tal relación cognoscitiva puede desequilibrarse. Esto es lo que ocurre cuando se pone un acento injustificado en el sujeto o en el objeto, o bien cuando se menoscaba la índole de uno u otro. Vale decir que al preguntarnos por la naturaleza de una ciencia, hemos de reparar y hacernos cargo de una serie de actitudes previas, como así también de preconcepciones y prejuicios e, incluso, de intereses, objetivos o inclinaciones no siempre confesos y muchas veces extraños y opuestos a la ciencia en cuestión. En tales casos, la búsqueda de la verdad deja de ser el modelo epistemológico y ocupan su lugar patrones confeccionados a la medida del científico.

Esta problemática se agudiza cuando, como en el caso de la Filosofía Política, el objeto es un «operable», es decir, un sector de la realidad sobre el que corresponde o al menos es posible desplegar ciertas acciones y, entonces, es claro advertir la incidencia que puede tener sobre la índole del objeto el conocimiento que de él se posea o las consecuencias que entraña para el saber respectivo su constitutiva referencia a la acción. Cuando el objeto del conocimiento o de la ciencia es un *operable*, la pregunta por la certeza se hace más inquietante, ya que es insoslayable cuestionarse si la índole del objeto no ha forzado la estructura de la ciencia en vista a justificar fines imaginarios o impropios o, por el contrario, son los sistemas o métodos científicos los que proyectan un objeto conveniente. En ambos casos, la intencionalidad del que opera ha desplazado la objetividad del conocimiento y ha *pre-figurado* un objeto y una ciencia a la medida de intereses subjetivos.

Con estas referencias pretendo graficar el tipo de problemas que surgen al analizar la Filosofía Política en Tomás de

Aquino¹³, es decir, como una *ciencia-filosófica-práctico-moral* y en particular esa determinación de filosofía «práctica». Y, como hablaba antes de pre-conceptos, intentaré esclarecer cuál sea la relación entre *moralidad* y *comunidad política*, la cual está en la base de los escollos que obstaculizan aquella caracterización de Filosofía Política¹⁴. En consecuencia, asumiendo que el objeto es el determinante específico de todo conocimiento o ciencia, el curso que habré de seguir en estas reflexiones, es el de analizar la índole de la comunidad política o Estado en esa posibilidad de ser considerada como *objeto-científico-filosófico-práctico-moral*.

a. La comunidad política es objeto científico

Para que un objeto sea susceptible de captación científica, es preciso, además de su carácter *racional*, su posibilidad de *universalidad* y, si se trata de una ciencia realista, se ha de asegurar su *objetividad*. La comunidad política o Estado es una pluralidad de hombres reales y concretos aunados dinámicamente para alcanzar ciertos objetivos comunes¹⁵. Esto nos dice que el ser de la comunidad política es muy peculiar, pues dándose en y necesitando de la pluralidad de individuos, los trasciende en cuanto tales. En caso contrario, o bien nos quedamos con los individuos —y la realidad del todo colectivo desaparece— o bien sustantivamos la comunidad— y los individuos resultan meros pasajes en el devenir histórico.

La realidad ontológica de la comunidad política requiere de una forma especial y propia que sea capaz de hacer de la pluralidad un todo dinámico, pues el plexo de acciones es el sujeto apropiado para alcanzar los fines políticos en vista de los cuales se organiza y tiene sentido el Estado. Esta forma no puede ser

¹³ Extensible a la que he llamado «Filosofía clásica de lo político».

¹⁴ Estas reflexiones toman como punto de partida el muy preciso texto del «Proemium» de Tomás de Aquino *In octo libros Politicorum Aristotelis exposition*, Torino-Roma, Marietti, 1966, nn. 1-8.

¹⁵ «*Quibuscumque competit aliquis actus, competit admitti ad societatem illorum qui ordinantur ad actum illum; cum societas nihil aliud esse videatur quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum*», *Opusc. Theol.* «Contra impugnantem Dei cultum et religionem», I, cap. 2, n. 55.

sino el *orden*, como entretejido de relaciones dinámicas de la pluralidad de hombres considerados como agentes libres y responsables, que permite hablar de la Nación políticamente organizada en vistas del bien común político. Por lo tanto, la comunidad política ni es solo la pluralidad de los connacionales ni es el gobierno o autoridad, sino la ordenación dinámica de ambos para cumplir los fines que dan sentido al todo. Y es éste un orden objetivo y real, sustentado en la objetividad y realidad de las relaciones que entretejen los miembros de la pluralidad política pues, si así no fuere, no se cumplirían las exigencias de los fines políticos que son fines reales, concretos y operativos.

Hasta aquí aseguramos la objetividad y realidad de la comunidad política. Sin embargo, un juicio político exige la prescindencia de los casos particulares y la posibilidad de universalizar, que pareciera ciertamente comprometida por la contingencia irrecusable de las formas y modos de la organización política. Tomás de Aquino ha señalado dos factores de contingencia¹⁶: el factor *antropológico*, que adviene de la razón y de la libertad determinantes de los juicios y de las acciones de los hombres que actúan en sociedad; b) el factor *físico*, que son las circunstancias exteriores (lugar, tiempo, etc.) que varían necesariamente en cada sociedad¹⁷. Por ello, muchos opinaron que nada hay naturalmente justo u honesto, sino por prescripción positiva de las leyes¹⁸. No obstante ello, cabe hablar de una cierta necesidad de las realidades contingentes. «Por ejemplo, las cosas pasadas participan de cierta necesidad, porque es imposible que no sea lo que ya ha sucedido. Asimismo, también, las cosas presentes tienen cierta necesidad, así es necesario que Sócrates se siente mientras está sentado»¹⁹. Pues, no

¹⁶ *In Sententia libri Ethicorum*, L. I, l. 3.

¹⁷ «*Secundo autem ad materiam morale pertinent bona exteriora, quibus homo utitur ad finem [...]. Quidam enim per eam iuvantur, quibusdam vero ex ipsis proveniunt detrimenti*», *Ibidem*, n. 34.

¹⁸ «*Materia moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo [...]. Aliquid reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione, quod in alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum. Et ex ista differentia contingit quosdam opinari, quod nihil est naturaliter iustum vel honestum, sed solum secundum legis positionem*», *Ibidem*, n. 33.

¹⁹ *S. Theol.*, II-II, q. 49, a. 6 corpus.

cualquier contingencia es convalidada en cualquier circunstancia. Hay una objetividad moral y normativa en la contingente probabilidad.

En verdad, cuando la acción política se ejerce en la vida comunitaria, lo contingente se ha concretado en el ser y, entonces, es verdad que se ha determinado una y no otra de varias posibilidades, empero tales concreciones, probables en el estado anterior, resultaron consecuencia de necesidades reales. Por de pronto, la necesidad de la naturaleza humana, a partir de la cual y con vista a sus fines hace su obra la política. «Los hombres no hacen la política, sino que toman sus elementos generados por la naturaleza y de este modo los usan»²⁰. En segundo lugar, las circunstancias materiales en que se ejercita el acto libre, determinan a obrar libremente en un sentido u otro²¹. La comunidad política resulta, así, objeto científico de una ciencia medianamente cierta que aplica principios universales y necesarios a una materia contingente de un modo variable.

b. La comunidad política es objeto filosófico

En el Proemium *In Sententia libri Politicorum* de Aritóteles, el Aquinate no solo afirma que la «*communitas civilis*» es objeto de una ciencia filosófica sino que es necesario que así lo sea. «Todo aquello que puede ser conocido por la razón, es necesario que sea asumido por alguna disciplina para perfección de la sabiduría humana, a la cual llamamos filosofía.

²⁰ *In Polit.*, L. I, l. 8, n. 131.

²¹ «*Et quia secundum artem demonstrativae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse idest applicando universalia principia e simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo compositivo. Et converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia. Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verisimiliter; et hoc est procedere ex principiis huius scientiae. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum. Tertio oportet ut cum dicturi simus de his quae in frequentius accident, idest de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinatur magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia».* *In Ethic.*, L. I, l. 3, n. 35.

Ahora bien, como este todo que es la ciudad es objeto de cierto juicio racional, fue necesario que existiese una disciplina como complemento de la filosofía de la ciudad, a la que hemos denominado política, es decir, ciencia civil»²².

La política, como acción ejercida para el logro de determinadas organizaciones que se proponen ciertos fines, no puede ser comprendida haciendo abstracción de su filosofía implícita. Se registra insoslayablemente una concepción filosófica de la naturaleza humana y sobre todo de la libertad, porque el despliegue de ésta no es sino la concreción de una idea de aquélla. En segundo lugar, se supone una concepción filosófica de lo social en general y de sus causas constitutivas. ¿Cómo hacer política sin hacerse cargo de los sujetos actuantes, de la forma que hace de una pluralidad algo colectivo, de su peculiar eficiencia y de los fines motivantes? Si son diferentes las inspiraciones políticas que surgen de la concepción de Aristóteles, Hobbes o Marx, es que se distancian muy significativamente las concepciones de hombre y de sociedad que cada uno de ellos sustenta y defiende.

En contrapartida, esto significa que lo político se asienta en un orden natural, ontológico y moral, por lo que su constitutiva contingencia y probabilidad no es consecuencia de una espontaneidad casual, sino de posibilidades previstas en el seno de determinadas esencias y principios axiológicos y normativos. De ahí que el conocimiento y la ciencia políticos son susceptibles de verdad y falsedad morales, de recursos justificatorios y no son simples apreciaciones de coyuntura.

No obstante ello, si bien la necesidad de la Filosofía Política surge de la exigencia del conocimiento y de los mismos hombres, de no constreñirse a los meros hechos y acontecimientos políticos, su lugar en el cuadro de las ciencias se afianza en el cumplimiento de una segunda función epistemológica. En verdad, si la intención filosófica se restringiese a la sola búsqueda del sentido de los hechos políticos, su tarea no excedería la mera descripción de la contingencia política y, en realidad, quedaría en el campo de una Sociología Política o Ciencia

²² *In Polit.*, «Proemium», n. 5.

Social o Teoría del Estado. La Filosofía Política no solo pretende alcanzar un orden de significaciones universales, sino que también aspira a suscitar un compromiso vivencial. El conocimiento filosófico político es una idea dinamizadora de las voluntades de los asociados que anhela concretarse en una acción común.

c. La comunidad política es objeto práctico-filosófico

Desde los pensadores griegos, hemos visto, la aspiración de la Filosofía Política no ha sido simplemente la de lograr una adhesión racional a ciertos juicios en que se comprende el significado permanente de la realidad política concreta, sino alcanzar otra finalidad, la del consentimiento práctico a tales principios para implementarlos en una libre acción común. Esto acaece por la naturaleza operativa de lo político que reclama como tal una filosofía práctica. «Siendo que la ciencia práctica y la especulativa se distinguen, en cuanto la especulativa se ordena solo al conocimiento de la verdad, mientras que la práctica a la obra, es necesario que esta ciencia [política] pertenezca a la filosofía práctica, porque la ciudad es cierto todo, del cual la razón humana no es solo cognoscitiva sino también operativa»²³.

Veremos primero lo que significa la filosofía práctica, para reparar en ciertas cuestiones que tal afirmación ha originado.

Una ciencia es práctica cuando su objeto es un operable y lo considera en cuanto tal, vale decir, sin apartarse del nivel epistemológico que es de lo universal, pretende suscitar, dirigir, orientar, ordenar, la acción ejercida sobre el operable. La captación científica en este caso se hace cargo de la injerencia del agente libre sobre ciertos objetos que pueden ser modificados y perfeccionados por la acción voluntaria. Tales procedimientos, aunque suponen las naturalezas, se ejercen sobre ellas para perfeccionarlas. «El arte puede, ciertamente, examinar los componentes de la naturaleza y usarlos para su obra propia perfeccionándolos; aunque perfeccionarlos en su naturaleza no le es posible»²⁴. Sobre tales objetos, si bien puede darse un cono-

²³ *Ibidem*, n. 6.

²⁴ *Ibidem*, n. 2.

cimiento teórico o especulativo (*ratio cognoscitiva tantum*), cabe también y propiamente como operables, un conocimiento práctico (*ratio cognoscitiva et factiva*) que, imitando a la naturaleza, procede de lo simple a lo compuesto, de lo múltiple a lo ordenado como un todo, de lo imperfecto a lo perfecto²⁵. Este es el caso de la comunidad política porque, partiendo de la pluralidad de los hombres, se constituye en un todo dinámico de orden (*unam quandam communitatem*) e incluso el más perfecto de los todos humanos, pues posee una finalidad más perfecta que es «la suficiencia de la vida humana»²⁶. Advertimos que la razón práctica en el orden político dispone un orden entre los hombres para constituir la comunidad política, pero supone sujetos preexistentes, portadores de determinada naturaleza la cual, además, es constitutivamente política, perfeccionándola al conformar el orden político, pero sin alterar la naturaleza misma²⁷.

c.1. Sobre el carácter normativo de la filosofía práctica

Al ubicar la Filosofía Política en el cuadro de las ciencias prácticas surgen algunas objeciones por las consecuencias necesarias de tal determinación. En primer lugar, una filosofía práctica es *normativa* ya que es propio de la razón práctica ordenar rectamente²⁸ las acciones al fin, y de allí reglar y normar las mismas. «Las cosas de un modo se relacionan al inte-

²⁵ «*Scientiae speculativae quae de aliquo toto considerari, ex consideratione partium et principiorum notitiam de toto perficiunt passiones et operationes totius manifestando [...] et quia practica est, manifestat insuper quomodo singula perfici possunt: quod est necessarium in omni practica scientia*», *Ibidem*, n. 8.

²⁶ Repárese que esto supone una interesante precisión, de que la perfección de los hombres es prioritaria a todos los recursos técnicos y procederes dispuestos por los hombres a tal finalidad. «*Et quia ea quae in usum hominis veniunt ordinatur ad hominem sicut ad finem, qui est principalior his quae sunt ad finem, ideo necesse est quod totum quod est civitas est principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci possunt*», *Ibidem*, n. 4.

²⁷ «*Si autem aliqua causa non faciat hominem simpliciter sed hominem talem, eius non erit constituere ea quae sunt per se accidentia hominis, sed solum uti eis. Politicus enim facit hominem civilem; non tamen facit eum mentis disciplinae susceptibilem, sed hac eius proprietate utitur quod homo dat civilem*», *In Sententia libri Metaphysicae*, L. VI, l. 3, n. 1219.

²⁸ «Recto» proviene de «*rectum*» y de allí «regula».

lecto práctico y de otro al especulativo. El intelecto práctico causa las cosas, por lo que es medida de las cosas que son hechas por él. Sin embargo, el intelecto especulativo que se abre a las cosas, es en cierto modo movido por ellas mismas y así son las cosas las que lo miden»²⁹.

Esta concepción de la razón normativa es solidaria de una visión general sobre la razón humana, sus usos y posibilidades operativas, como también de las relaciones entre *valor-ser-deber ser*. La razón humana en su función práctica es primeramente cognoscitiva (*intellectus*) como captación de su objeto pero, en tanto éste es un operable, en un segundo momento, la razón se extiende haciéndose una idea dinamizadora (*factiva*) que promueve, dirige y regula al operable hacia la obtención de ese fin verdadero que es su bien propio. Este enfoque reconoce, además, un lugar al conocimiento práctico y a la razón práctica, por admitir que el fin y el bien son realidades aprehensibles en la misma captación del ser³⁰ y que lo son, también, las realidades ordenadas, *debidas*, entre el ser dado y las perfecciones a darse en la consecución del fin. El *deber ser* se sustenta en el ser como la adecuada relación entre el *ser dado* y el *ser perfecto*, al que se arriba con el logro del fin de la operación. Esta concepción, en síntesis, estrecha vínculos entre lo metafísico y lo moral pues en la misma índole del ente se prefigura el fin y el bien, que es la misma perfección debida del ente.

Frente a este último fundamento ontológico, se levantan las posturas negadoras de un conocimiento y de una ciencia normativos, en cuanto sostienen que no puede devenir el derecho del hecho, la obligación de la experiencia moral, el deber del ser³¹. Contrariamente a lo expresado poco antes, se sostiene una

²⁹ *Q. D. De veritate*, q. 1, a. 2 corpus.

³⁰ Solidaria de una metafísica del ente y sus trascendentales, en que el ente no es axiológicamente neutro, por el contrario, «ente y bien se convierten».

³¹ Propio de las éticas *no-normativas*. Es el caso de las meta-éticas que se adscriben a la Filosofía Analítica, que reducen el tratamiento de la moralidad al estudio del lenguaje moral (la corrección lógica de los conceptos, juicios y razonamiento, morales). O bien, las éticas descriptivas, que se reducen a un tratamiento en el marco de la Historia, la Sociología, la Antropología, la Psicología, o incluso, recientemente, las Ciencias Cognitivas, la Biología y la Psicología Evolucionista, que tratan de explicar los fenómenos morales desde enfoques no propios de la ética filosófica.

irreductibilidad en que el bien y el deber ser *no son* ni el ser *es bueno ni es debido*. Por lo tanto, la razón humana solo ostenta una capacidad teórica de captar la realidad y su practicidad solo es consecuencia de esa especulación, a modo de recetas modificadoras de la realidad, pero imposibilitada de ser un *conocimiento regulador* de la conducta humana³². Se concluiría que el conocimiento de lo que debe ser hecho jamás podría estar implicado en el conocimiento de lo que es.

Vayamos al caso de la Filosofía Política. Prescindo en esta oportunidad de los argumentos metafísicos que corresponderían ser esgrimidos para reparar en qué medida tales posturas, al anular el conocimiento práctico del operable, suprimirían el discernimiento propio y específico del mismo, negando cualquier filosofía del operable. En el caso de la Filosofía Política, tales posturas pueden agruparse bajo dos formas. En una primera, la Filosofía Política se reduce al estudio de los hechos políticos tratados como una especie de hechos psicológicos, sociales o históricos en general, de forma tal que resulta un análisis genético de la política que echa mano del método comparativo por recurso a aquellos hechos mencionados³³. Todo ello estaría acompañado de una suerte de *arte racional* que aplicaría tal conocimiento, que sería intrínsecamente teórico, a la praxis concreta, sometiendo las costumbres y las instituciones a leyes psicológicas, sociológicas o históricas. Una segunda forma, concibe a la Filosofía Política como un análisis de los hechos semánticos, es decir, análisis del lenguaje implementado y de sus usos en los conceptos, juicios y razonamientos políticos.

Claro es advertir que en ambas formas, por negar la posibilidad de un conocimiento práctico de lo político y al ser éste un operable, se niega su especificidad y, en consecuencia, se lo reduce a una realidad ajena, sea ésta un hecho psicológico, social, histórico o lingüístico. Por lo mismo, desprovista la

³² La problemática expuesta en el «Estado de la cuestión» referida a la negación de una filosofía práctica.

³³ Una postura muy significativa en esta corriente es la de LUCIEN LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des moeurs*, versión original 1903; Paris, Les Presses univ. De France, 1971.

Filosofía Política de su objeto específico, resulta parte de otro estatuto epistemológico, el de la Psicología Política, de la Sociología Política, de la Historia de las Costumbres o simple Análisis del lenguaje político. Acaece, entonces, una doble negación. Negación de la posibilidad de un conocimiento *práctico* de lo político en cuanto objeto operable, y negación de una especulación *filosófica* por la reducción al campo fáctico, sin acceso a realidades esenciales que sustenten los hechos. La oposición antes señalada entre lo «metafísico» y lo «moral» se agudiza al incursionar en temas como: naturalismo-normatividad; actuar político-bien común y, más grave aún, entre ser-fin-bien-obligación.

c.2 Filosofía Política, profecía y utopía

La Filosofía Política como filosofía práctica se hace cargo de la comprensión esencial de lo político desde la experiencia concreta e histórica de la comunidad política y desde los supuestos ontológicos y antropológicos que la sustentan, para alcanzar el proyecto operativo de la misma acción política. El conocimiento filosófico político no es solo una captación universal que busca concretarse en declaraciones y evaluaciones formales, sino un conocimiento comprometido con la acción en la medida que la razón política, partiendo de la apreciación de los bienes comunes que pretenden ser alcanzados por la acción común, se hace dinamizadora y normativa del mismo operable.

Es conocimiento, no profecía; es praxis de alguna forma, no utopía³⁴. De ahí que como *filosofía* es comprensión universal de la comunidad política con un proceder justificatorio, por lo que ha de rechazarse espúrea toda declaración a-crítica que se proyecte como un dogma o mera idea fuerza final. Como conocimiento *práctico* se hace cargo de la realidad política que es praxis poseedora de un contenido sustantivo de valor en la medida que se oriente hacia los legítimos fines y bienes comunes.

³⁴ «*Prophéties et utopies dégèrent du rang de philosophie au rang de propaganda: ce ne sont plus que des mythes ou des imageries destinées à séduire et à asservir l'opinion*», POLIN, R., «Défense de la Philosophie Politique» en *Anales de Philosophie Politique*, n. 6, 1955.

En este punto incursionamos en la última dimensión de la Filosofía Política como saber práctico. En la medida que no era irrelevante sostener el carácter operativo de la Filosofía Política, a no ser que atentáramos contra la especificidad del orden político y del saber propio, al igual, resulta insoslayable el atender a la legitimidad de los fines de la acción política, a no ser que desestimáramos la índole peculiar del obrar humano. Si sostenemos que hemos de asumir la acción política real, hemos de hacernos cargo de su irrecusable cualificación moral, por cuanto son acciones específicamente humanas, acciones intrínsecamente animadas de libertad y de responsabilidad. En efecto, en el ejercicio de su conducta libre se juega el destino propio de la persona, lo que nos permitiría afirmar de alguien que no solo es un ciudadano hábil o un gobernante intrépido, sino un *buen* ciudadano y un *buen* gobernante. «La razón puede actuar desplegando una operación fáctica transitiva en materia exterior, la cual propiamente pertenece a las artes que llamamos mecánicas, como la fabril o naviera y semejantes. Otras veces, actúa por una operación que permanece en el que opera, como es deliberar, elegir u otras de este modo que pertenecen a la ciencia moral. Es manifiesto que la ciencia política, que considera la ordenación entre los hombres, no se contiene bajo las ciencias fácticas, que son artes mecánicas, sino bajo las activas que son ciencias morales»³⁵.

d. La comunidad política es un objeto práctico-moral

El orden práctico se refiere a la producción de objetos exteriores —artísticos o técnicos— o a la misma acción libre del hombre en vistas a su fin natural que es la realización integral de la persona. Esta segunda es la dimensión moral del orden práctico por cuanto se refiere al desarrollo de la conducta (*mos-moris*) hacia su fin cabal. Ahora bien, tal fin excede la capacidad de los individuos como tales. Por eso, es éste precisamente el sujeto de la Filosofía Política, a saber, las operaciones libres de los hombres en cuanto viven en sociedad, como objeto operable que conduce al fin propio que es un bien común: *el*

³⁵ *In Politic.*, «Proemium», n. 6.

bien común político. El realismo de la tendencia humana de plenitud se concreta en la búsqueda y encuentro del realismo del bien común político.

Sin embargo, se podría aducir que el actuar humano propio, individual o socio-político, siendo terreno de la libertad solo desde la perspectiva individual del fin sería susceptible de una cualificación moral perfectiva, por lo que se diluiría la analogía y con ella la inserción moral del orden político. La moral se reduciría al ámbito de la conciencia individual y en lo político restaría, a lo sumo, una normativa formal y vacía.

Empero, la experiencia histórica nos ilustra, a pesar de los matices y énfasis, desde Aristóteles a Rousseau, desde Tomás de Aquino a Marx, que el destino individual del hombre está comprometido con su destino socio-político o viceversa. Para Tomás, «La noción óptima de la cosa pública se toma del fin humano óptimo, como la noción universal de operable se toma de la noción de fin. El fin óptimo de la cosa pública es el fin óptimo del hombre, porque la cosa pública no es sino el orden entre los ciudadanos [...]. La razón del orden se toma del fin, por lo que para conocer la república óptima es preciso conocer previamente cuál sea el óptimo fin del hombre, o sea su acción»³⁶.

Para Aristóteles y Tomás, la insoslayabilidad del orden moral en la vida del hombre está íntimamente consustanciada con la insoslayabilidad del orden político. Así, precisamente lo confirman los respectivos argumentos para probar el carácter natural de la sociabilidad humana. Ciertamente el hombre es *animal político* porque es insuficiente como individuo para alcanzar su fin cabal que es el *bien vivir, la suficiencia total de vida*. De allí que el fin del hombre se hace un bien común. «El hombre naturalmente es un animal social puesto que necesita de muchas cosas para su vida, las que no se puede proveer por sí solo. En consecuencia el hombre es naturalmente parte de algún grupo para que se le proporcione el auxilio para el bien vivir»³⁷. Incluso las obligaciones frente a los fines de la naturaleza humana están enmarcadas en las obligaciones comunes ante una misma ley, ya que la tarea frente al último fin es una obligación

³⁶ *In Polit.*, L. VI, l. 1, n. 1048.

³⁷ *In Ethic.*, L. I, l. 1, n. 4.

común. «La ley divina provee al hombre del auxilio de la ley natural. Es natural que todos los hombres se estimen unos a otros. Signo de lo cual es que existe cierto instinto natural en el hombre hacia cualquier hombre, incluso un desconocido, para socorrerlo en caso de necesidad, sea apartándolo del camino del error, levantándolo de una caída o en casos semejantes: ‘como si todo hombre fuese familiar y amigo de todo hombre’»³⁸.

La índole moral de la vida política nace del mismo fundamento ontológico de su existencia, ya que se instituye por naturaleza y por una exigencia también natural del hombre en tren de cumplir su vocación humana ante la que se encuentra desvalido como individuo. La naturaleza del hombre y su fin propio hacen necesaria la vida política para satisfacer sus aspiraciones de perfeccionamiento, como también el cumplir con las exigencias de la conducta frente a su destino hacen obligatoria la vida en comunidad.

Contra esta visión se levantan algunas objeciones que intentaré remover para esclarecer que la Filosofía Política es una *ciencia práctico-moral*

d.1. Como primera objeción me referiré, entre los pensadores alemanes que sostienen la rehabilitación de la filosofía práctica en clave neo-aristotélica, a Jürgen Habermas en su interpretación de «la recepción tomista de la política aristotélica»³⁹. Habermas se pregunta cómo se operó el paso entre Aristóteles y la modernidad, concretamente el pasaje a Hobbes. «La filosofía social de Tomás de Aquino sirve de mediadora de una forma peculiar entre ambos autores. Por una parte, Tomás de Aquino se sitúa completamente en la tradición aristotélica, al sostener que aunque un Estado puede haber sido fundado a causa de la supervivencia, solo tiene existencia a causa de la vida buena... Pero, por otra parte, Tomás de Aquino ya no entiende esta comunidad de una forma genuinamente política [es decir como praxis política]: la *civitas* se ha convertido subrepticamente en *societas*»⁴⁰. Apoya su interpretación en

³⁸ *Cont. Gent.*, L III, c. 117.

³⁹ HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁴⁰ *Idem*, p. 55.

varias razones. 1) T. A. equipara el poder económico despótico del señor de la casa (*oikos*), de dominio unipersonal, monárquico, con el poder político del Estado, dominio entre libres e iguales. 2) El *orden* que se configura en el diálogo público por la acción libre entre los ciudadanos del Estado es suplido en T. A. por la tranquilidad y la paz entre los ciudadanos, cayendo en una interpretación más «policial» que política según el concepto neotestamentario. 3) El orden civil ya no se afianza en la praxis y la ley de los ciudadanos libres, en la opinión pública política. T. A. resuelve el orden civil con una explicación onto-teológica. Por una parte el orden civil como orden en la virtud se fundamenta en la *ley natural* (entendida por Habermas como un orden en conexión con la legalidad cósmica) y, por otra, teológicamente en los mandamientos del Decálogo⁴¹.

Las objeciones habermasianas parten de una manipulación semántica del concepto tomasiano de *societas* equiparándolo con lo que Aristóteles llama «confederación» (*koinonia symmachia*) que sería una ficción de la *polis*, es decir un sistema contractual de derecho privado, cuyo fin fuera la adquisición de la vida asegurada para todos y regulada universalmente. Por lo expuesto sobre la Filosofía Política del Aquinate, tal interpretación se desvanece conceptual y epistemológicamente, por lo que sería ocioso sobreabundar. Pero sí me detendré brevemente en las razones que sustentan su crítica. Respecto de la primera, aclara Tomás que «falsa es la opinión de los que dicen que el poder despótico, es decir dominativo y la política o cualquier principado son uno y lo mismo, porque la política es el gobierno de aquellos que son libres por naturaleza y despótico el gobierno de los siervos»⁴². En segundo lugar, el concepto de paz tomasiano, siguiendo a Aristóteles, no ha de interpretarse como un equilibrio de fuerzas paralelas en el todo político sostenidas a modo policial. Muy por el contrario, la paz es el bien máximo de la praxis justa. «Es contra la justicia que los que son iguales reciban en forma desigual, como es injusto que los desiguales reciban de igual forma. Si esto se reitera frecuentemente, mayores son las desavenencias y se incurre en la sedición.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 55-57.

⁴² *In Polit.*, L. I, l. 5, n. 89.

Por la justicia se conserva la paz civil, empero la trasgresión de la justicia es causa de sedición»⁴³. Por último, la regulación tomaziana de la comunidad política según la interpretación de Habermas se presenta casi como un sofisma. Al referirse a la *ley natural*, Tomás afirma claramente que «los preceptos de la ley natural se relacionan a la razón práctica como los primeros principios de la demostración se relacionan a la razón especulativa»⁴⁴. Muy lejana esta concepción de una regulación al modo de la legislación cósmica. Y precisa más adelante, «el primer principio de la razón práctica se funda sobre la noción de bien, a saber, que bien es lo que todo apetecen. De esto, por lo tanto, resulta el primer precepto de la ley, que el bien debe ser hecho y buscado, y el mal debe ser evitado. Sobre éste se fundan todos los restantes preceptos de la ley natural, que la razón práctica aprehende como bienes humanos... Conforme a esto al orden de las inclinaciones naturales corresponde el orden de los preceptos de la ley natural»⁴⁵.

Lo que sucede es que el concepto habermasiano de lo *político* como de *Filosofía Política* está en las antípodas del pensamiento de Tomás de Aquino e incluso del de Aristóteles que cree compartir. Escuchemos a Habermas en lo que entiende por sistema social. «Un concepto de sistema adecuado desde un punto de vista científico-social... no puede tomarse de la teoría general de sistemas, sino que debe desarrollarse en conexión con una teoría de la comunicación cotidiana que también tome en consideración la relación de intersubjetividad y la relación entre la identidad del Yo y la identidad del grupo»⁴⁶. Además, «podemos decir que la comunicación lingüística ‘sirve’ de acuerdo. Todo acuerdo se acredita, tal y como nosotros decimos, en un consenso racional; de lo contrario no es ningún acuerdo ‘real’... Podemos intentar explicar las implicaciones normativas del concepto de acuerdo posible que, de una forma ingenua, es digno de confianza para todo hablante (y oyente)»⁴⁷.

⁴³ *Ibidem*, L. II, l.9, n. 271.

⁴⁴ *I-II Summa Theologiae*, q. 94, a. 2 corpus.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ HABERMAS, *op. cit.* p. 23.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 28.

Por su parte, la Filosofía Política es concebida como «un saber hermenéutico que tiene por lo general la forma de una interpretación de contextos de sentido transmitidos. Existe una conexión sistemática entre la estructura lógica de una ciencia y la estructura pragmática de las posibles utilizaciones de las informaciones susceptibles de producirse en su marco»⁴⁸. Nuevamente la Filosofía Política habermasiana retrocede al modelo cientificista de la modernidad, resultando una *praxeología* de la *praxis comunicativa*, otra versión positivista en la forma de tecnologías y estrategias del lenguaje hermenéutico.

d.2. En una segunda objeción, podría señalarse que el hombre no necesariamente vive en la sociedad política o Estado o, que viviendo en ella puede restringirse a su proyecto individual en la concreción del fin humano. Para ello reparemos en la calidad del bien común y en la realización concreta de la moralidad. Por de pronto, el bien común es una forma más perfecta de bien por tener una capacidad perfectiva superior que acoge a muchos individuos en cuanto muchos. Además, el bien personal o propio incluye bienes comunes e, incluso, el bien común es el mejor bien propio del individuo singular. En segundo lugar, la moralidad, cuyo sentido propio es la del bien moral concretamente realizado o sea la *praxis* de la virtud, encuentra su existencia más integral y plena en la acción común, por cuanto se asegura la intervención de las virtudes arquitectónicas de la vida moral, como son la *prudencia política* y la *justicia social*. Esto hace de la Filosofía Política la primera entre las ciencias morales, la más perfecta y, por ello, arquitectónica⁴⁹. De allí concluye Tomás con Aristóteles que es *divina* por cuanto tiene una semejanza mayor con el que es última causa de todo bien⁵⁰.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁹ «*Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori necesse est politicum inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc Philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politica perficitur philosophia quae est circa res humanas*», *In Polit.*, Proemium, n. 7.

⁵⁰ «*Pertinet quidem ad amorem, qui debet esse inter homines, quod homo conservet bonum etiam uni soli homini. Sed multo melius et divinus est, quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliquando amabile quidem est, quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinus est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae*

d.3. En la tercera objeción podría argumentarse que la estrecha relación y la subordinación de la moral a la política atentaría contra la intimidad personal del orden moral o contra la autonomía intelectual de las ciencias o de los científicos, porque el Estado supeditaría la moral y las ciencias morales. Este escollo se remueve si reparamos en que la Filosofía Política *no es la ciencia del fin supremo del hombre sino del medio o camino más perfecto de alcanzar tal fin*, por lo que no incursiona en la vida moral privada, en las artes, las ciencias, la economía, etc., sino cuando se comprometen los fines morales y el fin último de la existencia humana⁵¹. Es decir no determina la actividad moral como tal sino que la ordena al fin que está a su cargo: *el fin supremo de la vida humana*.

