

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXII

2016

FASCÍCULO 239



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

ISSN: 0036-4703

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

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXII
FASCÍCULO 239

A. D. 2016

Buenos Aires

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); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directoria.

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

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi
Directora

COMITÉ CIENTÍFICO

Alberto Caturelli (Córdoba, Argentina)	Héctor J. Padrón (Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)
Leo J. Elders, S.V.D. (Gustav-Siewerth-Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)	Lorenzo Vicente Burgoa (Universidad de Murcia)
Yves Floucat (Centre Jacques Maritain, Toulouse)	Carlos Ignacio Massini Correas (Universidad Austral, Universidad de Mendoza)
Brunero Gherardini (Canonico della basilica di San Pietro in 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)	

COMITÉ EDITORIAL

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

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

LORENZO VICENTE-BURGOA

Universidad de Murcia
España
lvburgoa@um.es

Estructuras y leyes de los hechos causales **Segunda parte¹**

*Leyes causales que afectan a aspectos o
puntos vista especiales*

A continuación estudiaremos las leyes causales que afectan a determinados puntos de vista; especialmente en relación con el ser trascendental, tales como la unidad, la analogía, la proporcionalidad, la movilidad, la contingencia o necesidad, etc.

Por tanto, trataremos acerca de:

8. Unidad, causalidad y orden cósmico
9. La uniformidad o semejanza causa-efecto. Leyes de analogía
10. Leyes de proporcionalidad causa-efecto.
- 11 y 12. El cambio o movimiento: Leyes sobre el movimiento
13. Leyes sobre la contingencia y la necesidad; causalidad accidental.

8. Leyes de unificación. Unidad del ser y causalidad

Como hemos dicho al comienzo, un estudio a fondo de la causalidad debe tratar de clarificar la relación entre *causa* y *ser*. Ya lo hemos ido viendo en lo anterior, pues de alguna manera,

¹ El presente trabajo constituye la segunda parte de tres. La primera fue publicada en Sapientia 238. La tercera será publicada en Sapientia 240.

las propiedades o características del ente en cuanto ente (el objeto propio de la ontología) se van aplicando según diversas perspectivas, al ente en cuanto causa: existencia, actualidad, identidad, subsistencia, necesidad-contingencia, etc.

Ahora nos enfrentamos con otra característica, que es la unidad o unión de las partes de un todo complejo, que es lo que constituye propiamente el ser (*unum ens*); dando por supuesto ahora que *ser* y *ser-uno* son equivalentes, ya que nada existe si no en cuanto uno, o en cuanto sus partes —dado que sea algo complejo o compuesto— constituyan una unidad —el *ens unum* equivale a *ens indivisum*. Y la señal de esto es que por la división o desintegración, los entes caen en el **no-ser**².

Y se trata de la unidad formal o de unificación. No de la unidad material o numérica, como unicidad de tipo cuantitativo, matemático. Esta se opone a multiplicidad numérica; aquella se opone a división interna, de tipo cualitativo; es la unidad trascendental³.

Tenemos, pues, dos enunciados relacionados entre sí, que analizamos brevemente a continuación.

8.1. «Las cosas que son diversas de suyo, no se unifican si no es por alguna causa que las une: *Quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa*» (S. Th. I, q.3,a. 7)

Se postula, pues, de modo general, una causa para toda unión que resulta de la unificación de partes, que de suyo son diferentes o diversas. Esto es, la unidad cualitativa de lo compuesto debe ser atribuida causalmente a alguna causa que lleve a cabo tal unión.

²Thomas A. *In Met.* X, les. 3, n 1977.

³Sobre la unidad y sus modos, *cf. In Met.* 5, lec. 8, nn. 866ss. Como es sabido, algunos filósofos las confundían, incluso entre los aristotélicos, como Avicena. *Cf. Tomás de Aq.: In Metaph.* X, lec. 7, n.1981.

En la unidad de lo simple, esto es, de lo que es indivisible o que no consta de partes, no se requiere otra causa de su unidad que la de su existencia. Supuesto que existan entes indivisibles como formas puras, es evidente que no necesitan causa especial alguna de su unidad, pues su ser es uno de suyo (*per se*) ya que su esencia es su forma; y la forma es principio de unidad. Por ello mismo, su misma multiplicación numérica ha de coincidir con la específica o formal. Es decir, en cada especie solo puede haber un individuo.

El principio anterior puede expresarse también del modo siguiente:

*Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt, si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri*⁴.

O mejor:

*In quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud commune, quia vel unum est causa alterius, vel amborum est aliqua causa communis*⁵.

En efecto, las cosas que son de suyo diversas, no tienden de suyo a unirse en cuanto tales. Por consiguiente, si de hecho se encuentran unidas, se ha de pensar en alguna causa unitiva, distinta de ellas mismas.

Ahora bien, por otra parte y en todo ser cuya naturaleza o esencia se halle constituida por partes diversas (al modo de potencia y acto, o de forma y materia, como son todos los entes materiales) ante todo hay que distinguir dos momentos, el del *fieri* y el del *esse rei*, el hacerse o constituirse y el permanecer unido o persistir.

En cuanto al persistir unido, será la misma naturaleza o acoplamiento mutuo de las partes o su conexión propia lo que lo mantiene unido. Así, la relación trascendental de materia y forma

⁴ *Con. Gent.* I, c. 21, 6; «*Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundum se uniantur*» (*S.th.*, q. 65, 1,c); *cf.* *Ib.* I, q. 3, 7, etc.

⁵ *De Pot.* q.3, a. 6c, i.m.; «*...ex multorum enim non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem, nisi forte causaliter [sic; melius «casualiter»] in idem concurrant*» (*Ibid.* in c. c. *finem*).

es lo que «causa» la unidad o mejor, la permanencia de tal unidad. Igualmente la relación de lo en-otro (*accidentes*) a ese otro (*subjectum, substans*) puesta en acto es suficiente para mantener tal unidad. Y se requiere una acción contraria para la separación.

Mas en el hacerse o empezar a ser (el *fieri*) tales partes no estaban unidas, siendo, por lo demás, de signos diferentes, como la materia y la forma, o un accidente y su sujeto ontológico (división de substancias y accidente). Por tanto, la unificación ha de significar una acción desde fuera de tales partes, ya que de suyo o por sí mismas son diferentes. Al menos en el momento de su *fieri* o comenzar a existir como un ente (*unum ens*).

Esto se ve también en la unión de las partes llamadas integrales, las que constituyen lo extenso en todo lo material. Tales partes, aun siendo distintas («*partes extra partes*»), con todo pueden permanecer unidas mediante alguna fuerza de cohesión, sea gravitatoria, electromagnética (fuerte o débil), o de cualquier tipo de atracción. Así las diversas energías, como frío o calor, sobre todo en sus cotas máximas, producen ya unión ya división o desintegración de lo material. Igualmente las fuerzas de compresión, sean de tipo gravitatorio o de otro, producen unión de las partículas, al menos hasta un límite máximo, en que la presión llega al colapso gravitatorio, que engendra una temperatura de signo contrario y produce desintegración.

En conclusión, tenemos pues que la unión o unificación de partes diversas en un todo complejo no se produce por sí misma o como por arte de magia, sino que requiere habitualmente una causa; sobre todo en el momento de la generación de un nuevo ser.

8.2. «Todo lo compuesto tiene una causa»

Enunciado: El texto tomista básico sería el siguiente:

Todo compuesto es posterior a sus componentes y en dependencia de los mismos....Todo compuesto tiene una causa, pues las cosas que de suyo son diversas no se unifican si no es por alguna causa que las une⁶.

⁶ «*Omne compositum est posterius suis componentibus et dependens ex eis....Omne compositum causam habet, quae enim secundum se diversa sunt non*

Se deriva lógicamente de lo anterior. Si entendemos por «compuesto» o complejo una totalidad (*totum*) en que las diversas partes (esenciales, potenciales o integrales) se hallan y permanecen unidas, como condición del ser-uno, allí debemos suponer la acción de una causa unificadora, garantía de tal unificación.

En consecuencia, todo lo que es «complejo», si constituye alguna unidad entitativa y no es una mera mezcla confusa y desordenada de entes, ha de contar con una causa que es la razón y la garantía de tal unidad. O sea: «todo lo compuesto —si es algo uno— ha de tener una causa».

8.3. Todo lo ordenado ha de tener una causa⁷

La unidad de composición, que acabamos de contemplar, no es solamente indivisión actual de partes, sino también, **orden** o jerarquía de tales partes. Lo «ordenado» es distinto de lo simplemente «conglomerado».

Por «ordenado» hemos de entender algo que es⁸:

- *múltiple*, esto es, que consta de entidades o aspectos diversos. Lo simplicísimo, lo que no tiene partes, si existe, no es propiamente ni ordenado ni desordenado.

conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsas (S.Th. I, q. 3, a. 7c). Cf. C. Gent. I, c. 18; De Pot. 7, a.1: «Cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, inquantum huiusmodi, unita sunt.»; etc.

⁷ Cf. «Natura est causa ordinationis. Videmus enim naturam in suis operibus ordinate de uno in aliud procedere... (...) ... omnis autem ordo proportio quaedam est» (In Physic. VIII, lec. 3, n.993). cf. In Sent. I, d. 39, q.2, a.2, ad 5m; In de Div. Nom. «Ad ordinem tria concurrunt...»: c. IV, lec. 1, nn. 283-286; V, lec. 2, nn. 655.660; etc.

La bibliografía moderna sobre el tema del orden en Tomás de Aquino es abundante. Cf. entre otros: Silva Torouca, A.: «L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas», en *Rev. Neoscol de Philos.* 1937(40) 241-384; Giardini, F.: «La struttura dell'ordine cosmico», en *Angelicum*, 1960(37) 19-62; Coffey, B.: «The notion of order according to St. Thomas Aquinas», 1949 pp.1-18 (?).- Ramirez, J. M.: *De ordine* (Salamanca, 1963); Pieper, J.: *Thomas von Aquin. Ordnung und Geheimnis. Brevier der Weltweisheit* (Munich 1949); Weber, J.: *Thomas d'Aquin. Le genie d'ordre* (Paris, 1934); García López, J. *Tomás de Aquino, maestro del orden* (Cinzel, Madrid, 1987).

⁸ Cf. Thomas Aq.: In Sent. 4, d. 17, q.1, a. 4, q.1. 1; C. Gent. II, 39; III, 97; De Pot. 10; 3c; a.5, ad 12m, etc.

Es ya uno en sí mismo. Por tanto es «orden en sí»; aunque no «ordenado», esto es, no «unificado» por una causa extrínseca. El «orden» y la «ordenación», así como la sub-ordenación, el sistema, etc. propiamente solo se hallan en lo múltiple y diverso.

- pero sobre todo, con una *forma unificadora* y caracterizante: el orden es forma, estructura, organización de lo múltiple y diverso. Lo diverso, en cuanto tal o sin más, no es algo «ordenado», pues en cuanto diverso mantiene solamente una relación de diferencia o de incompatibilidad; pudiendo ser incluso «contradictorio». Esto, lo contradictorio, sería lo «ordenado por contraposición», esto es, la negación pura y simple de orden.
- además, al ser partes diversas, es preciso que *no sean todas del mismo rango* o tengan la misma función, etc. Su acoplamiento es posible solamente a condición de que se trata de partes complementarias: y de que
- esas diversas partes *mantienen entre sí una proporción armónica, una jerarquía*. Y esto significa relación de anterior y posterior, de principal y secundario, de subordinación y complementariedad, etc. El orden, cuanto más complejo sea, requiere diversidad *cualitativa* de las partes en lo ordenado. Por ello hay órdenes y subórdenes, sistemas y subsistemas, etc. En un plano dinámico, u orden de funciones diversas, el orden consiste en la subordinación de unas funciones a otras, de unos medios a los fines propios, de unos instrumentos a sus objetivos principales, etc. Por ello se distingue una doble especie de orden, estático y dinámico: el de las partes entre sí y el de los medios a un fin⁹.

Tenemos, pues, que la unificación implica normalmente *ordenación* de lo unificado, con sistemas y subsistemas o con referencia a un eje de simetría o punto de vista común. Ello aparece claramente en el mundo físico, tanto a nivel subatómi-

⁹ Cf. Thomas Aq.: *S.Th.* I, 21, 1,3m; q. 47, 3c; I-II, 1, 4c; 111, 5, 1m; *Verit.* 5, 1, 9m; *C.Gent.* I, 78; III, 98; *Pot.* 5, 4, 2m; etc.

co o microscópico, como especialmente en el plano de lo viviente. Tanto en lo estático o constitutivo, como en lo dinámico o funcional. La causalidad, pues, se halla en toda ordenación de lo complejo. Pero, a la vez, como perteneciente al plano dinámico, la misma causalidad es ya en sí o implica también un orden de causas, como vimos anteriormente¹⁰.