Cuán lejana se encuentra la concepción tomasiana del accionar político de nuestro tiempo. Tal Filosofía Política y la praxis que ella inspira resultan ajenas a la actual fraseología ideológica que hace de la tarea política una tecnocracia sublimada y de sus fines un pragmatismo sin escrúpulos. Queda muy lejos, incluso, la ancestral disputa entre *política-arte* y *política-maestra de vida* y el esfuerzo de los pensadores de todos los tiempos que defendieron y apuntalaron la posibilidad de una «sabiduría cierta y fundada de la contingencia política». Cuán lejos resuenan aquellas palabras de Tomás de Aquino: «La república y el orden de la ciudadanía óptimos son aquellos en los que cualquiera o muchos actúan de modo óptimo y viven felizmente»⁵².

civitates continentur. Dicitur autem hoc est divinus, eo quod magis pertinent ad Dei similitudinem, qui est ultima causa omnium bonorum. Hoc autem bonum, scilicet quod est commune uni vel pluribus civitatibus, intendit methodus, idest quaedam ars, quae vocatur civilis. Unde ad ipsam maxime pertinent considerare finem ultimum humanae vitae: tamquam ad principalissimam», In Ethic., L. I, l. 2, n. 30.

⁵¹ «*Alia autem proprietas scientiae architectonicae, scilicet uti inferioribus scientiis, pertinent ad politicam, solum respectu practicarum scientiarum; unde subdit quod pretiosissimas, idest nobilissimas virtutum idest artium operatarum videmus esse sub politica, scilicet militarem et oeconomicam et rethoricam, quibus omnibus utitur politica ad usum finem, idest ad bonum commune civitatis», Ibidem, n. 28.*

⁵² «*Manifestum est enim, quod unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo, si idem bonum est uni homini et toti civitati: multo videtur maius et perfectius suscipere, idest procurare et salvare illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis», Ibidem, n. 30.*

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTLE, *Politics*, London, The Loeb Classical Library, 1959.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997.
- LACHANCE, LUIS, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et État*, Paris, Sirey, 1965.
- LÉVY-BRUHL, LUCIEN, *La Morale et la Science des moeurs*, versión original 1903; Paris, Les Presses univ. De France, 1971.
- POLIN, R., «Défense de la Philosophie Politique» en *Anales de Philosophie Politique*, n. 6, 1955.
- THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia Cum Hipertextibus en CD-ROM*. Autor: BUSA, ROBERTO, CAEL-ALOISIANUM, EDITEL, Milano, 1990.
- VOLPI, FRANCO, «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo» en *Anuario filosófico*, Navarra, 1999 (32), pp. 324-325. Es traducción al español de Alejandro G. Vigo de «Rehabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotelisme», en *Aristote politique: Études sur la politique d'Aristote*, AAVV, ed. Pierre Aubenque, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 461-484.

FRANCISCO LEOCATA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
pleocata@donbosco.org.ar

RELACIÓN ENTRE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA TEORÉTICA

Resumen. El presente artículo, después de trazar un resumen del recorrido de los modos de historiar la filosofía, enfoca el tema de la relación entre ambos aspectos: el de la filosofía teórica y el de la historia de la filosofía. Toma distancia crítica tanto de la concepción que independiza la historia de la filosofía de la labor de búsqueda de la verdad teórica, como de la identificación de ambas dimensiones, tesis que tomó forma sobre todo a partir de Hegel. Propone una aplicación de la hermenéutica en la lectura del pasado filosófico, para abrir nuevas cuestiones y horizontes de búsqueda en el mundo de la realidad y en las exigencias y desafíos de la propia época histórica. Dicha hermenéutica, a su vez, no se desliza hacia el relativismo, sino que confirma la perennidad de lo verdadero en su persistencia fecunda a lo largo del tiempo.

Palabras clave: Historia de la filosofía - Métodos en filosofía - Historia y verdad - Hermenéutica

Abstract. This article, after reviewing the different ways to tell the history of philosophy, focuses on the relationship between both aspects: theoretical philosophy and history of philosophy. Taking a critical distance both of conception that independent history of the work of truth seeking theoretical, as in the identification of both directions, thesis that took shape mostly from Hegel's philosophy. The author proposes a hermeneutics application in reading the philosophical past, to open new questions and horizons in the real world and the demands and challenges of the historical era itself. Moreover, such hermeneutics, in turn, does not slide into relativism, but confirms the continuity of truth in its rich persistence over time.

Key words. History of philosophy - Philosophical methods - History and truth - Hermeneutics

Artículo recibido el 15 de octubre de 2014; aceptado el 19 de noviembre de 2014.

SAPIENTIA / AÑO 2014, VOL. LXX, FASC. 236 - PP 47 - 78

I

1. Introducción

El tema de la relación entre el estudio de la historia filosófica y la filosofía teórica, en cualquiera de sus campos específicos, se halla en la actualidad en una situación algo confusa, fruto de la poca atención que se le ha deparado en las últimas décadas. En efecto, en los ambientes académicos coexisten los dictados de las diversas materias, y la historia de la filosofía es vista por etapas —repartidas en el diseño curricular— en una dimensión paralela a las otras disciplinas, las cuales hacen menciones esporádicas a autores antiguos y modernos enfocados más bien como ocasiones para refutaciones o confirmaciones de las tesis que se desea sostener. En los ambientes no académicos, como suele aparecer en algunos tipos de ensayos o grupos libres de estudios, los nombres de los filósofos aparecen entrelazados con observaciones literarias o como apoyo no muy crítico a las propias opiniones, lo cual tiene un efecto que yo me atrevería a calificar como negativo en la difusión general de la cultura, especialmente cuando se trata de temas de teoría estética o de teoría política.

Este hábito esconde y manifiesta a la vez la separación en que los dos campos se han cultivado, o en algunos casos también su mezcla, causante de no pocas confusiones. En este trabajo quisiéramos dar una contribución para focalizar mejor este problema y apuntar a posibles soluciones.

Podrían en primer lugar distinguirse varios modos de concebir la mencionada relación, modos que se ponen en ejercicio implícita o explícitamente en numerosas circunstancias.

La primera postura es la que persiste en ubicar la historia de la filosofía como una suerte de crónica de vidas y obras de autores, una continuación de la antigua *doxografía*, casi como un departamento análogo a la historia de las artes o de las ideas políticas y de las corrientes literarias, sin mayor deseo de profundizar en el sentido de su devenir o de iluminar problemas de la actualidad. En otras palabras, se trataría de obras de erudición algo superficial, que no se relacionan con los problemas de teoría filosófica. El historiador, en este caso, pretende per-

manecer «neutral», limitándose a exponer lo que pensaron los diversos autores en cada época.

El modo contrapuesto al anterior es el iniciado a partir del idealismo, especialmente a partir de *Hegel*, el cual pensando la historia como un devenir del *Espíritu*, dio pie para que se identificara la labor filosófica con la asimilación del proceso racional anterior a la historia del pensamiento. Sin duda alguna Hegel puede considerarse como el fundador de la manera moderna de hacer historia de la filosofía.

A principios del siglo XX eran frecuentes los manuales y cursos que introducían a la filosofía con la narración de su historia, así como había obras más profundas que en su mayor parte trataban de los cambios sufridos por conceptos o visiones filosóficas para llegar a determinadas conclusiones de actualidad. Estos enfoques por lo general eran utilizados por autores formados en escuelas neoidealistas.

No hace falta detenerse en la simple constatación de que hay también pensadores que citan, a veces, autores importantes de la historia filosófica sin mayor preparación específica, simplemente para reforzar con su autoridad los argumentos que eventualmente exponen o escriben. El valor de esas referencias sólo puede medirse por el contexto o también por obras anteriores de esos mismos expositores.

Nos encontramos así frente a dos ideas fundamentalmente contrapuestas de la relación entre historia de la filosofía y teorías filosóficas: una que separa demasiado taxativamente ambas dimensiones, otra que aprovecha las lecciones de los grandes autores del pasado para esclarecer problemas del presente a nivel teórico, aplicando, como veremos, una cierta hermenéutica.

2. De la doxografía a la historia razonada de la filosofía

Desde la antigüedad ha habido autores que han referido las vidas y las ideas de los más conocidos filósofos de su tiempo. El caso más conocido es el de Diógenes Laercio, una de cuyas fuentes es Apolodoro¹. Su modo de exposición es claramente el

¹Para un tratamiento muy detallado de los documentos doxográficos de la filosofía antigua, puede consultarse con provecho la obra de GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I*, Madrid, Gredos, 2012.

de un elenco y una crónica, puestos con la finalidad de que se recuerde en la posteridad las principales ideas y discusiones filosóficas, aunque también son frecuentes las descripciones que detallan curiosidades sobre los caracteres de los diversos personajes. El material que ofrece, de todos modos, ha resultado útil para ubicar los tiempos y las obras de los autores, constituyéndose en una fuente importante de consulta. Diógenes sin embargo no es un filósofo; por lo tanto no hace reflexiones significativas ni añade aportes teóricos de relevancia a su narración. Lo mismo puede decirse de las numerosas citas que se encuentran en obras del período helenístico o de los Padres de la Iglesia, como Clemente Alejandrino, Eusebio de Cesarea, Hipólito o San Agustín, extraídas de autores antiguos, gracias a los cuales se han podido reordenar los textos o fragmentos más importantes por parte de los autores del siglo XX.

Muchas citas y textos dispersos se hallan por tanto en obras de otros filósofos antiguos y también, como se dijo, de los Padres de la Iglesia de los primeros siglos. En casos de autores como Platón o Aristóteles o los grandes neoplatónicos, cuando citan fuentes anteriores a ellos, hay también presentes aportes teóricos importantes. Todo ese material ha sido recogido en el siglo XX por varios investigadores entre los que se destaca la conocida obra de Diels-Kranz², que reúne los fragmentos de los presocráticos, o por lo que respecta al estoicismo por von Arnim, lo que ha permitido a los historiadores del pensamiento antiguo, como Zeller, Mondolfo, Jaeger, Burnet, Guthrie y otros, elaborar diversas interpretaciones.

Las citas medievales de autores antiguos se basan fundamentalmente en textos de los filósofos entonces conocidos, como Aristóteles, Cicerón o San Agustín y otros padres de la Iglesia.

Los datos sobre las vidas e ideas de los filósofos en general no fueron objeto de obras específicas hasta llegado el siglo XVII. *El Diccionario histórico-crítico* de Pierre Bayle³ reco-

² Cfr. DIELS, H.-KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 tomos, Dublín/Zürich, Weidmann, 1966.

³ Cfr. BAYLE, P., *Diccionario histórico-crítico*, selección y traducción Fernando Bahr, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2010.

mienza la recopilación y reconstrucción de las doctrinas de filósofos, científicos y teólogos anteriores. No es el *Diccionario* una historia de la filosofía en el sentido actual, pero aborda autores antiguos y modernos, dispuestos en orden alfabético, con un propósito *crítico*, en el sentido que este último término tenía entre los escépticos (como lo opuesto a lo dogmático): después de trazar una síntesis de sus doctrinas y traer numerosas citas, contrapone las diversas opiniones a que ha dado lugar cada una de ellas.

Hay un trabajo reflexivo, pero Bayle se preocupa ante todo por defender la libertad de pensamiento, oponiéndola a los dogmas de los teólogos de la Iglesia y a las disposiciones de los monarcas. Es un trabajo que ha influido ampliamente en toda la época que Paul Hazard ha denominado como *Crisis de la conciencia europea (1688-1715)*⁴. Comparativamente es muy superior al más conocido *Diccionario filosófico* de Voltaire, que no menciona mayormente los sistemas de los grandes autores y que tiene un objetivo diverso, el de difundir un espíritu «crítico» no particularmente profundo para propagar las ideas de la Ilustración.

Durante todo el siglo XVIII se siguió cultivando la enseñanza de la historia de los filósofos en forma de crónica cultural, con mayor o menor cuota de erudición según los casos. Los que tenían a su cargo la formación de los príncipes en las cortes, solían trazar pequeños manuales sobre esta materia, como por ejemplo el curso de historia de los filósofos de Giacinto Gerdil en Turín⁵. D'Alembert, por la misma época tiene una galería donde expone el pensamiento de grandes filósofos y escritores, ya próximos a su siglo⁶.

Pero ya en la Alemania de la segunda mitad del siglo XVIII empezaron a aparecer cursos más extensos y sistemáticos destinados a las universidades: uno de los más utilizados fue el de

⁴ Cfr. HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Pegaso, 1975.

⁵ Cfr. LEOCATA, F., *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G.S. Gerdil*, Buenos Aires, EDUCA, 1995.

⁶ Esos retratos muy detallados se encuentran en D'ALEMBERT, *Oeuvres complètes*, III, Paris, Balin, 1821.

Wilhelm G. Tennemann⁷ así como la obra de Michelet. Puede verse un resumen del estado de la cuestión, así como su crítica y discusión hecha por Hegel, en la *Introducción* a su *Historia de la filosofía*⁸. Kant, que fue maestro de Tennemann, aunque conoció la historia filosófica de este estilo, no se ocupó de escribir él mismo una historia de la filosofía, como no lo había hecho por otra parte ninguno de los grandes filósofos anteriores a él. Esta era una tarea que no se consideraba como propia de los filósofos, sino de los historiadores de la cultura y de los eruditos en general.

Con el idealismo alemán, especialmente con Schelling y Hegel, surgió una nueva manera de tratar el tema: los filósofos teóricos comenzaron a interpretar filosóficamente la historia de la filosofía anterior a ellos. Y fue entonces cuando tomó forma la otra concepción, que aquí expondré brevemente, con particular referencia a Hegel, un verdadero innovador en este campo: con él la historia de la filosofía pasa a ser una *disciplina filosófica*, integrada a un determinado sistema de pensamiento.

Poco más tarde, su contemporáneo Victor Cousin publicaría su curso de historia de la filosofía con otros criterios, que actualmente tendría poco interés comentar. Algo análogo podría decirse de las notas de Schopenhauer a la historia filosófica.

3. La *Historia de la filosofía* de Hegel.

Una de las importantes colecciones que reúnen las *Vorlesungen*⁹ (lecciones) de Hegel se refiere a la *historia de la filosofía*, un extenso curso dado en la universidad de Berlín, y que abarca tres tomos de sus obras completas. Anteriormente Schelling había dictado un curso no completo sobre filosofía moderna en la Universidad de Munich¹⁰, pero el enfoque de

⁷ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Frankfurt, 1971, p. 33.

⁸ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, XVIII, pp. 28-33.

⁹ Las lecciones dictadas en la Universidad de Berlin por Hegel, abarcan también la Filosofía de la religión, la Estética y la Filosofía de la historia. Fueron publicadas después de su muerte por los discípulos más cercanos del filósofo.

¹⁰ Cfr. SCHELLING, F. W. J., *Darstellung des philosophischen Empirismus*, en *Schriften*, Darmstadt, 1975, pp. 507-578. Puede verse también toda la primera parte

Hegel es en verdad novedoso y señala uno de los hitos más importantes en esta disciplina.

El presupuesto teórico que fue madurando Hegel, y que queda reflejado en la primera lección sobre la esencia (*Bestimmung*) de la *Historia de la filosofía*¹¹, es que en sus obras anteriores Hegel había unido el devenir del *Espíritu* (la razón universal divina, mundana y humana) con la historia concreta, social, política y cultural. Esto le permitió relacionar más estrechamente la historia de la filosofía, como actividad superior del espíritu, con los acontecimientos de la historia mundial y sobre todo europea hasta llegar a su propia época. No hay que olvidar que Hegel dictó también un curso, tal vez más conocido, sobre *filosofía de la historia* donde esta simbiosis entre la historia cultural, estética y filosófica y la historia socio-política está estrechamente vinculada en modo dialéctico¹².

La *Historia de la filosofía*, que es el modo más elevado de comprender la historia del mundo, se desarrolla también *dia-lécticamente*, con la contraposición entre corrientes y escuelas, hasta culminar en la filosofía moderna, y desde ésta en el idealismo especulativo clásico alemán.

La novedad que mencionábamos reside justamente en que los autores y escuelas, su pensamiento y su contenido, son puestos en relación formando la continuidad histórica de un único gran pensamiento, la autoconciencia de la Razón universal. Todo lo real es racional y todo lo racional es real, una sentencia que se halla en la *Introducción de la Filosofía del derecho*, es un axioma aplicable a la historia mundial y lo más depurado de ésta que es la historia filosófica, la cual es la visión de la racionalidad dialéctica, como clave para interpretar la historia real. En este sentido Hegel supera el modo anterior de hacer historia de la filosofía a la manera de «relato de opiniones», como dice despectivamente, es decir como mera secuencia de las ideas de determinados pensadores, lo que llevaría según él al desprestigio de la filosofía en cuanto tal. Es

de su *Filosofía de la Revelación*, donde se emprende una crítica de la filosofía idealista anterior.

¹¹ Cfr. *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, XVIII, pp. 20-37.

¹² Cfr. *Werke*, XII.

interesante el detalle que Hegel coloca en la introducción a ese curso, en el que conjuga el concepto de *desarrollo* (*Entwicklung*) con el de lo concreto (*das Konkrete*), considerando la historia de la filosofía como la síntesis de ambos: «el conocimiento del desarrollo de lo concreto»¹³, con lo que muestra una vez más la relación con la historia del mundo real.

Si se compara la innovación de Hegel en este campo con las historias de la filosofía de Victor Cousin¹⁴ o los fragmentos dedicados en cursos de Schelling, se verá que éstos últimos nunca identifican la historia ideal filosófica con el corazón de la historia sociopolítica, y menos con un avance de un único pensamiento desplegado dialécticamente a través del tiempo.

Los tiempos de todos modos habían cambiado y después de Hegel la historia de la filosofía dejó de ser descrita a la manera de una doxografía de los principales autores y escuelas, para transformarse en un elemento esencial de la elaboración teórica. No es necesario observar que este modo de enfocar el tema no fue comprendido ni podía ser compartido por corrientes en general realistas, y menos aún por la neoescolástica hasta bien adentrado el siglo XX, en cuyos manuales hay la exposición cronológicamente ordenada de las diversas corrientes y autores, acompañadas eventualmente por observaciones críticas que ponían de relieve sus «desviaciones y errores», no sólo a partir de la modernidad, sino también en lo interno de algunas disputas antiguas y medievales¹⁵. Puesto que para este último enfoque la historia de la filosofía no es filosofía sino parte de la historia de la cultura.

A pesar del defecto esencial de unir toda la historia filosófica en un solo gran devenir de la razón, lo que lleva a forzar a veces los datos con el criterio «dialéctico», la novedad de Hegel consistía en *repensar* a los autores estudiados, para

¹³ *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., I, p. 46).

¹⁴ Cousin en su curso de historia de la filosofía en la universidad de París, había distinguido las escuelas según el predominio de alguna de las *facultas* humanas (razón, sentidos, etc.). Este autor mantuvo correspondencia con Hegel y su escuela duró hasta la revolución de julio de 1830.

¹⁵ En los manuales neoescolásticos de la primera mitad del siglo XX, los tratados estaban articulados por «tesis»; y al inicio de cada una de ellas se enumeraban los «enemigos» a refutar.

aprender a *filosofar* con ayuda de la historia del pensamiento: y esto constituía sin duda un adelanto, algo que dejaba de lado la mera galería de retratos de pensadores del pasado.

La modalidad introducida por Hegel fue heredada sobre todo por los historiadores de la filosofía neoidealistas y neokantianos¹⁶. Su aporte esencial consiste en haber llevado este tipo de estudios a un nivel de elaboración conceptual que, bien empleado y sin la imposición de la dialéctica de los opuestos, permite esclarecer mejor algunos aspectos de la filosofía teórica. Difícilmente puede realizarse desde entonces un planteo profundo de los temas sin tener en cuenta su herencia histórica, que no se limita sólo a las ideas y conceptos sino también abarca el vocabulario recibido desde la tradición.

4. Situación en los siglos XX y XXI

Durante la primera parte del siglo XX había todavía un número considerable de autores neoidealistas en Europa: En Alemania y Francia predominaban formas de neokantismo filtradas por la influencia de Hegel. Entre los autores más conocidos tenemos a Xavier Léon, Octavio Hamelin, Léon Brunschicg, y el neokantismo de Baden (con Windelband y Rickert) y de Marburgo (H. Cohen, Natorp, Cassirer). En Italia y Gran Bretaña había representantes de formas diversas de neohegelismo: Gentile, Croce, y sus respectivos discípulos. En el ámbito británico, Bradley, Collingwood, Green, Mac Taggart entre otros.

Estos autores por lo general, heredando las modalidades propias de cada cultura, habían hecho progresar notablemente el estudio de la historia de la filosofía. El motivo fundamental era que, considerando como realidad última el devenir histórico del espíritu en un sentido tendiente al monismo, ese trasfondo les resultaba muy apto para enlazar el progreso de la filosofía como una obra unificada de dicho espíritu universal que llevaba a la humanidad a una más plena conciencia de sí. Las escuelas adversarias, como el empirismo y el racionalismo,

¹⁶ Durante el siglo XX fueron muy influyentes las historias de la filosofía de Windelband y de Cassirer, así como la monumental historia de la filosofía griega de E. Zeller.

eran puestas en relación dialéctica encontrando puntos de síntesis abiertos a nuevas escuelas y nuevos problemas acordes con cada época. Uno de los ejemplos más fáciles de comprender era el de Kant, entendido como la convergencia de la lucha entre las dos citadas tendencias antagónicas¹⁷, representante por lo demás de una nueva modalidad en el movimiento de la Ilustración, y puente para pasar luego al idealismo absoluto, entendido justamente como «superación» de Kant.

Es objetivo reconocer que estas escuelas aportaron mucho para la profundización en el conocimiento de las fuentes de los principales períodos, exceptuado el Medioevo, al que consideraban como un período meramente teológico. Recuérdese que el gran historiador de la filosofía griega, Eduard Zeller, provenía de la escuela del neoidealismo de Hegel con influencias neokantianas, y que su obra maestra hizo posibles algunos de los episodios más importantes de la filosofía del siglo XX.

Además de estudiar grandes figuras del pensamiento antiguo y moderno, los representantes del neoidealismo enseñaron el modo de repensar la historia de la filosofía transformándola por momentos en una parte de la filosofía teórica y en el fondo como su justificación. Para citar sólo un ejemplo, es indiscutible que de las obras historiográficas de Ernst Cassirer, como *El problema del conocimiento, o Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* y la importante *Filosofía de la Ilustración*¹⁸ hay mucho para aprender, aun cuando no se comparta su historicismo idealista, o su teoría de las formas simbólicas. En esta etapa, además, las escuelas neoidealistas, se habían liberado del excesivo aparato dialéctico hegeliano, y eran mucho más cuidadosos de la exactitud de los datos y del recurso a las fuentes.

Lo mismo puede decirse de la gran monografía de Xavier Léon sobre *Fichte et son temps* o de los trabajos de Gentile

¹⁷ Esta es la tesis presentada por CASSIRER, E., en su *Filosofía de la Ilustración*, y en *Kant: vida y obra*.

¹⁸ Hay versión española de todas estas obras, editadas por el Fondo de Cultura Económica, o bien, en el caso de la obra sobre el Renacimiento, por Desclée de Brouwer.

sobre el Renacimiento¹⁹ o los clásicos del pensamiento italiano, como el importante trabajo sobre *Gioberti e Rosmini*.

Es lógico sin embargo que formando estas escuelas un frente muy influyente al menos hasta la segunda guerra mundial, crearon lo que podría denominarse como una suerte de historiografía «oficial» de la filosofía, que se divulgó en innumerables manuales de enseñanza universitaria. El esquema presentado en estos casos era demasiado esquemático e influyó mucho, a nivel didáctico, para identificar el estudio de la filosofía sólo a través de su historia; ignoraban además o subestimaban notablemente todo el período medieval o, también, el siglo de oro español, cuya importancia ha sido redescubierta por los estudiosos del siglo XX y XXI.

Sólo había dos puntos de resistencia: sus rivales, los filósofos de origen positivista, se dedicaron más directamente a los temas epistemológicos y a la filosofía de las ciencias²⁰. Sólo los que recibían alguna influencia del marxismo habían asimilado algo del modo idealista de tratar la historia de la filosofía, como fue el caso de Mondolfo²¹. Entre los historiadores de la filosofía antigua de influencia positivista, hay que citar a Gomperz, así como al neokantiano A. Lange, autor de una conocida *Historia del materialismo*²².

El otro bastión de resistencia fue naturalmente la vertiente neoescolástica, que se concentró con notable éxito en redescubrir y revalorizar el pensamiento medieval en su aspecto filosófico²³. Sin embargo, la influencia de los métodos de investi-

¹⁹ Otros autores de historia de la filosofía italianos, derivados en mayor o menor medida, de los criterios gentilianos, fueron Guido De Ruggiero y Ugo Spirito. Los grandes temas del Renacimiento italiano fueron tratados en innumerables publicaciones por Eugenio Garin, autor más cercano a las posiciones de Croce.

²⁰ Ha sido sin embargo muy utilizada la *Historia de la filosofía antigua* de Gomperz, cercano a los autores neopositivistas que rodearon la figura de Ernst Mach.

²¹ Además de su notable reedición de la gran *Historia del pensamiento griego* por Zeller, a la que enriqueció con importantes notas, Mondolfo realizó trabajos notables sobre Marx, Rousseau, y otros defensores de un tipo de humanismo de tendencia materialista, preparadores del pensamiento marxista.

²² Cfr. LANGE, A., *Historia del materialismo*, Buenos Aires, Ediciones Procyón, 1946.

²³ Cfr. GILSON, E., *La philosophie au Moyen âge*, Paris, Payot, 1952; *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944.

gación de origen idealista en historia de la filosofía, incidió en un modo u otro en las demás escuelas, aun las adversas a su modo de pensar.

El cambio más importante impreso por los grandes historiadores neoescolásticos, como E. Gilson y van Steenberghen, fue el de estimular fuertemente los estudios en este campo, aunque fuera para desmontar algunos prejuicios de la «historia oficial» neoidealista, y en valorizar el estudio directo de las fuentes. Ya no era posible la simple crono-historia doxográfica, ni tampoco reconstruir dialécticamente el desarrollo de las escuelas. Era preciso unir la rigurosidad en los datos y en el recurso a las fuentes, a la puesta en ejercicio de un acto hermenéutico que relacionara el horizonte filosófico actual con el del período estudiado. Era preciso *filosofar con la tradición filosófica anterior*.

Es importante notar, sin embargo que los mencionados antecedentes, que se remontan a pesar de todas las correcciones a la obra de Hegel, fueron luego aplicados también a trabajos sobre historia de las ciencias, como las obras de Bachelard o de Koyré, y más tarde —con influencia marxista— por Ludovico Geymonat²⁴. Algo análogo sucedió con la historia de las ideas estéticas²⁵.

Concentrémonos por unos momentos en el renacimiento de los estudios historiográficos sobre *filosofía medieval*, que era un aspecto que obligaba a desmontar algunos enfoques de los historiadores neoidealistas.

Hoy en efecto tenemos una gran abundancia de estudios sobre escuelas y sobre autores de ese período, realizados sobre todo por los autores neoescolásticos, también como contrapartida de los enfoques neoidealistas o positivistas. Uno de los autores más meritorios y significativos al respecto, aunque algunos de sus trabajos han sido objetados en aspectos particulares fue el tomista *Etienne Gilson*. No sólo fue autor de una de

²⁴ Cfr: GEYMONAT, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 9 tomos, Milano, Garzanti, 1979.

²⁵ Cfr: TATARKIEWICZ, W., *Storia dell'estetica*, 3 tomos, tr. it., Torino, Einaudi, 1979.

las primeras historias completas de la filosofía medieval escritas con criterios modernos y con base en las fuentes originales, sino que dejó importantes monografías sobre autores particulares, como Santo Tomás, Duns Escoto, San Buenaventura.

Si uno ve el conjunto de su labor, observará que en sus trabajos de tipo teórico (sobre ontología, gnoseología, estética), hay un aprovechamiento notablemente profundo de sus descubrimientos en materia de historia filosófica. Me refiero a obras como *El ser y la esencia*²⁶, *El ser y los filósofos*, para no mencionar sus estudios sobre Descartes²⁷, que amplían las dimensiones del realismo en contraste con la filosofía moderna, y que han señalado un hito en las investigaciones sobre el filósofo francés²⁸. En los trabajos teóricos de Gilson se halla un camino para el redescubrimiento del tema del ser como *actus essendi*, desde la perspectiva de una época (la del intérprete) en la que se difundían los temas existenciales de Kierkegaard y de Heidegger²⁹. Aun en una obra historiográfica tan antimoderna como *Introduzione all'ateismo moderno*³⁰, de Cornelio Fabro, aparece de una manera paradójica un filosofar desde la historia de la filosofía.

Ha habido también, como dijimos, trabajos importantes sobre historia de la epistemología y de la cultura realizados por autores provenientes del positivismo, como los de Th. Gomperz, Gaston Bachelard y de A. Koyré, que han dado a la epistemología un corte semihistoricista³¹.

Por lo que se refiere al siglo XXI, podría decirse que la tónica está dada por los trabajos sobre historia de escuelas particu-

²⁶ Cfr. GILSON, E., *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951.

²⁷ Cfr. GILSON, E., *Index scholastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1979.

²⁸ Continúan el sendero abierto por Gilson, por ejemplo, BIARD, J.-RASHED, R., (comp.), *Descartes et le Moyen âge*, Paris, Vrin, 1997.

²⁹ No es una mera causalidad que la «denuncia» de un *olvido del ser* en el pensamiento moderno haya sido planteada contemporáneamente, aunque con sentidos muy diversos en *Ser y tiempo* de Heidegger, y en los trabajos de Gilson sobre el ser en Santo Tomás. Sería errado en cambio unir en un mismo sentido el tema del ser en esos autores.

³⁰ Roma, Studium, 1969.

³¹ Puede verse una culminación de esta tendencia en la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn.

lares, como el neopositivismo, el neokantismo, la escuela de Frankfurt, etcétera, y no tanto por visiones globales de la historia de la filosofía, a la manera que se estilaba desde Hegel a Bréhier o a Chevalier, Russell, Abbagnano, De Ruggiero, Copleston. Los motivos principales para ello son dos: el primero es la crisis del concepto de una historia de la filosofía con sentido de *totalidad*, idea que tiene una relación de fondo con la filosofía idealista, especialmente la hegeliana, que se identifica con el devenir, al mismo tiempo ideal y real, del espíritu. El otro es el mayor acopio de elementos y datos documentales de que disponemos, los que obligan a ahondar más bien en períodos más breves, o incluso en *biografías intelectuales* de filósofos destacados de todos los períodos.

Abundan en particular las biografías de autores del siglo XX, es decir de períodos más recientes; desde Hanna Arendt a Derrida, desde Lukács a Foucault o Wittgenstein³². Esos trabajos, como señalé, cuando están realizados con sentido filosófico, y no se limitan a ser «reconstrucciones de época», resultan de mucha utilidad para conocer las fuentes del pensamiento de los autores, sus relaciones con hombres o mujeres de su generación, las fuentes que más han influido en su pensamiento. Pero corren a menudo el riesgo de transformarse en una suerte de apología del autor estudiado, con todos los riesgos de parcialidad.

Pasemos ahora a consideraciones de tipo más teórico, que focalizan el tema central que nos interesa.

³² Cfr: a modo de ejemplo, WIGGERHAUS, R., *La Escuela de Francfort*, Buenos Aires-México, Fondo de Cultura Económica, 2010; JANIK, A.-TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974; KADARKAY, A., *Georg Lukács*; DOSSE, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

II

5.1. Crítica a la historia de la filosofía como mera crónica de la cultura

De lo dicho anteriormente queda claro que hoy es insuficiente la concepción de la historia de la filosofía como un elenco «histórico de datos», fechas y obras, o resúmenes de los respectivos pensamientos. En este sentido negamos que la historia de la filosofía sea una actividad separada de una determinada perspectiva filosófica, algo reducido a ser sólo una parte de una pretendida historia de la cultura con perfiles de museo de figuras de pensadores, sobre los cuales se emite eventualmente algún juicio «valorativo» sumario.

En la actualidad son ya muy pocos los manuales herederos de la historia de la filosofía como crónica de la vida, obras y resumen de pensamiento de los autores dispuestos por países y por orden cronológico³³. Pero como dijimos son frecuentes los estudios de períodos determinados y de biografías intelectuales hechas con el fin de extender la erudición y el conocimiento de la cultura en determinados períodos. No es que estos enfoques carezcan de interés y de importancia. En muchas oportunidades, cuando están bien elaborados, estos trabajos proporcionan elementos preciosos que sirven de base para trazar panorámicas muy atractivas del estado de la cultura y de los estudios en una determinada región y en una determinada época. Proporcionan a veces detalles de la vida de los pensadores que, aunque carentes en sí mismos de un verdadero sentido filosófico, ayudan a tomar conciencia de las condiciones en que fueron escritas determinadas obras.

Nuestro tema sin embargo se dirige a sostener que *el mero relato de una crono-historia de la filosofía en cualquiera de sus dimensiones, no es suficiente y entra, en cierto modo en conflicto con el propio contenido, en cuanto que es propio de la filosofía no poder ser históricamente narrada, sin un pensar*

³³ Puede considerarse un ejemplo de este modo de presentación la *Historia de la Filosofía* de Guillermo Fraile, editada por la B.A.C. de Madrid.

filosófico que la acompañe. O sea, que tal eventual elenco doxográfico de autores, satisface la curiosidad por saber qué enseñaron los filósofos en cuestión, pero no transmite ningún impulso de sus enseñanzas para pensar más allá de lo que ellos dejaron escrito o dicho. Este tipo de obras a menudo son escritas por autores que, suficientemente documentados sobre dichos y hechos, no comprenden ni hacen una verdadera *interpretación filosófica* de sus enseñanzas, no filosofan a partir de los maestros.

En este sentido pueden formar parte de una «historia cultural» —o de un acopio de materiales para una historia en el sentido explicado—, pero constituyen de ese modo un género *paralelo* a la filosofía propiamente dicha, casi ajeno a un acercamiento o búsqueda de soluciones de determinados problemas teóricos.

Es conveniente aquí hacer una distinción, a fin de evitar malentendidos. La historia filosófica debe *ser modulada según las exigencias de los autores mismos* que se estudian. Si alguien se aboca a historiar la filosofía griega antigua, por ejemplo, la originalidad, la estatura intelectual de los autores, la calidad misma de sus obras o documentos conservados, todos estos elementos permiten trazar un desarrollo por así decirlo «ideal» (en sentido positivo), en el sentido de que las ideas, sistemas, conceptos, comparados entre sí en su desenvolvimiento histórico, llevan necesariamente a trasuntar, de parte del historiador, una cierta postura o visión filosófica, fruto de ese aprendizaje o de ese diálogo con los autores y entre los autores estudiados³⁴. Puede presentarse como ejemplo *La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico* de E. Zeller³⁵. Eso es ya filosofar y no meramente historiar en el mismo sentido que lo hace el cronista político o cultural.

³⁴ Un ejemplo a este respecto es GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 2012.

³⁵ Esta obra, como es sabido, fue actualizada más tarde por autores como Mondolfo e Isnardi Parente; cfr la edición italiana, ZELLER-MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La nuova Italia, 1969. La primera edición alemana de la obra de Zeller fue publicada en 1844.

Supongamos en cambio una historia filosófica de un país latinoamericano. Es claro que los autores allí derivan en gran parte de filósofos europeos de cada época y de las escuelas que estaban entonces en auge. Difícilmente se encontrará un autor de nuestras latitudes que sea «fundador» de un sistema totalmente autóctono. El estudio enfatizará por fuerza el aspecto de una historia que sea al mismo tiempo una hermenéutica de una cultura. Pero eso a su vez puede hacerse de dos maneras muy diferentes: una es la exposición documentada de vidas y hechos, agregando por lo demás que tal autor ha sido más importante o menos genial que tal otro, como quien describe los retratos de una exposición cultural. Otro es el modo que basado en el adecuado conocimiento de las fuentes, hace dialogar a los autores en torno a un tema de su generación y de su época. Es claro que en tal contexto, se marcarán más explícitamente las relaciones de las ideas filosóficas con las ideas estéticas, políticas, religiosas, etcétera³⁶. Esta actividad ayuda sin dudas a penetrar la comprensión del sentido y de los problemas de una *configuración cultural* o incluso de la historia de un pueblo como conjunto. Y esa labor hermenéutica es sin dudas también filosófica, en un sentido adecuado al contenido que es objeto de su estudio.

En resumen, una cosa es describir la sucesión de autores y obras, y otra cosa es *filosofar sobre sus ideas*, ya se trate de la «gran filosofía» de épocas de oro europeas, ya se trate de historia de las ideas y conceptos filosóficos recepcionados en un determinado ambiente (como el latinoamericano o el asiático), con el fin de afrontar sus problemas y abrir sus horizontes.

Es ciertamente un adelanto el tratar de situar la obra de los filósofos en su contexto cultural, pero se requiere volver a *pensar con ellos los interrogantes filosóficos de la actualidad*.

³⁶ Este es el método que he empleado en *Las ideas filosóficas en Argentina, Etapas históricas*, Buenos Aires, CESBA, 1992-3.

5.2. Crítica a la identificación de la historia de la filosofía con la teoría filosófica

Filosofar con la historia de la filosofía no debería llevar necesariamente a una concepción totalizadora de dicha historia. Ya hemos visto que en Hegel o en algunos de sus continuadores idealistas esto lleva a varios inconvenientes: existe de hecho la posibilidad de forzar los datos históricos a fin de que entren en una determinada concepción filosófica que generalmente identifica la historia del pensamiento con la historia del espíritu universal, cuando no a la glorificación de una determinada cultura. Otro inconveniente es que el hilo conductor deja de lado aspectos muy importantes, generalmente poco conocidos, pero que son susceptibles de investigaciones más detalladas. Entre los seguidores neomarxistas del método hegeliano, uno de cuyos ejemplos más claros es la obra de Georg Lukács *Die Zerstörung der Vernunft (la destrucción de la razón)*³⁷ el itinerario que va de Schelling al nazismo tiene el objetivo ideológico de colocar del lado del irracionalismo a todos los adversarios del marxismo.

No obstante, ya hemos dicho que la innovación de Hegel —la de razonar o aplicar «el trabajo del concepto» a la historia filosófica— tiene también sus ventajas: deshacerse del modelo de la crónica o de la doxografía, y comparar las ideas y los sistemas para elucidar mejor determinados problemas.

Existe en esto, es verdad, también el peligro señalado por Dewey³⁸ de que la filosofía se transforme en una meditación sobre libros de autores en lugar de atender a la realidad, pero también es cierto que buena parte de la situación actual, cuyos horizontes se trata de desentrañar y ampliar, no puede comprenderse adecuadamente sin un conocimiento de las ideas que han ayudado a darle forma. Las obras que saben combinar los enfoques históricos con los avances teóricos tienen esta ventaja: que aunque el lector no comparta las conclusiones o la filosofía de fondo del autor del trabajo, *siempre aprende algo nuevo que le ayuda a tomar mejor conciencia de la propia visión de las cosas.*

³⁷ Cfr. LUKÁCS, G., *El asalto a la razón*, tr. W. Roces, Madrid, Grijalbo, 1991.

³⁸ Cfr. DEWEY, J., *Reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, De Agostini, 1984.

De todas maneras el modelo «hegeliano» en historia de la filosofía es hoy de hecho impracticable, y su declinación tiene por cierto una relación directa con la crisis producida en la idea misma de una «historia universal».

El autor no puede colocarse por encima de un devenir histórico filosófico como contemplándolo desde lo alto. Él mismo forma parte de dicha historia, y lo adecuado no es envolver a los autores del pasado en una red dialéctica, sino dialogar con ellos con mentalidad *hermenéutica*.

Un discurso aparte merecería la relación establecida entre la visión *heideggeriana de la historia de la filosofía* —principalmente la griega y la alemana— con su propio camino filosófico. La obra de Jean Beaufret *Dialogue avec Heidegger*³⁹, muestra en qué medida lo uno incide en la otra en modo circular. Basta por otra parte leer su extenso comentario a *Nietzsche* para constatar la estrecha unión entre su tesis de la historia del ser y la manera en que interpreta a los autores. Sería inútil achacar a Heidegger que a menudo acomoda los textos tanto griegos (Heráclito, Platón, Aristóteles...) como alemanes (Schelling, Kant, Nietzsche...) a su propia mirada acerca de una gran *historia del ser* que sería como una gran inversión del método hegeliano puesta al servicio de una visión superadora de la lógica y de la razón. El motivo fundamental estaría relacionado con la innegable originalidad y la vasta influencia ejercida por Heidegger en el último siglo.

Por lo demás, tampoco ha de subestimarse lo que podría denominarse como «sentido sistemático» de la filosofía teórica. No se trata de reeditar el antiguo «espíritu de sistema» en su sentido peyorativo. Pero un pensamiento como el de Husserl, por tomar un ejemplo muy influyente, da sus pasos de una manera metódica y muy meditada, sin preocuparse demasiado de entablar discusiones o refutaciones de otras posturas. Algo análogo podría decirse de Nicolai Hartmann⁴⁰ o de la obra

³⁹ Cfr. BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger*, 3 tomos, Paris, Éditions du Minuit, 1973-4.

⁴⁰ Recuérdese sin embargo que Nicolai Hartmann es autor de una notable historia del *Idealismo alemán*. Husserl en su obra *Krisis* (Hua VI) tiene una discusión con algunos puntos de la historia filosófica moderna (Descartes y Galileo).

principal de Scheler sobre los valores. La labor filosófica teórica no necesita en el mismo grado un igual conocimiento de toda la historia anterior. Pero es obvio que cada uno de esos filósofos eminentemente teóricos provienen de una cierta tradición filosófica, de modo que conservan latente una relación con la historia de la filosofía.

Así como hay autores, como Heidegger, cuyo pensamiento no puede comprenderse prescindiendo de su diálogo constante con la filosofía griega y alemana, con las peculiaridades que señaláramos, así también hay otros grandes autores que han abierto nuevos horizontes atendiendo por así decirlo primordialmente a las ideas o a la realidad sin involucrar demasiadas menciones explícitas de otros filósofos anteriores.

5.3. Hacia una nueva propuesta

De todo lo anterior se derivan algunas consecuencias que quisiéramos expresar sintéticamente.

5.3.1 Ante todo, y a pesar de los reparos enunciados anteriormente, reafirmamos la necesidad de *estudios crítico-reconstructivos*. Con esta denominación quiero indicar los trabajos de recopilación de datos, de documentación de época, de las síntesis de los contenidos de las principales obras, incluso el trabajo más propiamente filológico de establecimiento crítico de los textos. Aunque esto no es todavía propiamente historia de la filosofía ofrece las bases indispensables para poder emprender una reflexión propiamente filosófica sobre fundamentos suficientemente asentados. Pertenece a este género de labor el estudio de fuentes, manuscritos, relaciones de la vida de un pensador o de una escuela con su entorno, condiciones sociopolíticas y culturales en que se desarrollaron⁴¹. En algunos casos puede tratarse de la edición crítica de manuscritos inéditos. El adjetivo «crítica» indica que ya no se trata de meros ordenamientos cronológicos y repeticiones de lugares comu-

⁴¹ Además de las obras que hemos mencionado, vale la pena citar aquí KÖHNKE, K. C., *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre idealismo y positivismo*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011; COFFA, J. A., *La tradizione semántica da Kant a Carnap*, Bologna, Il Mulino, 1998.

nes, sino de un trabajo que supone un dominio gramatical y que es inseparable de una cierta interpretación.

5.3.2. Hay en segundo lugar un tipo de estudio que se dirige a la *historia de las ideas* de las diversas disciplinas filosóficas (estética, ética, filosofía jurídica, metafísica, etc). A este grupo pertenecen por ejemplo obras como *El problema del conocimiento* de Cassirer o la *Historia de la estética* de Tatarkiewicz⁴², así como los importantes estudios franceses de historia de la filosofía de las ciencias⁴³. Estas obras implican ya un modo de filosofar que pone de manifiesto el desarrollo de algunos temas, y su referencia al momento en que fueron escritas. En la actualidad existen también obras hechas en colaboración por varios especialistas sobre autores, escuelas o conceptos filosóficos⁴⁴: estas obras tienen la ventaja de que cada capítulo es tratado por un especialista en algún autor o escuela, pero tal vez no alcance para dar la necesaria unidad de pensamiento de un trabajo hecho por un solo autor. El lector de este tipo de obras se ve inducido a profundizar en un determinado campo del saber filosófico y, como observamos, a menudo resultan sumamente útiles y enriquecedoras incluso para lectores que disienten de la orientación teorética de los autores⁴⁵.

Es cierto que el primer deber del filósofo es *atender a la realidad* y a los interrogantes presentados en su contexto histórico, pero para enfrentar cualquier problema de teoría filosófica es indispensable tener presente el recorrido de los debates de la tradición, los caminos anteriores y una idea de las soluciones, siquiera parciales logradas en el pasado. Aunque en filosofía todo puede volver a cuestionarse, es ilusoria la pretensión de comenzar desde *punto cero* la meditación sobre un tema. Es la ilusión en la que caen frecuentemente los ensayistas autodidactos de temas filosóficos.

⁴² Cfr. TATARKIEWICZ, W., *Storia dell'estetica*, 3 tomos, Torino, Einaudi, 1979.

⁴³ Cfr. GUSDORF, G., *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1968. Le siguieron otros ocho tomos sobre los siglos ulteriores.

⁴⁴ La idea de «historia de conceptos» ha sido recientemente defendida y explicada por KOSELLECK, R., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012.

⁴⁵ Es justo mencionar aquí la extensa colección sobre el Siglo de Oro español, editada por la Universidad de Navarra, Pamplona en las décadas recientes.

En este sentido el conocimiento de la historia anterior deja de ser mera erudición y se transforma en un avance o *ampliación de horizonte*. El «pensar sin presupuestos» propio de la filosofía, ha sido a menudo mal comprendido, como vía hacia el escepticismo o a confundir profundidad con el arte de plantear preguntas y quedar suspendido en ellas con intención teñida de retórica.

De lo dicho se desprende también que es muy conveniente la realización de historias filosóficas de períodos, escuelas o países determinados. Abordar por ejemplo un determinado siglo de la filosofía occidental (XII, XV, XVIII...): si el trabajo es bien construido e ideado constituye ya de por sí la visión de problemas que tienen cierta repercusión por sus consecuencias, en la actualidad. Pueden sacarse a la luz, en ese contexto, figuras o escuelas semi-olvidadas, esclarecer las relaciones entre escuelas o autores, unir la erudición, en el buen sentido, con la reflexión propiamente teórica.

También ha sido abordada con éxito en muchos casos la historia de determinadas escuelas (neokantianos, Escuela de Viena o de Francfort, pragmatismo norteamericano, entre otras)⁴⁶. Cuando el autor de estos trabajos posee verdadera capacidad filosófica, los datos históricos aportados se iluminan mutuamente y van ampliando el horizonte de comprensión.

5.3.3. Un tema aparte es el de *la historia del pensamiento en determinados países o regiones*.

Lo propio de este género de investigaciones es la manera de entrelazar el pluralismo de las escuelas y no dejarse tentar por enfatizar el predominio de una determinada ideología, casi como un complemento o un apoyo de una praxis política hegemónica.

Otro problema de estos enfoques es que a menudo circunscriben demasiado las fronteras y no tienen suficientemente en cuenta las influencias que los autores han recibido de otras regiones⁴⁷.

⁴⁶ Muchas de estas obras han sido editadas en español durante la última década por el Fondo de Cultura Económica, y constituyen en cierto modo un género nuevo que intenta reemplazar los antiguos tratados de historia de la filosofía occidental.

⁴⁷ He explicado más ampliamente ideas sobre el método a seguir en este género de trabajos en la *Introducción* de mi libro *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas I*, Buenos Aires, CESBA, 1992.

Todo esto nos conduce a preguntarnos si no es el momento de sortear el dilema entre crónica e historia filosófica con contenido teórico con una aplicación muy particular de un hallazgo de los dos últimos siglos, y en especial de los últimos cincuenta años: la *razón hermenéutica*.

5.4. Aplicación de la hermenéutica a nuestro tema

No es aventurado afirmar que el auge adquirido por la «razón hermenéutica», según la expresión de Paul Ricoeur, está relacionado con la caída del prestigio del concepto de historia universal y por consiguiente también con el decaimiento de la historia de la filosofía derivado del modelo hegeliano. De hecho, entre las alternativas que hemos descrito, todos los caminos parecen conducir a la aplicación de la hermenéutica al estudio de la historia de la filosofía. Ya se trate de un solo filósofo, ya de un período, ya de una escuela, siempre se trata de *interpretar* su pensamiento y de dialogar con él.

Pero detrás del término «interpretar» hay varios problemas y sentidos puestos en juego.

Me permito recordar aquí algunos de ellos:

- La hermenéutica es en general un cierto diálogo expresado en la forma de un determinado *círculo interpretativo*. Los autores que han elaborado la teoría hermenéutica, desde Scheiermacher a Heidegger, hasta llegar a Gadamer y Ricoeur, han ido distinguiendo varios de ellos.
- Schleiermacher trató el tema del *círculo entre el todo y las partes* en un texto estudiado en clave hermenéutica, al mismo tiempo que remarcó que el comprender tal texto implica una cierta empatía con un modo de vida, que es también un modo de pensar, del autor estudiado.
- Heidegger habló, en la segunda sección de su *Ser y tiempo*, de un círculo hermenéutico *entre la situación existencial de la que parte el intérprete y el contenido textual* o histórico estudiado.

- Gadamer focalizó la famosa «*fusión de horizontes*» entre el mundo de vida del intérprete y el del texto estudiado, introduciendo además la temática de la *historia de los efectos*.
- Ricoeur aplicó todos estos temas a la interpretación de los *símbolos* y a la configuración de la *narración*, así como profundizó el enlace entre el texto y la acción.

Ante el conjunto de estos enfoques es lícito adelantar la tesis de la adaptación de los mismos al tema elegido en la historia de la filosofía.

Para no complicar demasiado nuestro tratamiento, diremos en primer lugar que historiar un autor, un tema, un período en historia de la filosofía es *un modo de dialogar*, lo cual implica no solamente reconstruir cómo sucedió el «acontecimiento» (de un sistema, una escuela, un autor, un período), sino también involucrar el propio pensamiento del investigador, que parte de una situación cultural, de desafíos epocales, de un horizonte conceptual diferente. Todo ello sin caer en el mero subjetivismo o relativismo.

Otro elemento importante, ligado con el concepto gadameriano de fusión de horizontes (un concepto que evoca indudablemente la temática husserliana de los horizontes)⁴⁸, es justamente que el estudio de la historia de la filosofía, en cualquiera de las dimensiones indicadas, provoca el pensamiento del estudioso para ampliar su propio horizonte, para añadir perspectivas nuevas al «texto» estudiado.

Aprovechando las distinciones que hemos hecho anteriormente, daré algunos ejemplos.

La historiografía filosófica dirigida a profundizar el pensamiento de un solo autor, como es frecuente en la mayoría de las tesis de doctorado, pero mucho más en los autores que gozan de un merecido prestigio, tiende en primera instancia a precisar y eventualmente corregir interpretaciones anteriores y en

⁴⁸ La idea de horizonte comprensivo ha sido desarrollada por Husserl ampliamente en *Experiencia y juicio*. El lector podrá encontrar una exposición más detallada de este importante tema en mi libro *Filosofía y ciencias humanas*, Buenos Aires, EDUCA, 2010.

ese sentido es un aporte a la comunidad de investigadores. Algunos de estos estudios tienen un gran valor por traer a consideración figuras un tanto olvidadas y por poner en evidencia la influencia que han tenido en el pensamiento de otras figuras más conocidas⁴⁹.

Ahora bien, el abordaje de estos enfoques sugiere, directa o indirectamente un interés filosófico, no meramente erudito, con referencia a problemas de la actualidad; y en ese sentido se opera un *círculo hermenéutico* que no deja de ser un modo de filosofar.

Los estudios dirigidos a particulares períodos o escuelas, realizan el acto hermenéutico, reconstruyendo con objetividad la relación entre las ideas de los autores involucrados, sus cercanías y diferencias, así como sus analogías y significados para problemas más cercanos a nosotros. Difícilmente un estudio de esta índole resulta interesante y provechoso si no se añade con naturalidad cierto aporte desde el contexto de la situación actual, que ha llevado justamente a buscar o aportar respuestas a los interrogantes de esos períodos. Esto también implica, en diverso grado, una cierta actividad filosófica⁵⁰.

Una historia de alguna idea o concepto filosófico, dentro de un determinado marco cronológico, obliga a esclarecer y repensar dicha idea, lo cual constituye verdaderamente un diálogo, tan valioso, o más que el que vemos reflejado en los diálogos socráticos de los textos de Platón. Podrá constatarse así que las ideas tienen, según la notable expresión de Whitehead, una *aventura*⁵¹ a lo largo del tiempo, es decir una potencialidad que se va expandiendo o debilitando, y que de todos modos conserva una notable permanencia en el cambio. Sin la puesta en juego de estos elementos el esfuerzo realizado carecería de

⁴⁹ Uno de los ejemplos más recientes es la reivindicación de la figura de Bolzano tanto en la fenomenología de Husserl como en la otra vertiente de Frege y de la filosofía analítica.

⁵⁰ Puede aplicarse a este tema la distinción hecha por Kant entre *Schulbegriff* (concepto propio de la filosofía académica) y *Weltbegriff* (concepto propio del compromiso de la filosofía con la cultura y la sociedad, y en general los problemas del mundo). No se puede filosofar sin un equilibrio entre ambas dimensiones, criterio que es perfectamente aplicable al trabajo del historiador filosófico.

⁵¹ Me refiero a WHITEHEAD, A. N., *Aventuras de las ideas*, Buenos Aires, 1960.

vida y de interés, convirtiéndose simplemente en una vaga satisfacción de una *curiositas*, en lugar de ser un acto de pensamiento creativo.

Me referiré finalmente a aquellos estudiosos que tienen principalmente en mente el trabajo más explícitamente teórico, pues aquí la problemática se vuelve algo más compleja, pero también interesante.

Si revisamos el pensamiento de algunos de los grandes clásicos, vemos que en las obras de Platón y de Aristóteles se hallan numerosos datos históricos acerca de teorías de otros autores: en Platón se hallan como diseminados en la arquitectura de los diálogos, en Aristóteles en cambio encontramos al inicio de algunas de las grandes obras, por ejemplo de la *Física*, una síntesis del camino recorrido por pensadores anteriores, de los que se da una cierta interpretación o discusión, para llegar luego al desarrollo teórico del tratado aristotélico. He aquí un primer ejemplo importante de una integración del conocimiento histórico con la propia filosofía, que va mucho más allá de una simple recopilación ecléctica.

Habiendo ya visto que hasta el siglo XVIII los filósofos no se ocuparon mayormente de escribir una «historia de la filosofía» en el sentido moderno, sería un error pensar que todos ellos pretenden iniciar una filosofía desde el «punto cero», sin ningún tipo de mirada hacia sus antecesores. Aun Descartes, el caso más emblemático de un intento de ruptura con el pasado en temas de filosofía, nos hallamos con un vocabulario inevitablemente heredado de una cierta tradición académica.

Y así podríamos enumerar muchos otros casos, algunos mejor pertrechados, del conocimiento de la historia filosófica anterior, como es el de Leibniz⁵². Kant cita a menudo autores clásicos y también algunos de su siglo, y entre sus escritos más breves hay uno que trata de *Los progresos de la metafísica*⁵³ descritos con la finalidad de ubicar mejor su postura al respecto.

⁵² Véanse las numerosas referencias a autores antiguos, medievales y de la escolástica del Renacimiento, en la *Teodicea* y en los *Nouveaux Essais*.

⁵³ Cfr. *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, VI.

Con esto se quiere indicar que los grandes autores dialogaron, directa o indirectamente, con respeto o en actitud de crítica, con los pasos que había dado la filosofía hasta su tiempo, aun cuando no fueran, en sentido estricto, historiadores de la filosofía. Hemos visto que la unión más explícita entre la meditación teórica y la presentación de la filosofía anterior comienza, por los motivos explicados, con el idealismo alemán, particularmente con Schelling⁵⁴ y Hegel.

Continuaron apareciendo luego figuras muy originales, que abrieron caminos nuevos, sin preocupación por hacer historia de la filosofía como por ejemplo Husserl. Sus escritos sin embargo revelan influencias de Brentano, Bolzano, el neokantismo y una referencia particular a Descartes, reinterpretado desde una nueva óptica. Heidegger conoció mejor, como observamos, sin duda la historia de la filosofía y tomó impulso de su estudio para el planteo original de nuevas cuestiones, que ya hemos señalado.

Este es el punto que quisiera profundizar un poco más: de qué manera el conocimiento de la historia de la filosofía alimenta la reflexión de filósofos «teóricos» sin desmerecer nada de su originalidad.

5.5 Filosofar: mirada al presente con memoria del pasado

La tesis general del presente artículo es que no puede emprenderse un buen trabajo teórico⁵⁵ en filosofía, sin el conocimiento de la historia y de los textos de los autores que más se han acercado a ese tema. Pero en su mismo enunciado esta afirmación deja entrever naturalmente que puede haber en ello diversos grados de profundidad.

Habida cuenta de que en filosofía también se ha ido introduciendo la tendencia a especialidades diversas, puede haber trabajos que sólo buscan una hermenéutica más circunscripta a un autor o a un período o escuela. No es necesario, por ejemplo, que un buen conocedor de Santo Tomás conozca a fondo

⁵⁴ Tal vez el punto en el cual Schelling realiza más brillantemente una lectura del pasado filosófico es en su última obra sobre *Filosofía de la Revelación*.

⁵⁵ Prescindimos aquí del cuestionamiento de la teoría hecha por Heidegger a propósito de Platón y de la subsiguiente tradición filosófica.

toda la historia ulterior, pero tampoco es bueno que se detenga en la tarea de «comentar» desde un punto de vista filológico o circunscripto a la propia escuela, un pasaje o una obra del autor. Debe de algún modo tener presentes los problemas de la realidad y de la cultura actual de manera que se establezca un verdadero diálogo con el autor y su época.

Los trabajos que abordan un determinado período, como el Renacimiento o el siglo XVIII, son significativos para nosotros en cuanto ayudan a esclarecer los motivos remotos de nuestra situación y dan luz a alguno de nuestros interrogantes.

La denominada «historia de las ideas» está más íntimamente relacionada con el pensar en cuanto tal, poniendo en evidencia la herencia de las ideas con la herencia de las palabras⁵⁶ que han llegado hasta nosotros; la modalidad de sus cambios a través del tiempo es una buena ayuda para superar malentendidos o para comprender la denominada *polisemia* de determinadas expresiones. Aunque ubicada en un plano superior por el nivel de su meditación filosófica, la «historia del ser» que rememoran las últimas obras de Heidegger, está íntimamente entrelazada con el estudio hecho por ese autor sobre la filosofía antigua y moderna.

Llegamos así a la consideración de los que pueden llamarse «grandes maestros» no necesariamente historiadores del pensamiento filosófico. Es cierto que su meditación apunta ante todo a resolver un pregunta básica o a abrir horizontes nuevos de búsqueda para iluminar nuestra circunstancia histórica o nuestro modo de vida y más allá de eso, a la *relación entre realidad e ideas*. Por lo tanto su talante los lleva más a reflexionar sobre problemas teóricos (referidos por cierto a la realidad) en sí mismos que a la erudición histórica.

No es oportuno ni entra en mi propósito medir aquí una jerarquía de talentos, pues ello contrasta justamente con el interés propio de la filosofía. Pero cualquiera sea la importancia del mensaje de un autor que se considera valioso por el nivel intrínseco de su búsqueda y la fecundidad de sus respuestas, es inevitable tener en cuenta que la lectura de autores anteriores ha inspirado y potenciado sus intuiciones y sus planteos.

⁵⁶ Cfr. BRUNSCHVICG, L., *Héritage de motes, héritage des idées*, Paris, Vrin, 1945.

Nada tiene que ver el plagio con una referencia, implícita o explícita, a la inspiración recibida de un texto de otro autor. Nadie cuestiona, por ejemplo, la importancia del pensamiento de Marx por afirmar su proveniencia de algunos temas hegelianos, ni la de Nietzsche por tener en cuenta su primera vecindad con el pensamiento de Schopenhauer, o la de Heidegger por su primera formación fenomenológica.

Podríamos resumir finalmente nuestro pensamiento distinguiendo *dos perfiles* de trabajo filosófico: uno es que se plantea desde el inicio un problema teórico, que generalmente tiene que ver con el deseo de emprender un nuevo camino en el filosofar; otro es el que, sin dejar de tener intereses teóricos, dialoga constantemente con autores, ideas, conceptos y expresiones de la historia de la filosofía anterior.

Los primeros suelen ser en general más originales —si es que este término tiene importancia intrínseca para la búsqueda de la verdad— y abren o fundan escuelas de pensamiento de notable fecundidad. Los segundos obligan a ver en modo nuevo los problemas, las ideas y los desafíos de la realidad, y ayudar a tomar conciencia histórica del porqué hemos recibido determinadas herencias y que nuevas respuestas podemos encontrar.

Teniendo en cuenta lo anterior volvemos de nuevo nuestra mirada, a manera de conclusión, a los dos modos diversos de hacer historia de la filosofía: el modo del recopilador de datos y reconstructor de pensamientos anteriores, y el modo del que piensa la realidad actual, no sólo en sentido cronológico sino en sentido de vigencia e importancia, en estrecho diálogo con lo que Gadamer ha denominado como «*tradicición*»⁵⁷. Filosofar es plantearse problemas y desafíos surgidos de nuestra existencia y abrir horizontes, en una tarea que implica una búsqueda de por vida.

Ningún pensamiento puede lograr verdadera fuerza en sus planteos y en su apertura de horizontes, sin una relación con la tradición filosófica.

Esto merece, desde luego una aclaración. Se ha tildado a veces la referencia gadameriana a la tradición como un signo de

⁵⁷ A pesar de las críticas hechas por Habermas a Gadamer, damos por entendido que la referencia a una tradición no equivale necesariamente a conservadurismo.

conservadurismo, debido supuestamente a una subrepticia influencia del romanticismo. Pero para atenernos a nuestro tema específico, es impensable que alguien pretenda iniciar el filosofar *ex novo*, interpretando mal el axioma de «pensar sin presupuestos». Pues lo que seguramente hará es una suerte de ensayo, expresivo de sus experiencias y de su modo de ver la vida, que en el mejor de los casos puede resultar interesante, pero que no alcanza un nivel propiamente *conceptual*. *La filosofía*, a pesar de lo que haya dicho Rorty, *no es una forma de literatura* aunque ha habido filósofos que han sido grandes escritores.

La referencia a una «tradición», más allá de la propuesta de Gadamer, no tiene aquí el sentido de la herencia de un «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) con sus múltiples elementos constitutivos, sino la línea de pensamiento que, a pesar de las divergencias y aun contraposiciones entre escuelas y autores permanece como un hilo conductor.

Gadamer ha puesto en juego el concepto de *fusión de horizontes*, que consistiría en el contacto dialogante entre el horizonte de comprensión del estudioso actual y el horizonte del autor o de la escuela o período estudiado. Y esto es aplicable no sólo al orden puramente ideal, sino también a sus contextos socio-culturales.

Esta relación, aplicada a nuestro tema, tomaría la siguiente configuración. El filósofo que replantea un determinado tema teórico referido a la actualidad, toma conciencia del patrimonio intelectual de un determinado texto (obra o autor); ese contacto ayuda por una parte a interpretar desde una nueva perspectiva un problema «clásico», y por otra se beneficia de su herencia, se siente estimulado para ampliar el propio horizonte de comprensión en el presente. De este modo el círculo hermenéutico establecido amplía las posibilidades de análisis y comprensión del horizonte interno de los problemas del propio pensamiento y abre relaciones hacia un horizonte externo⁵⁸, permitiendo avanzar en el pensamiento teórico. Aristóteles recibió de la herencia platónica el impulso hacia un nuevo sistema de

⁵⁸ La distinción entre un horizonte interno y uno externo de las intuiciones eidéticas y de sus correspondientes juicios, ha sido particularmente desarrollada por Husserl en *Experiencia y juicio*.

pensamiento; Kant sería incomprensible sin tener en cuenta lo que había recibido de la filosofía universitaria alemana de su siglo, así como de sus lecturas de Rousseau o de Hume; Hegel amplió considerablemente su horizonte teórico con la lectura y meditación de todos los grandes clásicos. Y se podrían multiplicar los ejemplos con los principales autores del siglo XX.

En resumen, el avance de las grandes hipótesis o teorías filosóficas recibe siempre su impulso de la fuente de alguna línea de pensamiento del pasado, y en ese sentido contiene una considerable fecundidad para abrir temas e interrogantes hacia el futuro.

Consiguientemente el estudio de la historia de la filosofía cumple también un rol considerable para la toma de conciencia de la ubicación de la filosofía en el marco de la propia circunstancia cultural e histórica.

De todo ello se deduce que es infundado el temor de algunos «separatistas» de la filosofía teórica respecto de la historia filosófica, de caer necesariamente en el idealismo o en el historicismo. Es verdad que sin la enseñanza de algunos de los maestros de estas últimas orientaciones, tal vez no se hubiera aclarado el sentido del problema que hoy planteamos, pero por lo que hemos expuesto arriba, debiera aparecer con claridad, la interrelación de ambos campos, *sin desconocer ni negar el valor permanente de la verdad*, que explaya sus potencialidades en el tiempo, trascendiendo sin embargo el tiempo. De no aceptarse esta lección, cada sistema quedaría como un castillo cerrado en las propias estructuras, sin mayor capacidad de diálogo. O en el caso del historicismo, no habría verdad permanente a lo largo del tiempo. La perennidad de la verdad ha de entenderse en un sentido de constante fecundidad.

De lo expuesto se derivan también consecuencias pedagógicas sobre los métodos de enseñanza de la filosofía, que de hecho mantienen a menudo incomunicadas ambas dimensiones de la actividad filosófica o bien reducen la búsqueda de la verdad a la narración de los diversos sistemas del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

BAYLE, PIERRE, *Diccionario histórico crítico*, sel. y tr. Fernando Bahr, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010.

- BEAUFRET, JEAN, *Dialogues avec Heidegger*, 3 t., Paris, Éditions du Minuit, 1973-4.
- BIARD, J.- RASCHED, R. (comp.), *Descartes et la Moyen âge*, Paris, Vrin, 1997.
- BRUNSCHVICG, LÉON, *Héritage de mots, héritage d'idées*, Paris, Vrin, 1945.
- CASSIRER, ERNST, *El problema del conocimiento*, 4 t., México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- , *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- D'ALEMBERT JEAN, *Oeuvres*, 5.t., Paris, Balin, 1821.
- DIELS, H.- KRANZ, W., *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 t., Dublín/ Zürich, Westmann, 1966.
- FABRO, CORNELIO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 t., Roma, Studium, 1969.
- GEYMONAT, LUDOVICO, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 9 t., Milano, Garzanti, 1970.
- GILSON, ÉTIENNE, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951.
- , *La philosophie au Moyen âge*, Paris, Payot, 1952.
- GUSDORF, GEORGE, *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1968.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega I*, Madrid, Gredos, 2012.
- HAZARD, PAUL, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Pegaso, 1975.
- HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke XII, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, XVIII-XX, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- KÖHNKE, K.C., *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre idealismo y positivismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- KOSELLECK, REINHART, *Historias de conceptos*, Madrid, Trotta, 2012.
- LEOCATA, FRANCISCO, *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas*, 2 t., Buenos Aires, CESBA, 1992-3.
- MATHIEU, VITTORIO (comp.) *Questioni di storiografia filosofica*, 5 t., Brescia, La Scuola Editrice, 1974.
- SCHELLING, F.W.J., *Darstellung der philosophische Empirismus*, en *Schriften von 1813-1830*, Darmstadt, 1976.
- STADLER, FRIEDRICH, *El círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- WIGGERHAUS, ROLF, *La Escuela de Fráncfort*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- ZELLER, E.- MONDOLFO, R., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

FERNANDO GABRIEL MARTÍN DE BLASSI

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
Argentina
martindeblassi@hotmail.com*

ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO EN TORNO AL TRATAMIENTO DE LA MATERIA MORAL

Resumen. El presente trabajo tiene por objeto puntualizar determinadas diferencias doctrinales que se advierten en el modo en que Aristóteles y, por su parte, Tomás de Aquino abordan el estudio relacionado con el tema específico del comportamiento moral. Por medio de un registro analítico y descriptivo y de una lectura a la vez interpretativa y crítica de las fuentes y la bibliografía especializada, se intenta precisar ciertas particularidades que distinguen los presupuestos sobre cuya base ambos filósofos elaboran sus respectivos discursos. Esto último permite observar en qué medida el Aquinate se hace cargo del saber aristotélico acerca del bien humano y resuelve, por lo demás, de un modo satisfactorio las diversas aporías a que conduce ese mismo planteo.