9. Leyes o principios de analogía (en general)

La anterior ley de unidad, como opuesta a diversidad, nos conduce a la idea de *semejanza* o de analogía. En torno a ella se establecen también varias leyes o formulaciones.

En Tomás de Aquino encontramos expresiones que indican esta ley de la causalidad: la semejanza del efecto con la causa: «*Omnis causa producit effectum simile sibi*». Y también se matiza el tema de las causas llamadas «equivocas».

Primero y de modo general se dice que: «La causa se halla en el efecto según el modo del efecto; así como el efecto se halla en la causa según el modo de la causa¹¹.»

Esto es, la relación causa-efecto puede establecerse de modo general, viendo el modo de hallarse cada uno en su opuesto. En general, se sigue el principio ya citado de «lo que se recibe en otro, se recibe al modo del otro». En este caso, es claro que el efecto se halla en sus causas en potencia, en estado de potencia activa, en cuanto es algo que «puede ser hecho por la causa». En sí mismo, antes de ser hecho, se halla en potencia meramente pasiva; después de ser hecho, ya no está propiamente en la causa, sino «*extra causas*».

Por su parte, una causa se dice que está en sus efectos, no al modo de causa o potencia activa, (pues los efectos reales implican que están ya en acto) sino al modo del efecto. Esto es, en cuanto algo de la causa se refleja en los efectos.

¹⁰ Cf. *supra* n. 4.

¹¹ «*Oporet quod causa sit in effectu per modum effectus; et effectus sit in causa per modum causae*» (*In de Causis*, prop.12, n. 282). «*Omnes enim effectus praeexistunt virtualiter in sua causa, secundum eius virtutem*» (*In de Div. Nom.* c. 9, lec. 4, n. 846).

Como luego veremos, esto permite pasar cognoscitivamente desde uno a otro (desde la causa a los efectos y desde los efectos a las causas), si bien con las limitaciones que en su momento se verá.

La ley general de la semejanza causa efecto se enuncia así: «*Omne agens agit simile sibi*: Todo agente produce algo semejante a sí mismo¹²».

O también: «*Omne agens agit ad sui imaginem*», lo que, sin duda, debe ser aclarado y matizado.

Pues en otros textos encontramos, al parecer, afirmaciones opuestas: «En ningún caso la causa es semejante a lo causado¹³».

Tenemos, pues, que abordar los puntos siguientes:

- 1) Fijar el sentido propio de los términos: identidad, semejanza, diferencia, etc.
- 2) Sentido de novedad-causalidad.
- 3) Los principios de analogía de la causalidad.
- 4) Sobre el sentido de las llamadas «causas equívocas».

9.1. El sentido de los términos: identidad, semejanza, analogía...

Unos textos tomasianos:

«La semejanza se entiende en cuanto conveniencia o comunicación en la forma; por ello hay múltiples modos de semejanza....»¹⁴.

Por tanto, tenemos:

¹² Cf. *S.Th.I.*, 110,2c; q. 115, 1c; *C.Gent.* III, 69; *De Pot.* 2, 2c; 7, 1, ad 1m; etc., etc. In de Div. Nom. nn. 662, 832, 846, etc.

¹³ Ver, por ejemplo *S.Th.* I, 4,3,4m; 1 *Sent.* d.19,1,2c; *C.G.* 1, 29; *Verit.* 2, 11, 1m; 23,7,11m; *Pot.* 7,7,4m,10m, etc. Muchos se sienten desconcertados ante textos tomistas, que al menos aparentemente son opuestos o contradictorios. Y, sin más, lo atribuyen a una evolución o cambio en su pensamiento. Algunas veces, la apariencia de cambio viene dada por la ignorancia del lenguaje, sobre todo del lenguaje técnico. Como en este caso, se da en la palabra «equivocidad», que no siempre significa la equivocidad pura. Otras veces, resulta que Tomás joven hizo un análisis detallado de ciertas nociones en sus primeros escritos, que luego no repite, pero que presupone; incluso aunque el lenguaje posterior no sea tan exacto o preciso.

¹⁴ «*Cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. [a] Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia,*

- ◆ Conveniencia en la forma y en la naturaleza («*secundum eandem rationem et secundum eundem modum*»). Es la semejanza perfectísima o **identidad**.
- ◆ Conveniencia en la forma o cualidad, (*secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et modum*) es la **semejanza** imperfecta. Esto puede ser:
 - + ya en la cantidad discreta: **igualdad** (=),
 - + ya en la cantidad continua o geométrica (por ejemplo, triángulos semejantes).
- ◆ Conveniencia en la forma o **cualidad**, mas no en la misma razón o proporción:
 - + semejanza **unívoca** (en la especie o género): uniformidad básica o fundamental; en lo específico o género (por ejemplo entre vertebrados, entre vivientes, etc.) no en lo individual.
 - + semejanza **equivoca** (del mismo nombre o voz: «*aequa vox*»): Y esto:
 - + además del nombre hay alguna semejanza remota, **proporcional** (*secundum proportionem* = analógica —«analogía» = *ana-logos*, más allá de lo meramente nominal— como en las proporciones matemáti-

sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. [b] Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. [c] Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis» (S.Th., I^a q. 4 a. 3c).

«...Qualitas autem alicujus dicitur quam proprie et plene habet... Quandoque autem qualitas aliqua est proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius, secundum aliquam participationem: et tunc illa qualitas non dicitur utriusque, sed ejus tantum quod eam plene possidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicitur simile ei quod plene habet, et non e converso...» (I Sent. d.19, 1, 2c).

cas: 2/6 :: 8/24: 15/45, etc.) Se dicen equívocos no puros, sino *a consilio*, esto es, *convencionales*, pues usamos el mismo nombre con significaciones muy diferentes, aunque por convención, y ello debido a alguna semejanza proporcional, como en las metáforas, etc. (por ejemplo, «luz», dicho de la «luz física» y de la «luz intelectual»).

- + con solo el nombre en común (*equivocos puros: a casu*, casuales: es una casualidad la coincidencia de los nombres en una lengua: por ejemplo «canto» (= *pedra*) y «canto» (= del verbo *cantar*) «canto» (= *lomo* de un libro), «de canto» (de *perfil*, no de frente). Es la **desemejanza** propiamente dicha.

Los *contrarios* serían:

- + Frente a **Identidad** (unidad absoluta): la multiplicidad o **Diversidad** en general.
- + Frente a semejanza de **igualdad cuantitativa**: la **desigualdad** y la desemejanza.
- + Frente a semejanza de univocidad: la **diferencia** (especies dentro del mismo género por diferencias específicas, o individuos dentro de la misma especie por diferencias individuales).
- + Frente a la semejanza de **analogía** o proporción: **pura equivocidad**.

9.2. El sentido de la Novedad-Causalidad

Fijados los términos anteriores para evitar malentendidos (que han sido muchos en este tema), ahora podemos fijar también el sentido o sentidos de «novedad¹⁵».

Lo exponemos negativamente o por oposición a los modos de semejanza, antes indicados:

a) La **identidad absoluta** de cosas (por ejemplo de causa y efecto), excluye toda novedad, como excluye la realidad de cambio, pues sería lo mismo acto y potencia (todo estaría ya en acto).

¹⁵ A falta de una etimología fiable, arriesgamos la opinión de que «*novus*» en latín viene a ser lo «*non visum*», lo jamás visto u oído o lo no conocido; a semejanza de «*neos*» en griego.

Es la identidad determinística absoluta, cuyo primer y máximo fautor habría sido Parménides (escuela antigua de Elea) para quienes los cambios (movimientos) son solo aparentes, no reales. Se excluye igualmente toda diferencia y toda multiplicidad: todo es uno y lo mismo (el «ser» es igual en todo).

b) La semejanza cuantitativa: ni niega ni entiende propiamente la novedad, excepto en el sentido de pasar de más a menos, de igual a desigual o de menos a más, etc. Se entiende esta «novedad» como meramente funcional u operativa en abstracto. Si se quiere determinar hay que hacerlo en la abstracción matemática. En lo concreto es inaplicable fuera de la indeterminación, pues lo concreto no es mensurable de modo exacto nunca o lo es relativamente (según el referente o la unidad de medida). Por ello, en el pensamiento físico-matemático apenas tiene sentido la causalidad como comienzo de algo o novedad, sino solo como y respecto del cambio de cantidad, que en concreto es constatable solo por la experiencia indeterminada.

c) La semejanza cualitativa unívoca intraespecífica: se opone a la novedad en el plano de lo esencial, de lo formal y lo constitutivo: los unívocos son entre sí idénticos en la forma, aunque sean diversos en lo individual. Puede haber novedad en los contingentes individuales o circunstanciales (por ejemplo el padre engendra al hijo semejante en lo específico, mas distinto en lo individual).

d) Semejanza cualitativa genérica o supraespecífica: hay semejanza en cuanto al género u orden superior; pero diferencias específicas y supraespecíficas. Cabe la novedad de transición a nuevas especies. Sería la novedad propia de la evolución biológica. ¿Se opone al principio de causalidad, que reclama la semejanza causa-efecto? ¿O es simplemente que se trata de una causa superior a la mera causa eficiente? ¿De qué tipo? Mas *de hoc alias*.

e) Semejanza analógica, (no puramente equívoca, o *aequivoca a consilio*, por convención lingüística). Lo causado mantiene con la causa una semejanza proporcional, en cuanto participación o comunicación siquiera proporcional (en planos diversos) de alguna cualidad, entendida de manera analógica: por ejemplo, como la luz física es causa o produce la visión

ocular, de modo similar (análogo) la luz intelectual produce la visión intelectual.

Aquí hay que distinguir dos casos: por un lado, el de las estructuras o semejanzas proporcionales en cuanto a la naturaleza o cualidades, pero de modo meramente *estático*. Es la analogía, por ejemplo, retórica o metafórica, en la que no se requiere causalidad alguna ya que no se implica origen ni dinamismo. Por ejemplo, entre «alegría de primavera» y «alegría espiritual»; entre «fuerza del león» y «león» dicho de un héroe; entre «semejanza de un mapa escalar» y «realidad geográfica».

Por otro lado, otro caso sería cuando entre los términos comparados hubiera algún *dinamismo* o funcionalidad, que indican además dependencia de uno de los términos respecto del otro. Por ejemplo, proporción entre la acción de la causa y la energía requerida para un determinado efecto.

f) Finalmente, **semejanza equívoca pura** (solo en cuanto a tener el mismo nombre): se da propiamente solo en el lenguaje, y ello por tratarse de un signo arbitrario o voluntario. Por tanto, se puede decir (que no pensar, a no ser por ignorancia) que tal efecto es producido por tal causa desproporcionada. Pues en la realidad no hay tal equivocidad, ya que todos los entes convienen, al menos, en ser existentes. Aunque esta conveniencia analógica no es suficiente, sin más, para la producción de efectos desproporcionados.

Si no hay proporción, no hay causalidad real: por ejemplo entre la acción del sol y la generación de seres vivos (la *generación espontánea*, creída por los antiguos y cuyo error fue anulado por Pasteur según el principio: «*omne vivum ex ovo*»). O bien, cuando entre la causa aparente y el efecto aparecido no hubiera proporción (entre el sombrero vacío del mago o del ilusionista y la aparición de una paloma o un conejo...; entre la pronunciación de una palabra —«abracadabra»— y la apertura de una puerta bien cerrada). Son los casos de magia (trucos) o de engaño (fenómenos paranormales)¹⁶.

¹⁶ Algunos añaden los milagros. Mas estos, si se mira al operador (teúrgo), ciertamente aparecen como efectos desproporcionados; mas si el taumaturgo dice que se realizan por la oculta acción de una Causa superior (Dios) entonces ya no es el caso de desproporción causa-efecto, sino de simple ignorancia de tal proporción, por parte del espectador no creyente.

Un caso aparte sería el de la «creación» como novedad absoluta o aparición de un efecto (ente) de la nada, esto es, no presuponiendo ni siquiera una materia anterior. Es frecuente hablar de «creación» en el arte o en la técnica, o incluso en la naturaleza; pero nunca es una novedad completa o absoluta, ya que siempre se presupone (aparte de la posibilidad objetiva) un material precedente, capaz de admitir o recibir un forma nueva; a esto llamamos «cambio», pero no novedad absoluta. La «creación» como novedad absoluta es realización de un efecto, desde la nada total (*ex nihilo sui et subiecti*, decían los escolásticos). Aunque haya que presuponer, al menos, la «posibilidad pasiva» de que tal efecto pueda ser realizado (esto es, su no contradicción o imposibilidad absoluta); y además, la potencia activa, de que alguien pueda y quiera realizarlo.