Palabras clave: Aristóteles - Tomás de Aquino - bien humano - virtud

Abstract. This paper aims to specify doctrinal differences between Aristotle and Thomas Aquinas on the topic of moral behaviour. It will study this matter through an analytical and descriptive search accompanied by an interpretative and critical reading of sources and specialized bibliography. This point allows to understand how Aquinas takes over the aristotelian knowledge about human good, and how He resolves various paradoxes that presents the same approach.

Keywords: Aristotle - Thomas Aquinas - human good - virtue

Artículo recibido el 14 de noviembre de 2014; aceptado el 3 de diciembre de 2014.

SAPIENTIA / AÑO 2014, VOL. LXX, FASC. 236 - PP 79 - 96

Consideraciones preliminares

El tema de la naturaleza de la Ética, a partir de la interpretación de *Ethica Nicomachea* (*EN*) de Aristóteles, suscitó una importante discusión entre los maestros parisinos del s. XIII al momento de clasificar y jerarquizar los conocimientos humanos¹. Pues no solo esta disciplina, sino que incluso el *corpus* filosófico en su totalidad, debieron amoldarse a los parámetros de una estructura racional y, en principio, coherente con el mensaje de la *sapientia christiana*. Esto no deja de ser problemático para el ejercicio intelectual y es por ello que algunos estudiosos destacan durante los decenios centrales del s. XIII la profusa producción bibliográfica y didascálica en forma de «divisiones de la ciencia», «introducciones a la filosofía» o bien «guías de estudio» en su intento por responder a ese interrogante².

En esta oportunidad, propongo esclarecer determinadas diferencias doctrinales que se advierten en el modo en que Aristóteles y, por su parte, Tomás de Aquino abordan el estudio relacionado con el tema específico del comportamiento moral. Por medio de un registro analítico y descriptivo y de una lectura a la vez interpretativa y crítica de las fuentes y la bibliografía especializada, ahondaré en la precisión de ciertas particularidades que manifiestan la distinción entre los presupuestos sobre cuya base ambos filósofos elaboran sus respectivos discursos. Esto último permite observar en qué medida el Aquinate se hace cargo del saber aristotélico acerca del bien humano y resuelve, por lo demás, de un modo satisfactorio las diversas aporías a que conduce ese mismo planteo.

¹ El año de 1248 es considerado *terminus ad quem* de la traducción latina completa de *EN*, elaborada por Roberto Grosseteste. Hasta esa fecha, sólo estaban disponibles en latín los libros I-III de *EN*, y es probable que hayan sido traducidos por Burgundio de Pisa hacia 1150. Tal traducción circulaba de forma fragmentaria en París. *Cfr.* BOSSIER, F., «L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise», en HAMESSE, J. (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1997, p. 102 (Textes et études du Moyen Âge, 8).

² *Cfr.* BUFFÓN, V., «Discusiones metodológicas y epistemológicas en torno al estudio del bien supremo en algunos comentarios a la *Ética Nicomachea* durante el siglo XIII», en LÉRTORA MENDOZA, C. (Comp.), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*, Tucumán, UNSTA-FEPAI, 2013, pp. 171-185.

1. Aristóteles y el saber correspondiente al bien específico del hombre

En líneas generales, la *EN* de Aristóteles se ocupa en el tema de la consecución de la felicidad como bien humano a raíz de la génesis y la práctica de la virtud moral³, que es un «hábito electivo consistente en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente»⁴. De acuerdo con el orden sistemático en que Aristóteles organiza las diversas ciencias⁵, la *Ética* no depende de las leyes de la naturaleza sino que su materia *sensu stricto* versa acerca de las acciones humanas que, en cuanto tales, admiten una variedad infinita de costumbres y hábitos toda vez que, de suyo, son particulares y contingentes⁶. Por ello mismo, el Estagirita apela al juico del *phrónimos* como la norma de un comportamiento capaz de ver el bien tanto para sí mismo cuanto para los otros, en la medida en que encarna una cualidad propia de los administradores y de los políticos⁷. Este

³ Cfr. *EN* 1098a 16-17.

⁴ *EN* 1106b 36-1107a 2: «Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν».

⁵ Cfr. *Met.* 1025b 3-1026a 32.

⁶ Cfr. *EN* 1137b 19; 1143a 32-33. En 1094b 14-16, el Estagirita afirma que las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen existir sólo establecidas *por costumbre* y no por naturaleza (*τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ*). Para la traducción de este y los demás pasajes de *EN* sigo la versión de PALLÍ BONET, J., Madrid, Gredos, 2007 (1982). Aquí, empero, opto por traducir la voz *νόμῳ* por la expresión «por costumbre» o bien «establecido por tradición», y no «por convención», «por convenio» o «por acuerdo» cuya trama de sentido presenta un cariz más bien ajeno a lo que intenta explicar Aristóteles en este pasaje. En lo sustancial, me atengo para ello al sentido etimológico que guarda el término *νόμος*, en su acepción fundamental de «lo que es conforme con la regla», «la usanza», «las leyes generales o escritas» que, precisamente, se distinguen de *τὰ ψηφίσματα* (Cfr. CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. III, Paris, Éditions Klincksieck, 1974, pp. 742-743). Aunque también, en el plano de la notificación verbal, esta misma idea subyace a la oposición presentada en *De int.* 16a 26-28 a propósito del signo lingüístico que es, tal como lo propugna Aristóteles, *κατὰ συνθήκην* y no *φύσει*; cfr. la sugerente explicación que sobre esto último ofrece COSERIU, E., «L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico», en su *Tradicón y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Madrid, Gredos, 1977, pp. 23-24.

⁷ Cfr. *EN* 1140b 9-11.

juicio no depende de la arbitrariedad de los deseos del sujeto, ni tampoco de las convenciones sociales porque «la prudencia es normativa, pues su fin es lo que debe hacerse o no»⁸.

En este sentido, la norma ética es el *phrónimos* mismo o el sabio en el orden práctico. Sin embargo, ¿en virtud de qué principio el *phrónimos* es susceptible de ser establecido como norma de los comportamientos humanos? Precisamente, por la unidad que enviste la *phrónesis* en la medida en que es una virtud a la vez moral e intelectual, que permite a los seres humanos juzgar correctamente en los asuntos prácticos concernientes a todo orden moral⁹. El hombre prudente es, por tanto, capaz de juzgar correctamente sobre todos los términos de las acciones, así como de los medios adecuados para alcanzar tales fines¹⁰. En el ámbito político, Aristóteles piensa que las exhortaciones o *gnômai* de los ancianos son una cierta demostración, fruto de la sabiduría práctica, pues la experiencia les ha concedido a los sabios un ojo para ver con rectitud¹¹. De allí que, en el marco de la polis, las lecciones de vida sean confiadas a los *áristoi*, cuya tarea primordial es garantizar la transmisión exitosa de su experiencia y conducir a las generaciones sucesivas en orden a lo óptimo. Puesto que a los hombres experimentados les corresponde la excelencia en la deliberación, así deberán emplear la corrección de los medios que conducen al fin, cuya verdadera aprehensión depende de la sabiduría práctica. De esta manera, el *phrónimos* actúa como un modelo ético que reconoce los fines y deberes de la vida práctica, y toma decisiones que pueden contribuir al mejor desarrollo humano de sí y de los demás, respetando las costumbres y tradiciones de una comunidad autárquica¹².

⁸ EN 1143 a 8-9: «ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν».

⁹ Cfr. EN 1144a 6-9: «ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον (Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin)».

¹⁰ Cfr. EN 1144b 1-1145a 11.

¹¹ Cfr. EN 1143b 1-14.

¹² Cfr. EN 1142 a 7-23; 1142b 9-33.

Ello no obstante, el planteo aristotélico trae aparejadas algunas dificultades vinculadas al ámbito de la validez de ciertas normas de conducta y eficacia en las enseñanzas morales. Precisamente, ¿cuál es el patrón para juzgar una norma como mejor que otra y, por tanto, más justa que otra en el plano de la interacción política si el criterio para dirimir la rectitud de un acto moral descansa, en definitiva, sobre la base de una apelación a lo que el *phrónimos* haría en circunstancias similares? El que así juzga, ha aceptado previa e inopinadamente el valor moral de las acciones del hombre prudente que se establece como norma de conducta pero que, en última instancia, depende de la práctica singular de un individuo más de la sociedad, por más experimentado que sea en relación con el resto. ¿Qué es lo que garantiza, entonces, el no yerro a la hora de escoger una acción por otra en términos de bondad o malicia? Aristóteles no va más allá de estos términos. A pesar de que las diferentes esferas de la vida entren en conflicto, el Estagirita es un convencido de que la persona sabia es capaz por sí misma de ordenar sus acciones y vivir de manera equilibrada. El Filósofo se muestra real y optimista al aceptar las acciones del *phrónimos* como medida de bondad, toda vez que se juzga la bondad moral de un acto por comparación con la conducta del sabio, aunque esto entraña ciertos interrogantes que no pasaron inadvertidos a la empresa de los comentaristas del s. XIII¹³.

2. Tomás de Aquino y la consideración de la moral en el ámbito medieval

a. El marco histórico

Los teólogos medievales, interesados en la necesidad del conocimiento intelectual de verdades inmutables para el logro de la felicidad humana, identificaron la bondad humana en su totalidad con el objeto supremo de contemplación, *i. e.* con Dios, y relegaron el resto de las acciones humanas, entre las cuales se encuentra la virtud moral, como medios viables hacia

¹³ Cfr. CELANO, A. J., «The End of Practical Wisdom: Ethics as Science in the Thirteenth Century», *Journal of the History of Philosophy* 33-2 (1995) 225-243.

la unión con aquel bien sumo y perfecto¹⁴. En este sentido, al situar en el bien divino el principio unificador de la moral, los teólogos medievales juzgaron el resto de las acciones en función de su contribución —o no— a la consecución de tal fin, trascendente por cierto a los límites de la mera comunidad política¹⁵. Por consiguiente, las acciones morales fueron vistas como elementos necesarios para la búsqueda sistemática del fin universal, al par que la filosofía moral aristotélica quedó subsumida dentro de la teología moral por el interés primario que suscitó la reflexión acerca del conocimiento divino y de los medios más convenientes para acercarse a ello¹⁶.

Según la cronología al uso empleada por los especialistas cuando se trata de comprender mejor la teología moral de Tomás de Aquino, se afirma que el Aquinate escribe la *secunda pars* de *ST* durante el mismo período en que compone *Sententia libri Ethicorum* (*SLE*)¹⁷. Dentro de *ST*, la parte segun-

¹⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I (*ST*), q. 6, a. 2, sol.: «*Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum* (Dios es absolutamente el sumo bien, y no sólo en algún género o en algún orden de cosas)».

¹⁵ Sobre la primacía de las virtudes ejemplares frente a las virtudes políticas cfr. el pasaje de Macrobio, *Comentario al «sueño de Escipión» de Cicerón* (I 3-11), intr., trad. y notas de NAVARRO ANTOLÍN, F., Madrid, Gredos, 2006, pp. 196-201, que es una relectura del texto plotiniano sobre los grados de virtud (*En. I 2*) y que fue constituido como un documento de referencia importante entre los maestros medievales.

¹⁶ Cfr. *ST* I, q. 1, a. 4, sol.: «[...] *de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit* ([...] cuando trata de lo humano lo hace en cuanto que el hombre, por su obrar, se encamina al perfecto conocimiento de Dios, puesto que en ese conocer consiste la felicidad eterna)»; II, prol.: «*Quia sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem* (Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, *un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos*. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos)».

¹⁷ Me atengo aquí al parecer de TORRELL, J.-P., en *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg–Basel–Vienna, 1995, p. 357. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que existen divergencias entre los especialistas en torno a

da se subdivide, a su vez, en dos grandes apartados: la *Prima secundae* (I-II) que versa acerca de la moral en general, donde son definidos conceptos integrales de la vida moral: felicidad, pasión, *habitus*, entre otros, y la *Secunda secundae* (II-II) dedicada a la moral en especial¹⁸. En el prólogo de *ST I-II*, q. 6, dentro del contexto de la introducción al tratado de los actos humanos, dice Tomás que la ciencia correspondiente a esta segunda parte será de índole práctica. En efecto, el objeto de consideración de esta ciencia es la consecución de la bienaventuranza de acuerdo con el movimiento de la voluntad del hombre quien, a imagen y semejanza de su Creador, tiende a Él como sumo bien¹⁹. Se trata en este caso de una ciencia operativa que, como

estos parámetros. Cfr. PERKAMS, M., «Aquinas's interpretation of the aristotelian virtue of justice and his doctrine of natural law», en BEJCZY, I. P. (ed.), *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2008, p. 135, n. 18. Para la cronología de las obras del Aquinate vid. WEISHEPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. de F. HEVIA, Pamplona, EUNSA, 1994.

¹⁸ Por lo que respecta a la terminología empleada en estas páginas, utilizo los calificativos de «ético» y de «moral» como términos sinónimos en la obra de Tomás de Aquino y que son referidos tanto a la realidad y el conocimiento práctico, cuanto a los elementos constitutivos que les corresponden con propiedad. El Aquinate no realiza una distinción conceptual entre ambos vocablos, ni mucho menos sistemática. Cabe tener presente que, para Tomás, decir «humano» y decir «moral» es exactamente lo mismo, aun cuando desde la opinión corriente se tienda a identificar lo moral con lo moralmente bueno. La mentada identidad encuentra su origen en la unidad del acto mismo, si bien, en rigor, un acto moralmente malo pertenece de igual forma a la categoría de los actos morales (Cfr. *ST I-II*, q. 1, a. 3, sol.: «*actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales et actus humani*»). A esto agrega MARTÍNEZ BARRERA, J., en «El bien común político según Santo Tomás de Aquino», *Thémata. Revista de Filosofía* 11 (1993) 73-75, que si todo acto humano se define como tal por su carácter moral, en la medida en que su obrar está dirigido por la voluntad, resulta un hecho palmario que toda ciencia del obrar será, por tanto, ciencia moral. Política y moral (bien podría decirse: «ética y moral») no se hallan entonces contrapuestas como si la primera fuese de lo plural o público y la segunda, de lo individual o privado. Entre las ciencias morales es viable —sostiene MARTÍNEZ BARRERA— otra clasificación conforme más con la realidad que tome en cuenta un orden real de finalidad natural y no la abstracción «individuo vs. sociedad» considerados cada uno de manera aislada y, cuando no, excluyente.

¹⁹ Cfr. *ST I-II*, q. 6, prol: «*Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire [...] oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via [...] Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universalis; secundo vero, in particulari*».

todo saber cuyo objeto es práctico, debe concluir en lo particular, porque la materia de las operaciones y de los actos versa sobre cosas singulares²⁰. Esto último, será el tratamiento que se muestra con una sorprendente exhaustividad en la II-II, donde el Doctor Angélico descuella como pocos en la ordenación arquitectónica de las virtudes en particular, sus partes, vicios, bienaventuranzas, dones y frutos respectivos del Espíritu Santo.

En ciertas sesiones de esta obra colosal se encuentran cuestiones cuya estructura y contenidos corresponden a la materia expuesta por Aristóteles en su *EN*. En relación con el contenido, conviene distinguir que en *SLE* Tomás explica el texto de Aristóteles poniendo en evidencia sus contenidos principales, mientras que en *ST* II desarrolla desde un punto de vista original e innovador los problemas teóricos más importantes impuestos por la tradición de la moral. Cuando Tomás integra el pensamiento de Aristóteles dentro de la teología cristiana, es de suponer que lo hace en virtud de la verdad que encierra ese pensamiento, aun en temas relacionados con la vida práctica. Esta base conceptual es completada luego por el Aquinate a partir de elementos y tradiciones ajenas a la visión aristotélica correspondientes, empero, a otro nivel de comprensión de lo real. Un ejemplo al canto de ello es el rol de las disposiciones infusas en la vida moral, asunto completamente ajeno a la doctrina aristotélica de la virtud²¹.

Sobre la base de este último interrogante, se ha mostrado que la *Secunda pars* de *ST* constituye un hecho histórico importante para la visión de la moral en la Edad Media y, en especial, para el conocimiento de esta porción del saber durante el período escolástico. S. Pinckaers, con la intención de superar la visión analítica que se presenta en los manuales de

²⁰ Cfr. *SLE* VI, l. 9, ad 1143a 25-34; ELDERS, L., «A Ética de Santo Tomás de Aquino», *Aquinat* 6 (2008) 61-80.

²¹ El aporte de Tomás en el plano ético, al incorporar la figura de Aristóteles dentro del escenario de la tradición y la teología cristianas, suscitó una problemática en la interpretación que hicieron determinados maestros de la Facultad de Artes de París en su pretensión por retomar un «aristotelismo radical». Para una revaloración de este conflicto en relación con las condenas parisinas de 1270-1277 cfr. COSTA, I., «La *Ética Nicomaquea* en París (1270-1300)», en LÉRTORA MENDOZA, C. (Comp.), *op. cit.*, pp. 113-126.

Teología Moral existentes hacia la segunda mitad del s. XX²², ha señalado que en *ST* se encuentra una organización completa de la materia teológica y, en especial, del objeto moral, en aras del cual se dispone el modo en que son establecidos los principios y elementos fundamentales acerca de la acción humana, así como también el análisis y coordinación de los factores que intervienen en el dinamismo de la acción. La obra del Aquinate goza de una unidad profunda a causa del saber teológico que en ella se dispone. Esto quiere decir que la parte moral de la *ST* no puede considerarse, ni temática ni estructuralmente, independiente de las otras dos. Conciérne, por cierto, al asunto moral, pero este asunto está integrado *ab initio* en un conjunto dinámico que para nada se presenta como un acoplamiento estático de temas. La *Secunda pars* desarrolla vitalmente el movimiento de la libertad y acción humanas en orden al fin que las plenifica, *i. e.*, la posesión del bien que, en el discurso teológico, se determina como sumo bien y que se refiere a la amistad con Dios llevada a cabo por la virtud de la caridad²³.

b. El marco doctrinal

Para Tomás, las virtudes son principios intrínsecos de las buenas acciones. Así como en la filosofía clásica la virtud es el componente esencial sobre cuya base se estructura arquitectónicamente toda la vida moral del hombre, en la ética tomista las virtudes tienen un papel preponderante. Para el Aquinate, las virtudes son hábitos permanentes en nuestras facultades que inclinan hacia la consecución de actos en conformidad con la recta razón y con nuestro fin último²⁴. Ellas dan uniformidad y coherencia a las acciones humanas para orientar la vida del hombre hacia la realización de su bien y plenitud. En la misma línea que la doctrina aristotélica, Tomás sostiene que las virtu-

²² Pueden mencionarse, entre otros, ZALBA, M., *Theologiae Moralis Compendium*, t. I, Madrid, BAC, 1958; VAN KOL, A., *Theologia Moralis*, t. I, Friburgo, Herder, 1968.

²³ Cfr. PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. de GARCÍA NORRO, J. J., Pamplona, EUNSA, 1988, pp. 289-312.

²⁴ Cfr. PINCKAERS, S., «Redécouvrir la vertu», *Sapientia* LI-199 (1996) 151-163.

des morales son adquiridas, de allí su denominación de «éticas»²⁵, y este hecho no es un acto aislado de cada ciudadano en particular. El orden correcto y adecuado de la sociedad política es posible, por lo menos hasta cierto punto, cuando la comunidad civil se encuentra formada por individuos virtuosos²⁶. Además, el Aquinate designa al hábito como una «inclinación», es decir, como una fuerza general para alcanzar un fin. La palabra «inclinación» remite a lecturas familiares respecto de las «inclinaciones naturales» y de sus niveles tendenciales²⁷.

En conformidad con las afirmaciones presentadas, Tomás de Aquino se vale de la enseñanza aristotélica para comprender mejor el fenómeno ético. Sin embargo, su explicación es muy distinta de la que presenta el Maestro del Liceo²⁸. El Aquinate manifiesta que la determinación del fin propiamente humano corresponde, siempre y en cada caso, al dictado infalible de la ley natural. La posición de Tomás acerca de los primeros principios naturalmente conocidos de la ciencia ética, establecida en el orden de lo justo natural, expresa un cambio con respecto a la filosofía aristotélica acerca de la moralidad del hombre bueno y sabio. Ello implica que la prudencia, en sí misma, depende primero de una comprensión intelectual de tales principios prácticos, en vista de la ulterior determinación de las acciones que mejor se adapten al fin de la voluntad²⁹. De esta manera, así como la aprehensión de los principios especulativos y las deducciones válidas a partir de ellos produce la verdad en el ámbito teórico, así también la aprehensión de los principios de la justicia natural, por medio del hábito de la *sindéresis*, y su aplicación a un juicio prudente cuyo fin responde al dictamen mismo de la ley natural, resultará un acto moralmente bueno³⁰.

²⁵ Cfr. *ST I-II*, q. 60.

²⁶ Cfr. *Politica* 1278 b 6 ss.

²⁷ Cfr. CRUZ CRUZ, J., «Amor y tensión ontológica», en su *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico (31), Pamplona, EUNSA, 1996, pp. 19-36.

²⁸ Para una compulsa entre las posiciones aristotélicas y tomasianas en torno a la acción humana *vid.* CRESPO, R., «El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino», *Sapientia* LI-199 (1996) 7-28.

²⁹ Cfr. *ST II-II*, q. 47, a. 6, sol. y a. 15, sol.

³⁰ El principio práctico universalísimo concebido por la *sindéresis* es: «*bonum faciendum est, malum vitandum est*». Sobre la base de este principio, se fundan

Asimismo, Tomás asevera que las acciones humanas pueden ser calificadas buenas o malas si se tiene en cuenta determinados elementos que concurren en todo acto moral³¹. En este mismo orden, pondera tres factores posibles para determinar el criterio de moralidad de una acción. En primera instancia, manifiesta que toda acción se especifica por su objeto que es principio del obrar. Su importancia es decisiva, toda vez que el objeto designa la determinación próxima hacia la que se ordena el acto como tal³². Tomás identifica este principio con la materia de la acción y lo denomina técnicamente *materia circa quam*³³. Más allá de la ordenación de la acción hacia su objeto correspondiente, hay algunos factores que pueden ejercer sobre ella una influencia en lo concerniente a su bondad o malicia. El Aquinate designa a este conjunto de factores accidentales con el término «circunstancia», puesto que se trata de condiciones extrínsecas a la sustancia del acto humano, pero que lo afectan de algún modo³⁴. Por último, el tercer elemento consignado por el Aquinate se refiere al fin de la acción misma, que no debe identificarse con el objetivo del agente³⁵. Las acciones humanas tienen razón de bondad según el fin del que dependen, pues el bien tiene razón de causa final³⁶.

Un claro ejemplo de la distancia que media entre Aristóteles y Tomás es el comentario que el Aquinate realiza al libro V de *EN*, cuyo tema versa sobre la virtud de la justicia. Aunque no es el único caso en la obra del Aquinate, ni mucho menos, conviene traerlo a colación porque en él se advierte de manera pal-

todos los demás fines o bienes que perfeccionan al hombre y que son aprehendidos a partir de las rectas inclinaciones de la naturaleza humana: conservar la vida, mantener la especie, conocer la verdad, gozar en el amor y así hasta la unión plena con el Bien Supremo. *Cfr. ST I-II, q. 94, a. 2, sol.: «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana».*

³¹ *Cfr. L. ELDERS, op. cit.*, pp. 69-72.

³² *Cfr. ST I-II, q. 18, a. 2, sol; q. 1, a. 3, sol.*

³³ *Cfr. ST I-II, q. 18, a. 2, sol., ad 2.*

³⁴ *Cfr. ST I-II, q. 7, a. 1, sol; q. 18, a. 3, ad 2.*

³⁵ *Cfr. ST I-II, q. 18, a. 4, ad 3.*

³⁶ *Cfr. ST I, q. 5, a. 4.*

maria la diferencia doctrinal que separa al Aquinate del Estagirita y, todavía más, la superioridad de aquel en la solución de los mismos problemas a que conduce un planteo aristotélico seguido a ultranza³⁷.

En primer lugar, la explicación de Tomás a *EN V* es significativa toda vez que pone a discusión puntos fundamentales y, por tanto, ineludibles de la ética aristotélica; así, v. g., la consideración de la primacía de la justicia frente al resto de las virtudes morales y también el estudio del individuo que practica la justicia quien, poseyendo inclinaciones que le son inherentes a su naturaleza, vive de manera justa en sus relaciones políticas con el resto de los ciudadanos que integran la sociedad. Por otra parte, se destaca la originalidad de la noción tomásiana de «bien común político», cuya precisión y riqueza analógica supera la vaguedad de la similar noción aristotélica. Tales asuntos son temas de especial tratamiento desde la indagación del Aquinate y ofrecen de su parte soluciones únicas a los problemas que se plantean sobre la base de la lectura aristotélica³⁸.

Otro tanto ocurre con la comprensión tomásica del «derecho» en cuanto objeto de la virtud de la justicia, según la acepción de «conducta jurídica rectificadora». Este dato es considerable al momento de evaluar *SLE V* como un documento relevante para la filosofía de la justicia en la Edad Media, por el hecho mismo de que el Aquinate y su maestro Alberto Magno recibieron la intelección aristotélica de la virtud de *marras* en una coyuntura histórica en la cual el Medioevo contenía diversas interpretaciones sobre la justicia, mientras que no contaba con la palabra del Estagirita en lo referente a esa temática³⁹.

³⁷ Para una consideración detenida de este asunto *vid.* MARTÍN DE BLASSI, F., *Consideraciones sobre la justicia en Tomás de Aquino*, pról. de MASSINI CORREAS, C. I., Cuadernos Medievales de Cuyo 7, Mendoza, CEFIM-SS&CC Ediciones, 2013.

³⁸ *Cfr.* PERKAMS, M., *op. cit.*, pp. 131-150; PINCKAERS, S., «Las inclinaciones naturales en el origen de la libertad y de la moral», *op. cit.*, 1988, cp. XVII, pp. 509-577.

³⁹ *Cfr.* LOTTIN, O., «Notes sur la vertu de justice et deux devoirs connexes», en *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III-2, Ed. Abbaye du Mont César-Duculot J., Louvain-Gembloux, 1949, art. I, p. 283 ss; TARABOCHIA CANAVERO, A., «La giustizia dopo la lettura dell'*Etica Nicomachea*», *Medioevo* 12 (1986) 111-130.

Entre las diversas posiciones medievales que tematizaron el concepto de justicia con anterioridad a la aparición de *ENV* en el Occidente latino, pueden mencionarse los nombres de Pedro Lombardo y de Agustín de Hipona⁴⁰. En relación con los aportes de este último en materia de virtud vale recordar que, deudor siempre de una comprensión de la virtud cardinal desde su índole ejemplar, el Hiponense llega a identificarla con el mismo amor de Dios y no como un hábito operativo en el sentido de una *héxis*⁴¹. La centralidad y el interés que despiertan las tesis mencionadas forman parte de una corriente de interpretación de la doctrina del Aquinate en general, susceptible de ser denominada «existencial», cuyos representantes —autores tales como Gilson, Mondin, Fabro, entre otros— propugnan un retorno al espíritu y a los textos originales de Tomás, abandonando así la manualística escolar originaria del s. XVII⁴².

⁴⁰ Pedro Lombardo define qué es la virtud en general en *Sent.* II, d. 27, 1. Allí el Maestro Sentenciario se propone examinar: *De virtute, quid sit? et, Quid sit actus ejus*. Se trata de una definición de virtud que el Lombardo confecciona sobre la base de algunos pasajes del *corpus* agustiniano. Dice que «la virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive con rectitud, de la cual nadie usa mal y que Dios solo opera en el hombre [*Virtus est (ut ait Augustinus) bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur*]» (Cfr. San Agustín, *Contra Iulianum* IV, 3, 17 y 19; *De libero arbitrio* II, 19, 50; *Epistola* 194, textos disponibles en internet: <http://www.augustinus.it/>). Esta definición permanecerá vigente en el s. XIII y será reinterpretada en el contexto de la predicación respecto de las especies de virtud. Tomás de Aquino precisa que la última parte de la proposición, donde se designa a Dios como causa eficiente de la virtud, circunscribe a la misma dentro del ámbito de la virtud infusa (Cfr. *ST* I-II, q. 55, a. 4, sol y ad. 6; CORSO DE ESTRADA, L., «Recepción tomista de la doctrina aristotélica de la virtud como *héxis*», en PADRÓN, H. J. (comp.), *Aristóteles*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UN Cuyo, 1997, pp. 188-195).

⁴¹ Dice CORSO DE ESTRADA, L., en su «Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana del L. XIX del *De Civitate Dei*», *Diadoché* 1 (1998) 108: «San Agustín sostiene con respecto a la *vera virtus* investida de la ordenación a la verdadera felicidad, en el ya citado *De moribus Ecclesiae*, que si '*ad beatam vitam nos ducit*', la virtud no es otra cosa que *summus amor Dei*. Y por ello la índole de las virtudes cardinales es reelaborada desde la perspectiva agustiniana conforme a una cuádruple división que no expresa sino aspectos del *amor Dei*, esto es: 1) la *temperantia* es *amor* que de un modo integral se entrega al objeto que es amado, 2) la *fortitudo* es *amor* que todo lo sobrelleva por el objeto amado, 3) la *iustitia* es *amor* que sólo sirve a lo amado y que arbitra con rectitud, la *prudentia* es *amor* que escoge con sagacidad aquello que es de ayuda ante lo que constituye un obstáculo».

⁴² Para una recopilación de los aportes de esta línea de estudiosos del pensamiento de Tomás *vid.* la tesis doctoral de KELZ KINDWEILER, C. R., *La doctrina del ser*

A modo de conclusión

Para finalizar, en referencia a la clasificación ofrecida y por lo que respecta concretamente a lo que se ha intentado exponer en este escrito, estimo que los pormenores presentados pueden contribuir a la determinación y, en consecuencia, el encuadre sistemático entre ciertas diferencias, tanto teóricas cuanto metodológicas, que ofrecen la comprensión de Aristóteles y Tomás de Aquino con respecto a la materia moral. A pesar de que ambos autores se ocupen en temas semejantes, difieren en el modo de abordarlos y de dar respuestas a los interrogantes planteados.

Bibliografía

- AGUSTÍN (San), *Cartas*, en: *Obras de San Agustín*, t. XI-b, ed. bilingüe preparada por CILLERUELO, L., Madrid, BAC, 1972.
- , *El libre albedrío*, en: *Obras de San Agustín*, t. III, ed. bilingüe preparada por SEIJAS, E., Madrid, BAC, 1945.
- , «Contra Iulianum» en: *Sancti Aurelii Augustinii Opera Omnia*, t. X (PL 44, 641-874, Paris, 1865).
- ARISTOTLE, *Éthique a Nicomaque*, trad., intr., notes et index par TRICOT, J., Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1967.
- , *L'Éthique à Nicomaque*, t. II (Comentaire: livres I-V), intr., trad. et comment. par GAUTHIER, R.-A., et JOLIF, J.-Y., Louvain-la-Neuve, Éd. Peeters-Éd. Nauwelaerts, 2002.
- ARISTÓTELES, *Ética (Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Acerca del Alma)*, intr. de MARTÍNEZ MANZANO T. y CALVO MARTÍNEZ, T., trad. y notas de PALLÍ BONET, J. y CALVO MARTÍNEZ, T., Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).
- , *Metafísica*, introd., trad. y notas de CALVO MARTÍNEZ, T., Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).
- , *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe por GARCÍA YEBRA, V., Madrid, Gredos, 1998.
- , *Política*, trad. y notas de VALDÉS, M. G., Madrid, Gredos, 2000.
- , *Tratados de Lógica*, trad. de CANDEL SAN MARTÍN, M., Madrid, Gredos, 1982 (Reimpr. 2007).

(*esse*) en el pensamiento tomista contemporáneo. *El tránsito de la existencia al ser*, Roma, Pontificia Universidad Lateranense, 1987.

- Aristotelis *politica*, ed. ROSS, W. D., Oxford, Clarendon Press, 1957 (repr. 1964).
- , *categoriae et liber de interpretatione*, ed. MINIO-PALUELLO, L., Oxford, Clarendon Press, 1949 (repr. 1966).
- , *ethica Nicomachea*, ed. BYWATER, I., Oxford, Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).
- 's *metaphysics*, ed. ROSS, W. D., 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1924 (repr. 1970).
- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Librairie Hachette, 1950.
- BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 2 vols., Paris, Librairie des Méridiens, 1954.
- BOSSIER, F., «L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise», en HAMESSE, J. (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1997, pp. 81-116 (Textes et études du Moyen Âge, 8).
- BUFFÓN, V., «Discusiones metodológicas y epistemológicas en torno al estudio del bien supremo en algunos comentarios a la *Ética Nicomachea* durante el siglo XIII», en LÉRTORA MENDOZA, C. (Comp.), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*, Tucumán, UNSTA-FEPAI, 2013, pp. 171-185.
- CELANO, A. J., «The End of Practical Wisdom: Ethics as Science in the Thirteenth Century», *Journal of the History of Philosophy* 33-2 (1995) 225-243.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. III, Paris, Klincksieck, 1974.
- CORSO DE ESTRADA, L., «Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana del L. XIX del *De Civitate Dei*», *Diadoché* 1 (1998) 95-109.
- , «Recepción tomista de la doctrina aristotélica de la virtud como *héxis*», en PADRÓN, H. J. (comp.), *Aristóteles*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UN Cuyo, 1997, pp. 188-195.
- COSERIU, E., *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Madrid, Gredos, 1977.
- COSTA, I., «La *Ética Nicomachea* en París (1270-1300)», en LÉRTORA MENDOZA, C. (Comp.), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas*, Tucumán, UNSTA-FEPAI, 2013, pp. 113-126.
- CRESPO, R., «El acto humano: Aristóteles y Tomás de Aquino», *Sapientia* LI-199 (1996) 7-28.
- CRUZ CRUZ, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico (31), Pamplona, EUNSA, 1996.

- DU CANGE, D., *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* (10 vols.), Paris, Ed. L. Favre, Librairie des Sciences et des Arts, 1883-1938.
- ELDERS, L., «A Ética de Santo Tomas de Aquino», *Aquinate* 6 (2008) 61-80.
- GLARE, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, London, Oxford University Press, 1968.
- KELZ KINDWEILER, C. R., *La doctrina del ser (esse) en el pensamiento tomista contemporáneo. El tránsito de la existencia al ser*, Roma, Pontificia Universidad Lateranense, 1987.
- VAN KOL, A., *Theologia Moralis*, t. I, Friburgo, Herder, 1968.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (eds.), *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III/1 y 2, Louvain-Gembloux, Ed. Abbaye du Mont César-J. Duculot, 1949.
- MACROBIO, *Comentario al «sueño de Escipión» de Cicerón*, intr., trad. y notas de NAVARRO ANTOLÍN, F., Madrid, Gredos, 2006.
- MACROBIUS, A. Th., *Commentariorum in Somnium Scipionis*, Recognovit EYSENHARDT, F., Lipsiae, 1868.
- MAGISTRI PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libri distinctae*, t. II (liber III et IV), Romae, Ed. Colegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981.
- MARTIN DE BLASSI, F., *Consideraciones sobre la justicia en Tomás de Aquino*, pról. de MASSINI-CORREAS, C. I., Cuadernos Medievales de Cuyo 7, Mendoza, SS&CC Ediciones-CEFIM, 2013.
- MARTÍNEZ BARRERA, J., «El bien común político según Santo Tomás de Aquino», *Thémata. Revista de Filosofía* 11 (1993) 71-99.
- NIERMEYER, J. F.—VAN DE KIEFT, C., *Mediae latinitatis lexicon minus*, 2 vols., Leiden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Brill, 2002.
- PERKAMS, M., «Aquinas's interpretation of the aristotelian virtue of justice and his doctrine of natural law», en BEJCZY, I. P. (ed.), *Virtue ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 131-150.
- PINCKAERS, S., «Redécouvrir la vertu», *Sapientia* LI-199 (1996) 151-163.
 ———, *Las fuentes de la moral cristiana*, trad. de GARCÍA NORRO, J. J., Pamplona, EUNSA, 1988.
- Plotini *opera*, ed. HENRY, P. et SCHWYZER, H.-R., 3 vols., Paris-Bruselas-Leiden, Brill, 1951-1973 (*editio maior*).
- Porfirio, *Vida de Plotino-Plotino, Enéadas I-II, II-IV, V-VI*, intr., trad. y notas de IGAL ALFARO, J., Gredos, Madrid, 1982-1998.

- TARABOCHIA CANAVERO, A., «La giustizia dopo la lettura dell'*Ética Nicomachea*», *Medioevo* 12 (1986) 111-130.
- THOMAE AQUINATIS *Summa Theologiae* I, Madrid, BAC, 1994.
- , *Summa Theologiae* I-II, Madrid, BAC, 1985.
- , *Sententia libri Ethicorum*, ed. R.-A. GAUTHIER: Santi Thomae de Aquino *Opera Omnia*, t. 47, 2 vols., Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969 (Texto disponible en internet: <http://www.corpusthomisticum.org/ctc0314.html#73589> y <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94992.r=.langEN.swf>).
- TOMÁS DE AQUINO (Santo), *Suma de Teología* I, t. I, Madrid, BAC, 2001.
- , *Suma de Teología* I-II, t. II, Madrid, BAC, 1989.
- , *La Ética a Nicómaco comentada por Tomás de Aquino*, trad. del original latino por MALLEA, A., Buenos Aires, Agape (En prensa).
- , *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de MALLEA, A., est. prel. y notas de LÉRTORA MENDOZA, C. A., Pamplona, EUNSA, 2001.
- , *Comentario de la Ética a Nicómaco*, trad. y nota preliminar de MALLEA, A. M., Buenos Aires, Ediciones CIAFIC, 1983.
- TORRELL, J.-P., *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg–Basel–Vienna, 1995.
- WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. de F. HEVIA, Pamplona, EUNSA, 1994.
- ZALBA, M., *Theologiae Moralis Compendium*, t. I, Madrid, BAC, 1958.

Notas
y
comentarios

SEBASTIÁN BUZETA UNDURRAGA

*Universidad Santo Tomás
Universidad Gabriela Mistral
Santiago de Chile
sbuzeta@santotomas.cl*

PRECISIONES DE TOMÁS DE AQUINO EN TORNO A LA NOCIÓN DE CONCORDIA POLÍTICA (*HOMÓNOIA*) DE ARISTÓTELES

Resumen. En el presente artículo se pretende precisar algunos aspectos que nos parecen centrales sobre el aporte de Tomás de Aquino a la noción de *homónoia* de Aristóteles. De tal forma que nuestro esfuerzo estará centrado, primero, en los aportes y profundización del Angélico al concepto *homónoia* o concordia, principalmente por medio de la precisión que identifica este entre la concordia y la justicia; y, segundo, en la comprensión de la concordia como causa eficiente del Estado o asociación política.

Palabras clave: *homónoia* - concordia - justicia, causa eficiente - Bien Común.

Abstract: This article is intended to clarify some aspects that seem central to the contribution of Aquinas to Aristotle's notion of *homónoia*. In such a way that, firstly, the contributions and the deepening of the Angelic *homónoia* concept or concord, mainly through identifying the accuracy between concord and justice; and, secondly, understanding concord as an efficient cause of the State or political association.

Keywords: *homónoia* - concord - justice - efficient cause - Common Good.

1. Precisión del concepto *homónoia*

El concepto *homónoia* es heredado, por parte de Tomás de Aquino, de Aristóteles. Pero, ¿es adecuada la traducción que Tomás de Aquino asume de la traducción de Guillermo de Moerbecke del concepto concordia como coherente a *homónoia* (ὁμόνοια)? A nuestro juicio, no solo es coherente, sino quizás el más adecuado posible. En efecto, el concepto griego comprende la noción *nóia*, que se relaciona con el cono-

Artículo recibido el 12 de noviembre de 2014; aceptado el 3 de diciembre de 2014.

cimiento. Por eso afirma Aristóteles: «se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene»¹. Así, *homónoia* implica un conocer común. Pero no solo eso, pues también el Filósofo adjudica una dimensión de carácter volitiva en la misma, comprendiendo así que la *homónoia* es, además de un conocer, un querer común de una comunidad. Por eso, más adelante afirma que también hay concordia cuando los ciudadanos «eligen las mismas cosas y hacen juntos lo que en común han acordado»², evidenciando con ello una doble dimensión del concepto, a saber, uno de carácter gnoseológico y otro volitivo.

No obstante, pareciera ser que la dimensión volitiva es la que tiene primacía en cuanto a lo más propio de su significación. Esto se ve por la causa de su contrario, a saber, la discordia. En efecto, ésta surge por un desajuste en cuanto al querer, como «cuando cada uno quiere ser él el que mande»³. De ahí que Aristóteles precise el hecho de que, para que en una comunidad exista *homónoia*, no basta que todos comprendan lo mismo, sino sobre todo que todos quieran lo mismo para el mismo, como cuando tanto la clase alta y el pueblo comprenden que deben gobernar los mejores o que toda la comunidad debe ir a la guerra. Justamente por esta razón, la *homónoia* se comprende como amistad civil, existiendo así un querer común, conforme a un conocer común, reflejando con ello la necesidad de que los ciudadanos de la comunidad o asociación política tienen los mismos fines y quieren del mismo modo. De ahí que el Filósofo afirme que el objeto de la *homónoia* sea lo que conviene a la comunidad y se relaciona con la vida o, más bien, con la buena vida humana⁴ y así él la comprenda como amistad política o civil⁵, pues la idea que subyace a ésta es, en efecto, la de principio unitivo⁶.

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L.IX, c.6.(BK 1167a)

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* (BK 1167b)

⁵ *Ibid.*

⁶ *Cfr.* LAMAS, F., *La concordia Política, causa eficiente del Estado*, (a base de la conferencia dictada en Instituto de Filosofía práctica de Buenos Aires para la cátedra de Filosofía del Estado), UCA, 2009, p.11.

En consecuencia, pareciera ser aceptable que Tomás de Aquino haya asumido la traducción de Guillermo de Moerbeke. No se debe olvidar que concordia deviene de *cordis* (corazón), lo cual implica que, al anteponer el prefijo «con», se le entrega una dimensión de carácter dispositivo habitual a esta dimensión de orden apetitiva. De tal forma que concordia, desde la significación estrictamente latina, no sería sino un conformarse afectivamente a una finalidad común que es, en definitiva, un querer común. No obstante, es preciso convenir en que la traducción más apropiada de *homónoia* sería no solo concordia, sino concordia política, sobre todo al hacer referencia al Aquinate, ya que él mismo se refiere de modos diversos en el comentario a la *Ética* y en la *Suma*⁷. En efecto, en el comentario a la *Ética*, se refiere a ésta de acuerdo a lo señalado anteriormente, es decir, a su carácter civil⁸. Mientras que en la *Suma*, la relaciona con la conformidad que exige nuestra naturaleza respecto de nuestras facultades, como cuando se dice que el apetito racional y el sensible estén concordados para que así el hombre adquiera paz o, en palabras de Agustín, quietud⁹.

De este modo, conforme a Aristóteles, Tomás de Aquino asume que la concordia pertenece a la amistad, de acuerdo a como aparece en la *Suma*, ya que el Filósofo ha sentenciado tanto en la *Ética* como en la *Retórica*, que los amigos eligen lo mismo y quieren el bien para el otro. Esto le sirve al Aquinate para precisar que la primacía la tiene la dimensión apetitiva o afectiva sobre la judicativa o gnoseológica, como antes expresábamos, lo cual se observa con claridad en el hecho de que «pueda ocurrir que también lo que no se conocen entre sí tengan una misma opinión, no habiendo sin embargo entre ellos concordia, como tampoco amistad»¹⁰. En este sentido, al pertenecer la concordia a la razón de amistad, no puede, por tanto, comprenderse esta como una conformidad en el ámbito puramente especulativo¹¹. Por eso, dice santo Tomás, tomando el

⁷ *Ibid.*

⁸ *Cfr. S. L. Ethicorum* L.IX, I.VI.

⁹ *Cfr. S. Theol.* I-II q.29.

¹⁰ *S. L. Ethicorum* L.IX, I.VI.

¹¹ *Ibid.*

concepto concordar conforme a lo expresado, que «no se dice que los hombres concuerdan por estar de acuerdo sobre todo, por ejemplo, cuando coinciden entre sí en temas especulativos, como lo referente a los cuerpos celestes. Coincidir en eso no pertenece a la razón de amistad, pues la amistad es por elección, y el juicio sobre las realidades especulativas, lo es por la necesidad de la conclusión. Por eso nada impide a algunos amigos sentir de diferente manera en estos temas y coincidir entre sí quienes tienen enemistad»¹².

Una vez precisada la dimensión volitiva como la más significativa de la concordia, Tomás de Aquino sitúa la materia sobre la cual recae. Al respecto, afirmará que dicha materia será lo beneficioso y lo operable. En efecto, la concordancia es condición, pero es la elección en conjunto del beneficio al cual todos se disponen, lo que es formalísimo en ella. Por eso, afirma que «las ciudades se dicen concordar entre sí cuando coinciden acerca de lo útil, de tal manera que eligen lo mismo y hacen en común lo que opinan ser beneficioso»¹³. En consecuencia, la concordia tiene en su significación formal su condición de conformidad en sus beneficios, la elección y operatividad de aquello.

Ahora bien, lo anterior ha de afirmarse en términos generales, pues siendo más precisos, Tomás de Aquino afirma que la concordia no se aplica cuando se trata por ejemplo, de coincidir, ni se pierde, al discrepar en algo mínimo. De tal forma que la concordia comprende materias de gran magnitud y relevancia para las ciudades.

Con todo, la concordia, por pertenecer a la razón de amistad, no puede conformarse en ciudades que tengan hombres viciosos. La concordia exige virtudes mínimas en sus ciudadanos. La misma razón de amistad implica virtudes asociadas, como la generosidad por ejemplo. Por esta razón, la causa de la discordia, tal como lo expresa Aristóteles, es no solo el desacuerdo, sino un querer el bien de modo habitual solo para sí, olvidando al otro por completo. Es decir, una actitud contraria a nuestra naturaleza social que reconoce que los hombres

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

alcanzan una buena vida solo en comunidad. De ahí, que santo Tomás destaque que solo hay concordia entre virtuosos, comprendiendo por ellos tanto los que son capaces de concordar consigo mismo, sino además, de tolerar las diferencias en orden a un bien superior. En efecto, esto solo es posible en la medida en que se comprende que los hombres virtuosos tienen una disposición permanente en su voluntad a elegir el bien, pero no cualquiera, sino el bien real; en definitiva, en lo justo y útil¹⁴.

Obviamente hay que entender esta visión de los hombres virtuosos desde la finitud que esto implica. Pues, evidentemente, no podemos creer que la ciudad que nos presenta santo Tomás está llena de individuos con puras disposiciones habituales hacia el bien verdadero, cuestión que no solo sería utópica, sino además diferente de lo que el mismo Aquinate pretende decir. En efecto, en este estado de vida, y así lo entiende el Aquinate, encontramos más personas continentes e incontinentes que virtuosas o viciosas. De tal forma que las palabras se tienen que comprender, al momento de referirse a los hombres virtuosos, como aquellos que poseen perfecciones mínimas, de orden cívico moral, que permiten que se salga de sí mismo y se le aparezca el otro como digno, así como la comprensión, aunque sea en términos generales, de lo que es más beneficioso y útil para la comunidad. Recordemos que la concordia tiene que ver con la magnitud de lo acordado, cuestión que solo ocurre con aquellos que no solo ven los mismos bienes, sino además que eligen lo mismo bajo conciencia de que se trata de bienes comunes.

De ahí que los malos no puedan concordar, pues se vuelcan sobre sí mismos, lo cual genera que, de haber concordancia en algunos temas, solo lo sea en una parte pequeña. En efecto, para los amigos, el otro es como una extensión de la vida propia, lo cual es extrapolable a la estimación de los miembros de una comunidad poseedora de mínimas virtudes. Los malos, en cambio, afirma Tomás, no pueden concordar por querer en demasía todos los bienes útiles, llegando incluso a estimar a

¹⁴ *Ibid.*

otro como otro bien útil u hostil, cuestión que es contraria a la razón de amistad. La avaricia, como vemos, es central al momento de identificar la causa de la discordia.

2. La concordia Política como causa eficiente próxima y condición de la justicia

Ahora bien, ¿la concordia política está en el origen del Estado? ¿Cómo se comporta la concordia frente al estado o asociación política? ¿Es condición, causa, quizás efecto? Aristóteles afirma que lo que genera la unión y produce en definitiva la comunidad política es un cierto género de amistad, ya que solo ella es causa de unión. Y lo mismo lo profundiza aún más el Angélico al tratar la unión como el principal efecto del amor según aparece en la Suma¹⁵. No obstante, esto no aclara el punto, pues al afirmar que se trata de *cierto género* de amistad, no precisa cuál. Lo que sí deja definido es que, al ser la amistad factor de unión, debe ubicarse entonces la *homónoia* o concordia política en el origen del Estado¹⁶.

Hemos dicho que la concordia política tiene como materia aquellas cosas en las que los ciudadanos buscan un beneficio, tanto para ellos como para la comunidad. Por tanto, en lo que se da la concordia de este tipo es en lo suficiente para llevar a cabo una vida buena; esto es, en lo útil. En efecto, la *homónoia* o concordia política asume una amistad utilitaria, la cual tiene por objeto los bienes que permiten la vida y, con ello, la posibilidad de alcanzar una buena vida, es decir, una vida humana en plenitud, insertándose así en la significación profunda del Bien Común como fin del Estado.

¹⁵ Cfr. *S. Theol.* I-II q.28, a.1, c.

¹⁶ La noción de Estado podría vincularse, muchas veces con justicia, a una noción más bien moderna de asociación, heredera de la modernidad más que del mundo antiguo. Es por esta razón que hemos identificado en el presente artículo la noción de Estado con la de asociación política utilizada por Aristóteles para evitar dicho error. Pues, evidentemente, la concordia política es causa del Estado en su acepción más bien clásica, no siéndolo, a su vez, de acuerdo a su concepción moderna, precisamente porque la misma noción de naturaleza, comprendida como causa eficiente última, y asumida en la significación de concordia del Aquinate, no tiene lugar en el pensamiento moderno. En efecto, la causa del Estado moderno es, de acuerdo a la modernidad, el contrato, no la naturaleza social del hombre.

Este tipo de amistad es producto de un mismo amor respecto del objetivo que tiene una comunidad a partir de la cual todos se dedican a alcanzar. Esto es precisamente la *homónoia* o concordia política. Por tanto, «con la palabra *homónoia*, pues, no se identifica solo la relación de amistad utilitaria, sino preferentemente con el acto o movimiento de las voluntades de muchos que tienen un objeto *útil* en común»¹⁷. En consecuencia, como afirma el profesor Lamas, «la *homónoia*, que traducimos como concordia política, puede ser entendida adecuadamente como causa eficiente del Estado»¹⁸.

Ahora bien, Lamas afirma la necesidad de precisar sobre si la *homónoia* es causa eficiente próxima o remota, pues su confusión podría llevar a confundirla con otra realidad, como por ejemplo la misma naturaleza social, la cual también se conforma como causa eficiente del Estado. Por eso, afirma, de acuerdo al pensamiento del Aquinate, que la concordia política se comporta como causa eficiente próxima, precisamente porque opera de modo directo o próximo para la conformación de la asociación política o Estado; distinguiéndola así de la naturaleza social del hombre, la cual no opera directa y próximamente en la conformación del Estado. En efecto, la naturaleza social es causa eficiente, pero no del mismo modo que la concordia política, pues si bien la natural inclinación humana a la vida social causa el Estado, no es menos cierto que por esa misma inclinación se generan otras uniones, como la amistad, por ejemplo. Mas, la concordia política es la que de modo específico une la voluntad en acto de varios en torno a una finalidad común correspondiente a materias necesarias para llevar una buena vida¹⁹.

Ahora bien, debido a que la concordia política implica la unión de voluntades en torno a intereses comunes y, a su vez, solo es posible de ser llevada por hombres poseedores de virtudes mínimas que hacen posible el alcance de la finalidad natural del Estado, a saber, el Bien Común; podemos entonces asegurar que la concordia política se comporta como condición

¹⁷ LAMAS, F., *La concordia Política, causa eficiente del Estado*, ed. cit., p.13.

¹⁸ *Ibid.*, p.14.

¹⁹ *Ibid.*

de la justicia, en cuanto por aquella se unifican las voluntades y aparece el otro como otro yo, comprendiendo así que el bien del individuo pasa también por un querer el bien de los demás que, en lo específico, se concretiza queriendo dar a cada cual lo que le corresponde en derecho, disposición habitual propia de la virtud de la justicia.

Conclusión

En suma. Primero, Tomás de Aquino efectivamente precisa de un modo más acabado el concepto de concordia política, con la noción de *homónoia* de Aristóteles, adquiriendo mayor precisión con respecto a la realidad que quiere significar, fundamentalmente por poner el acento en su dimensión apetitiva por sobre la gnoseológica.

Segundo, La concordia política es causa eficiente próxima del Estado o asociación política por cuanto permite de forma directa su existencia por cuanto aúna las voluntades de los ciudadanos en orden a lo útil e indispensable para la vida en comunidad.

Y, tercero, la concordia política se sitúa como condición de la justicia y, a su vez, del Bien Común, pues solo con esta amistad civil es posible dicha unión de voluntades que permite la presencia del otro como otro yo, la de hombres virtuosos y la unión de voluntades en torno a bienes mínimos suficientes. Esto es exigencia de toda comunidad libre, permitiendo con ello no solo la existencia del Estado, sino además el alcance de su finalidad de orden natural, a saber, «el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección»²⁰, que no es otra cosa sino el Bien Común.

²⁰ Cfr. Compendio Doctrina Social de la Iglesia, n.1096.

Bibliografía

- ALZAGA, OSCAR, *Discurso de la concordia*, Revista Teoría y Realidad Constitucional, n° 16, 2005, Madrid, España.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe traducida por María Araujo y Julián Marías, 1959, Madrid, España.
- , *Retórica*, Editorial Alianza, 2004. España.
- , *Política*, edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araújo; introducción y notas de Julián Marías. Instituto de Estudios Políticos (Clásicos políticos), Madrid 1951, LXXII + 281 pp.
- CADAVID GUERRERO, Iván, *La concordia o amistad civil: un presupuesto de la virtud política en Aristóteles*, Revista *Ratio Juris* Vol. 6 N° 12, pp. 63-72, 2011.
- PONTIFICIO CONSEJO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio Doctrina Social de la Iglesia*, Editorial Salesiana, Caracas, Venezuela, 2006.
- LAMAS, FÉLIX, *La Concordia política*, AbeledoPerrot, 1975, Buenos Aires, Argentina.
- , *La concordia Política, causa eficiente del Estado*, (conferencia dictada en Instituto de Filosofía práctica de Buenos Aires para la cátedra de Filosofía del Estado), 2009, UCA, Buenos Aires, Argentina.
- THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: Pars prima *Summae Theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889). [I^a]; (1891-1892). [I^a-II^{ae}] y (1895-1897-1899). [II^a-II^{ae}].
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum* (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) 2 vol.

JOSÉ IGNACIO FERRO TERRÉN

Instituto del Profesorado Ntra. Sra. de las Nieves
Argentina
joiferro@yahoo.com.ar

La Paz Social

Resumen. Se procura resaltar el valor de paz en su dimensión social que halla su fundamento en el orden racional y moral de la sociedad y que tiene sus raíces en Dios mismo. El Aquinate habla de la paz en diversos lugares de sus obras y sobre todo en los cuatro artículos de la II-II q. 29. La paz consiste en la tranquilidad consiguiente al orden entre las diversas partes de un todo. Se considera la paz en sí mismo (paz interior o personal) y en relación con otros hombres (paz exterior o social). Una paz humana que encuentra su fuente en el fondo de los corazones, y se extiende de allí a los diversos grupos humanos en paz política o social.

Palabras clave: paz - orden - política social

Abstract. The value of peace in its social dimension, which finds its basis on rational and moral order of the society and has its roots in God himself, is meant to be highlighted. Aquinas speaks of peace in various places in its work and mainly in the four articles of the II-IIq. 29. Peace is the calmness that results from the order among the different parts of a whole. Peace is considered in itself (inner or personal peace) and in relation to other people (external or social peace). A human peace that finds its source in the background of hearts, and extends from there to the various groups in political or social peace.

Keywords: peace - order - politics social

Pocas palabras existen de las que se haya abusado tanto y hayan sido susceptibles de tan variadas interpretaciones, incluso tergiversaciones, como el vocablo paz. Esta discrepancia entre su sentido bíblico, teológico y su comprensión moderna, la ha convertido en un término cambiante, ambiguo y problemático. La expectativa de salvación que comporta el concepto de paz podría robustecer la credibilidad de los discursos sobre la paz y otorgarles una renovada esperanza.

Artículo recibido el 2 de diciembre de 2014; aceptado el 17 de diciembre de 2014.

SAPIENTIA / AÑO 2014, VOL. LXX, FASC. 236 - PP 109 - 118

El futuro Beato Paulo VI instituyó en el año 1967 la Jornada Mundial de la Paz con el fin de «*dedicar a los pensamientos y a los propósitos de la Paz, una celebración particular en el día primero del año civil*»¹ y los mensajes de los distintos Pontífices adquieren relieve en el mundo social, político y económico. Dichas jornadas son celebraciones de especial intensidad para orar invocando la paz y para comprometerse a construir un mundo de paz.

¿Qué se entiende por paz? S. Agustín brindaba la siguiente definición: «*Pax omnium rerum tranquillitas ordinis*»², definición que asumió Santo Tomás en diversos lugares de sus obras. El Angélico aborda la paz en la Suma de Teología en la II-II q. 29, considerándola como uno de los actos secundarios de la caridad. Estudia 1) la noción de paz; 2) el amor universal de la misma; 3) la paz es un efecto de la caridad; 4) la paz no es una virtud especial. También al desarrollar los frutos del Espíritu Santo (I-II, q. 70, a.3) o al hablar de la séptima bienaventuranza (II-II, q. 45,6). En otra obra la definió como «concordia ordenada»³ al referirla al don de la Sabiduría en la vida sobrenatural como constitutivo mismo de la contemplación infusa⁴.

El gran teólogo Santiago Ramírez⁵ al comentar la definición agustiniana de «*la paz es la tranquilidad en el orden*» invocada por el Angélico, señala que la tranquilidad implica la estabilidad o el reposo y la espontaneidad de dicho reposo porque nada violento es durable. El orden, a su vez, implica la pluralidad de cosas sean partes, facultades, personas, afectos que incluye la conveniente colocación de esas cosas.

Resulta claro que la paz es un bien que pertenece propiamente a la afectividad (*ad appetitum*), y no al intelecto cuyo

¹ PABLO VI, Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1968: AAS 59 (1967) 1100.

² S. AGUSTÍN, De Civitate Dei, L. 19, c. 13, ML 41, 640,

³ *Suma Contra Gentes*, LIII, c.128, 146.

⁴ S. THOMÆ AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita. Cura et studio fratrum praedicatorum Romae 1882 sqq. Summa Theologiae* T. IV-XII 1888-1906, II-II, q. 29, a.6. Existe también, entre otras muchas, la edición manual de la *Suma de Teología* de la Biblioteca de Autores Cristianos que reproduce el texto crítico leonino la cual hemos consultado, Madrid, 1961.

⁵ JACOBUS M. RAMIREZ, *Opera Omnia*, T. 12. De Caritate. In II-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio, Salamanca 1998.

objeto propio es la verdad. Se comprende, pues, que todos los seres apetezcan a su modo la paz dado que todos desean y procuran su propio bien sin obstáculos, tranquilamente.

La paz puede ser personal y social, que se llama también concordia. La paz personal consiste en la unión u orden de las diversas apetencias del sujeto. En cambio, la paz social reside en la unión u orden entre las apetencias de los diversos sujetos.

El tema de la paz social es una muestra de cómo el Aquinate la hace solidaria de la moral, de la religión, entendiendo ambas en su aspecto colectivo.

La paz es una de las condiciones de la felicidad y, en consecuencia de la perfección definitiva del hombre. Es un bien inconmutable, en la esfera de los bienes que la persona humana apetece decididamente.

Así se refiere Tomás: *«En el mero hecho de que el hombre apetece algo, la consecución (o posesión pacífica) de este algo no puede menos de ser también apetecida, no menos que la remoción de cuanto pueda estorbar tal posesión. Estos estorbos pueden ser apetitos contrarios o del mismo apetente, o de un tercero, y ambas cosas son excluidas por el don de la paz. De lo cual se sigue necesariamente que todo ser dotado de apetito apetezca la paz, en razón de que, tranquilamente y sin impedimento alguno, desea llegar al término apetecido, en lo cual consiste el concepto de paz»*⁶.

Si en el orden individual se requiere el concurso de distintas voluntades para la consecución de la paz, en el terreno social dicho concurso se requiere con mayor intensidad, de un modo más firme y pleno. En una primera aproximación, la paz social implica la posesión tranquila de aquellos bienes que constituyen la razón suprema de la existencia de las agrupaciones humanas, toda vez que, a semejanza de los individuos, el conjunto social exige, para su convivencia pacífica, recaudos análogos: cohesión interna y ausencia de inquietudes externas. Por consiguiente, son necesarios factores internos y externos que posibiliten la paz social.

⁶ *S Th*, II-II q. 29, a. 2

La paz y la concordia: la paz implica el descanso ordenado dentro del hombre y fuera del mismo (paz interior y paz exterior) y la concordia (*conformitas cordium*) que solo incluye la conformidad con otras personas, no se identifica con la paz propiamente dicha pero es una parte integral de la misma. Al respecto Félix Lamas afirma que la concordia debe ser entendida como una cierta amistad ciudadana, o como un acuerdo entre los integrantes de un grupo social o del estado, por ser un valor necesario, que se torna en un valor exigible, en parte del objeto de la justicia⁷.

El «orden» social al que santo Tomás se refieren no es un orden meramente externo, fruto del temor. Un orden basado en el temor, a la fuerza, haría que la concordia no fuese «ordenada» y no habría verdadera paz: «*Si uno concuerda con otro, no de espontánea voluntad, sino como coaccionado por el temor de algún mal inminente, tal concordia no es verdadera paz, porque no guarda el orden de ambos concordantes, antes es perturbada por lo que infiere temor*»⁸. «Concordia ordenada» es concordia verdadera, la que brota del fondo de los corazones, iluminados rectamente por la inteligencia, como corresponde a seres personales; la concordia de apetitos o pasiones, pues no nace de la caridad, es guerra larvada. En definitiva, solo hay paz en la verdad⁹.

Factores políticos: Una condición indispensable para que reine la paz social es que el sistema político afiance el orden público, sin el cual el conjunto social estaría amenazado por el desorden, el caos y la anarquía. Requiere, pues, que el gobernante ejerza la virtud de la prudencia¹⁰, con probidad, sin que degeneren dicha virtud en astucia o, en algo peor, como refiere

⁷ LAMAS, FÉLIX A. *La concordia política*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1975.

⁸ *S. Th.*, II-II q. 29, a.1 ad.1

⁹ Cfr. REDONDO REDONDO, MARÍA LOURDES, *El pecado de la discordia y el deber de defender la verdad. Congresso Timista Internazionale. L'Umanesimo cristiano nel III Millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino*. Roma 21-25 settembre 2003. Pontificia Accademia di San Tommaso – Società Internazionale Tommaso d'Aquino.

¹⁰ *S Th.*, II-II q. 50, a. 2

el Angélico, a la prudencia falsa que ordena los medios para un fin malo como hace un buen ladrón¹¹. La autoridad política debe ejercer acción coactiva y directiva sin atenuaciones ni torpezas que quebranten el buen orden, la concordia, elementos indispensables de la paz.

El Aquinate manifiesta en las siguientes palabras cuál es el régimen más justo y de mayor efecto para conservar la paz pública: «*Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso [...] que todos tenga alguna parte en el ejercicio del poder pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todo amen esa constitución y la guarden [...]*»¹².

A la luz de la hermenéutica política del contenido de la Palabra de Dios, toda actividad del creyente, es decir la expresión teologal de su existencia, adquiere una dimensión mística y política. Las virtudes teologales de la fe, esperanza y, en especial la caridad como *forma virtutum*¹³ impelen al creyente a fomentar la paz en la comunidad social en la que vive ya que al decir del P. Basso, «[...] *elaborar la paz es un acto de caridad*»¹⁴.

El amor cristiano se hace caridad política porque pretende hacer eficaz la voluntad benéfica de la caridad privada por medio de la práctica política. Ya decía Pío XI en 1927 que la política, en cuanto atiende al interés de la entera sociedad constituye «*el campo de la más amplia caridad, la caridad política y por encima del cual no cabe señalar otro que el de la misma religión*»¹⁵. La caridad no solo inspira la acción individual sino también es una fuerza capaz de suscitar vías nuevas para afrontar los problemas del mundo de hoy. En esta perspectiva la caridad se convierte en caridad social y política porque la caridad social nos hace amar el bien común¹⁶ y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas, no solo a nivel individual sino también en la dimensión social que las une.

¹¹ *S Th*, II-II q.47 , a.13

¹² *S Th*, I-II q.105 , a.1

¹³ *S Th*, II-II, q.23, a.8; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1827

¹⁴ DOMINGO BASSO, O.P.: *La paz, ¿amor o justicia?* ACTAS de la XXVII Semana Tomista, STA, 2002.

¹⁵ *Discurso, a la Federación Universitaria Católica Italiana –FUCI–*. 18. XII. 1927 *Discorsi di Pio XI*. Ed. B. Bertetto, Torino, 1960 t. I, p. 743.

¹⁶ PONTIFICIO CONSEJO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Conferencia Episcopal Argentina, n° 208. En adelante CDSI.

Paz y amistad: La amistad reporta al bien social de la paz porque favorece la concordia *entre los hombres, porque esta paz es «la unificación de las inclinaciones apetitivas»*¹⁷ lo cual no implica que la amistad dé origen a una concordia total porque cierto disentimiento es compatible con la amistad y la paz. No obsta que algunos, que tienen caridad, no opinen lo mismo; ni repugna a la paz, porque las opiniones pertenecen al entendimiento que precede al apetito, que está unido a la paz. En conclusión la concordia a que conduce la amistad es unión de voluntades y en cosas importantes¹⁸.

La razón que da santo Tomás de que la paz sea efecto de la amistad es que: *«Al amar al prójimo como a nosotros mismos, acontece que el hombre quiere cumplir la voluntad del prójimo como la suya. Por eso, entre los elementos de la amistad se pone la identidad de gusto, como se lee en la Ética de Aristóteles, libro IX, c. 4; y Cicerón en De amicitia, c. IV, dice que: ‘entre amigos anda el mismo querer y no querer’»*¹⁹.

La paz es también fruto de la justicia en cuanto elimina los obstáculos que la impiden²⁰ y tiene, por tanto, una importancia extraordinaria para la vida social. El Doctor Humanitatis asume la definición clásica de justicia como *«La voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho»*²¹. Es el mandato bíblico *«Opus iustitiae pax»* (Is. 32,17). Sin embargo, junto al valor de la justicia, corresponde indicar, como hace la doctrina social de la Iglesia²², el de la solidaridad, en cuanto vía privilegiada de la paz *«hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cf. Is. 32,17), Opus solidaritatis pax, la paz como fruto de la solidaridad»*²³.