En el indeterminismo absoluto ni siquiera cabe, a pesar de su apariencia, este tipo de causalidad o novedad absoluta, pues si no hay alguna determinación, tanto por parte del efecto (posibilidad lógica, no contradicción, diferencia respecto del no-ser absoluto) como por parte de la causa, que ha de ser omnipotente o dotada de una voluntad y de energía o potencia prácticamente infinitas, cual es la «distancia» entre el no-ser y el ser en acto. Tal «distancia» no es, sin embargo, equivocidad pura, pues entre el Ser omnipotente y por esencia y el ser por participación siempre se encuentra alguna semejanza, siquiera proporcional o analógica. El «ser» dicho de ambos, no es un nombre puramente equívoco: entre ambos planos hay una semejanza proporcional (al menos en cuanto al acto existencial, aunque fueran muy diferentes en su naturaleza)¹⁷.

Fijados los términos del problema en lo anterior, ahora ya podemos abordar la problemática, tanto del sentido de la semejanza, como del de la novedad y la equivocidad entre causas y efectos.

¹⁷En tal caso, en lenguaje propio no se debe decir que la causa es semejante al efecto, sino más bien al contrario. Como dice Tomás de Aquino: «...*licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae, quia, ut dicit Dionysius cap. IX de Div. Nom., in his quae unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato, dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso*» (S.Th. I, q. 4 a. 3 ad 4m).

9.3. La semejanza causa-efecto. Leyes.

Visto lo anterior podemos ahora pasar a estudiar el sentido de la semejanza causa-efecto, según diversas formulaciones.

La primera fórmula y la más general era la que hemos anotado anteriormente:

9.3.1 «*Omne agens agit simile sibi*» (S.Th. I, q.110, 2c): todo agente obra algo semejante a sí mismo

Ante todo y en general parece claro el principio de «*omne agens agit simile sibi*» y que este principio excluya la causalidad equívoca, igualmente en general.

La verdad del principio se desprende de que la causación de algo es como una proyección *ad extra* de lo que hay en la causa, de su energía y de su modo de ser. La acción que es el causar algo, depende en cada ente de su forma o naturaleza, ya que «*operari sequitur esse*», el modo de operar sigue el modo de ser. Por tanto, se sigue que cuanto un agente opere o cause implicará alguna semejanza entre el efecto y la causa.

En todo caso, parece que la relación de semejanza, en cuanto es una relación de comparación en lo referido al modo de ser o «conveniencia en la forma», según vimos antes, se ha de entender principalmente en el efecto respecto de la causa. Algo así como la semejanza entre el cuerpo y la imagen en el espejo (o en el retrato) es semejanza de la imagen con respecto al cuerpo, no propiamente del cuerpo con respecto a la imagen especular (del retrato). No decimos que el padre se parece al hijo, sino el hijo al padre. Ello significa que no entendemos la semejanza como una relación de igualdad cuantitativa o de identidad cualitativa. Y significa entonces que se trata de conveniencia o asimilación (*ad simile*), que supone al mismo tiempo cierta diferencia y multiplicidad (la alteridad causa-efecto).

Pero supone asimismo que no es diversidad absoluta o equivocidad pura. Entre ambos extremos hemos de entender el cumplimiento correcto del principio de similitud causa-efecto.

El análisis anterior de los términos y modos de semejanza nos permite ahora entender esta en su aplicación a los hechos causales.

Cuando se dice que el efecto ha de ser semejante a su causa propia, se ha de entender:

1) En los efectos *per se* o en los efectos intentados de suyo; no en los efectos accidentales o preterintencionales. Esto es lógico, pues los efectos accidentales no dependen propiamente de una causa determinada a la que se asemejen, sino de causas concurrentes o accidentales¹⁸. Aunque sin olvidar la tesis de que la causalidad accidental o indeterminada, ha de reducirse en último término a la causalidad *per se* o directa e intencionada: pues si no hubiera acciones directas y causas *per se*, tampoco habría interferencias entre ellas; y, por tanto, tampoco habría efectos accidentales o indeterminados¹⁹.

2) Se entiende, además, con respecto a la *causa principal*, no con respecto a las causas instrumentales (y mucho menos respecto de las condicionantes o circunstanciales). El efecto producido mediante instrumentos se asemeja a la acción de la causa principal, no de los instrumentos empleados (así por ejemplo si mediante una máquina se producen, por ejemplo, piezas para un ordenador, estas se parecen propiamente, no a la máquina física, sino a la causa principal, que es el ingeniero electrónico que las diseñó)²⁰.

3) «Cualquier propiedad que se halle en el efecto debe hallarse en la causa eficiente; ya según una misma *ratio*, si se trata de un agente *unívoco*, como por ejemplo “el hombre engendra al hombre”; o bien de modo más elevado (*eminentiori modo*) si se trata de un agente *equivoco*²¹...».

La semejanza, pues, debe hallarse entre la causa y el efecto, cuando se trata de agentes *unívocos*, esto es, los que convienen en la misma especie o género natural (como en el ámbito de la

¹⁸ Tomás de Aquino trata el tema de la semejanza generante-generado al hilo de su comentario a Aristóteles, especialmente en el campo de los agentes (generantes) tanto naturales como artificiales: cf. *In Metaph.*, VII, c. 9; lec. 8, nn.1442-1446.; Para el caso de la semejanza entre Dios y las creaturas, cf. *Pot.*, I, 3, 2m., *De Malo*, I, 3, 2m, etc.

¹⁹ Así la causalidad probabilística no es completamente indeterminada, pues la probabilidad mayor de un efecto implica alguna determinación en las causas; aunque tampoco una determinación de necesidad, sino variable, dentro del cuadro de lo posible.

²⁰ Cf. en Tomás de Aquino: *De Malo*. 4, 1, 15m, a.3,5m; *S.Th.* I, 4, 2c; q. 18, 4, 3m; I-II, 83, 1, 2m, etc.

²¹ Thomas Aq.: *S.Theol.* I, q. 4, a.2c.

generatio viventium», que es «*secundum similitudinem naturae*», según semejanza en cuanto a la naturaleza específica cada individuo engendra a otros de la misma especie).

Añade, sin embargo, que en los agentes *equivocos* (*no puros*) también debe hallarse la semejanza causa-efecto, pero de manera que en la causa la cualidad o forma, base de la semejanza, se encontrará en la causa en un grado superior que en el efecto.

Ante todo se ha de entender (para evitar malentendidos) que aquí la expresión «agentes equívocos» se ha de tomar, no para los «equívocos puros» (*a casu*, casuales), ya que entre los mismos nada hay semejante, excepto el mismo nombre. De lo cual se sigue ya que atribuir a un agente equívoco causalidad (por ejemplo abrir una puerta o causar un dolor físico con solo mirar —«mal de ojo»—, o pronunciar una palabra —«abracadabra»— o con solo el pensamiento o el simple deseo, es algo fuera de la causalidad racional o científicamente entendida (es propiamente «magia»...).

Por tanto, se ha de entender en el plano de los agentes equívocos *no puros*, o sea, de los llamados **análogos**, que aunque sean *simpliciter* diversos, todavía son semejantes en algo de modo proporcional (analogía). Y en este caso, la cualidad o forma base de la semejanza se hallará en la causa en un grado superior o en un modo más eminente que en el efecto. Esto sucede, por ejemplo, en los efectos del arte o de la técnica, en los que la idea modelo del artista o del técnico se halla en el mismo, en su cerebro, en un plano superior inteligible e inmaterial, mientras que en el efecto (*opus artis seu artificiatum*) se halla materializada y singularizada²². Y se aplica especialmente al caso de la creación por Dios, en que las criaturas se hallan en un plano absolutamente diverso de la causa divina. O sea, no unívoco; pero tampoco puramente equívoco; sino analógico (equívoco *a consilio* o convencional²³). La diferencia de plano

²² Según los antiguos, en la generación de animales inferiores podía intervenir el sol con su calor («generación espontánea»); por lo que es frecuente encontrar ejemplos de este tipo al tratar de la semejanza y de la causalidad equívoca. Hoy, que conocemos que «todo viviente procede de otro viviente» (eliminada la generación espontánea después de Pasteur) tales ejemplos son inadecuados. Aunque la tesis siga siendo válida.

²³ Cf. en Tomás de A.; *C. Gent.* I, cc. 29, 32, 33, 34; etc.

ontológico o de género supremo, aunque suprime cualquier univocidad, pero no excluye la semejanza analógica²⁴. Habiendo una semejanza proporcional en cuanto al modo de ser, ello salva la suficiente analogía y excluye la pura equívocidad.

Y la razón es que en tales casos la causalidad implica una participación o imitación por participación del efecto respecto de la causa. Ahora bien, lo que se participa, como dice el mismo nombre, se obtiene como «parcialmente» (*participare = partem capere*); mientras que en la causa se halla como en plenitud. Así vemos por ejemplo que el modelo del artista en su cabeza es participable por muchos efectos posibles (por ejemplo el modelo o plano de un monumento); mientras que en cada efecto particular es individualizado. Y así en los demás casos. Por tanto, es correcto decir que en la causación equívoca (analógica) la semejanza o la base de la semejanza (la forma en la que hay conveniencia) se halla en la causa de una manera superior (*eminentiori modo*).

En conclusión: tenemos que el principio «*omne agens agit simile sibi*» se cumple dentro de ciertas condiciones; que sea en causas *per se*, que sea con relación con la causa principal, no con las instrumentales; que sea, al menos, una semejanza analógica, no puramente equívoca.

De todo ello deriva lógicamente el mismo Tomás que: 1) Hablando en general, los agentes unívocos o la causalidad unívoca se reducen en último término a algún tipo de causalidad equívoca, que es más universal. Y 2) que el agente primero (o causa primera) en cualquier orden de gran diversidad ha de ser una causa equívoca (analógica), pues la comunidad o semejanza entre elementos muy diversos (supracategoriales o supragénicos) solamente puede darse en un sentido de proporción o analogía. Lo cual se expresa en formulaciones tales como:

²⁴ «*Licet diversitas generis tollat univocationem, non tamen tollit analogiam...*» (*Pot. 7, 7, ad 2m contra*). En otros textos se anota que el efecto se halla en la causa unívoca según la semejanza en la forma; y en la causa analógica en un modo más excelente: *cf. S.Th., I, 4,2,3m; 6, 2c; 13, 5c; 105, 1, 1m; 115, 3, 3m; III, 62, 3c; C. Gent. 1, 29-32; De Malo, 1, 3c-4,1,1om; Pot. 5, 1c; 7, 1, 8m; In Metaph.2, lec. 2, etc.*

9.3.2. El agente o los agentes equívocos son anteriores a los unívocos²⁵

Se ha de entender que las causas más generales o universales son también anteriores o primeras que las más particulares, ya que estas dependen de aquellas.

Ahora bien, las causas más universales son, por ello mismo, analógicas (o como se dice: «*equivoca a consilio*», esto es, no puramente equívocas, sino proporcionalmente semejantes). Por ello, al producir efectos particulares muy diversificados, la semejanza de estos con sus causas será normalmente una semejanza de proporción o proporcionalidad.

9.3.3. El agente unívoco se reduce a algún agente equívoco: «*agens univocum reducitur ad aequivocum, non autem e converso*»²⁶»

Así como las causas particulares se reducen (y dependen) a alguna causa más universal, hablando en general debe decirse que los agentes unívocos (los que mantienen una semejanza unívoca con sus efectos) deberán hallarse comprendidos y como reducidos a alguna causa no unívoca, sino *analógica*.

9.3.4. «La causa primera es una causa equívoca: *causa prima est causa aequivoca (analógica), non univoca*»²⁷»

Se desprende de lo anterior: la causa primera y más universal es una causa cuya semejanza con los efectos o de estos con ella será más bien proporcional o analógica; esto es, se trata de una causa más universal, incluso trascendental.

9.3.4.1. Nota. Sobre *el modus loquendi* Solución de dificultades

Las aparentes dificultades que indicábamos al principio para la recta inteligencia de los textos tomistas, que parecen contra-

²⁵ «*Agens aequivocum oportet esse prius quam agens univocum, quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem, alias esse causa suisipius, sed solum super aliquod individuum speciei; agens autem aequivocum habet causalitatem super totam speciem; unde oportet primum agens esse aequivocum*» (*Potent.* 7, 7, ad 7m).

²⁶ *S.Th.* I, 13, 5, 1m; *Verit.* 10, 13, 3m; *De Pot.* 7, 7, 7m, etc.

²⁷ Cf. *C.Gent.* I, c. 29.

puestos, pueden solucionarse atendiendo al sentido de equívocos y unívocos. De hecho, en tales textos lo que se dice es que se ha de hablar de semejanza de los efectos a sus causas, más propiamente que de las causas a sus efectos. O bien con respecto a la Causa Primera (Dios) se razona por qué tal semejanza no puede ser unívoca, como en *C. Gentes*²⁸.

9.3.5. En los equívocos puros (*aequivoca a casu*) no hay propiamente causalidad

Dado que en los puramente equívocos no hay nada, ningún predicado común, que se diga de ellos, aparte del nombre, así tampoco puede haber propiamente ejercicio de causalidad, ya que no comparten nada entre sí²⁹.

Otra formulación, consecuente con la anterior, establece la semejanza según la diversidad de causas y efectos:

9.3.6. Semejantes causas causan similares efectos (en las mismas circunstancias y condiciones)

Lo hemos visto ya anteriormente³⁰. Debe entenderse, lógicamente, cuando se dan las mismas condiciones y circunstancias en el ejercicio concreto de la causación. Pues como vimos, esta depende en cuanto al resultado concreto, no solo de las causas principales, sino también de las secundarias, instrumentales, dispositivas, etc.

9.3.6.1. Nota. La semejanza de los contrarios

Objeción. Frente lo anterior surge una dificultad: ¿Cómo puede entenderse, entonces, la ley anteriormente citada, según

²⁸ «*Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem alioqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur...*» (*C. Gent.* I, c. 29); «*Deus est causa agens analoga, non univoca nec aequivoca*» (*I Sent.* q. 6, q.1, a.4, qla.4).

²⁹ «*In pure aequivocis(a casu aequivoca) non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum*» (*Pot.* 7, 7c).

³⁰ *Cf. supra* 2.2.

la cual «*contrariorum eadem est causa et ratio*³¹»? Pues, ¿cómo pueden ser semejantes los contrarios?

Respuesta: Como vimos en su lugar, la expresión de «contrarios» indica la máxima oposición o distancia *dentro del mismo género de cosas*. Por tanto, la contrariedad admite tanto términos medios (a diferencia de la contradicción) y también un substrato o sujeto común. Por consiguiente, la semejanza en los contrarios ha de entenderse respecto de eso común que persiste a pesar de la oposición. Ello se ve especialmente en los contrarios universales, como en los géneros supremos (por ejemplo substancia y accidente, cantidad y cualidad, etc.), en donde los efectos, aunque sean contrarios, todavía mantienen un género común.

9.4. Sobre las «causas equívocas»

Como hemos visto, la expresión «causas equívocas» se halla abundantemente documentada en los aristotélicos clásicos, como en Tomás de Aquino, así como su sentido³², tal y como lo hemos anotado anteriormente. Pero ello no ha sido bien comprendido por otros, especialmente por los modernos, que hablan despectivamente de «causas equívocas».

Finalmente, veamos un poco más detenidamente qué debemos pensar sobre las llamadas «causas equívocas». ¿Existen las «causas equívocas»?

Por lo anterior vemos que la respuesta depende de lo que se entienda por «causas equívocas». En efecto, si se entiende de los equívocos *a consilio*, esto es, los que guardan una semejanza meramente de proporción (como por ejemplo entre 2/4 como 8/16 o 32/64, etc.), que son llamados también *análogos*, entonces, excepto que se trate de una analogía meramente metafórica, es claro que puede hablarse de causas equívocas. Incluso, como hemos visto, las causas más universales son de tipo analógico, con respecto a sus efectos.

Mas si se trata de «equívocos *a casu*» o equívocos puros, esto es, los que solamente tienen el nombre casualmente en común (como por ejemplo «tigre», animal real y «tigre», figu-

³¹ Cf. *supra* 2.3.

³² Cf. *In Met.* II, lec. 2, nn.292-293; cf. sobre ello la *Tabula Aurea*, nn. 34ss.

ra de papel); en tal caso no puede hablarse con propiedad de causalidad equívoca, ya que no hay causalidad real alguna.

En efecto, las expresiones de «unívoco» y «equívoco» pertenecen primariamente al plano del lenguaje y del conocimiento, según que los conceptos o predicados se refieran a un sujeto (*praedicatio*) atendiendo a la semejanza, ya unívoca (uniformidad genérica o específica), o bien a la semejanza proporcional o analógica (equívocos proporcionales), o bien a una mera coincidencia de nombres (equívocos puros).

Desde aquí se pasa al uso de tales expresiones en un plano más propiamente ontológico, como es el plano de la causalidad. Y ello por la semejanza que debe haber entre la causa eficiente y sus efectos propios.

En todo esto hay una diferencia importante, pues mientras que en el plano del conocimiento y de la predicación (plano diríamos «lógico») lo equívoco debe reducirse a lo unívoco, pues primero conocemos lo semejante unívoco y luego lo equívoco según grados de desemejanza, en cambio, como nota Tomás de Aquino, en el plano de la causalidad real y del dinamismo causal, el agente no unívoco (el analógico) debe preceder necesariamente al agente unívoco. Y ello porque el agente no unívoco indica una causa más universal, que afecta a múltiples especies o géneros; para lo que debe hallarse como fuera de ellos; mientras que el agente unívoco está como dentro de la especie o del género, siendo causa particular de lo individual, mas no de la especie o del género. Así vemos, por ejemplo, que el agente generativo de cada especie viviente, siendo unívoco, con todo es causa solamente de los individuos, no de la especie, como tal especie o género³³. Por tanto, la causa universal de toda la especie o del género no es una causa unívoca, pues la causa universal es siempre anterior a la particular. Con todo, se trata de un agente no unívoco que tampoco es puramente equívoco, sino analógico³⁴.

³³ Esto lo vemos ahora más claro, pues la aparición de las especies, como tales o en tránsito transespecífico (filogénesis) se lleva a cabo por factores diferentes (probablemente las mutaciones genéticas), que son justamente mutaciones en la dotación genética precedente del progenitor; luego la acción generativa, de suyo, es causa de lo individual como tal, no de la especie como tal.

³⁴ El texto tomista es el siguiente: «...*licet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit*

En consecuencia, para que haya causalidad real se requiere alguna semejanza real (y no solo nominal) entre causa y efecto, siquiera la semejanza proporcional o analógica; incluso esta es propia de una causalidad universal o cuanto más universal sea una causa agente.

Por otra parte se ha de distinguir también entre causa del *fieri* y causa del *esse*:

Todo efecto depende de su causa, en tanto en cuanto es su causa. Pero se ha de tener en cuenta que un agente puede ser causa de su efecto solamente en cuanto su nacimiento (*fieri*), y no directamente en cuanto a su ser (*esse eius*). Y esto ocurre tanto en los entes artificiales como en los naturales. Así por ejemplo el edificador es causa de la casa en su hacerse (*fieri*), mas no directamente en cuanto a su ser actual³⁵...

agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur), sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum, sicut in praedicationibus omnia invocata reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens» (I^o q. 13 a. 5 ad 1m).

Y en otros textos señala que la causa unívoca, respecto de los efectos unívocos, tiene una causalidad como subordinada o instrumental respecto de la causa principal: «*Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Sortes enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa; quia cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem. Et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu sui quod est causa primaria totius speciei. Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias...*» (C. Gent. II, c. 21, 5). Cf. C. Gent. III, 65,3; IV, c.7,14; Pot. 7, 7, 7m, etc.

³⁵ «*Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus et in rebus naturalibus. Aedificator est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad eius esse. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius: forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quorundam rerum (...). Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum...*» (S Th., I, q. 104, a.1c).

Así el padre es causa del hijo en cuanto a su generación (el *feri*); mas no en cuanto a la naturaleza y existencia posterior, que es algo propio como individuo subsistente.

¿Qué sentido tiene, pues, hablar de «causas equívocas puras»? El sentido que tales causas tienen para los aristotélicos, antiguos o modernos (salvo los posibles ejemplos de los antiguos... como el de la generación espontánea), sería, a mi juicio, el siguiente.

Si lo miramos desde los efectos, no puede haber propiamente causas equívocas puras, esto es, que fueran tales *realmente*, si los efectos nada tienen que ver con ellas. Mas si lo miramos desde las causas mismas, el único sentido sería el de «causas desproporcionadas», esto es, que no pueden causar determinados efectos por ser impotentes para ello. Y bajo este sentido podemos ver dos tipos o series de causas:

- Unas, las que son de suyo *inadecuadas*, como las que decimos «causas mágicas», como el abrir una puerta bien cerrada mediante una simple palabra («abracadabra») o el transmitir una enfermedad (mal de ojo) con solo mirar a alguien, etc.
- Otras, las causas dirigidas a un determinado efecto, con respecto a los efectos indirectos o colaterales, que pueden llamarse también «causas equívocas» en sentido pleno, ya que los efectos colaterales no guardan de suyo semejanza con las causas *per accidens* (por ejemplo, al salir de mi casa, me cayó encima un trozo de la cornisa del edificio...)
- Otras las que son sencillamente desproporcionadas, al ser de orden inferior al efecto determinado³⁶. Y bajo este aspecto encontramos, tanto en la naturaleza como en la técnica humana múltiples casos: por ejemplo, el ojo nunca puede «ver» los sonidos; ningún sentido puede

³⁶ Descartamos aquí las que son desproporcionadas por presentarse aparentemente como tales, siendo ocultas las causas reales (por ejemplo, encender una luz con solo meter un cable en una pared, para quien no hubiera visto nunca ni supiera nada de electricidad...; encender la televisión... para quien no la hubiera visto jamás..., etc.). En este caso, la desproporción está simplemente en nuestra ignorancia, que solo ve causas aparentes e ignora las reales profundas. Y lo mismo habría que decir de los hechos considerados como milagrosos, cuyas causas profundas se desconocen.

causar o formar lo universal abstracto; una especie inferior (o menos evolucionada) de otro género no puede engendrar individuos de especies distintas o muy evolucionadas (los casos excepcionales son justamente los «monstruos» o engendros de la naturaleza, que no son propiamente superiores, sino lo contrario...).

Así pues, a esta doble serie de «causas» se las puede llamar «causas equívocas», ya por fallo de toda acción causal, ya por falta de intencionalidad directa (como en las causas llamadas accidentales), ya por desproporción entre la energía causal requerida y un efecto determinado muy superior.

9.4.1. Nota. Causalidad de los símbolos

Este sería el lugar propio para tratar también acerca de la causalidad por parte de los signos o símbolos. Lo haremos muy brevemente.

En general, puede decirse que todo símbolo causa algún efecto; al menos el de significar o informar acerca de lo significado, esto es, acerca de lo otro, a lo que apunta intencionalmente al menos. Pueden ser o cosas y operaciones, o sonidos o imágenes; pues tres son los tipos que tienen que ver con el conocimiento: mente, oído, vista.

Se distinguen los signos, en cuanto significan algo distinto de sí. Y ello puede ser o bien por alguna relación de semejanza o por una relación meramente convencional. En el primer caso, el signo de suyo envía o remite a lo significado: como una imagen, una fotografía, un sonido que se asemeja a la cosa (por ejemplo la palabra *silbido*). Estos son propiamente «símbolos», según la etimología, ya que de suyo *envían* o remiten a lo significado.

En el segundo caso se dicen meramente «signos» que por convención se toman como indicadores de algo (*signantes*: señaladores): por ejemplo, una bandera, una insignia, una palabra. Puede haber algunos que sean como intermedios (como por ejemplo las palabras onomatopéyicas), ya que en parte indican de suyo lo significado y en parte es por convención humana. Así, por ejemplo, en ciertas religiones la inmersión o

el lavado con agua (bautismo) en un plano físico, se toma como signo de un efecto espiritual: la purificación del alma.

En el primer caso, el símbolo causa de suyo algo, en cuanto remite a lo significado. Así, todo símbolo o imagen producen un modelo o ejemplar del objeto significado en el cognoscente. Y en este sentido, según sea la exactitud de la imagen (de identidad, de semejanza unívoca, de semejanza analógica) como hemos dicho antes, así será el tipo de causalidad por la semejanza. *Pero no pasa de ser una causalidad meramente representativa o intencional*, en cuanto forma extrínseca (ejemplar o modelo) de lo simbolizado. En el segundo caso, tanto la relación a lo significado, como otros efectos, depende de la misma convención arbitraria por la que se usa tal o cual símbolo. Así, por ejemplo, una bandera, dependiendo de la convención o consenso, representa a la patria y puede «causar» efectos ulteriores, prácticos, en el ámbito de su misma convención (por ejemplo, exigir el respeto mismo que se debe a lo significado).