En realidad, no solo la justicia es causa dispositiva de la paz, sino, de alguna manera, todas las virtudes morales²⁴. La pru-

¹⁷ *S Th*, II-II q. 29, a. 3 ad 3

¹⁸ *Ibidem*, II-II q. 29, a.3 ad 2

¹⁹ *Ibidem*, II-II q. 29, a.3

²⁰ *Ibidem*, II-II q. 29, a. 4 ad 3

²¹ *Ibidem*, II-II q. 58, a.1

²² CDSI, n° 203.

²³ S. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 30, AAS 80 (1988) 568.

²⁴ BALMACEDA CINQUINA, FERNANDA, *Sobre la paz Juan Pablo Magno y Santo Tomás*. Actas de la XXX Semana Tomista, STA, 2005, p. 8

dencia para ver y actuar, la justicia para dar a cada uno lo que se le debe (paz con los demás), la fortaleza para eliminar o evitar impedimentos con los que se presenta el bien, la templanza para equilibrar la afectividad (paz con uno mismo)²⁵.

En la vida comunitaria para que se dé la paz social se requieren tres recaudos: El primero es que la sociedad procure vivir pacíficamente. El segundo es que la sociedad, unida por el vínculo de la paz, sea dirigida a obrar el bien. En tercer lugar, es menester que, por la diligencia del dirigente, haya suficiente cantidad de lo necesario para vivir rectamente²⁶.

Paz y verdad: Cuando las personas se dejan iluminar por el resplandor de la verdad se encamina, casi naturalmente, por el camino de la paz. El Concilio Vaticano II afirma que la humanidad no conseguirá construir «un mundo más humano para todos los hombres, en todos los lugares de la tierra, a no ser que todos, con espíritu renovado, se conviertan a la verdad de la paz»²⁷. Esta expresión debe entenderse como «el fruto de un orden asignado a la sociedad humana por su divino Fundador», un orden «que los hombres, siempre sedientos de una justicia más perfecta, han de llevar a cabo»²⁸.

La paz fomenta el bien común definido por San Juan XXIII como «el conjunto de las condiciones sociales que permiten y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de la persona»²⁹.

El bien común corresponde a las inclinaciones más elevadas del hombre. El Angélico coloca en el nivel más alto y más específico de las inclinaciones naturales del hombre el conocer la verdad sobre Dios y el vivir en sociedad³⁰.

Para promover la paz, hay que tener muy en cuenta el bien común y sus consecuencias sociales y políticas. En efecto, cuando se promueve el bien común en todas sus dimensiones,

²⁵ *Ibidem*, en nota.

²⁶ *De Regno*, I, 16

²⁷ *Gaudium et Spes*, nº 77, BAC, Madrid, 1975.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ S. JUAN XXIII, *Mater et Magistra* AAS 53, 1961, 417. Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, 26, AAS, 58 (1966) 1046; Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1905-1912; *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 164.

³⁰ *S Th*, I-II q. 94, a. 2

se promueve la paz. ¿Acaso puede realizarse plenamente la persona prescindiendo de su naturaleza social, es decir, de su ser «con» y «para» los otros? El bien común le concierne muy directamente. Concierne a todas las formas en que se realiza su carácter social: la familia, los grupos, las asociaciones, las ciudades, las regiones, los Estados, las comunidades de pueblos y de Naciones. De alguna manera, todos están implicados en el trabajo por el bien común, en la búsqueda constante del bien ajeno como si fuera el propio. Dicha responsabilidad compete particularmente a la autoridad política, a cada una en su nivel, porque está llamada a crear el conjunto de condiciones sociales que consientan y favorezcan en los hombres y mujeres el desarrollo integral de sus personas³¹. La participación en la vida política es un ámbito donde el creyente desarrolla su vocación cristiana a favor de la paz y es evidente que este trabajo supone actualmente dificultades particulares, no solo por lo que implica la política en sí misma, sino por el contexto cultural relativista imperante que genera un pluralismo ético inaceptable para la conciencia católica. Al respecto la Congregación para la Doctrina de la Fe manifiesta: «*Finalmente, cómo no contemplar [...] el gran tema de la paz. Una visión irenista e ideológica tiende a veces a secularizar el valor de la paz mientras, en otros casos, se cede a un juicio ético sumario, olvidando la complejidad de las razones en cuestión. La paz es siempre 'obra de la justicia y efecto de la caridad'; exige el rechazo radical y absoluto de la violencia y el terrorismo, y requiere un compromiso constante y vigilante por parte de los que tienen la responsabilidad política*»³².

Los cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y sociales exigen un compromiso que evidencie la absoluta necesidad del componente moral en la vida social y política, que contribuye a la paz social. Vivir y actuar políticamente en conformidad con la propia conciencia no es un acomodarse en posiciones extrañas al compromiso político o en una forma de

³¹ *Mensaje de S. Juan Pablo II*, Jornada Mundial de la Paz, 2005, AAS, 2005.

³² *Congregación para la Doctrina de la Fe*, Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política, AAS, 24 de noviembre de 2002, n° 4.

confesionalidad, sino que es una expresión de la aportación de los cristianos para que, a través de la política, se instaure un ordenamiento social más justo, coherente con la dignidad de la persona humana y garante de la paz³³.

Paz y don de la sabiduría: el don de la sabiduría, como directiz del orden práctico demanda e impone la pacificación universal. En doctrina tomista se da por cierto que los agraciados con este don son universalmente personas pacíficas. ¿Quiénes son los pacíficos? El Doctor Común responde: «*Se llaman pacíficos como a forjadores de paz, ora en sí mismos, ora en los demás. Ambas cosas se realizan por volver al orden debido, lo que constituye la paz, ya que la paz es 'la tranquilidad del orden' como dice San Agustín. A la sabiduría toca ordenar, como se lee en el Filósofo; por eso ser pacífico se atribuye congruentemente a la sabiduría*»³⁴.

A nivel comunitario y en las relaciones de las personas, el Angélico nos brinda una breve lección: «*Debemos abstenernos de devolver mal por mal y procurar el bien para todos a fin de tener paz con todos los hombres; y así añade el Apóstol: 'Cum omnibus hominibus pacem habentes'. Pero aquí agrega dos cosas, la primera de la cuales es 'si fieri potest', porque algunas veces la malicia de los demás nos impide el tener paz con ellos, ya que es imposible tener semejante paz de no participar de su malicia, la cual paz consta que es lícita... La otra cosa es lo que añade al decir 'quod ex vobis est'; es decir, que aun cuando los demás obren en contradicción con la paz, sin embargo, en cuanto está de nuestra parte debemos prestarnos a guardar paz con ellos*»³⁵.

³³ *Ibidem*, nº 6

³⁴ *S Th*, II-II q. 45, a.6

³⁵ *In Epist ad Rom.* 12, lect. 3, fin. Index Thomisticus, Roberto Busa, S.I., Cael-Aloisianum, Via Gonzaga 8, 21013-Gallarate, Italia. Editor: F. Frommann Verlag-G Holzboog GMBH& - Co. Postfach 500 460- D 7000 Stuttgart 50 (BRD).

A modo de conclusión.

La doctrina social de la Iglesia contribuye para facilitar la formación de la conciencia cristiana y la implementación de la justicia en la convivencia humana que fomente la paz social. La Iglesia como «experta en humanidad» no puede renunciar a inspirar las actividades políticas para orientarlas al bien común de la sociedad. La dignidad de la persona humana conlleva a participar activamente en el bien común de la humanidad para fomentar la paz como «*finis regiminis*» de toda acción de gobierno.

La paz social siempre será imperfecta o incoada, aún incluso entre las personas virtuosas, porque ni siquiera éstas pueden evitar toda lucha consigo mismas ni con las demás personas. Tan solo será perfecta o consumada en una vida inmortal de plena unión con Dios³⁶.

La paz es fruto de la justicia y efecto de la caridad. Y es ante todo don de Dios. Los cristianos creemos que Cristo es nuestra verdadera paz: en Él, en su cruz, Dios ha reconciliado consigo al mundo y ha destruido las barreras que nos separaban a unos de otros (cf. *Ef 2,14-18*); en Él, hay una única familia reconciliada en el amor³⁷.

³⁶ MARCOS MANZANEDO, O.P. *La paz según Santo Tomás*. Studium, vol. XLIV, fasc.3. Institutos Pontificios de Filosofía y Teología, O.P. de Madrid, 2004, p. 460.

³⁷ Mensaje de Benedicto XVI, Jornada Mundial de la Paz, 2012, AAS, 2012.

ZELMIRA SELIGMANN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
zelmira_seligmann@hotmail.com

La falta de fortaleza y los síntomas neuróticos

Resumen. La virtud de la fortaleza se ocupa principalmente del temor de las cosas difíciles que pueden impedir que la voluntad obedezca a la razón. Pero no solo conteniendo el temor, sino también atacando con moderación. Estudiando los vicios contrarios a la virtud de la fortaleza podemos ver su similitud con los síntomas neuróticos. El temor es muy importante en los mismos, pues se evidencia una huida de la realidad, la cual es temida por no poder imponer su voluntad de dominio, y el miedo al fracaso. La vanagloria, es en la neurosis esa manifestación de la superioridad que A. Adler llama afán de sentimiento de personalidad, e indica la compensación que se hace con el sentimiento de inferioridad. La ambición es el rasgo principal de la neurosis según A. Adler y otros psiquiatras estudiosos del tema. También aparecen con frecuencia en la estructuración de la personalidad patológica: los vicios contrarios a la magnanimidad, la presunción, la pusilanimidad, la falta de paciencia y perseverancia en el bien, etc. La vida virtuosa, y especialmente la virtud de la fortaleza, es el fundamento de la salud mental.

Palabras clave. fortaleza - neurosis - temor - vanagloria - ambición

Abstract. The virtue of fortitude is primarily concerned with the fear of the difficult, things that can prevent the will to obey reason. But not only containing fear but also attacking with moderation. Studying the vices opposed to the virtue of fortitude we can see the similarity with neurotic symptoms. Fear is very important to them, as an escape from reality, which is feared by failing to impose his will to power, and the fear of failure. The pride is in neurosis that manifestation of superiority that A. Adler called desire of feeling personality, and indicates the com-

Artículo recibido el 22 de noviembre de 2014, aceptado el 17 de diciembre de 2014.

SAPIENTIA / AÑO 2014, VOL. LXX, FASC. 236 - PP 119 - 130

pensation is done with a sense of inferiority. Ambition is the main feature of neurosis for A. Adler psychiatrists and other studios. Also appear frequently in the structure of pathological personality opposites magnanimity vices, conceit, cowardice, lack of patience and perseverance in good, etc. The virtuous life, and especially the virtue of fortitude, is the foundation of mental health.

Key words. Fortitude - Neurosis - Fear - Vainglory - Ambition

Dice Santo Tomás que «la fortaleza se ocupa principalmente de ese temor de las cosas difíciles, que pueden impedir que la voluntad obedezca a la razón. Por otra parte, conviene no solo soportar con firmeza el golpe de las cosas difíciles conteniendo el temor, sino atacando con moderación, cuando es conveniente destruir estos peligros para quedar seguros»¹. El Aquinate cita a Cicerón, quien afirma: «la fortaleza es la que afronta los peligros y soporta los trabajos»².

Si tenemos en cuenta que es propio del fuerte vencer los obstáculos y las dificultades de la vida manteniendo la voluntad en el bien racional, veremos cómo en la neurosis la persona huye de la realidad sistemáticamente, de manera que estructura la personalidad con hábitos viciosos, no solo en el aspecto del resistir a los problemas vitales (aún lo nimios y por lo tanto también los más difíciles), sino asimismo en el acometer obras proporcionadas a su capacidad que podrían desplegar todos sus talentos.

Los síntomas neuróticos pueden reconocerse en lo tratado por Santo Tomás al hablar de los vicios contrarios a la fortaleza, sus partes y virtudes anejas. Cuando hagamos el análisis y nos refiramos a la neurosis, no queremos decir con esto que cada persona neurótica presente todos los síntomas que describiremos. Las problemáticas de cada uno son distintas y la estructuración de la patología difiere en cada personalidad según los fines ficticios (conscientes o inconscientes) que tenga como referencia en la construcción de su estilo de vida.

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, S. Th. II-II q. 123 a 3 corpus (en adelante S. Th.)

² S. Th. II-II q. 123 a 2 corpus

Vemos asimismo y con claridad, que la personalidad mentalmente sana se organiza en torno a una vida virtuosa.

Ya Sigmund Freud (si bien desde una visión muy distinta, con una concepción pesimista y materialista), considerando fundamental la experiencia desgraciada de la vida y de la realidad que para él es siempre amenazante, veía en la neurosis y hasta en la psicosis una evasión que compensa la debilidad para enfrentarse al mundo, sus dificultades y sufrimientos. Dice Freud que el individuo utiliza diversos mecanismos para escapar a «la miseria real»³ pero: «La última técnica de vida que le queda y que le ofrece por lo menos satisfacciones sustitutivas es la fuga a la neurosis, recurso al cual generalmente apela ya en años juveniles. Quien vea fracasar en edad madura sus esfuerzos por alcanzar la felicidad, aún hallará consuelo en el placer de la intoxicación crónica, o bien emprenderá esa desesperada tentativa de rebelión que es la psicosis»⁴.

El mecanismo de evasión químico no solo puede dar «el placer inmediato, sino también una muy anhelada medida de independencia frente al mundo exterior. Los hombres saben que con ese «quitapenas» siempre podrán escapar al peso de la realidad»⁵ dice Freud. Es interesante ver la importancia que le da a este temor y huida de la realidad, a las drogas con efectos psíquicos, que hoy en día son tan usadas, aún bajo la forma de psicofármacos.

Respecto de este temor —desproporcionado en muchos casos— frente a la realidad que a cada uno le toca vivir, dice Santo Tomás: «Los peligros y las penas no apartan a la voluntad del recto camino de la razón, sino en cuanto son temidos»⁶. La virtud de la fortaleza es necesaria en toda adversidad y en situaciones difíciles de la vida, de manera absoluta en los mayores males y en otros casos en forma relativa⁷.

La problemática del neurótico radica en una actitud temerosa frente a la realidad por lo cual se propone fines ficticios y

³ FREUD, SIGMUND, *El malestar en la cultura*, en Obras Completas, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, 3028

⁴ *Ibidem*, 3030

⁵ *Ibidem* 3026

⁶ *S. Th.* II-II q. 123 a 3 ad 2

⁷ *Cf.*: *S. Th.* II-II q. 123 a 4 ad 1

lineamientos de la propia vida que no siguen el bien racional y el bien común, sino el afán de poder y el egocentrismo.

El neurótico sufre por su debilidad frente a la realidad que no puede manejar, porque no soporta que no sea como él la quiere. El psiquiatra Alfred Adler lo explica de la siguiente manera: «las limitaciones que la realidad le impone, las incompatibilidades con las que forzosamente ha de chocar en la vida real, lejos de obligarlos a liberarse de su ficción preconcebida, lo llevan a hundirse en un creciente pesimismo. (...) quiere satisfacer, simultáneamente, las exigencias del mundo real y las de su propio mundo imaginario, para finalmente quedar cautivo en esa ambivalencia, en una encrucijada que paraliza todos sus movimientos, que lo inmoviliza»⁸.

También a veces con estos fines egocéntricos —según los cuales organiza su vida— el neurótico realiza actos externos de la virtud de la fortaleza pero por un motivo distinto del virtuoso. Esto ya lo explica Santo Tomás citando a Aristóteles quien enumera varios casos en los cuales hay cierta semejanza con los llamados fuertes cuando en realidad no lo son, porque obran movidos por diferentes fines. Esto puede pasar de tres modos: 1) algunos que se enfrentan a lo difícil como si no lo fuera, 2) puede realizarse un acto de fortaleza sin tenerla a impulsos de una pasión, ya sea la tristeza que pretende alejar o la ira, y 3) por elección conciente de un fin no legítimo pero que reporta un beneficio temporal como el honor, el placer, la riqueza, o evitar un mal, como las ofensas, las humillaciones, la aflicción u otro daño⁹. El último caso es el que vemos más a menudo en los neuróticos que subordinan sus actos a los fines artificiosos que se crearon, y entorno a los cuales gira toda su vida.

Por otra parte, el desorden psíquico del neurótico implica apego a los deleites sensibles que impiden aprehender el bien de la razón, propio de las obras virtuosas. La fortaleza lleva a soportar los padecimientos en el plano sensible porque, a la vez, tiene motivos para que su alma goce del acto virtuoso: «La tristeza del alma es superada por el placer de la virtud, en cuan-

⁸ ADLER, ALFRED, *El carácter neurótico*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, 34

⁹ *Cfr. S. Th. II-II q. 123 a 1 ad 2*

to el hombre antepone el bien propio de la virtud a la vida corporal y todo lo que con ella se relaciona»¹⁰. Aquí el Aquinate pone de relieve la necesidad de la gracia afirmando: «El dolor sensible del cuerpo impide al alma el placer de la virtud, a no ser por la sobreabundancia de la gracia divina, que eleva con vehemencia al alma a las cosas divinas, con más fuerza de lo que se ve afectada por el sufrimiento corporal»¹¹. Pero aclara Santo Tomás que las obras virtuosas son deleitables por el fin, ya que pueden implicar tristeza en sí mismas. Por eso en la neurosis, al existir un fin ficticio, pesa más la tristeza que lo aleja de la virtud. «Por lo cual dice el Filósofo que «no en todas las virtudes produce placer la operación, a no ser que por ello entendamos el alcanzar el fin»¹².

El neurótico percibe la realidad desde la óptica de su voluntad de dominio y de poder; y —para no ver la realidad y sus limitaciones en este sentido— se crea un mundo propio, y se hace un estilo de vida siguiendo su ficción directriz, ajena a toda la realidad. Afirma A. Adler: «Ya se ubique en la posición del agresor, ya en la de agredido, el neurótico siempre se hace la impresión de que la vida le es hostil. Su adaptación a la comunidad queda entorpecida: la profesión, el amor, la sociedad, se concilian mal con su actitud combativa y, por consiguiente, termina por evitarlos tímidamente o, en el mejor de los casos, por convertirlos en campo de batalla de sus desorbitadas ambiciones de dominio»¹³.

En el texto arriba citado vemos también un aspecto importante de la neurosis que es la agresión y el uso de la ira. Santo Tomás habla de las pasiones que deben ser moderadas por la razón, en el virtuoso. El fuerte utiliza la ira moderada en su accionar. Esto no sucede así en el neurótico quien —según los psicólogos— llega a desadaptarse en todos los ámbitos vitales en que se tiene que relacionar con los demás (familia, trabajo, sociedad), por su ira y agresión desordenada y desmedida que no sigue el bien común sino sus propios intereses. Afirma

¹⁰ *S. Th.* II-II q. 123 a 8 corpus

¹¹ *Idem*

¹² *S. Th.* II-II q. 123 a 8 ad 2

¹³ ADLER, ALFRED, *El carácter neurótico*, 45

Alfred Adler: «si se quiere comprender el significado de la lucha en que el neurótico se ve envuelto, lucha por la realización de su objetivo con todas sus desorbitadas tendencias agresivas»¹⁴. Contrariamente a esto «dice Aristóteles que, entre las distintas clases de fortaleza que nacen de la pasión, «parece ser la más natural la que procede de la ira; la cual, si es deliberada y se ordena a un fin bueno, llega a ser verdadera la fortaleza»¹⁵.

Santo Tomás cita a San Ambrosio quien valora en la fortaleza su utilidad general ya que es útil para la guerra, pero también para el gobierno de una comunidad, como para el de la familia. O sea, no solo en los asuntos bélicos sino también para los domésticos. Pero, en todos estos ámbitos de la vida, su utilidad está relacionada con la justicia porque «la fortaleza sin la justicia es materia de iniquidad, ya que cuanto más poderosa, más pronta está a oprimir al inferior»¹⁶. El neurótico quiere siempre asegurarse «una posición de preeminencia en todas las situaciones de la vida, pero que exacerban su agresividad y su afectividad. (...) en todo momento pretende deslumbrar, ser él el primero, y que, no obstante, tiembla ante la posibilidad de un fracaso y retrocede atemorizado ante la necesidad de tomar una decisión»¹⁷.

Y así vemos que el temor desordenado es el vicio principal en el neurótico ya que huye de aquello que la razón manda enfrentar y soportar, como son las dificultades de la vida. Nos dice Santo Tomás que «todo temor se basa en el amor, puesto que solo se teme lo contrario de lo que se ama»¹⁸. Y justamente la problemática de esta patología psíquica implica un amor a bienes de este mundo (los cuales se los valoriza desproporcionadamente) y el temor desordenado a perderlos; como la superioridad y el poder, los afectos de los demás, los honores, las riquezas, etc. Por lo cual dice el Filósofo que «el morir por miedo a la pobreza, a la necesidad o la tristeza, no es propio del fuerte, sino del tímido, ya que huir de lo dificultoso es debilidad»¹⁹.

¹⁴ ADLER, ALFRED, *El carácter neurótico*, 20

¹⁵ Citado en *S. Th.* II-II q. 123 a 10 ad 3

¹⁶ *S. Th.* II-II q. 123 a 12 ad 3

¹⁷ ADLER, ALFRED, *El carácter neurótico*, 48

¹⁸ *S. Th.* II-II q. 125 a 2 corpus

¹⁹ *S. Th.* II-II q. 125 a 2 ad 2

Analizaremos ahora la magnanimidad, una virtud que es parte de la fortaleza y tiene mucha importancia en el análisis de los síntomas neuróticos. Esta virtud afirma el ánimo respecto del bien arduo, pero en cosas que son más fáciles que enfrentar los peligros de muerte. Significa obrar con grandeza, lo que es digno de honor: como es la virtud y el dar testimonio de ella, pero sin estimar el honor mismo²⁰. Pertenece a la magnanimidad la confianza en sí mismo (en obras proporcionadas) y la seguridad, que se oponen al temor y la inquietud²¹. R. Allers señala que es propio del neurótico la «actitud vacilante» que se manifiesta con muchas variantes, una de ellas es la incapacidad para decidirse, la inseguridad²².

Se opone a la magnanimidad el estimar como grandes muchas cosas, las que en realidad son pequeñas²³. Y esto sucede muy a menudo en la neurosis, ya que la persona con esta patología pone todas sus energías en las pequeñas como en las grandes cosas, ubicando todo en el mismo nivel de exigencia, sin distinguir prioridades. Esto desgasta y debilita para las cosas arduas que requieren un esfuerzo proporcionado.

Contrario a la magnanimidad es también la presunción, que es pretender lo que trasciende la propia capacidad de poder, o creerse digno de estima por lo que realmente no se es o no se posee, y así no se puede madurar psíquicamente, porque se debilita en el crecimiento de la virtud que realmente podría poseerse²⁴. Sin embargo aquí nuevamente el Aquinate nos advierte de la necesidad de la gracia para el desarrollo sano de la personalidad: «no es presuntuoso el que uno tienda a realizar obras de virtud, aunque sí lo sería el pretender hacerlo sin confiar en el auxilio divino»²⁵.

Entre los vicios opuestos a la magnanimidad, el más característico como síntoma neurótico es la ambición. Éste es el ape-

²⁰ *Cfr. S. Th. II-II q. 129*

²¹ *Cfr. S. Th. II-II q. 129 a 6 y 7*

²² *Cfr. ALLERS, RUDOLF, Naturaleza y educación del carácter*, Madrid, Labor, 1950, 317

²³ *Cfr. S. Th. II-II q. 129 a 5 ad 2*

²⁴ *Cfr. S. Th. II-II q. 130*

²⁵ *S. Th. II-II q. 130 a 1 ad 3*

tito desordenado y exagerado de los honores. Afirma A. Adler respecto de la neurosis: «La ambición es el rasgo principal»²⁶. Y más adelante: «Todos estos dispositivos —a los que se agregan defectos infantiles conservados o amplificadas, así como síntomas psicológicos, imitados o inventados— están íntima e indisolublemente ligados entre sí y en dependencia de un factor que les es exterior: de la ficción directriz de la ambición y del afán de elevar el sentimiento de personalidad»²⁷. En la misma línea R. Allers afirma lo siguiente: «Decimos de los neuróticos que son ambiciosos, que tienden a imponerse, que pretenden llegar muy arriba, que ambicionan el poder, el dominio, que son orgullosos, todo ello de un modo desusado»²⁸.

Es necesario considerar con Santo Tomás que en la excelencia, las cosas en que se sobresale, las cosas dignas de honor, generalmente no se las posee por sí mismo sino que son dones de Dios para ser útil a los demás²⁹. Por eso el apetito desordenado del honor puede darse en tres casos: 1) cuando se apetece un honor desproporcionado, por una excelencia que realmente no se posee, 2) cuando se desea el honor para sí sin ordenarlo a Dios, y 3) cuando el apetito descansa en el honor sin que sirva de utilidad a los demás³⁰.

El neurótico es egocéntrico y soberbio. Afirma A. Adler: «A causa de su hostil actitud frente a la vida, el neurótico por lo general vive a la expectativa, estado que ha sido bien captado por Kraepelin. Su mirada está dirigida casi exclusivamente hacia su propia persona, con completo olvido de todo lo demás. Exige harto trabajo hacerle comprender el mayor goce del dar sobre el tomar»³¹.

Aclara Santo Tomás: ««El bueno y el perverso desean igualmente la gloria, el honor y el poder; pero el primero va por el camino verdadero, mientras que el segundo, al faltarle los modos lícitos, pretende conseguirlo con engaños y mentiras»³².

²⁶ ADLER, ALFRED, *El carácter neurótico*, 48

²⁷ ADLER, ALFRED, *El carácter neurótico*, 62

²⁸ ALLERS, RUDOLF, *Naturaleza y educación del carácter*, 315

²⁹ *Cfr.* S. Th. II-II q. 131 a 1

³⁰ *Cfr.* S. Th. II-II q. 131 a 1 corpus

³¹ ADLER, ALFRED, *El carácter neurótico*, 64

³² S. Th. II-II q. 131 a 1 ad 3

En el neurótico el fin ficticio estructura todo un estilo de vida artificioso que debe sostenerse con artimañas y astucias.

R. Allers resume la problemática esencial del neurótico de la siguiente manera: «En la lucha angustiada, y desesperada, contra el no-yo, en la actitud inauténtica, que no consiente aceptar el puesto que le es dado al hombre según su esencia, se encuentra constantemente el neurótico en una posición perdida. Su inseguridad, nacida de la imposibilidad de sus últimas actitudes, le obliga en parte, a escapar de las consecuencias de su postura, a huir de la realidad y asegurarse frente a ella, y en parte a perseguir éxitos ficticios que le hagan olvidar lo falso y desesperado de su posición; mas sobre todo le obliga a una constante atención sobre el yo propio, siempre en peligro. De este modo hay un manifiesto egocentrismo, enmascarado con más o menos habilidad, que viene a ser otro rasgo esencial de los caracteres neuróticos»³³.

Pero también es importante en la neurosis la vanagloria, esa manifestación de la superioridad que A. Adler llama «afán de sentimiento de personalidad» indicando así la compensación que se hace con el «sentimiento de inferioridad».

La gloria significa cierto esplendor, pero tomada en sentido más amplio «no solo consiste en el conocimiento de la multitud, sino de parte de pocos, de uno solo o de sí mismo únicamente, al considerar uno su propio bien como digno de alabanza»³⁴. La gloria es vana de tres maneras: 1) por parte del objeto, cuando se pone la gloria en cosas que no lo merecen, que son frágiles y caducas; 2) por parte del aquel de quien se pretende conseguir, por el hombre que es falible y 3) por el sujeto que la apetece, porque no desea el fin debido que es el honor de Dios y la salvación de las almas³⁵.

El deseo inmoderado de la gloria, del conocimiento y la aprobación de los demás, se opone directamente a la magnanimidad³⁶. También es digno de comentar que —sin tratarse de neurosis ya estructuradas, pero en vías de formación— en

³³ ALLERS, RUDOLF, *Naturaleza y educación del carácter*, 312

³⁴ *S. Th.* II-II q. 132 a 1 corpus

³⁵ *Idem*

³⁶ *Cf.* *S. Th.* II-II q. 132 a 1 ad 2

nuestra cultura aparece este vicio de gloriarse de cosas pequeñas, vanas, como son las riquezas, el status, la belleza física, la posición social, etc. Desgraciadamente hay gente que siente que vale solo por lo que tiene. Dice Santo Tomás que «es incompatible con la grandeza del alma el apreciar las cosas pequeñas solo por la gloria que de ellas se recibe»³⁷.

La magnificencia se opone también a la tendencia a las peleas y agresiones propias de la neurosis, porque «nadie riñe a no ser por una cosa que cree grande. Por eso dice Aristóteles que «el magnánimo no es contencioso, porque nada estima como grande»³⁸.

¿Cómo se manifiesta esta vanagloria? ¿cómo da a entender una persona con el vicio de la vanagloria, que en nada es inferior a los demás? Dice el Aquinate que de dos modos: 1) de modo directo por las palabras, en la jactancia, por los hechos, especialmente por el fingimiento y la hipocresía³⁹. Y 2) de modo indirecto, en el entendimiento con la obstinación y pertinacia, que significa que la persona se apoya solo en su opinión sin tener en cuenta a los demás y sin considerar a otras opiniones como mejores; y en la voluntad, con la discordia, ya que no quiere abandonar su propia voluntad para conformarse a la de los demás. Ya sea con palabras, a gritos e incluso insultos o con hechos, en la desobediencia⁴⁰. La vanagloria es muy fundamental como síntoma neurótico según refieren los psiquiatras. Vemos en ella la fuente de las relaciones humanas conflictivas, agresivas, y deterioradas, que generalmente se encuentran en las personas con estas patologías.

También podemos ver rasgos de pusilanimidad⁴¹, porque al vivir solo para fines ficticios no usan debidamente todas sus capacidades, y esto produce una profunda frustración e inmadurez. La pusilanimidad se opone a la ley natural —como hace notar el Aquinate— porque es natural tender a realizar accio-

³⁷ *S. Th.* II-II q. 132 a 2 ad 1

³⁸ *S. Th.* II-II q. 132 a 2 ad 3

³⁹ ALLERS, RUDOLF, *Naturaleza y educación del carácter*, 308: «estoy convencido que la inautenticidad (...) constituye el rasgo fundamental y más propio de la neurosis»

⁴⁰ *Cfr. S. Th.* II-II q. 132 a 5

⁴¹ *Cfr. S. Th.* II-II q. 133

nes proporcionadas a la propia capacidad. El pusilánime es capaz de grandes cosas por sus capacidades naturales, su ciencia o hasta por su fortuna, pero no las despliega, ni usa esos talentos para el bien de los demás. Al respecto dice Santo Tomás citando a San Gregorio: «los que rehuyen el ser útiles al prójimo por medio de la predicación, juzgados con todo rigor, son reos de tantas cosas cuantos son los actos por las que podrían haber sido útiles a los demás»⁴².

Muchas veces la pusilanimidad puede darse por cierta ignorancia de sus verdaderos talentos o por temor de fallar en lo que erróneamente considera superior a sus fuerzas. Pero aclara Santo Tomás que la ignorancia no procede de la falta de conocimiento sino más bien de la pereza en realizar aquello de lo que se es capaz⁴³.

Por último podríamos considerar también las virtudes de la paciencia y la perseverancia. La paciencia impulsa a seguir el bien de la razón cuando la tristeza impele a abandonarlo⁴⁴. La tristeza y pesadumbre es especialmente poderosa para impedir el bien de la razón. Y con la perseverancia se soportan todas las dificultades que implica la vida virtuosa⁴⁵. Se le oponen por defecto la molicie y flojedad, y por exceso la terquedad. En la neurosis muchas veces aparece la tristeza que le impide luchar por la vida virtuosa. Pero también se ve generalmente que se usa la enfermedad psíquica y sus sufrimientos como excusa para no salir de la molicie y flojedad que lo invaden. La persona psíquicamente sana y feliz es la persona virtuosa. Aquel que ha llevado a su plenitud la virtud de la fortaleza que es el mártir, es un modelo de salud mental.

⁴² *S. Th.* II-II q. 133 a 1 ad 1

⁴³ *Idem*

⁴⁴ *Cf.*: *S. Th.* II-II q. 136

⁴⁵ *Cf.*: *S. Th.* II-II q. 137

Bibliografía

ADLER, ALFRED, *El carácter neurótico*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994

ALLERS, RUDOLF, *Naturaleza y educación del carácter*, Madrid, Labor, 1950

FREUD, SIGMUND, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*

MARIANA LAURA VOGLIAZZO

*Instituto Superior del Profesorado
Presbítero Antonio Sáenz
Argentina
marianvogli@gmail.com*

Nominalismo moral y sus implicancias en la *praxis* política

Resumen: El nominalismo, surgido en el seno de la Iglesia Católica, significó una ruptura total con la tradición tomista. En términos morales el núcleo central de esta revolución nominalista estará dado por una nueva concepción de la libertad, y por el lugar que aquélla ostentará en el conjunto de las potencias humanas. Siendo la esencia misma del alma con su orden intrínseco de facultades y hábitos operativos lo que se rompe a partir de aquélla. La libertad se erigirá así como una especie de absoluto, ocupando el lugar de potencia principal y máxima en la estructura ontológica del alma humana. Como corolario de esta situación el nominalismo rechazará de la doctrina moral tomista las inclinaciones naturales, la ley natural, la tendencia necesaria de la *voluntas ut natura* a la felicidad, y la teoría tomista de los hábitos y las virtudes como disposiciones naturales, permanentes y libres de las potencias a obrar.

Palabras claves: nominalismo moral - libertad de indiferencia - Ockham - Santo Tomás - inclinaciones naturales

Abstract: Nominalism, emerged within the Catholic Church, represented a complete break with the Thomistic tradition. In moral terms, the core of this nominalist revolution is given by a new conception of freedom, and the place that it will hold in all human powers. Being the very essence of the soul with its intrinsic order of powers and operating habits that breaks from it. Freedom will stand as a sort of all, taking the place of principal and maximum power in the ontological structure of the human soul. As a corollary of this situation nominalism reject moral teaching of Thomistic natural inclinations, natural law, necessary trend *voluntas ut natura* happiness, and the Thomist theory

Artículo recibido el 12 de noviembre de 2014, aceptado el 17 de diciembre de 2014.