Por lo demás, los signos pueden ser de tres clases: meramente *informativos*, o bien *operativos*; y estos, ya sea en un plano meramente *lógico* (los principios *causan* el conocimiento de las conclusiones en los razonamientos), ya en un sentido de signo *imperativo* (la orden de un jefe, los signos de maniobras), ya como signo práctico, sea como consejo, ya como *inducción* a hacer algo, como ejemplo a imitar, etc.

En términos generales, la causalidad del signo, siendo principalmente *intencional* (medio de conocimiento) parece que puede hallarse tanto desde los efectos para conocer las causas, como desde las causas para conocer los efectos. Sobre ello volveremos posteriormente. Aunque parece más probable y propio el que se refiere a los signos que son efectos sensibles, objetos de los sentidos, respecto de las causas ocultas o de tipo suprasensible, inteligibles o espirituales³⁷. La razón es porque son más fácilmente y primariamente conocidos para nosotros (*quoad nos*).

³⁷ Cf. *S.Th.* III, 62, 1, ad 1m. En algún caso el signo puede tomarse como algo eficaz, como cuando hay una previa convención; por ejemplo, se conviene entre dos personas: «cuando yo te haga una señal con la mano, tú accionas el regulador de tal máquina...». Aquí pudiera parecer que el signo o la señal es eficaz para el efecto. En

En todo caso, la causalidad de los símbolos no parece que se ejerza fuera del ámbito cognoscitivo; es decir, en seres dotados de consciencia; y ello en cuanto permite descubrir algo nuevo futuro a partir ya de las causas, ya de los efectos, según diferentes modos³⁸. Así, la convergencia de varios signos respecto de lo mismo (por ejemplo, de los diversos síntomas de una enfermedad para el *diagnóstico*) produce una mayor certeza; o bien cuando los diversos significados no están dispersos sino unificados³⁹. Esto último parece que es la base del valor de los argumentos por convergencia de pruebas o de señales o de indicios.

Esto significa que la demostración de algo por medio de los signos se diferencia de la demostración normal. En ambas se requiere un conocimiento previo (*praecognitio*) del medio demostrativo. Pero en la normal o de raciocinio se requiere la existencia previa del *medium demonstrandi* y su precognición. Mientras que en la demostración por medio de signos es indiferente la existencia previa del signo y solo se requiere su precognición. Pues ya sea desde el efecto a la causa (en donde la causa parece posterior), ya sea desde la causa al efecto (en donde la causa parece previa), lo importante es que se conozca el signo previamente. Así, unas veces tomamos los efectos como signos de las causas (el pulso sanguíneo, como signo de la salud) y otras veces tomamos las causas como signo de los futuros efectos (como por el estado de las isobaras o de las isothermas se predicen las lluvias futuras⁴⁰).

realidad lo es como causa instrumental y previa la convención citada. En este sentido afirman los teólogos que los «sacramentos de la nueva Ley» son signos eficaces, en cuanto significan y efectúan lo significado. Cf. *Ibidem* in c. y ad 2m.

³⁸ Cf. *S. Th.* II-II, q. 95, a. 1c; aa. 5, 6, 7; *C. Gent.* III, 154; etc.

³⁹ El signo de muchos ordenados respecto de uno, no es ambiguo ni falaz, sino cierto: cf. *S. Th.* III, 60, 3, 1m.

⁴⁰ Cf. Thomas Aq.: *De Verit.* 9, 4, ad 5m. En todo caso, este conocimiento puede ser cierto o bien sólo probable: cf. *C. Gent.* III, 154, n.11. Incluso puede ser falso, cuando se significa algo que no hay o más o menos de lo que hay, e incluso lo contrario: cf. *Opusc.* 61, c. 52.

10. Leyes de proporcionalidad

Son varias y se refieren a la proporción o adecuación entre causas y efectos. Un principio metafísico general estaría en la base de esto: «**El acto ha de ser proporcionado a la potencia y la potencia al acto respectivo**», o bien «**la forma debe ser proporcionada a la materia y la materia a la forma**⁴¹.»

Según esto tenemos:

10.1. Ningún efecto puede ser superior a sus causas.

«*Nullus effectus potest excedere causas suas*».

«*Oportet quod causa per se sit potior effectu suo*⁴²».

Sería como una consecuencia lógica de lo anterior. Decir que nada puede ser «causa de sí mismo» se basaba en que para ello debería existir antes de existir. Pero también, porque en tal caso el efecto sería superior a sus causas. Pues si suponemos que el efecto existe realmente y ello a partir de causas que no existen actualmente (ya que si existiesen no necesitarían ser «causadas por sí mismas»), sucedería que podrían darse efectos superiores a sus causas.

Ahora bien, si entendemos que lo que llamamos «efectos» son resultado y dependen enteramente de sus causas, o sea, de la potencia o dinamismo de sus causas, parece claro que ningún efecto puede ser superior o exceder esa potencia o dinamismo causal. Si lo excediera, sería señal de que no es tal la causa asignada, sino otra u otras. Según el dicho «nadie da lo que no posee» o el otro más filosófico «de la nada, nada puede hacerse», parece claro que es imposible, ya que sería contradictorio. Por tanto, el hecho de que algo deba ser considerado como efecto o como algo causado, implica su dependencia respecto de las causas respectivas; y esto, implica que no puede ser una entidad superior, esto es, de mayor grado de perfección o actualización que sus causas productoras.

⁴¹ Cf. Thomas Aq.: *In IV Sent.* d. 17, q. 1, a.2, q. 2; *S.Th.* II-II, 24, 3, ad 2n, etc.

⁴² Thomas Aq. *S. Th.* I, 91, 1c; I-II, 112, 1; II-II, 148, 3, 2m.; cf. I-II, 66, 1c; *Verit.*, 5, 2, 8m; *C.G.* III, 77, 6m.

Con todo, este principio requiere en su aplicación, algunas matizaciones:

10.2. «Las causas eficiente, formal y final han de ser superiores a su efecto; no la causa material ni la dispositiva⁴³»

La razón es que, las causas dispositivas (como las que preparan la materia o bien remueven los impedimentos: *removens prohibens*), aunque suelen ser requeridas, no son la razón última y total del efecto, sino las causas principales eficiente, formales o finales. Por tanto, la calidad del efecto se halla en proporción con las causas principales del mismo, no con respecto de las causas dispositivas o de las instrumentales (de los instrumentos que use la causa principal para su actuación), ni tampoco en relación con los materiales empleados.

10.3. Cuanto más elevada [poderosa, *potens*] es una causa, a tantas más cosas se extiende su causalidad⁴⁴

Tratándose de una causa principal respecto de sus posibles efectos, parece claro que la potencialidad de la misma influye en la extensión mayor o menor de su actuación. Esto se ha de entender, no tanto *cuantitativamente*, como sobre todo *cualitativamente*⁴⁵. Esto es, distinguimos entre causas más universales y causas más particulares. Pero ello se refiere, no tanto al número de individuos que pueda causar, sino al número (digamos) mayor o más amplio de especies y de géneros u órdenes de cualidades a los que puede extenderse su acción causal. Así, por ejemplo, una causa física (como la energía eléctrica) es más universal y se extiende a más planos u órdenes reales que

⁴³ «*Causa perficiens es nobilior suo effectu, non autem causa disponens*» (I-II, 66, 6, 3m.). «*Causa efficiens, formalis et finalis est perfectior suo effectu, non autem causa materialis*»: *Verit.* 7, 7, 1m; *In Phys.* II, lec. 5.; cf. *S.Th.* II-II, 1, 7, 3m

⁴⁴ «*Quando causa est altior, tanto causalitas eius ad plura se extendit*»: (*S.Th.* I, 65,3c). «*Eadem est proportio causae particularis ad suos particulares effectus et causae universalis ad suos; quinimmo plus influit causa universalis ad suos effectus, quam causa particularis. Si igitur in sole secundum unam eius virtutem praeexistunt uniformiter omnes eius effectus...*» (*In de Div. Nom.*, c. 5, lec. 2, n. 662); cf. *C. Gent.* II, 17, 3, III, 24 fin.; *Quodl.* 3, 6c; *In Met.* VI, lec. 3 in med.; *In II Physic.*, lec. 6.

⁴⁵ Cf. Thomas Aq.: *C. Gent.* IV, c. 11.

una causa psíquica, como por ejemplo el conocimiento sensible. Nótese que aquí a la mayor universalidad le corresponde igualmente una acción más unívoca o uniforme (la electricidad opera habitualmente de la misma manera en todos los planos). Mientras que a menor universalidad y mayor concreción le corresponde también una mayor riqueza y diversidad de efectos y funciones; como por ejemplo en la acción de los genes para la reproducción de los seres vivos.

Objeciones

Esta proposición puede ser contestada por ejemplos o casos en los cuales parece que un efecto es superior a sus causas. Y ello, tanto en el plano de lo *mecánico* (por ejemplo, la palanca) como en lo *biológico* (por ejemplo, la filogénesis). Veámoslo más detenidamente.

a) El caso de la palanca

En el orden mecánico aparece que en el mecanismo de la palanca, bajo cualquiera de sus presentaciones o clases, se produce un efecto superior a sus causas, ya que se da una multiplicación de la fuerza o energía, la que se aplica al brazo de potencia (o en caso de equilibrio, se requiere el alargamiento del brazo de potencia, como es sabido). Es un equilibrio «desequilibrado», pues no hay igualdad entre el brazo de potencia y el de resistencia. Es decir, parece que el efecto conseguido es superior a la fuerza empleada; y es justamente esa multiplicación de la potencia lo que hace de la palanca un instrumento de enorme utilidad.

Respuesta

El que así aparezca es debido a que no se tiene en cuenta que cuando decimos «sus causas» no se refiere solamente a la causa energética o productora. La causalidad implica también, como hemos dicho, las condiciones, las causas concomitantes, las disposiciones de la materia, los instrumentos, etc.

En efecto, a cualquiera le causa admiración el hecho de que

mediante este dispositivo que llamamos palanca, bajo cualquiera de sus clases, produzca efectos muy superiores a la fuerza empleada, como el movimiento de grandes pesos o masas. Y aunque los conceptos de «causa» y de «fuerza mecánica» no sean intercambiables, parece que en los hechos de la fuerza mecánica —entendida como la cantidad de energía para producir un trabajo— se da una verdadera actividad causal o productiva.

Ahora bien, al analizar el modo de esta producción, parece que ello se debe a que la multiplicación de la energía procede de la simple sustitución o aumento de esta por el espacio mayor del brazo de potencia respecto del brazo de resistencia (suponiendo tiempos y pesos o presiones iguales). En efecto, partimos de que para mover un cuerpo pesado a través de un espacio ($\text{Resistencia} = \text{Masa} \times \text{Espacio}$) se requiere una potencia determinada (en la unidad de Tiempo). Por ejemplo, para elevar un kilo de peso a la altura de un metro, se requiere un trabajo o energía determinada. Siendo la palanca una barra rígida (como por ejemplo un balancín) tendremos que el estado de equilibrio implica igualdad de presión o fuerza en ambos extremos, con igualdad de longitud de los brazos respectivos (o sea: $\text{Potencia} = \text{Resistencia}$). Pero entonces no hay movimiento ni efecto alguno, sino equilibrio dinámico. De modo que en principio pueden intercambiarse los brazos.

Para conseguir un efecto es preciso desequilibrar tal ecuación dinámica. Ello se consigue justamente introduciendo una palanca. Si (suponiendo el mismo Tiempo) se utiliza una palanca, esto puede hacerse con un cuanto de energía mucho menor, en proporción con la longitud del brazo de potencia. Es como si se aumentara la potencia energética en razón de la longitud del brazo de aplicación de potencia. Y ello debido, al parecer, a que el espacio mismo mayor se convirtiera en energía potencial: o, dado que el espacio intraangular es mayor en el recorrido del brazo de potencia, sería este espacio intraangular lo que se transforma en energía potencial mecánica⁴⁶.

⁴⁶ Así parece que lo hubiera entendido el mismo Aristóteles, según una referencia (que no he podido comprobar todavía: cf. Diccionario Enciclopédico Espasa, art. «palanca»). Por otra parte, esto se asemeja a la transformación de masa en energía, que parece desprenderse de la famosa ecuación de Einstein: $E = m \cdot c^2$.