SAPIENTIA / AÑO 2014, VOL. LXX, FASC. 236 - PP 131 - 142

of habits and virtues as natural, permanent and free provisions of the power to act.

Keywords: Moral nominalism - Freedom of indifference - Ockham - Aquinas - Natural inclinations

Apenas acaecida la muerte de santo Tomás, una nueva revolución va a socavar los cimientos de la teología y la filosofía tomista: el nominalismo¹. Históricamente este movimiento surge en el siglo XIV, cuando Guillermo de Ockham elabora su nueva ética nominalista al hacer la crítica a la moral tradicional, siendo el germen de una nueva *forma mentis* que tendrá su apogeo en la modernidad.

Nos proponemos en esta exposición describir las notas centrales de esta revolución nominalista en el ámbito moral contraponiéndola a la concepción tomista, y analizando brevemente sus implicancias en el terreno de la praxis política.

Pinckaers, en su libro *Las fuentes de la moral cristiana*, identifica con lucidez el núcleo central de este quiebre nominalista en materia moral que afectará expresamente la unidad antropológica del tomismo, él mismo nos refiere: «Es sabido que, para el nominalismo, solo existe la realidad individual, única en su existencia singular, mientras que el universal no es sino una forma cómoda de expresarse, sin realidad, que no tiene más que un valor nominal. En moral, la realidad residirá en la decisión singular de la voluntad»².

De esta forma Pinckaers asevera que lo propio y específico de esta revolución moral nominalista estará dado por una nueva concepción de la libertad, y por el lugar que aquélla ostentará en el conjunto de las potencias humanas. Siendo la esencia misma del alma con su orden intrínseco de facultades y hábitos operativos la que se rompe a partir de aquélla³. Al res-

¹ El nominalismo niega la objetividad de los conceptos universales, solo lo individual es real, solo lo individual es cognoscible. De esta forma es imposible hablar de un orden inteligible en las cosas, pues si el orden es la unidad de lo múltiple, no encontramos aquí universales que puedan realizar esa unificación de los particulares con fundamento *in re*.

² PINCKAERS, SERVAIS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Ediciones Navarra S. A., 1988, p. 316

³ PINCKAERS, SERVAIS, *Ibidem*, p. 315: «Es el núcleo del alma con sus facultades

pecto Ockham, fiel exponente de esta filosofía, ya definía la libertad como aquella capacidad del hombre de elegir o no elegir entre cosas contrarias⁴; ocupando en la estructura ontológica del hombre el lugar de un absoluto y un postulado⁵. La libertad será entonces considerada por él como aquella potencia que se mantiene en una indeterminación radical frente a las influencias de la naturaleza, algo así como una pura capacidad de elegir, sin atender a ninguna condición que pudiera inclinarla espontáneamente hacia una opción más que a otra. Nos enfrentamos, pues, con una libertad que se identificará cada vez más con una voluntad pura⁶. Pues considerar la existencia de motivos intrínsecos que pudieran determinar la elección de la voluntad hacia su objeto conveniente sería semejante a una especie de determinismo y disminución de la libertad. La libertad solo encuentra en ella misma, sin el auxilio de nadie, los motivos de su determinación.

Las consecuencias de esta revolución moral serán definitivas para el porvenir de la filosofía en Occidente. Analizaremos las más significativas en contraposición con el tomismo.

1) En primer lugar la disociación de los lazos entre la libertad y las inclinaciones naturales. Al respecto Pinckaers señala: «El punto más decisivo de la crítica de Ockham a la doctrina de Santo Tomás de la libertad consiste en la ruptura de los lazos entre la libertad y las inclinaciones naturales, en la expulsión de estas inclinaciones fuera del núcleo de la libertad»⁷. Contrariamente, esta unión entre libertad e inclinaciones naturales contenidas en la ley natural constituía el fundamento de la teología moral del tomismo. Ciertamente toda la moral tomis-

la que se rompe a partir de una concepción nueva de la libertad, que provoca estallidos sucesivos que van a quebrar la unidad de la teología y del pensamiento occidental»

⁴ OCKHAM, *Quodl.* 1, q.16: «Llamo libertad al poder que tengo de producir indiferentemente y de modo contingente efectos diferentes, de suerte que pueda causar un efecto o no causarlo sin que se produzca ningún cambio fuera de este poder»

⁵ PINCKAERS, SERVAIS, *op. cit.*, p. 424: «La libertad se propone como un postulado, un hecho primero de la experiencia humana»

⁶ PINCKAERS, SERVAIS, *Ibidem*, p.425: «Se trata de un puro querer, que es exactamente una imposición de la voluntad»

⁷ PINCKAERS, SERVAIS, *Ibidem*, p. 425

ta se asienta sobre la existencia de una ley natural *per se* evidente en todos los hombres por su racionalidad, cuyos enunciados imperativos y universales, acerca de lo intrínsecamente bueno o malo, son la expresión más clara y contundente de la existencia de una jerarquía de las inclinaciones naturales en el hombre. En este sentido —dirá el Aquinate— que pertenece «a la ley natural todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente una inclinación natural»⁸ «Siendo el orden de los preceptos de la ley natural paralelo al orden de las inclinaciones naturales»⁹. Desde este contexto es imposible definir la libertad por una indiferencia e indeterminación radical al estilo ockhamista, puesto que la ley natural ordena realizar todas aquellas cosas que son aprehendidas por la inteligencia como buenas y necesariamente practicables. En la presencia de la ley natural encontramos entonces el fundamento de la unidad entre libertad e inclinaciones naturales: se debe obrar y proseguir el bien conveniente a la naturaleza y evitar el mal. El libre albedrío se perfecciona así en la adhesión al bien prescripto por la ley natural. La indeterminación e indiferencia de las inclinaciones no es nunca una propiedad de la forma para el tomismo¹⁰. El Doctor Angélico lo dirá claramente: «La potencia racional no tiende indiferentemente a todos los contrarios, sino a aquellos comprendidos bajo su objeto propio, pues ninguna potencia tiende sino a su objeto conveniente»¹¹.

El nominalismo, según dijimos, expulsará a las inclinaciones naturales y consecuentemente a la ley natural del seno de la libertad, eliminando de la moral los primeros principios del orden práctico, y sosteniendo que la libertad es indiferente ante cualquier inclinación por el hecho de su indeterminación radi-

⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C, 1956, I-II, q. 94, a. 3.

⁹ *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2: «Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales».

¹⁰ *Suma Teológica*, I, q. 80, a.1.: «Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza que posee inclinación natural hacia algo determinado [...] Cada forma lleva aneja una inclinación».

¹¹ *Suma Teológica*, I, q. 80, a.1.

cal. Esta reivindicación de la autonomía de la libertad la colocará como un poder absoluto y desvinculado de todo lo que no es ella¹². Mientras que para el santo de Aquino, «la inclinación natural es una determinación íntima que nos hace libres»¹³, no existe incompatibilidad entre una y otra sino máxima conformidad. Las inclinaciones naturales se encuentran en la base de aquella espontaneidad espiritual por la cual el hombre conoce y actúa conforma a la Verdad y el Bien, estando en el origen del obrar voluntario y libre¹⁴. Toda la teología moral del Aquinate descansa sobre esta base.

2) La segunda consecuencia que analizaremos será la eliminación de la tendencia a la felicidad de la moral nominalista. Nuevamente Pinckaers afirma que otro punto crucial de la crítica ockhamista a la concepción tomista de la libertad será la eliminación «de la inclinación a la felicidad que regía el conjunto de la moral en la Suma Teológica y que constituía la primera cuestión moral de acuerdo con toda la tradición anterior»¹⁵. Como corolario de esta situación la elección para Ockham no recaerá solo sobre los medios y fines intermedios, sino también sobre el fin último. La voluntad ockhamista queda indeterminada con respecto a la posición de su primer acto. Es decir la razón podría ordenar a la voluntad no querer la bienaventuranza o no querer la felicidad¹⁶. El fin último, vale decir la ordenación a la felicidad, «queda de esta forma sometida a la elección libre y contingente de la libertad humana»¹⁷. Por eso el tratado de la bienaventuranza será excluido de la moral nominalista.

Para Santo Tomas, en cambio, la elección no puede versar nunca sobre el último fin de la creatura racional sino sobre los

¹² PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 315.

¹³ *Ibidem*, p. 514.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 514-515: «La ley natural será para él expresión, bajo la forma de preceptos, de las inclinaciones naturales regidas por las inclinaciones al bien y la verdad. Así, esta ley natural (...), está inscrita (...) en la naturaleza misma de las facultades de la razón y de la voluntad, en la raíz del obrar».

¹⁵ *Ibidem*, p. 318.

¹⁶ PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 318.

¹⁷ *Ibidem*, p. 426: «Para Ockham la ordenación a la felicidad (...) queda sometida a la elección libre y contingente de la libertad humana: puedo, en efecto elegir libremente o rechazar la felicidad (...) gracias a la indiferencia radical de mi libertad».

medios, pues dicho fin es el objeto propio de la voluntad, al cual tiende natural y necesariamente¹⁸. Por consiguiente, ante la sola presencia del bien universal, la voluntad tiende a él por una especie de determinismo natural, así como el entendimiento adhiere necesariamente a los primeros principios del orden especulativo. No hay pues contradicción entre necesidad natural y voluntad¹⁹. La elección, por tanto, no puede ser nunca del fin, sino de las cosas conducentes al fin. El hombre no tiene ningún dominio sobre su deseo del fin último. Como consecuencia dirá el Aquinate que en el proceso de la voluntad es menester que el principio sea algo naturalmente deseado, (...) Más el principio en el proceso del apetito racional es el último fin»²⁰. En otras palabras la inclinación natural al fin último es el principio del movimiento voluntario y libre, aunque en sí misma ella no cae bajo la potencia electiva. Ahora bien, solo la bienaventuranza es capaz de colmar completamente el deseo racional del hombre²¹ y de mover necesariamente a la voluntad. Ninguna otra realidad puede aquietar el apetito espiritual del hombre a no ser el Bien absoluto o la felicidad eterna, tal es en efecto el fin último del hombre.

Ockham y la moral nominalista, inversamente, rechazarán la existencia de la bienaventuranza como fin último, natural, y necesario de la naturaleza humana, por erradicar previamente de la moral todo vestigio de la ley natural y de las inclinaciones naturales; eliminando de la estructura ontológica del hombre la *voluntas ut natura*, que es la misma voluntad en cuanto significa el acto simple y espontáneo de querer el Bien *simpliciter*, cual es el fin del apetito racional²².

¹⁸ *Suma Teológica*, I-II, q.10, a. 2.: «Si se presenta a la voluntad un objeto que es bueno universalmente y bajo todos sus aspectos, la voluntad necesariamente tiende a él si algo quiere, pues no puede querer lo contrario»

¹⁹ *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 2.: «La necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza»

²⁰ *Suma Teológica*, I- II, q. 1, a. 5.

²¹ *Suma Teológica*, I-II, q. 10, a. 2. «Solo el bien perfecto, totalmente indeficiente, es capaz de mover necesariamente; tal es la bienaventuranza»

²² *Suma Teológica*, I-II, q.8, a. 2.: «El acto simple de una potencia debe versar sobre lo que es por sí mismo objeto de la potencia, es decir, en el caso de la voluntad, sobre lo que es bueno y querido por sí mismo, cual es el fin»

3) Como tercera consecuencia, la libertad, dentro de la moral nominalistas, se ubicará ontológicamente como potencia superior y anterior a la razón y a la voluntad. Vale decir la libertad será aquella facultad que regula e impera por sobre el resto de las potencias del alma, siendo todo el orden interno de facultades y hábitos operativos del hombre lo que se quiebra. Nos encontramos con una verdadera inversión de la antropología tomista, donde para el Aquinate no es nunca la libertad una facultad primera, sino procedente de la inteligencia y de la voluntad²³, siendo la elección el resultado final de la acción conjunta de dichas potencias²⁴.

En efecto, si consideramos la estructura misma del acto electivo para Santo Tomás, nos encontramos —dentro de las facultades cognoscitivas— en primer lugar con la acción de la inteligencia informada con el hábito intelectual de la *sinderesis*, que es el conocimiento evidente y directo de los primeros principios del orden práctico, y en segundo lugar con la acción de la razón práctica que es propiamente la investigación y deliberación —llamada también consejo— y que concluye en la elaboración de un último juicio práctico sobre cuales medios se han de preferir a otros. Mientras tanto —por el lado de las facultades apetitivas— concurren en el acto electivo la *voluntas ut natura* o voluntad de fin, que es el querer simple y sin discurso del Bien universal; y por último nos hallamos con la acción propia del libre albedrío: la elección, cuyo acto consiste formalmente en la determinación y ejecución de los medios ordenados al fin, siendo el acto electivo el resultado final de la conjunción de todas estas instancias²⁵. Como conclusión, el

²³ PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 423: «Santo Tomas había explicado la libertad como una facultad que procede de la razón y de la voluntad, que se unen para componer el acto de la elección, formado así por un juicio práctico y una volición».

²⁴ *Ibidem*, p. 435: «Para santo Tomás, la razón y la voluntad se reunían para formar la libre elección en una coordinación tan íntima entre el juicio práctico y la decisión voluntaria que difícilmente se podía distinguirlas».

²⁵ *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 3.: «Lo propio del libre albedrío es la elección (...) En la elección concurren en parte la facultad cognoscitiva y en parte la facultad apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva se requiere la deliberación o consejo, en virtud de la cual se juzga sobre qué cosa se ha de preferir a otra; y por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo».

libre albedrío no podrá ser nunca para el Doctor Angélico una potencia primera e independiente, sino secundaria y derivada del entendimiento y de la voluntad simple²⁶. Pues si bien la elección es propiamente un acto de la voluntad y pertenece al apetito²⁷; no obstante aquélla depende ontológicamente de la inteligencia y de la voluntad de fin²⁸.

Con Ockham, dijimos, esta unidad antropológica se rompe, y de esta forma el orden de las potencias del alma queda invertido: la razón ya no presenta al apetito su objeto, ni la voluntad quiere el bien ordenado por la razón, ya no hay vínculos interiores ni colaboración entre dichas potencias, sino que cada una marcha por su lado, y realiza su obra sola²⁹. La potencia electiva se cierra sobre sí en una actitud inmanente y autorreferencial, erigiéndose como potencia máxima y esencial del hombre que presidirá por sobre el resto de las potencias del alma. El hombre será definido por la libertad, más que por su racionalidad.

4) Como cuarta consecuencia encontramos el surgimiento de una moral de los actos singulares, surgiendo la casuística, el estudio de los casos de conciencia. Precisamente para Ockham cada acto moral vale en sí mismo como algo totalmente desvinculado y aislado de los demás actos humanos. Es lo que se ha llamado la atomización del obrar moral³⁰. Cada acto humano debe ser analizado y comprendido como un hecho autónomo y recortado del tiempo, cuyo fin se agota únicamente en sí

²⁶ *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a. 1: «El nombre de elección entraña un elemento perteneciente a la voluntad y otro a la razón, pues dice el filósofo que ‘elección es el entendimiento apetitivo o el apetito intelectual’».

²⁷ *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a.1: «La elección substancialmente no es un acto de la razón, sino de la voluntad, ya que se consume en un movimiento del alma hacia el bien elegido. Es, pues, manifiestamente, acto de la potencia apetitiva».

²⁸ *Suma Teológica*, I-II, q. 13, a.1: «Ahora bien, es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad y ordena su acto, en cuanto esta tiende a su objeto bajo el orden de la razón, ya que el conocimiento presenta siempre al apetito su objeto. Así, pues, el acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón».

²⁹ PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 435: «Ya no hay vínculos interiores ni posibles interpenetraciones entre la razón y la voluntad. Cada facultad marcha, pues, por su lado y realiza su obra sola».

³⁰ *Ibidem*, p.431: «Cada acto moral está aislado, como un islote, un átomo, una mónada. Es lo que se ha llamado la atomización del obrar moral»

mismo. De esta forma se elimina de la moral la orientación y dirección de todos los actos humanos hacia un fin último y trascendente, el cual quedará reducido para Ockham a las dimensiones del acto singular, es decir a un fin inmanente y separado de los demás fines particulares³¹. La libertad rompe así con la continuidad histórica y se instala únicamente en el presente del acto singular.

Contrariamente Santo Tomás comprende los actos humanos particulares desde la totalidad y unicidad del ser humano inmerso en una continuidad histórica-temporal. Como consecuencia cada acto humano requerirá para sí el desenlace de otro acto humano, con quien se une en función de un fin superior y trascendente que da sentido a la totalidad de los actos libres del hombre en su conjunto. La libertad no queda fijada en el instante efímero del presente temporal sino que abarcará la duración tridimensional del tiempo, incluyendo pasado y futuro.

5) Como última consecuencia, habiendo el nominalismo eliminado las inclinaciones naturales del seno del acto libre, igualmente rechazará la teoría tomista de los hábitos y las virtudes, por constituir un impedimento contra la esencial indeterminación e indiferencia de la libertad³². Ciertamente los hábitos pasarán a ser considerados por el nominalismo como meros mecanismos psicológicos, formados por la mera repetición de actos, completamente extrínsecos y violentos al sujeto, que disminuyen el campo de su libertad.

Para Santo Tomás, en cambio, existe una armonía entre inclinaciones naturales, ley natural, virtudes y libre albedrío. De esta forma dirá el Aquinate que las virtudes son el fin y la perfección de las inclinaciones, estando sus actos prescriptos por la ley natural³³. En este sentido Pinckaers señala que las vir-

³¹ *Ibidem*, p. 431: «No cabe duda que la consideración de la finalidad se mantiene en la estimación del acto moral: pero queda reducida a las dimensiones del acto singular».

³² PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.* p. 429: «En efecto, el *habitus*, por su misma noción, se opone a la libertad de indiferencia, pues implica la idea de una determinación estable de los actos en un cierto sentido».

³³ *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 3: «Considerados en cuanto virtuosos, los actos de virtud pertenecen todos a la ley natural. Porque pertenecen a la ley natural todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente una inclinación natural».

tudes ya se encuentran contenidas en germen en las inclinaciones naturales³⁴, siendo las primeras un desarrollo perfectivo y libre de las segundas³⁵. Por consiguiente los actos virtuosos nunca pueden ser un impedimento para el desarrollo del libre albedrío; mas bien, dichos actos -en tanto disposiciones naturales y permanentes a obrar- disponen y perfeccionan intrínsecamente a la misma potencia apetitiva para que alcance su fin fácil y prontamente³⁶, desarrollando la inclinación natural hacia su plenitud y ampliando la esfera de la libertad en concomitancia con el bien realizado. El acto de la virtud, por consiguiente, no será otra cosa que el buen uso del libre albedrío³⁷, dirá santo Tomás.

Ockham y el nominalismo posterior, rechazarán esta concepción tomista por su mirada rupturista de la ontología humana, al considerar los hábitos y las virtudes como algo extrínseco y violento a la naturaleza de la libertad, por haber rechazado previamente las inclinaciones naturales como fundamento y raíz de la teoría de los hábitos y las virtudes.

Por último, y a la manera de conclusión, terminaremos nuestra exposición diciendo unas palabras sobre el horizonte que abre esta libertad de indiferencia en la praxis política. Pues bien, al romperse la armonía entre libertad y naturaleza³⁸, la pasión por la libertad no encontrará obstáculos en sus ansias de expansión y afirmación de sí, encontrando en la oposición al orden natural su máxima exaltación y despliegue. En otras palabras, esta libertad de indiferencia, llevada al plano político, no reconocerá límites impuestos por la ley natural, buscando la

³⁴ *Ibidem*, p. 572: «Las inclinaciones naturales forman la ley natural (...) y nos procuran los gérmenes de las cualidades que desarrollarán las virtudes».

³⁵ *Ibidem*, p. 573: «Las virtudes desarrollan y fortifican en el hombre las inclinaciones naturales».

³⁶ *Suma Teológica*, I-II, q. 55, a.3: «La virtud implica perfección de la potencia; por eso la virtud de una cosa se determina, como dice Aristóteles, por relación al último término que puede alcanzar».

³⁷ *Suma Teológica*, I-II, q. 55, a.1: «Se dice que la virtud consiste en el buen uso del libre albedrío (...). El acto de la virtud, en efecto, no es otra cosa que el buen uso del libre albedrío».

³⁸ PINCKAERS, SERVAIS, *op.cit.*, p. 426: «La armonía entre el hombre y la naturaleza se rompe por una libertad que se afirma como poder indiferente respecto de la naturaleza y que se define como no-naturaleza».

independencia o autonomía de toda norma o ley que no venga de sí misma³⁹. De esta manera la conciencia individual se afianzará como un poder reivindicatorio, autónomo y absoluto frente a la sociedad, las leyes, el gobierno y el resto de los hombres. El despotismo, el autoritarismo, la anarquía, la violencia y el dominio emergen así como consecuencias directas de esta libertad de indiferencia. En nombre de la libertad, pues, el nominalismo se despojará de todo yugo metafísico y ético, quedando solo aquella como única realidad incondicional y omnipotente del individuo, como poder absoluto de hacer o no hacer, desligada de toda autoridad o jerarquía. En síntesis esta pasión primitiva que se esconde bajo la libertad de indiferencia, será el germen de una sociedad sin Dios, donde la ley natural —participación de la ley eterna— deja de regir en el ámbito de la praxis humana, dando origen a formas de gobiernos, leyes y Estados contruidos artificialmente, y por tal, completamente antinaturales y violentos para el desarrollo perfectivo de la persona humana.

Bibliografía

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, B. A.C., Madrid, 1956.

PINCKAERS, SERVAIS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Ediciones Navarra S.A., 1988.

³⁹ *Ibidem*, p. 433 «La libertad de indiferencia es, ante todo, la reivindicación del poder que posee el hombre de elegir entre cosas contrarias, a partir solo de sí mismo, lo que se llamará la independencia o la autonomía, pero comprendida como el rechazo de toda dependencia, de toda norma o ley que no venga de sí mismo».

EUGENIO YÁÑEZ ROJAS

*Facultad de Artes Liberales de la
Universidad Adolfo Ibáñez
Chile
eyanezr@uai.cl*

La política en la actualidad: ¿Más cerca de la virtud o del vicio?

Resumen. En este artículo se expone en forma sucinta dos formas muy diferentes de concebir la política, a saber: la de algunos autores denominados clásicos, cuyos principales representantes son Platón, Aristóteles, Cicerón y Tomás de Aquino, y la forma moderna representada por Maquiavelo. Los primeros, salvando algunas diferencias, entienden la política como un saber moral práctico, como una noble actividad que debe ser ejercida por los mejores en vistas al bien de todos. Maquiavelo, por su parte, la entiende como una técnica, totalmente desarraigada de la moral, cuyo fin es obtener, mantener y acrecentar el poder. Al parecer, y es lo que se intentará demostrar en la exposición, hay indicios suficientes para afirmar que el maquiavelismo se ha «impuesto» a los clásicos. La perspectiva desde la cual se abordará esta pregunta, es la del Magisterio reciente de la Iglesia Católica

Palabras claves: política - ética - Maquiavelo - democracia - Doctrina Social de la Iglesia

Abstract. This article briefly discussed in two very different ways of thinking about politics, namely that of some classic authors, whose main representatives are Plato, Aristotle, Cicero and Aquinas, and modern represented by Machiavelli. The first, saving some differences, understand politics as a practical moral knowledge as a noble activity that must be exerted by the best in view of the good of all. Machiavelli, meanwhile, sees it as a technique, totally uprooted morals, whose purpose is to obtain, maintain and increase power. Apparently, and this is what we will try to show in the exhibition, there is enough evidence to state that Machiavellianism was «imposed» on the classics. The

Artículo recibido el 13 de noviembre de 2014; aceptado el 17 de diciembre de 2014.

SAPIENTIA / AÑO 2014, VOL. LXX, FASC. 236 - PP 143 - 154

perspective from which this question is addressed, is the recent Magisterium of the Catholic Church.

Keywords: Politics - Ethics - Machiavelli Democracy - Social Doctrine of the Church

Introducción

Una constatación casi banal es que la política, ya sea que la entendemos en un sentido lato, como una «prudente solicitud por el bien común» (Juan Pablo II), o en un sentido más restrictivo, como aquella actividad profesional, propia de los políticos, es una actividad necesaria. Más allá del rechazo o indiferencia de muchos ciudadanos (especialmente los jóvenes)¹, ella es imprescindible para la buena vida humana de la multitud o el buen gobierno. De este modo, la pretensión de algunos sectores por ejemplo (ultra) liberales de eliminar «la política» y/o el Estado de la sociedad, se convierte en una peligrosa ilusión.

Si tuviésemos que buscar una cesura histórica que marque un antes y un después en el modo de entender la política, podríamos mencionar a Maquiavelo (1469-1527). El florentino asestó un duro mandoble a lo que podríamos llamar una visión clásica de la política, hasta ese momento concebida como una actividad eminentemente moral, que requiere por tanto de agentes virtuosos preocupados por el bien común político. Salvando las diferencias, en esta perspectiva se ubicarían autores como Platón, Aristóteles, Cicerón, San Agustín, Agapito Diácono² y Santo Tomás.

Como por razones de espacio no podemos exponer el pensamiento político de cada uno de estos autores, nos concentraremos, por lo tanto, en mostrar *grosso modo* cómo hasta antes de Maquiavelo —respetando las diferencias entre uno y otro

¹ Este es un fenómeno universal. El rechazo, indiferencia o desconfianza hacia los políticos no es patrimonio nacional. El siguiente *graffiti* expresa bien la mentalidad de muchos jóvenes y otros no tanto: «La policía asestó un duro golpe al crimen organizado. El parlamento en pleno fue arrestado».

² Nos referimos al Diácono de Santa Sofía, preceptor de Justiniano. Su *Espejo de Príncipe*, Exposición de capítulos admonitorios es una pieza maestra de filosofía política. Para una visión de la vida y obra de Agapito *cfi*: YÁÑEZ, EUGENIO-SOTO, ROBERO, *El arte del buen gobierno*, Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 2006.

autor— hay un modo común de entender la política, que se quiebra abruptamente con Maquiavelo y que con matices más, matices menos, se sigue manteniendo hasta nuestros días. No con la brutalidad y sinceridad del Florentino, pero si tributaria de sus premisas.

1. La Política según los clásicos

En el origen de sus reflexiones políticas hay una preocupación común, a saber: el bien de la Polis o la *Civitas*. Cada uno de ellos, desde su propia realidad y a su modo, están preocupados por el deterioro moral que observan en la ciudad. Coherentes con esta preocupación, conciben la política como una noble actividad eminentemente moral que debe ser realizada por los mejores, léase los más virtuosos y/o más capacitados, dado que ellos deben dirigir a los ciudadanos al bien. Los gobernantes y los políticos, sin estas cualidades difícilmente podrán cumplir adecuadamente su labor. En virtud de esto, abundan los «pseudo políticos», o sea aquellos que aparentan serlo, pero no lo son, pues carecen del conocimiento y de las virtudes necesarias. Así las cosas, la ciencia debida al gobernante la poseen muy pocos. En este contexto, Platón, por ejemplo, se inclina por el gobierno de los sabios o del «Rey – Filósofo»³, único capaz de detener los vicios y/o males que afligen a la polis. Aristóteles por su parte cree en el gobierno de los mejores (*aristoi*), pues la forma de gobierno más perfecta es aquella que procura a todos los ciudadanos el goce de la más perfecta felicidad. Para Tomás de Aquino⁴, por su parte, el mejor régimen de gobierno sería aquel que garantice y conserve la unidad de la *civitas*. De las formas políticas conocidas por el Doctor Angélico es la monarquía la más eficaz para garantizar y conservar dicha unidad, lo cual no implica negar la posibilidad *a priori* de otras formas políticas.

³ Cfr: *La República* 375e ss.

⁴ Para los diversos sentidos de «lo político» TOMÁS DE AQUINO, III Sent., d. 33, q. 4, q. 5, ad. 3 y los comentarios de este texto de WIDOW, JOSÉ LUIS: *La naturaleza política de la moral*, Santiago, editorial RIL, 2004, p. 266 ss.

Al ser la política una actividad moral, más precisamente, un saber moral, no solo perfecciona la polis, sino también a quien realiza la acción, en consecuencia, los medios políticos deben ser siempre morales, porque el medio es ya el fin que se está haciendo. En este contexto, el fin de la autoridad política o del Estado no es solo la existencia material de todos los ciudadanos, sino también la vida virtuosa de todos ellos. En otras palabras, el Estado más perfecto es aquél en el cual cada ciudadano puede, gracias a las leyes, practicar lo mejor posible la virtud y asegurar su felicidad. Así las cosas, el mejor gobernante, y/o el buen político es el más virtuoso, es decir, aquel que posee la ciencia de la política y práctica las virtudes, siendo entre ellas, la prudencia y la justicia las más importantes. Para decirlo con el Aquinate, gobernar es «encaminar lo gobernado a su conveniente fin»⁵, que no es primeramente material, sino moral.

2. Nicolás Maquiavelo y el desarraigo de la moral con la política

Maquiavelo vivió una época muy convulsionada, donde la violencia, el engaño, las intrigas de palacio, las traiciones y el crimen político no eran algo extraordinario. De hecho él mismo hablaba de la «escuela de la desgracia» para designar sus amargas experiencias políticas en las numerosas embajadas y legaciones en las cuales trabajó. Atento a los «signos de los tiempos», el florentino declara haber creado una nueva ciencia de la política, fundada en su propia experiencia de los Asuntos de Estado (que él llama la «verdad efectiva», *verità effettuale*), en las lecciones de la historia y los acontecimientos de su época. Dicho de otro modo, esta nueva ciencia, basada en un crudo realismo, vale decir, las lecciones de la historia, la sabiduría de los antiguos y los ejemplos de los grandes hombres como Cesar Borgia, ofrece modos concretos para adquirir, mantenerse y/o acrecentar el poder. «Juzgo más conveniente ir derecho a la verdad efectiva de las cosas, que a cómo se las imagina; muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados

⁵ Cfr. AQUINO, TOMÁS, *Tratado del Reino* I, 14

que jamás existieron en la realidad»⁶. Solo este nuevo método de acercamiento a la realidad política, puede desentrañar, según él, la lógica que rige al poder político, aumentando así, las posibilidades de tener éxito.

Más allá de la discusión sobre el carácter republicano o no de Maquiavelo⁷, es innegable que él establece un quiebre radical con la tradición al desarraigar la moral de la política, reduciendo esta última a pura *techné*. La «buena» política es por definición exitista, amoral y relativista. «Si el príncipe quiere conservar sus estados, está obligado a menudo a no ser bueno»⁸. «Sobre todo cuando es nuevo (...) está a menudo obligado, para mantener sus estados, a obrar contra su palabra, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Es por ello que debe (...) no alejarse del bien, si puede, pero saber entrar en el mal si es necesario»⁹. Aunque no descarte la posibilidad de utilizar recursos morales, hay un claro predominio de medios como la fuerza, la violencia, el engaño, la intriga, la conspiración y el crimen. Estas armas políticas son aspectos esenciales de su modo de entender la política, que obedece a la lógica amigo-enemigo. Entre el arte de gobernar y el arte de la guerra hay un nexo indisoluble. El fin de la política ya no es el bien común, sino el bien del príncipe.

Maquiavelo acepta sin reservas que el fin justifica los medios. «Un espíritu sabio nunca condenará a alguien por haber usado un medio fuera de las reglas ordinarias para reformar una monarquía o fundar una república. Lo que es de desear es que si el hecho lo acusa, el resultado lo excuse; si el resultado es bueno es absuelto. (...) No es la violencia que restaura, sino la violencia que arruina la que hay que condenar»¹⁰. Lo

⁶ Cfr: *El Príncipe*, Cap. XV

⁷ Como es sabido autores como J.G. Pocock o Quentin Skinner sitúan a Maquiavelo en la vertiente republicana. Pocock lo ubica dentro de la tradición aristotélica y Skinner romana, a través de Cicerón. Véase POCOCK, J. G., *The Machiavellian Moment*, Princeton: Princeton University Press, 1975. SKINNER, QUENTIN, *Machiavellis Discorsi and the prehumanist Origins of republican Idea*. En: *Machiavelli and Republicanism*. Editado por Gisela Bock et al., Cambridge, Cambridge University Press, 1990

⁸ Cfr: *El Príncipe*: cap. 19

⁹ *Ibidem*, cap. 18

¹⁰ *Ibidem*, Libro I, cap. 9

que nos quiere decir Maquiavelo es que no podemos juzgar una acción política en abstracto conforme a principios universales. Cada acción será buena o mala dependiendo de las circunstancias o consecuencias. De este modo, él es un pionero de la llamada «moral de situación» y del utilitarismo consecuencialista.

La pregunta por la mejor forma de gobierno, no tiene un sentido ético, sino práctico. Fiel a sus predicamentos Maquiavelo cree que la mejor forma de gobierno es aquella que le es más útil al príncipe.

Otro aspecto a destacar es su visión pesimista y negativa de la persona humana. El hombre es malo por naturaleza y se mueve solo por el deseo de posesión y poder. El hombre siempre va a ser un perpetuo insatisfecho porque hay en su naturaleza una desproporción fundamental entre sus aspiraciones y las posibilidades de satisfacerlas. Maquiavelo cree descubrir en la insaciabilidad del deseo la raíz de la ambición, y en ésta la causa inextinguible de la lucha entre los hombres. «Todas las veces que los hombres están privados de combatir por necesidad, combaten por ambición. Esta pasión es tan poderosa que no los abandona jamás, cualquiera que sea el rango que ocupan»¹¹ Por lo tanto, «no es dado a nuestra naturaleza poder situarse exactamente en una vía media...»¹². El pesimismo de Maquiavelo se funda en la creencia de que «los hombres están más inclinados al mal que al bien»¹³. Maquiavelo no cree que los hombres tiendan naturalmente al bien, o sea que prevalezcan las buenas pasiones sobre las malas, por el contrario afirma que «los hombres no hacen el bien más que forzados; pues apenas tienen la posibilidad y la libertad de cometer el mal impunemente, no dejan de provocar en todas partes el tumulto y el desorden»¹⁴. El pesimismo antropológico y ético de Maquiavelo va a encontrar su fórmula más tajante en este célebre pasaje de los *Discursos*: «Como demuestran todos aquellos que se han ocupado de política (y la historia está llena de ejemplos que lo apoyan) es necesario que quien quiera fundar una

¹¹ *Cfr. Discursos*: Libro I, cap. 37

¹² *Ibidem*, Libro III, cap. 21

¹³ *Idem*

¹⁴ *Ibidem*, Libro I, cap. 3

república y darle leyes, presuponga de antemano malos a los hombres y siempre listos a mostrar su maldad cada vez que se les presenta una ocasión. Si esta inclinación permanece oculta por un tiempo, hay que atribuirlo a alguna razón que uno no conoce, y creer que no ha tenido ocasión de manifestarse; pero el tiempo que, como se dice, es el padre de toda verdad, la pone luego en evidencia»¹⁵. La natural inclinación al mal tiene un carácter permanente y en el plano político no puede ser eliminada, solo parcialmente contrarrestada.