Ahora bien, esto ya nos indicaría de todas formas que el efecto conseguido no es superior al conjunto de elementos causales y dispositivos empleados. Pues como hemos visto, un efecto resulta tal no solo respecto de la causa principal, sino del conjunto de elementos que concurren al hecho causal, sean instrumentos, condiciones, causas dispositivas, etc.

Pero hay otra explicación, que me parece más adecuada con respecto al efecto palanca. Y es que no es que se aumente la energía del brazo de potencia, sino que se disminuye la resistencia automáticamente.

En efecto, siendo, como hemos dicho, una máquina rígida, al mover los brazos, los ángulos que se forman a ambos lados del punto de apoyo o fulcro, son exactamente iguales: como dos líneas que se cortan. Lo que cambia, pues, no es el ángulo, sino la longitud del brazo de potencia. Esto hace que automáticamente, el brazo de resistencia sea más corto proporcionalmente. Y esto equivale a disminución de la resistencia o peso a mover. Es la desproporción de los brazos respectivos lo que produce el desequilibrio de fuerzas, que es la causa del movimiento o efecto útil. Y tal desequilibrio no se produce propiamente como aumento de la potencia, sino como disminución de la resistencia. La señal de esto la tenemos en el hecho de una balanza (por ejemplo, la romana), en la que al correr el mismo peso (potencia) sobre la barra dentada, ello hace elevarse el peso o cuerpo a pesar, hasta llegar al equilibrio; e incluso más, si se sigue alargando el brazo de potencia. Las fuerzas no han cambiado (pues se emplea el mismo peso de control) y no ha aumentado tampoco el peso del conjunto. No hay transmigración de fuerza de un brazo a otro⁴⁷, ni transformación ontológica posible de algo que es simplemente «espacio» estático, (y como tal algo vacío y pasivo), a energía dinámica. Por tanto, lo que sí hay es mera disminución cuantitativa de la resistencia o fuerza de contrapeso, por desproporción en su aplicación (pues ambas necesitan ser aplicadas, la potencia y la resistencia).

⁴⁷ Los accidentes, tales como el peso o la energía, no emigran de un sujeto (substancia) a otro, como dicen los filósofos. Y con razón, pues tal «emigración» implicaría un término medio sin sujeto alguno, lo que equivaldría a su aniquilación como entidades incluso accidentales.

Si esto es así, como creo es verdad, se ve mejor aunque ni siquiera en estos casos se desvirtúa el principio indicado de que el efecto no puede ser superior a la causa que lo produce. A priori, parece más innegable todavía, pues nada puede haber en el efecto, como producto de una causa determinada, que no se halle ya de alguna manera en dicha causa.

b) *El caso de la filogénesis*

El otro caso es el de los efectos de la evolución biológica (*filogénesis*), en los que al parecer, causas inferiores o menos perfectas llegan a producir efectos superiores, como son las nuevas formas específicas o la evolución transespecífica, que implica una mayor perfección de los individuos y de las especies vivientes, como mejor adaptación, mejor defensa, mejores o más expeditas funciones, etc.

Respuesta

Aquí, de modo similar, parece que los efectos son superiores a sus causas, si solamente se tienen en cuenta las causas eficientes o como productoras de la evolución transespecífica; que incluso pueden ser, como se dice, fallos en el genoma de los progenitores, que dan lugar a mutaciones genéticas: el ADN (Ácido Desoxirribonucleico) no es «copiado» exactamente por el ARN (Ácido Oxirribonucleico) mensajero.

Ahora bien, y aunque ello esté fuera de la consideración de los científicos, en todo proceso natural hay que considerar, no solo las causas productoras o eficientes, sino también a aquello que mueve a los agentes o causas eficientes. Y esto no es otra cosa que el deseo de un fin o perfección superior. Según esto se dice que «*omne agens agit propter finem*: todo agente obra movido por un fin». Ya que si no hay fin, no hay motivación del deseo, ni dinamismo operativo. Por ello, se ha de admitir que, aparte de los factores genéticos o sus variantes, deben intervenir también factores de tipo tendencial o finalístico⁴⁸. El

⁴⁸ Nos encontramos de nuevo y bajo otro aspecto con el desequilibrio anteriormente citado: pues hay una especie de paralelismo entre lo vacío y lo lleno (des-

fin, siendo primero en la intención, es lo último en la consecución. Pero mueve ya desde la intención o tendencia, en cuanto mueve al agente a obrar para conseguir tal bien o perfección⁴⁹.

Por tanto, si se atiende a todas las causas concurrentes al efecto que llamamos «filogénesis» encontramos que no es superior a *todas las causas concurrentes*, aunque lo sea con respecto a algunas de ellas.

c) El efecto dominó y la causalidad engañosa

Frente al principio de que el efecto no puede ser superior a la causa se alza un hecho bien conocido, en que parece ocurrir lo contrario: me refiero al llamado «efecto dominó». Todos o muchos hemos podido contemplar en alguna sesión televisiva cómo filas interminables de fichas de dominó caían durante largos minutos, una tras otra, y que el fenómeno teóricamente podría prolongarse de modo indefinido, interrumpido solamente por falta de fichas. Así pues, un impulso mínimo inicial se repetía y multiplicaba de forma casi infinita, o al menos indefinida: el efecto sería, pues, muy superior a la causa; en ello parece multiplicarse misteriosamente la fuerza inicial, en cuanto se multiplican los efectos indefinidamente.

Sin embargo, una atenta consideración del hecho nos lleva a advertir que es un efecto engañoso, y que nunca se dio un efecto tan desproporcionado a la causa, pero en sentido contrario, ya que la fuerza necesitada para ello es muy superior al efecto conseguido. ¿Cómo es así?

Baste tener en cuenta que un efecto lo es, no solo respecto de sus causas eficientes, sino de todos los factores concurrentes, como condiciones, causas dispositivas, instrumentales, etc. Aplicado esto al caso vemos que la caída de cada ficha requiere, no solo el impulso inicial, que es mínimo, sino la disposición adecuada de las fichas, para que el efecto dominó se produzca. Ahora bien, el esfuerzo y consumo de energía necesario

equilibrio físico) y entre lo que no se posee, pero se desea, tendiendo a ello como fin y motivando así al agente.

⁴⁹ Sobre ello hemos insertado ya en otro trabajo, titulado «*Materia appetit formam*. Los fundamentos metafísicos de la filogénesis, en la perspectiva del aristotelismo tomista», en *Sapientia*, 2009 (65) 71-112.

para llevar a cabo dicha disposición (transportar cada ficha, colocarla en su lugar de modo adecuado, etc.) es muy superior al efecto de derribarla (y todavía hay que suponer el acto y la dispersión de energía requeridos para construir cada ficha). Así pues, el efecto dominó es producto de múltiples actos dispositivos, que son causas preparatorias y condiciones del mismo. Y en su efectuación se han gastado, aunque al parecer descuidadamente, infinidad de actos causales y de energía física.

Otro caso que puede engañar.

d) *El caso del ascensor*

Subo al ascensor llevando en la mano bultos de cierto peso. El ascensor asciende y los bultos me siguen pesando igualmente. ¿Cómo se explica, si al parecer, el ascensor anula el peso? De hecho, si los dejo en el piso del ascensor, los bultos ya no me pesan, no los siento. ¿En qué consiste, entonces, la acción del ascensor?

Si alguien dijera que en el primer caso no hay acción y sí en el segundo, sin duda se estaría equivocando: pues es claro que los bultos pesan lo mismo respecto del ascensor, cuando los llevo en la mano que cuando los dejo en el piso del ascensor. No pesan lo mismo respecto de mi sensación. Es el relativismo de los pesos, según el punto de referencia⁵⁰.

Si subo cinco pisos en el ascensor, llevando los bultos en mi mano, al parecer sobre ellos no se ha ejercido la fuerza del ascensor, ya que me siguen pensando igualmente. Pero si lo pienso bien, esa fuerza consiste en que he subido cinco pisos sin notar más peso ni cansancio que si siguiera parado fuera del ascensor. Esa subida de cinco pisos no se debe a mi esfuerzo, sino a la fuerza del aparato. En ello, pues, se muestra, la dife-

⁵⁰ Conste que esto no indica que el peso sea una entidad relativa, como tampoco lo son el espacio ni el tiempo en la teoría de la relatividad (una cosa es que no sean algo subsistente o substancias, y otra que sean entidades esencialmente relativas). En efecto, en todos esos casos, se confunde la *entidad* (peso, gravedad, movimiento, tiempo) con la *cantidad* de los mismos. Las ecuaciones diferenciales de la teoría relativista no deben interpretarse ontológicamente, sino como lo que son, formulaciones matemáticas o referentes a la «cantidad» de peso o energía, de aceleración o de duración.

rencia. El que lleve yo el peso colgando de mi mano, solo indica que el ascensor recibe el peso sumado al de mi cuerpo, como si subo a una balanza cargado con un peso, ello se registra como aumento o suma del peso de mi cuerpo.

11. Las leyes de proporción en la naturaleza

En la naturaleza la proporción se cumple según otros principios apropiados.

11.1. Principio de economía: «No debe hacerse con mucho gasto de energía, lo que puede ser hecho con poco».

Formulado así, viene a ser el llamado «principio o navaja de Ockham», aplicado al orden dinámico: «No se han de multiplicar los entes sin necesidad».

En Tomás de Aquino se encuentra formulado de modo equivalente, aunque de manera un tanto diferente. Por una parte, desde una visión teológica, se acude a la Biblia, según la cual «Dios dispuso todo con medida, número y peso adecuados» (*cf. Sap.* 11, 21). Texto muy comentado por los padres de la Iglesia, especialmente por san Agustín.

Mas mirado desde la naturaleza, se expresa por Tomás bajo dos formulaciones:

- a) Una, en cuanto se parte de que todo lo «ordenado» ha de estar regulado, esto es, medido por una regla o proporción determinada, pues el orden implica justamente esa proporción⁵¹. Mas las obras de la naturaleza se realizan con «orden», como aparece en la existencia de leyes o constantes operativas, de modo que lo que ocurre de manera habitual y en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*) no es achacable al azar, que carece de ley y de constancia. Es, pues, en un sentido general.
- b) Otra formulación se hace diciendo que «la naturaleza obra siempre lo mejor y de la mejor manera»⁵². Pero

⁵¹ *Cf. In Physic.* VIII, lec. 3, n. 993.

⁵² «...invenitur aliquid fieri [in natura] quanto melius et commodius esse potest» (*In Physic.* II, lec. 12, n. 252).

esto se matiza afirmando que eso «mejor» se ha de mirar, no con respecto a lo accidental, sino a lo esencial y propio de cada ser, o bien no con respecto a partes o sectores parciales, sino con respecto al todo: «*non simpliciter, sed secundum quod competit substantiae uniuscuiusque*⁵³.»

11.2. Principio de máximos y mínimos

El principio anterior se convierte en lo que pudiéramos llamar «principio de máximos y mínimos» diciendo:

«La naturaleza opera de tal modo que ni se excede en lo superfluo ni falta en lo necesario: *Natura enim neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis*⁵⁴»

Es, pues, como una aplicación del principio según el cual «*Natura facit quod melius est: la naturaleza hace lo mejor*⁵⁵». Pero se apela a la experiencia del sentido común (y quizás de la ciencia) según el cual así lo advertimos en la naturaleza:

- a) No es deficiente en las cosas necesarias, sino más bien sobreabundante. Así lo vemos, por ejemplo, en que, para asegurar la generación y conservación de las especies, produce células germinales en inmensa abundancia; para asegurar la supervivencia, suele proporcionar alimentos en cantidad (por ejemplo de hierba, de hojas en los árboles, de raíces, de cantidades inmensas de individuos en los niveles más bajos de la pirámide alimenticia, etc.). Otra cosa es que, obrando en contra o abusando de la naturaleza (sobre todo por parte del hombre) no se cumpla el principio; mas ya se ve que

⁵³ *In Physic.* II, lec. 11, n. 249, y en otro texto: «...*natura non facit semper quod melius est habito respectu ad partem, sed habito respectu ad totum; alias totum corpus hominis faceret oculum vel cor (...). Similiter licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen esset melius universo, quod imperfectum remaneret, si omnes creaturae unius ordinis essent*» (*Pot.* 3, a. 6, ad 26).

⁵⁴ *De Potent.* q. 3, a. 7 arg. 1; *cf. S.Th.* I-II, 91, 2, arg. 1.

⁵⁵ «...*natura facit quod melius est. Non tamen facit quod melius est simpliciter, sed quod melius est secundum quod competit substantiae a uniuscuiusque...*» (*Thomas Aq.: In Physic.* II, lec. 11, n. 249).

ello no es atribuible a la naturaleza misma.

- b) No es excedente en lo superfluo. Esto se ha de entender tanto como lo «no necesario», o lo inútil, como incluso lo monstruoso o deficiente (los llamados «*peccata naturae*⁵⁶»).

Con respecto a los casos «monstruosos» es claro que no son lo que la naturaleza busca de suyo (*per se*), sino que de suyo tiende a lograr individuos completos y perfectos (aunque mejorables mediante el crecimiento). Por ello, se trata de excepciones a la regla o principio; no se trata de lo «legal»; pero es algo que confirma la regla. Y ello, porque las leyes naturales no operan por necesidad absoluta ni de modo inimpedible, como veremos; sino como lo más frecuente o probable (*ut in pluribus*).

Con respecto a lo «inútil» o sin objetivo alguno, vemos que la naturaleza no es excedente. Así por ejemplo consideramos «inútiles» algunos miembros (por ejemplo el apéndice) u otros miembros atrofiados, etc. Mas es claro que ello es debido al cambio evolutivo y no es ni muy frecuente, ni constante, como todo lo que es de alguna manera accidental o extrínseco. En todo caso, estos ejemplos se han de reducir en gran parte a nuestra ignorancia o falta de conocimiento científico actual, que no puede todavía indicar con certeza su finalidad. Mas el progreso de la ciencia lo va dando a conocer y funciones o partes que se creían «inútiles», posteriormente nos causan admiración al descubrir su objetivo o su «utilidad».

Epílogo

En un trabajo ulterior deberemos estudiar otras leyes causales, que afectan al movimiento y a la contingencia.

⁵⁶ Sobre ello, ya escribió Aristóteles: *Physic.* II, c. 8. En Tomás de A.: *cf. In Physic.* II, lec. 14, n. 262-263.

PATRICIA NELVIA SAMBATARO

Universidad Católica de La Plata
Argentina
psambataro@cotelnet.com.ar

Metafísica de la persona y del diálogo Hegel, Habermas y Santo Tomás¹

Resumen: El presente trabajo tiene por objetivo poner de manifiesto en primer lugar el tema de la persona en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en segundo lugar abordar la temática del diálogo y de la comunicación en un autor de raigambre idealista como lo es Habermas y, por último, presentar los temas de la persona y del diálogo en la metafísica de Santo Tomás de Aquino. Es de destacar que cualquier temática filosófica que aborda el Aquinate se halla invariablemente inserta dentro de una apreciación metafísico-teológica, pues en esto consiste la propia identidad del pensamiento tomasiano. Es entonces solo en fidelidad a ello que el magisterio de Santo Tomás puede brindar hoy un valioso aporte a importantes temas como el de la persona y el diálogo, asimismo iluminar y servir de discernimiento con respecto a las propuestas de autores modernos y contemporáneos como lo son Hegel y Habermas.

Palabras clave: persona - diálogo - Hegel - Habermas - Santo Tomás.

Abstract: The present work has as purpose to manifest in the first place the theme of the person in the Hegel's *Science of Logic*, secondly to show the topics of the dialogue and communication in an author of idealistic roots as is Habermas and, by last, to present the subjects of person and dialogue in St. Thomas Aquinas' metaphysics. It is of standing out that any philosophical theme that Aquinas analyze is invariably inserted into a metaphysical and theological appreciation, because in this consists the very identity of the Thomasian thought. It is then

¹ El presente artículo corresponde al texto original que luego fuera abreviado y presentado con el mismo título como ponencia en el Congreso Internacional de la XL Semana Tomista *Persona y Diálogo Interdisciplinar*, Buenos Aires, 7 al 11 de septiembre de 2015.

only in fidelity to it that the teaching of St. Thomas can provide today a valuable contribution to important issues such as the person and the dialogue, and also enlighten and serve of discernment regarding the proposals of modern and contemporary authors such as Hegel and Habermas.

Keywords: Person - Dialogue - Hegel - Habermas - St. Thomas.

Asistimos a una época en la cual se ha marcado en determinados ambientes una anhelada tendencia por vaciar de todo contenido teológico a la metafísica. Así, en aquellos sitios en los cuales la metafísica aún subsiste, se oyen voces que se orientan hacia «la disolución de la metafísica teológica como disciplina filosófica²». Sin embargo, temáticas particularmente en boga como la persona y el diálogo y, sobre todo en ciertos autores de actualidad, no se las dilucida bien dentro de la filosofía si no se las remite a su raigambre metafísico-teológica. De este modo, debido a la ausencia de la consideración de un *logos* objetivo, aunque se hable mucho sobre la realidad del diálogo, no obstante, muy paradójicamente, en ciertas ocasiones pareciera que solamente se *monologa*. Asimismo, en repetidas ocasiones, se suceden manifestaciones en las cuales se levantan estandartes en defensa de la persona, pero dentro de sistemas o de planteos filosóficos donde el ser finito está forzosamente llamado a perecer. Ambos fenómenos se revelan como intentos que corren inevitablemente hacia su propio fracaso.

Esto último ocurre particularmente dentro de ciertas corrientes del pensamiento contemporáneo que se han ido nutriendo ampliamente en la filosofía de Hegel y del idealismo, como es el caso de Habermas. Se trata de autores que, a diferencia del autor de Stuttgart, no hacen filosofía en el sentido último de la misma porque, si bien se expresan con un lenguaje filosófico, no van al fondo de las cosas, es decir, carecen en forma deliberada de un planteamiento metafísico. De este modo, en forma tácita o confesa, se adhiere a expresiones

²FERREIRO, HÉCTOR ALBERTO, «La ontología de Tomás de Aquino: Punto culminante y punto de inflexión de la teología metafísica» en: *Ángulo*, Fatea Publicações, Set./Dez. 2011 (127), p. 32, disponible en: <http://www.fatea.br/seer/index.php/angulo/article/viewFile/829/594>

como la Vattimo: «la metafísica ha terminado y es mejor que haya terminado»³. Para emplear una apreciación de Sciacca, estas manifestaciones aún constituyen los ecos ilustrados del «grito propio del neokantismo: *Keine Metaphysik mehr*: ‘Basta de metafísica’⁴». Lo que se pone en juego entonces es la esencia del verdadero quehacer filosófico, que consiste en llegar a ver el fondo de las cosas y, por ausencia de lo cual, hoy reina muchas veces bastante confusión.

El presente trabajo tendrá por objetivo poner de manifiesto, en base a un riguroso planteo metafísico, en primer lugar el tema de la persona en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en segundo lugar abordar la temática del diálogo y de la comunicación en un autor de raigambre idealista como lo es Habermas y, por último, presentar los temas de la persona y del diálogo en la metafísica de Santo Tomás de Aquino, buscando hallar respuesta por parte de la *philosophia perennis* al interés actual por el pensamiento de ambos autores.

1. La persona en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel

La expresión *die Person* [la persona] se encuentre dentro de la tercera y última parte de la referida obra hegeliana, es decir, en la *Ciencia de la lógica subjetiva o la doctrina del concepto*, que es donde Hegel explica abiertamente el modo como él concibe el destino de la persona humana. Ante todo, para comprender debidamente los textos del autor que referiremos a continuación, se debe precisar que se trata de un sistema metafísicamente monista, en el cual todo es una y la misma cosa. Debido a ello, la identidad en Hegel posee categoría absoluta, es decir, nos hallamos ante un absoluto inmanente en el cual toda determinación no es más que apariencia. El propio autor lo explica diciendo «la simple, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha disuelto en ella toda determinación de la *esencia* y la *existencia*, o sea del *ser* en

³ VATTIMO, GIANNI, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 38.

⁴ SCIACCA, MICHELE FEDERICO, «La reacción antimetafísica», en SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Luis Miracle, 1962, p. 555.

general, tanto como de la *reflexión*. Por lo tanto el *determinar qué es lo absoluto*, resulta negativo, y lo absoluto mismo aparece solo como la negación de todos los predicados y como el vacío»⁵. Dentro de este absoluto negativo o vacío absoluto inmanente de Hegel que todo lo envuelve y abarca, el autor nos explicitará el papel que ocupa para él lo que en la filosofía clásica se designó con el término *persona*.

La primera vez que en la mencionada obra hegeliana hallamos la expresión *die Persönlichkeit [la personalidad]*, ella aparece bajo el título «El proceso mecánico formal»⁶. Y ello es así puesto que, para Hegel, los rasgos propios de la personalidad de un individuo constituyen una determinación necesaria y a la vez fugaz dentro de la mecanicidad de un proceso que la conduce inexorablemente a perder definitivamente su identidad. Esta pérdida de la identidad personal será vista por el autor como un bien *en sí* dentro del devenir universal, ya que toda determinación es considerada no como algo esencial sino como una apariencia negativa. De este modo, se lee en Hegel que, si bien «la personalidad es una *dureza* infinitamente más intensiva, que la que tienen los objetos⁷», no obstante «la individualidad de los objetos extrínsecos, como también la de las personas, es una inesencialidad, que no puede oponer ninguna resistencia⁸». Para el autor, aquello a lo que «no puede oponer ninguna resistencia», esta «*dureza*» de la persona, es a su propia extinción y destrucción como particularidad finita. Este carácter de intrínseca «inesencialidad [*Unwesentliches*]» de los

⁵MOLDENHAUER, EVA UND MICHEL, KARL MARKUS (REDAKTION), *G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden*, Vol. 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 187: «Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des Wesens und der Existenz oder des Seins überhaupt sowohl als der Reflexion aufgelöst. Insofern fällt das Bestimmen dessen, was das Absolute sei, negativ aus, und das Absolute selbst erscheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere». En adelante se seguirá dicha edición alemana de la *Ciencia de la Lógica* en sus dos volúmenes V y VI, *WL I* y *WL II* respectivamente, ofreciendo una traducción propia al castellano de los textos.

⁶*WL II*, p. 415: «Der formale mechanische Prozeß».

⁷*WL II*, p. 416: «die Persönlichkeit ist eine unendlich intensivere Härte, als die Objekte haben».

⁸*Idem*: «die Einzelheit der äußeren Objekte wie auch der Personen ein Unwesentliches ist, das ihm keinen Widerstand leisten kann».

seres finitos hegelianos y también de la persona humana, es la condición que hace posible que se legitime metafísica y dialécticamente dentro del sistema idealista su propia aniquilación. Así, en Hegel la finalidad de todo ser finito y también el de la de la persona, será el «anonadamiento⁹» o la ontológica extinción total. Para designar esta necesaria y trágica condición de la finitud, el autor ha empleado el sustantivo «*die Vernichtung*¹⁰» que se traduce habitualmente también por «el aniquilamiento», «la destrucción total» o bien «el exterminio».

Es interesante señalar que esta particular suerte de «aniquilación» de la persona dentro de la filosofía de Hegel fue objeto ya en vida del propio autor de severas reacciones y críticas. Fueron tres los sectores en Berlín que se aunaron en esta voz: figuras protestantes, otras de origen judío y también católicas. Asimismo el mundo del pensamiento y de las letras legítimamente *clásicas* germanas se vio asociado a ello. A fines de 1827 el poeta Schubarth había denunciado la filosofía de Hegel debido, entre otras cosas, a la ausencia de la inmortalidad individual del alma humana dentro de su planteo idealista. Pero sería recién dos años más tarde cuando llegaría la primera objeción formal y por escrito en cuanto a este tema puntual de la suerte de la persona humana dentro del sistema hegeliano. Esta vez, la denuncia la habría de llevar a cabo nuevamente Schubarth ahora junto con Carganico, dos figuras particularmente humanísticas de la Universidad de Berlín a principios del siglo XIX que han quedado hoy bastante olvidadas. El texto fue publicado en dicha ciudad en 1829, al mismo tiempo que Hegel no solo era *Herr Professor*, sino también rector de dicha universidad. El escrito llevó por título «*Acerca de la Filosofía en general y de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en particular de Hegel. Una contribución a la resolución de este última*¹¹». En dicha objeción, en la cual también se ponía de manifiesto la ausencia de la libertad de la persona humana den-

⁹ *WL I*, p. 389.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Cf. SCHUBARTH, KARL ERNST UND CARGANICO, KARL A., *Ueber Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letztern*, Berlín, Enslin, 1829.

tro del sistema de Hegel, se lee que «el alma no está aquí [dentro del pensamiento hegeliano] libre de determinación¹²», ya que para dichos críticos cuando Hegel hablaba del alma no se refería al alma humana personal sino a «el alma de la cosa¹³», siendo que «la cosa» en el pensador de Stuttgart posee carácter no particular, sino universal y genérico.

Varios biógrafos y estudiosos del pensamiento hegeliano han coincidido en que dicha objeción puntual en torno a la suerte del alma humana individual «quedó sin respuesta por parte de Hegel¹⁴». Es de destacar que uno de estos dos jóvenes querellantes figuraba mencionado en una carta que Goethe le había escrito dos años antes, el mismo año de la primera denuncia y exactamente el 9 de mayo de ese año 1827, al filósofo. En dicha esquila, al parecer la última que el genio goethiano le dirigiera al pensador de Stuttgart, Goethe recomendaba a Hegel especial atención al joven Schubarth, manifestando asimismo claramente la alta estima intelectual que este le merecía¹⁵. Seguramente en dichas palabras se hallaba expresado más de un mensaje para ser leído por el filósofo. Asimismo, en otra carta que le enviara el 24 de mayo de 1828 a su amigo, el canciller Müller, ya se dejaba ver la preocupación del poeta Goethe al hacer referencia a aquello que seguramente también había percibido y le inquietaba de la filosofía de su amigo Hegel: «la tendencia a una especie de panteísmo¹⁶».

¹² SCHUBARTH, KARL ERNST UND CARGANICO, KARL A., *Ueber Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letztern*, cit., p. 116: «die Seele ist hier nicht frei von der Bestimmtheit».

¹³ *Ibidem*, p. 144: «die Seele der Sache».

¹⁴ D'HONDT, JACQUES, *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 253. Puede verse también K. FISCHER, *Hegel's Leben. Werke und Lehre II*, Heidelberg, Winter, 1901, p. 188.

¹⁵ Cf. HOFFMEISTER, JOHANNES, *Briefe von und an Hegel*, III, Hamburg, Meiner, 1969, p. 160.

¹⁶ GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Goethes Werke*, XIII, Hamburg, Wegner, 1966, p. 48: «die Neigung zu einer Art von Pantheismus». El poeta se refería en esta carta al fragmento *Die Natur* de G. Ch. Tobler. El texto, que fue publicado en forma anónima en 1783 en el *Tiefurter Journal*. Durante mucho tiempo la crítica lo atribuyó erróneamente a la pluma de Goethe. Dicha no clarificación en cuanto a la verdadera autoría del mismo ha sido uno de los varios motivos por los cuales durante

Actualmente cierta hermenéutica del hegelismo, desprovista de una seria formación humanística, continúa dejando de lado esta primera e interesante crítica al pensamiento de Hegel. Sin embargo, uno de los puntos significativos de la misma es que ha tenido el valor de haber sido hecha por quienes allí vivieron, escucharon directamente a Hegel y poseyeron la sensibilidad humanística propia de los genuinos estudios clásicos germanos. Hoy se podría decir que la recuperación del valor de la persona tanto en la filosofía como en la teología habría de ser una de las respuestas casi inmediatas al idealismo. Así se podría mencionar, por ejemplo, el trabajo de Ogienski, un joven católico de origen polaco que se había hecho heredero de la dura crítica de Schubarth y su compatriota Carganico a Hegel. Al momento de presentar su trabajo para la *Habilitationsschrift* en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Breslau con el título «*Hegel, Schubarth y la idea de personalidad en su relación con la monarquía prusiana*¹⁷», Ogienski reeditaba algunos puntos de la referida querrela dirigida a Hegel algunos años atrás. No será casual que algunos críticos coincidan en ver que, en cuanto a la suerte del alma

muchos años se presentara una orientación filosófica del poeta que no se ajustaba a la realidad de sus puntos de vista ni de su más íntimo pensamiento. Cf. FUNCK, HEINRICH, «Georg Christoph Tobler, der Verfasser des pseudogoetheschen Hymnus 'Die Natur'», en *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1924*, Zürich, 1923, pp. 71-97. No obstante ello, es llamativo que posteriores ediciones de la obra de Goethe a esta fecha hayan seguido incluyendo *Die Natur* en el cuerpo principal de la obra completa del poeta germano. Así por ejemplo, solo en las notas colocadas en minúsculos caracteres tipográficos al final del volumen XIII de la edición de 1966 se lee: «*Das fragment ist von Georg Christoph Tobler...Der Aufsatz steht hier als typisches Stück der Naturbetrachtung um 1780 und als Grundlage für die darauffolgende Erläuterung Goethes* [El fragmento es de Georg Christoph Tobler...El artículo está disponible aquí como una pieza típica de la observación de la naturaleza en 1780 y como base para el posterior comentario de Goethe]». Cf. GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Goethes Werke*, XIII, cit., p. 571.

¹⁷ OGIENSKI, IMMANUEL, *Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur Preußischen Monarchie*, Trzemeßno, Olandki, 1840. Al igual que en Schubarth y en Carganico, también en Ogienski se dejaba ver la sabiduría de Goethe; el trabajo del joven polaco concluía con una cita del poeta: «*Welche Regierung die beste sei? Diejenige die uns lehrt uns selbst zu regieren* [Qué gobierno es el mejor? Aquel que nos enseña a gobernarnos]». Cf. OGIENSKI, IMMANUEL, *Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur Preußischen Monarchie*, cit., p. 83.

humana particular después de la muerte, la filosofía hegeliana había concluido forzosamente con una apreciación similar a la del averroísmo¹⁸. Por tal motivo, aludiendo puntualmente a aquella polémica suscitada en Berlín, se ha hablado de un Hegel «desenmascarado¹⁹», hecho por el cual «se ha dicho muchas veces que [el filósofo] ‘murió a tiempo²⁰’».

Lo cierto es que, para explicar la puntual cuestión de la persona humana en la fugacidad de su particularización aparente, Hegel coloca en la *Ciencia de la Lógica* dicha temática bajo el título: «El quimismo²¹» y aclara que «en cuanto a la expresión *quimismo*,...[la misma] se halla aplicada a la relación de la diferencia²²». Para el autor, son entendidas como relaciones químicas tanto «en el ser viviente la relación sexual...como también las relaciones espirituales del amor, de la amistad, etc.²³». También, y tal como ocurre con las sustancias químicas, dichas realidades estarán llamadas a fundirse y *con-fundirse* entre sí. Según lo cual en Hegel «una persona *se continúa* en la otra²⁴» sin que haya entre ellas diferencias sustanciales y prevaleciendo de este modo el ser genérico a expensas de una accidentalidad fenoménica de individuos sin sustancia.

Si bien la filosofía de Hegel ha dado origen a comprensiones diversas, para estudiosos como Villoro Toranzo «sin embargo, la interpretación más filosófica, la que se deduce del monismo hegeliano, es la panteísta²⁵». Para dicho autor, «los estudios históricos de Dilthey demuestran abundantemente el proceso ideológico que llevó a Hegel al panteísmo²⁶». Desde

¹⁸ Para los puntos de similitud y el vínculo entre la filosofía de Hegel y la de Averroes *vid.* la tesis doctoral de BELO, CATARINA, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013.

¹⁹ D'HONDT, JACQUES, *Hegel, cit.*, p. 260.

²⁰ *Idem.*

²¹ *WL II*, p. 428: «*Der Chemismus*».

²² *Ibidem*, p. 429: «*über den Ausdruck Chemismus für das Verhältnis der Differenz...ergeben hat*».

²³ *WL II*, p. 429: «*im Lebendigen steht das Geschlechtsverhältnis...so wie es auch für die geistigen Verhältnisse der Liebe, Freundschaft usf*».

²⁴ *Ibidem*, p. 415: «*einer Person in die andere kontinuiert*».

²⁵ VILLORO TORANZO, MIGUEL, *La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, México, Universidad Autónoma de México, 2006, p. 16.

²⁶ *Idem.*

dicho punto de vista, la concepción de la persona en Hegel no hace más que poner de modo claro y manifiesto la suerte que corre esta dentro de todo riguroso planteo metafísicamente panteísta. Hegel tuvo el valor y la honestidad de poner a la luz todas las consecuencias a las que arriba su sistema, cosa que hoy no suele verse en todos aquellos que se dicen seguidores de Hegel. En estos casos, se evade deliberadamente la hondura del maestro y entonces se busca sustentar o defender los valores de la persona humana dentro de sistemas metafísicos en los cuales la persona está llamada a desaparecer. Es esta una de las graves confusiones en la que incurre toda opción que sea antimetafísica. Se proclaman entonces muchos programas en pos de una pretendida defensa de la persona y de los derechos humanos, pero precisamente por carecer del gusto por las raíces, al mismo tiempo los valores de la persona se avasallan dentro de una sociedad que entonces se torna cada vez más hipócrita, despiadada y hostil.

Otro texto importante que contribuye a esclarecer el pensamiento de Hegel en cuanto a la persona, es el que hace referencia al origen de esta dentro de este devenir universal. Nos dice el autor que, así como «el objeto químico es al principio...una *base* indiferente, que no está todavía determinado como un individuo diferente; también la persona es una base tal que al comienzo se refiere solo a sí misma²⁷». Para Hegel, tanto el individuo como la persona provienen de una «*base* indiferente [*eine gleichgültige Basis*]» que es el vacío absoluto o el absoluto vacío de toda determinación. Es decir, en el idealismo la persona proviene de la nada y a la nada retorna. Lo que está expresando aquí el autor es que no hay un *Otro* ontológico del cual la persona parta y hacia el cual deba volver, por ello afirma que «se refiere solo a sí misma». El planteo de Hegel es en esto coherente y bien claro. Dentro del panteísmo la persona no es *creatura* subsistente creada por *otro* ser subsistente y

²⁷ *WL II*, pp. 429-430: «*ist das chemische Objekt zunächst...eine gleichgültige Basis, das noch nicht als different bestimmte Individuum; auch die Person ist eine solche sich erst nur auf sich beziehende Basis*». [Al citar, no he utilizado itálica en aquellas palabras que el autor ha colocado expresamente en itálica para destacarlas. Tal es el caso de «Basis»]

a quien remita su condición de tal, sino apariencia transitoria de un vacío devenir universal y por lo cual no puede entonces más que referirse solo a sí misma. En este definir a la persona como una pura referencia a sí misma, Hegel se constituía en su tiempo como uno de los mejores portavoces filosóficos de la Ilustración. Asimismo, al haber sostenido que tanto el individuo como la persona provienen de una «*base indiferente*», Hegel sería a futuro uno de los mejores paradigmas de los principios sobre los cuales se alzaría tiempo más tarde la denominada *Ideología de Género*²⁸.

2. El diálogo y la comunicación en Habermas

Se lee en Habermas: «me identifico más bien con la línea de Kant, Hegel, Humboldt, el pragmatismo²⁹». Lo primero a considerar es que el pensador de la escuela de Frankfurt se inscribe a sí mismo en una tradición abiertamente no contemplativa. Fiel heredero y entroncado en esta identidad no especulativa del pensamiento protestante³⁰, la ausencia de una referencia a lo real extramental se muestra como el común denominador de toda su obra. Si bien se trata de un autor que ha editado numerosas páginas acerca de la acción comunicativa, sin embargo en el planteo habermasiano se halla totalmente ausente referencia alguna a un *logos* objetivo. Motivo por el cual no se encuentra en su pensamiento un *dia-logos* en el sentido clásico del término ya que la *logicidad* de lo real existente ha sido deliberadamente excluida.

El discurso de Habermas se reducirá entonces al ensayo de una «teoría de la intersubjetividad³¹» que será en el fondo una

²⁸ Cf. Sambaturo, Patricia Nelvia, *La 'Ciencia de la lógica' de Hegel como metafísica del ser genérico*, Buenos Aires, 1984, disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=tesis&d=ciencia-logica-hegel-metafisica>.

²⁹ Habermas, Jürgen, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 66.

³⁰ Cf. D'Hondt, Jacques, *Hegel, cit.*, p. 329: «la concepción luterana...no es especulativa».

³¹ Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 273-274.

teoría del consenso. Por lo cual el punto de apoyatura es una «teoría consensual de la verdad³²». Así, para Wellmer «la tesis central de la teoría consensual o discursiva de la verdad en su versión habermasiana es que se pueden calificar como ‘verdaderas’ o ‘válidas’ exclusivamente aquellas pretensiones de validez sobre las que sea dado alcanzar un consenso discursivo bajo condiciones de una situación ideal del habla³³». En su teoría del consenso Habermas se muestra heredero del nominalismo contractualista. El término *verdad* en el clásico sentido de la *veritas