Como podemos apreciar el pragmatismo o «realismo» maquiavélico nos da claras luces sobre las cualidades del «buen» político o el gobernante. Éste jamás debe olvidar que los hombres son desleales, traicioneros e hipócritas, por lo tanto debe comportarse igual. El buen gobernante «debe parecer clemente, fiel, humano, religioso e íntegro; mas ha de ser muy dueño de sí para que pueda y sepa ser todo lo contrario, llagado el caso»¹⁶. El buen político o gobernante nunca será odiado ni amado, sino temido, y se servirá de las leyes cuando éstas le favorezcan, y de la fuerza cuando las primeras no le sean útiles: «porque habéis de saber que hay dos maneras de combatir: con las leyes y con la fuerza. La primera es la de los hombres; la segunda, la de los animales. Pero como a veces no basta la primera, hay que recurrir a la segunda. Por consiguiente, el príncipe debe comportarse como hombre y como animal»¹⁷.

Maquiavelo se ubica en las antípodas de los clásicos e inaugura una nueva tradición política. ¿Cuál de ellas predomina en nuestros días?

¹⁵ *Idem*

¹⁶ *Cfr. El Príncipe*, cap. XVIII

¹⁷ *Idem*

3. Las democracias actuales: ¿más cerca de los vicios o de las virtudes?

Huelga decirlo, es imposible responder a cabalidad esta amplia y compleja cuestión. Nos tendremos que contentar, entonces, con arrojar algunas luces en un ámbito como el político plagado de zonas grises. Para ello recurriremos a un observador privilegiado, me refiero al Magisterio de la Iglesia Católica, que desde León XIII en adelante viene entregando orientaciones acerca del quehacer político¹⁸.

Prima facie, es decir, si atendemos a las declaraciones de los gobernantes, de los políticos y en general de los «servidores públicos», podríamos responder que la actividad política continua siendo una actividad eminentemente moral, tendiente al bien común. Palabras como justicia, igualdad, solidaridad, servicio público, entrega desinteresada, libertad, ética, derechos humanos, dignidad de la persona humana, Estado de derecho, progreso social, etc. están siempre a flor de labios de nuestros sacrificados representantes. Todos estos aspectos configurarían nuestras actuales democracias. Pero como reza el viejo adagio, «del dicho al hecho hay mucho trecho».

Según el Cardenal Joseph Ratzinger, la democracia después de la II Guerra Mundial, se ha exaltado «con fervor casi religioso»¹⁹. «Tras el hundimiento de los sistemas totalitarios, que han dejado su huella en nuestro siglo, se ha impuesto en gran parte de la tierra la convicción de que, aunque la democracia no crea la sociedad ideal, en la práctica es el único sistema de gobierno adecuado»²⁰. Lamentablemente las actuales democracias han sido tierra fértil para la semilla sembrada por Maquiavelo. Siguiendo a Juan Pablo II, podemos decir, que «una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana (...). Una democracia sin valores se convierte

¹⁸ Véase por ejemplo de León XIII: *Graves de communi* (1901), *Sapientiae christianae* (1890), *Quod apostolici Muneris* (1878), *Libertas praestantissimum* (1888), *Diuturnum Illud* (1881) e *Inmortale Dei* (1885).

¹⁹ Cfr: ROSSI, AGNELO; HÖFFNER, JOSEPH; RATZINGER, JOSEPH, *Hablan tres Cardenales*, Santiago, ediciones Universidad Católica de Chile, sin año de edición, p. 12

²⁰ *Idem*

con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como lo demuestra la historia», totalitarismo que engendra una «cultura de la muerte» (*Centesimus annus* 46). El mismo Pío XII llamado el Papa de la Democracia mostraba su desencanto dos años después de *Benignitas et humanitas*: «Al dirigirnos en Nuestro mensaje de Navidad de 1944 a un mundo entusiasta de la democracia y deseoso de ser su campeón y propagador, Nos esforzamos en exponer los principales postulados morales de un orden democrático justo y sano. Hoy temen muchos que la confianza en este orden sea debilitada por el contraste doloroso entre la ‘democracia de palabra’ y la realidad concreta» (Discurso del 2 de junio de 1947).

En la «Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política» (24 de noviembre de 2002) la *Congregación para la Doctrina de la Fe*, constata «un cierto relativismo moral, que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, que determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural. Desafortunadamente, como consecuencia de esta tendencia, no es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales tal pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia. Ocurre así que, por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas orientaciones culturales o morales transitorias, como si todas las posibles concepciones de la vida tuvieran igual valor» (II).

El cardenal Ratzinger no tiene dudas al afirmar que «el concepto moderno de democracia parece estar indisolublemente unido con el relativismo, que se presenta como la verdadera garantía de libertad»²¹. Así las cosas, la verdad es suplantada por el consenso, la norma moral por el cálculo racional, y el

²¹ Cfr. RATZINGER, JOSEPH, *Verdad, Valores y Poder. Piedra de toque de una sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 1993, pág. 61. Cfr. También: RATZINGER, JOSEPH, MAIER, HANS, *Demokratie in der Kirche*, Limburg, Lahn Verlag, 1970; RATZINGER, JOSEPH; PERA, MARCELLO, *Sin raíces*, Barcelona, Ediciones Península, 2004

bien por la utilidad. La libertad se reduce a ausencia de coacción, y la ley, que cada vez permite más y prohíbe menos, a mandatos de fuerza. Esta forma de hacer política permite y celebra con nombre de la libertad y el progreso que cada año se eliminen alrededor de 50 millones de personas en su estado inicial, y miles en su estado terminal. *Peu a peu* la actividad política se ha convertido en un arte casi taumatúrgico, convirtiendo lo *contra natura* en natural. De este modo, la sexualidad es un hecho cultural, o sea podemos escoger nuestro sexo. Tan natural como el matrimonio homosexual.

Estamos en presencia de una democracia vacía, sin contenido, sin valores, sin principios, reducida a sus puros mecanismos y procedimientos, que «no se define atendiendo al contenido, sino de manera puramente formal: como entramado de reglas que hace posible la formación de mayorías y la transmisión y alternancia en el poder»²². En esta lógica el Estado es una institución neutral o amoral, cuyo criterio de legitimidad no es conducir a los ciudadanos a la vida buena, sino la eficacia. Fiel a este predicamento se defiende la legalización de la marihuana, la venta de órganos, o el aborto para disminuir la delincuencia y la eutanasia para aliviar económicamente al Estado. Las democracias, entonces, para ser eficientes necesitan de políticos y/o gobernantes escépticos, incrédulos, desconfiados, sin convicciones, calculadores, sin escrúpulos morales y ojalá liberados del yugo de las cuestiones de conciencia. El demócrata actual no es aquel que se apoya en la verdad, sino en los procedimientos: no hay más verdad que la mayoría.

4. Reflexiones finales: El desafío de rescatar las virtudes

San Agustín exclamaba: «¡¿Tiempos malos?! ¡Tiempos difíciles!, dicen los hombres. Vivamos bien y los tiempos serán buenos. Los tiempos somos nosotros: tal cual somos nosotros, tales son los tiempos». Al tenor de esta frase cabe preguntarse

²² *Idem*

qué tan responsables somos los cristianos y más precisamente los políticos o gobernantes cristianos en este olvido o menosprecio de la virtud. ¿Cuánto hemos cooperado a vaciar la política de contenido y de su fin propio?

El desafío de restablecer el carácter moral de la actividad política, requiere del concurso de toda la sociedad. Sin embargo, dentro de este universo me parece que le cabe un rol muy importante al laico cristiano. La mencionada *Nota Doctrinal* afirma al respecto: «cuando la acción política tiene que ver con principios morales que no admiten derogaciones, excepciones o compromiso alguno, es cuando el empeño de los católicos se hace más evidente y cargado de responsabilidad. Ante estas exigencias éticas fundamentales e irrenunciables, en efecto, los creyentes deben saber que está en juego la esencia del orden moral, que concierne al bien integral de la persona» (Nº 4). Asimismo no deja lugar a dudas sobre las decisiones políticas: «En tal contexto, hay que añadir que la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral. Ya que las verdades de fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la doctrina católica. El compromiso político a favor de un aspecto aislado de la doctrina social de la Iglesia no basta para satisfacer la responsabilidad de la búsqueda del bien común en su totalidad. Ni tampoco el católico puede delegar en otros el compromiso cristiano que proviene del evangelio de Jesucristo, para que la verdad sobre el hombre y el mundo pueda ser anunciada y realizada»

No menos importante es el rol del político católico. Lamentablemente muchos de ellos han cooperado a la transformación indolora de los preceptos de la ley natural en meros acuerdos de mayoría, reduciendo así la ley a un mero mandato de fuerza. No es extraño ver políticos cristianos que apoyan leyes de divorcio, de aborto, de eutanasia, legalización de la marihuana, o del matrimonio homosexual, etc. Se requiere, entonces, de políticos valientes y coherentes, que no solo no se

avergüencen de su fe, sino que sean capaces de dar testimonio de ella.

Por último, no dejaría fuera al filósofo cristiano. Si bien él no es un hombre público, como lo puede ser un político, un ministro, gobernante, o un destacado deportista, sí debe preocuparse de lo público. El debería ser una especie de faro, que muestre el peligro de navegar en las turbulentas aguas del relativismo y utilitarismo. Debería volver a ser el viejo tábano que agujijonea la grupa del caballo. Lo demás vendrá por añadidura.

Bibliografía

- MAQUIAVELO, NICOLÁS, *El príncipe*, Madrid, Tecnos, 1998
- , *Discursos sobre la Primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2004
- POCOCK, J. G., *The Machiavellian Moment*, Princeton: Princeton University Press, 1975
- RATZINGER, JOSEPH, *Verdad, Valores y Poder. Piedra de toque de una sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 1993
- RATZINGER, JOSEPH; MAIER, HANS, *Demokratie in der Kirche*, Limburg, Lahn Verlag, 1970
- RATZINGER, JOSEPH, PERA, MARCELLO, *Sin raíces*, Barcelona, Ediciones Península, 2004
- ROSSI, AGNELO; HÖFFNER, JOSEPH; RATZINGER, JOSEPH, *Hablan tres Cardenales*, Santiago, ediciones Universidad Católica de Chile, sin año de edición
- SKINNER, QUENTIN, *Machiavellis Discorsi and the prehumanist Origins of republican Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990
- TOMÁS DE AQUINO, *Tratado del Reino*, Buenos Aires, Losada, 1964
- WIDOW, JOSÉ LUIS, «*La naturaleza política de la moral*», Santiago, editorial RIL, 2004
- YÁÑEZ, EUGENIO, SOTO, ROBERTO, *El arte del buen gobierno*, Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 2006

Bibliografía

ELDERS, L. J. *Thomas d'Aquin. Une introduction à sa vie et à sa pensée*, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, ISBN 979-10-93043-01-2, 2013

Con una extensa y prolífica trayectoria a sus espaldas, Leo Elders nos regala un aporte más a la reflexión en torno a su autor referencial: Tomás de Aquino. Tal como lo indica en el Prefacio, el texto es una puesta al día del que viera la luz en 1990, cuando el Padre Elders compuso una introducción a Santo Tomás destinada a unos estudiantes de teología de la iglesia reformada de Holanda. La nueva versión, esta vez traducida al francés, incorpora actualizaciones bibliográficas y de contenido. A través de ella, se pretende «dar una ojeada acerca de las doctrinas principales de Tomás en teología y filosofía, para invitar así al estudio de sus obras y hacer destacar mejor la importancia del pensamiento del Doctor común» (p. 11).

El Capítulo 1, «El siglo de Santo Tomás de Aquino», detalla con precisión el ambiente cultural en que se desenvuelve la vida y la obra del Angélico. Destaca la reforma de la Iglesia, tanto en la vida monástica, como en la presencia de los frailes mendicantes que adoptan un carisma de vida más activa y una presencia evangelizadora inédita, adaptándose a la nueva configuración urbana de la sociedad. Señala el impulso vigoroso de las ciencias y las artes, gracias a la recuperación, traducción y estudio de importantes obras clásicas. No podía faltar un apartado acerca de la vida universitaria, con referencia especial a París. En solo un par de páginas se describen interesantes detalles de la rutina de los estudios, y luego se desarrolla un subcapítulo referido al método escolástico. La contraparte de esta modalidad de trabajo netamente racional fue la regla de la *auctoritas*, que Elders explica con sencillez e ilustra con tres nombres insignes: San Agustín, Dionisio y Aristóteles. Acerca del primero se ofrece una síntesis interesante de las posiciones doctrinales vigentes en tiempos de Santo Tomás, y se enfatiza la profunda afinidad espiritual entre ambas columnas de la ciencia sagrada: «San Agustín acompaña la obra teológica de Santo Tomás desde el comienzo hasta el final. La *Suma de Teología* ha sido escrita como un diálogo ininterrumpido con San Agustín [...] Santo Tomás está siempre lleno de admiración y de gratitud para con la gran figura que es San Agustín» (p. 24). El capítulo cierra con una especie de homenaje a Etienne Gilson, a quien acude para retratar el espíritu del siglo XIII, tiempo de esplendor de la metafísica cristiana de la creación como participación de la perfec-

Artículo recibido el 22 de diciembre de 2014, aceptado el 14 de enero de 2015.

ción divina que resplandece por eminencia en el hombre, imagen destacada de la sabiduría, el amor y el poder de Dios.

El Capítulo 2 trata sobre la vida de Santo Tomás, reconociendo su deuda con los últimos trabajos de Weisheipl y Torrell. Recorre las etapas de su formación, los dos períodos parisinos con el de Italia en el medio, y sus últimos años en Nápoles. Deja espacio para algunos detalles de la labor habitual de Tomás, insistiendo en un aspecto algo descuidado por los estudiosos como fue el de la predicación. En el último título relata la lucha de los obispos contra el averroísmo y la famosa condena de 1277, en la que fueron desaprensivamente incluidas varias tesis del Angélico. A la par que crecía su fama de santidad, recrudecían las discusiones entre franciscanos y dominicos acerca de la ortodoxia de su pensamiento. Finalmente, el dictamen de los tiempos y del magisterio ordinario de Pedro adoptó la obra de Santo Tomás como guía fundamental de la ciencia sagrada.

El Capítulo 3 está dedicado al oficio fundamental que ocupó la mayor parte de los pensamientos y escritos de Santo Tomás: la teología. Evoca al comienzo las bellas palabras de San Hilario de Poitiers rememoradas por el Angélico: «considero como el principal deber de mi vida para con Dios esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de Él» (*Suma contra los Gentiles* I, 2). Según la descripción de Elders, la teología de Santo Tomás, y en general la de los autores «de otros tiempos», contrasta con los enfoques actuales sobre todo en dos puntos. En primer lugar, su propósito es «estudiar y explicar la doctrina revelada tal como ha sido enseñada por la Iglesia, los concilios y los sínodos» (p. 55). En segundo lugar, se apoya en una concepción filosófica plenamente compatible con la visión de la realidad que propone la fe. En cambio, la teología actual se ha deslizado hacia enfoques e interpretaciones más personales y de hecho menos sujetas a la regla del magisterio eclesiástico. Y a ello se agrega que, en muchos casos, se adoptan soportes filosóficos difícilmente conciliables con la Revelación. A continuación expone la distinción entre *sacra doctrina* y teología, teniendo en cuenta que el formato científico del discurso teológico recién se cristaliza con la asimilación de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, a fines del siglo XII. Presenta la Revelación divina como una iluminación sobrenatural de la inteligencia humana. La teología, en cambio, es «la reflexión sobre lo que Dios ha revelado y la penetración en ese mensaje, así como la ordenación de su contenido» (p. 59). Se trata de una verdadera ciencia, a la que tanto la razón como la fe hacen posible, y cuyo desarrollo criterioso no tiene nada de temerario. Bajo tal

carácter, y siguiendo la concepción epistemológica de Aristóteles, Tomás invoca la necesidad instrumental de la filosofía, e incluso transporta la noción peripatética de sabiduría como «conocimiento de las causas más altas» para designar a la teología como sabiduría por eminencia, solo superada en esta vida por los dones del Espíritu Santo. Elders considera a Santo Tomás como un precursor de la doctrina de los *loci theologici*, pues jerarquiza con claridad las diversas fuentes de investigación del teólogo: ante todo la Sagrada Escritura y su interpretación según el sentir de la Iglesia. En segundo lugar, la autoridad de los Padres, en la medida en que se ponga en línea con el criterio anterior. Y finalmente, el aporte de las disciplinas filosóficas y científicas, como un medio puramente extrínseco pero que, en cuanto cumpla eficazmente su servicio, resulta elevado en su finalidad de llegar a la verdad. El capítulo culmina con la presentación de una de las obras más ambiciosas de Santo Tomás: la *Suma contra los Gentiles*, texto preparado como manual de orientación doctrinaria para los misioneros en España y Nápoles, cuyo propósito principal es recurrir a la filosofía para exponer la razonabilidad de la fe y refutar los errores de quienes pretenden combatirla.

El capítulo 4 trata acerca de los estudios escriturísticos de Santo Tomás, un aspecto de su producción que fue desdeñado por los especialistas hasta no hace mucho. Entre los motivos de esa actitud sobresale el notable desarrollo que han adquirido en las últimas décadas las investigaciones exegéticas basadas en el método histórico-crítico, en las que se despliega un aparato de recursos técnicos y multidisciplinarios completamente desconocidos en la Edad Media. Para colmo, en el siglo XIII circulaban diferentes versiones de la Vulgata, probablemente con varios errores de copia, y en el ambiente universitario todavía no se cultivaba el estudio del hebreo y el griego para realizar una adecuada confrontación. Sin embargo, los comentarios de Santo Tomás, a pesar de la precariedad de medios, apuntan directamente, y con agudeza, al significado espiritual de los textos y a la sustancia del mensaje que Dios nos quiere transmitir a través de cada uno de ellos. Elders resume los presupuestos exegéticos del Aquinate: la distinción entre inspiración y revelación, la regla según la cual la Biblia debe leerse y explicarse *in medio Ecclesiae* (en comunión con la Iglesia), y la unidad de la Escritura, que no es otra que la referencia a Cristo. Luego expone el método exegético de Santo Tomás, la cuestión del sentido literal y espiritual de los textos, y termina con un panorama del conjunto de comentarios bíblicos del Doctor Angélico.

Pasamos al capítulo 5, donde se trata el pensamiento teológico de Santo Tomás según se despliega en su obra máxima, la *Suma de Teología*. Acerca de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, Elders destaca la doctrina tomista del deseo natural de ver a Dios. Luego trata sobre las fuentes de la *Suma* y la controversia sobre el criterio de división de sus partes, acerca de lo cual evoca el aporte de Chenu, Hayen, Patfoort, Lafont, Pesch, Torrell y Mongeau. Seguidamente ofrece un ágil recorrido por las tres grandes partes de la obra, destacando algunas tesis presentadas en cada una de ellas. En la parte final, explica las características estructurales de la organización de las cuestiones y los artículos, y presta atención a ciertas objeciones que se han planteado sobre el contenido de la *Suma*. En particular, las que tienen que ver con la falta de un tratado de Eclesiología, y la escasa presencia de la figura de la Virgen María, que ocupa tan solo 4 de las más de 600 cuestiones.

Los cuatro capítulos siguientes están consagrados a la filosofía. En el número 6 se ofrece una caracterización de la impronta general del pensamiento filosófico del Doctor Común. En una breve introducción epistemológica cita la doctrina de los tipos de abstracción, apoyándose particularmente en la *Exposición sobre el Tratado de la Trinidad* de Boecio, de la que el autor ya había escrito un comentario. Muestra seguidamente la concepción tomasiana de la lógica como saber propedéutico de las segundas intenciones de la razón. Presenta luego el tema capital del realismo metafísico y gnoseológico, al que confronta con el conceptualismo moderno y la fenomenología de Husserl. Ese realismo sostiene que «las cosas poseen una verdad ontológica, esto es, un contenido cognoscible, la *veritas rerum*. El ente es cognoscible, no es ni absurdo ni oscuro. [...] Esta cognoscibilidad reposa en último análisis sobre el hecho que las cosas son creadas por Dios y dependen de su intelecto. Ellas son como una irradiación de la luz y de la verdad de Dios» (p. 130). La contraparte de esta categórica afirmación es el intelectualismo, término que designa la primacía ontológica de la vida intelectual y la capacidad de la mente para llegar al ser profundo de las cosas sin anteponer intereses afectivos. El amor también ocupa un lugar destacado en la síntesis de Santo Tomás, pero siempre integrado a la dimensión intelectual, única capaz de presentar a la voluntad el verdadero bien que perfecciona su apetito. El capítulo culmina con un comentario sobre la relación entre Santo Tomás y Aristóteles, que para el Padre Elders prevalece nítidamente sobre el influjo de otros autores, incluso de la línea platónica. A pesar de las reservas de exi-

mios especialistas, como Gilson, Chevalier y Owens, el autor considera que el soporte conceptual básico de la filosofía de Santo Tomás es aristotélico, si bien en algunos temas, especialmente aquellos en relación directa con la fe, la profundización y la originalidad del Angélico lo llevan mucho más allá del sabio griego.

El capítulo 7 desarrolla la temática de la filosofía de la naturaleza. En nuestros días es un capítulo poco atractivo, que se reduce apenas a los contenidos de la *Física* de Aristóteles cuando no se lo suprime sin más. Por entonces, abarcaba también el mundo de lo orgánico y coronaba en la antropología, lo cual facilitaba la integración de los conocimientos y, de manera especial, la comprensión del hombre como *microcosmos*. Elders defiende a Santo Tomás del cargo de seguir acriticamente la doctrina de Aristóteles, ya que no solamente fue capaz de profundizarla en muchos casos, sino que también mostró cautela al distinguir entre aquello que se considera científicamente demostrado y lo que permanece en estado de hipótesis. A lo largo del capítulo se van presentando las tesis centrales de la filosofía de la naturaleza: la composición universal de materia y forma, el concepto de naturaleza, movimiento, lugar y tiempo, la visión general del universo y de los seres vivientes, el alma y sus potencias, el intelecto y la voluntad, el origen y destino del alma espiritual y, por último, la relación del hombre con el mundo y la historia.

Como cabía esperar, el capítulo más extenso y sustancioso está dedicado a la metafísica. El autor ofrece una síntesis inteligente y atinada de casi todos los temas, sin menoscabo de la claridad y la precisión. Empieza con el aporte de Santo Tomás a favor de la unidad de la metafísica a pesar de la oscuridad de los textos aristotélicos y la limitación de los comentarios árabes. Habla luego de la primacía del acto de ser, la analogía del ente, las propiedades trascendentales, los primeros principios, la distinción acto-potencia y su aplicación al ser y la esencia, que permite a su vez la conexión con la teoría de la participación. La cuestión de la causalidad sirve de puente hacia la teología filosófica, de la que ofrece una escueta reseña histórica, desde Ockham hasta Barth, Heidegger y Marion. Tras la infaltable mención a las cinco vías para demostrar la existencia de Dios, presta especial atención a la llamada «teología negativa» y su impacto en el tratado de los atributos y de los nombres divinos, cuya posibilidad y matices fueron escrupulosamente considerados por el Santo. En la última parte del capítulo alude a la relación de Dios con el mundo a través del tema de la ciencia y la providencia, seguido por el de la creación, la conservación y el concurso divino. Elders destaca en esta

parte la posibilidad de una prueba filosófica de la creación, el debate sobre la doctrina de la premoción física y el mal y el adecuado balance que propone Santo Tomás entre el dominio de la causa primera y de la causa segunda. Cierra con una observación paradójica: la teología filosófica estudia buena parte de los contenidos que se consideran tradicionalmente como preámbulos de la fe, y en ello puede asignársele un valor preparatorio para la acogida de la Revelación. No obstante, sostiene, la historia enseña que si la fe no precede a la razón, no es posible que esta alcance la comprensión adecuada de la naturaleza y el obrar divinos.

El capítulo 9 aborda la ética según la concepción de Santo Tomás. El interés universal por este saber ayuda a advertir también la enorme dificultad que tiene para el hombre. Elders menciona la opinión de Maritain según la cual, puesto que el fin último del hombre es sobrenatural, no puede existir una ética puramente filosófica, y replica que sí es posible, aunque en modo imperfecto como lo es para la razón la intelección de aquel fin. Y considera también que la ética de Santo Tomás tiene una elaboración científica más robusta que la ética de Aristóteles, más próxima al orden práctico de la prudencia. Otro rasgo de importancia es su enfoque eudaimonista, que implica para el hombre identificar la felicidad con la realización plena de su naturaleza. La moral posterior, de la mano del escepticismo metafísico, cae en el enfoque legalista de la obligación y el deber puro, que distorsiona los fundamentos y conduce a una visión casuística. La moral de Santo Tomás, a la que la encíclica *Veritatis Splendor* de San Juan Pablo II propone como modelo definitivo, afirma el sentido ético intrínseco de los actos humanos, sin caer una vez más en la doctrina kantiana de la «buena intención». Reivindica además la importancia del tema de las virtudes y del tratado sobre la ley natural, que permite el sabio equilibrio entre autonomía y heteronomía. Son igualmente valiosas las reflexiones acerca del amor y la amistad, la conciencia y el Estado.

La obra culmina con un panorama bastante detallado de la escuela de Santo Tomás y sus debates con otras expresiones filosóficas y teológicas a lo largo de más de siete siglos. Son mencionados el nominalismo del siglo XIV, el poco conocido «tomismo bizantino», los ilustres Capreolo, Cayetano, Ferrariense, Vitoria, Cano y Poinset y el álgido debate con los jesuitas acerca de la moción divina de la voluntad. Con justicia se subraya la figura de León XIII, con su *Aeterni Patris* y el ciclopeo proyecto de la edición crítica, luego denominada *Leonina*. El siglo XX muestra una vigorosa restauración

de los estudios medievales y de Santo Tomás, auspiciados continuamente por el magisterio pontificio. A la par, surgen corrientes que buscan reinterpretar o minimizar la obra del Angélico. Tras el apoyo explícito del Concilio Vaticano II y de los últimos pontífices, el tomismo muestra al presente su lozanía y su vigencia. Las herramientas conceptuales de Santo Tomás se han mostrado eficaces en el tratamiento de cuestiones actuales de orden epistemológico, en bioética y demás.

En la última página (242), el Padre Elders resume el valor de la doctrina de Santo Tomás haciendo suyas las palabras de J. Rassam: se trata del «silencio, es decir de una concentración interna del espíritu que lo pone en estado de registrar en sí mismo el mensaje de las cosas». Esta «total libertad de espíritu» se une a una actitud de optimismo que confía en el poder de manifestación de lo real y en la aptitud del intelecto para acogerla. Por eso el pensamiento de Santo Tomás no es un sistema racionalista, sino una cosmovisión que subordina el orden lógico al dictamen de la experiencia, los primeros principios y la enseñanza de la divina Revelación.

La edición de la obra ofrece detalles de valor: abundantes citas, rigurosamente actualizadas; un índice de nombres y de materias que siempre brindan utilidad; y una composición tipográfica amigable. Acaso hubiese sido bienvenida una bibliografía final que recopile algunas de las obras citadas y otras que puedan enriquecer el conocimiento de Santo Tomás. Sumado al amplísimo abanico de temas considerados, un lenguaje siempre llano y a la vez preciso y la presencia de datos y comentarios poco habituales a pesar de su importancia, no dudo en recomendar este libro como pieza infaltable para la biblioteca de los seguidores del Doctor Angélico. Aún queda la última prueba: que aquellos a quienes Elders ha destinado su ensayo se conviertan, a partir de él, en lectores de Santo Tomás.

OSCAR BELTRÁN

Índice

Índice del Volumen LXX

Fascículos 236

ARTÍCULOS

- LLUÍS CLAVELL, Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás de Aquino 5-20
- MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, Racionalidad de la filosofía política 21-46
- FRANCISCO LEOCATA, La relación entre historia de la filosofía y filosofía teórica 47-78
- FERNANDO GABRIEL MARTÍN DE BLASSI, Aristóteles y Tomás de Aquino en torno al tratamiento de la materia moral 79-96

NOTAS Y COMENTARIOS

- SEBASTIÁN BUZETA UNDURRAGA, Precisiones de Tomás de Aquino en torno a la noción de concordia política (*homónoia*) de Aristóteles . 99-108
- JOSÉ IGNACIO FERRO TERRÉN, La paz social 109-118
- ZELMIRA SELIGMANN, La falta de fortaleza y los síntomas neuróticos ... 119-130
- MARIANA LAURA VOGLIAZZO, Nominalismo moral y sus implicancias en la praxis política 131-142
- EUGENIO YÁÑEZ ROJAS, Política en la actualidad: ¿Más cerca de la virtud o del vicio? 143-154

BIBLIOGRAFÍA

- ELDERS, L. J. *Thomas d'Aquin. Une introduction à sa vie et à sa pensée* 157-164

ÍNDICE 167-168

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN 169-172



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación es de carácter filosófico, tanto del ámbito teórico como práctico. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien la publicación se inscribe dentro de una inspiración aristotélico-tomista, impronta de su perfil fundacional, Sapientia también, se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con el tomismo.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación.

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en Sapientia, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, deben ser completamente inéditos. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de los mismos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en Sapientia.
3. Los trabajos deben ser presentados en formato Word (y acompañados del mismo documento en formato pdf), tamaño Carta o A4; fuente Times New Roman 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página; interlineado 1,5. La bibliografía deberá ser incorporada tanto al pie de página como al final del artículo, en el segundo caso en orden alfabético. Sapientia se reserva el derecho de adaptar los originales al formato consignado.
4. Los autores de los textos incluidos en Sapientia son plenamente responsables del contenido de los mismos y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su curriculum vitae.
5. Junto con cada artículo ha de enviarse un resumen o *abstract* de entre 150 y 250 palabras de extensión en el idioma original y en inglés.
6. Se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5.
7. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (**1**, **2**, **3**, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber **a**, **b**, **c**. Tanto subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica).

8. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas «comillas angulares». Las citas del cuerpo del texto deben ir «entre comillas». Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse «entre comillas y en itálica». Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11.
9. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente del español se debe utilizar letra itálica.
10. Las citas a pie de página en idioma distinto del español, deben hacerse «entre comillas y en itálica». Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse «entre comillas» y sin itálica.
11. Las notas de pie de página deben seguir este formato:
 - a. *Libro*: Autor (en versalitas: apellido, nombre), *Título* (en itálica), lugar, editorial, año, edición, página/s (v.gr.: pp. 34-37).
 - b. *Artículo de revista*: Autor (en versalitas: apellido, nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en itálica), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s.
 - c. *Sección o capítulo de libro*: SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Referencias electrónicas*: Indicar la fecha de publicación o última actualización. La dirección URL debe contener toda la información como para recuperar el documento. Ejemplo:
WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, disponible en: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
 - e. Referencias abreviadas: si una cita sigue inmediatamente a otra en la cual todo es exactamente igual a la anterior, se utilizará *Idem*. Si una cita sigue inmediatamente a otra y todo es igual a la cita anterior con excepción de la página, se usará *Ibidem*. Las abreviaturas v.gr., cfr., op. cit., vid., etc. se harán en itálica.
12. Los números volados o superíndice se colocarán antes de los signos de puntuación —siempre en recta— aun si el texto estuviese en itálica.
13. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de un mes, como máximo, el Editor comunicará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
14. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
15. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.

16. Con motivo de evitar conflictos de intereses, es deseable que las reseñas no sean hechas por personas cercanas al autor del libro reseñado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro reseñado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.
17. Los artículos y reseñas deben enviarse a: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA, postmast@maggi.cyt.edu.ar, con copia a sapientia@uca.edu.ar.

Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 10.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

Se terminó de imprimir el 26 de febrero de 2015,
en los talleres de Erre-Eme Servicios Gráficos,
Talcahuano 277, Buenos Aires, Argentina
erreeme@fibertel.com.ar

COMITÉ EDITORIAL

Francisco Leocata
Juan Francisco Franck
Luis Baliña
Carlos Taubenschlag
María Liliana Lukac de Stier

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Diego Mariano Rodríguez Sanginetta

CONTENIDO del Volumen LXX

Fasc. 236

ARTÍCULOS

LLUÍS CLAVELL, *Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás de Aquino*

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Racionalidad de la filosofía política*

FRANCISCO LEOCATA, *La relación entre historia de la filosofía y filosofía teórica*

FERNANDO GABRIEL MARTÍN DE BLASSI, *Aristóteles y Tomás de Aquino en torno al tratamiento de la materia moral*

NOTAS Y COMENTARIOS

SEBASTIÁN BUZETA UNDURRAGA, *Precisiones de Tomás de Aquino en torno a la noción de concordia política (homónoia) de Aristóteles*

JOSÉ IGNACIO FERRO TERRÉN, *La paz social*

ZELMIRA SELIGMANN, *La falta de fortaleza y los síntomas neuróticos*

MARIANA LAURA VOGLIAZZO, *Nominalismo moral y sus implicancias en la praxis política*

EUGENIO YÁÑEZ ROJAS, *Política en la actualidad: ¿Más cerca de la virtud o del vicio?*

BIBLIOGRAFÍA

ELDERS, L. J. *Thomas d'Aquin. Une introduction à sa vie et à sa pensée*

ÍNDICE

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN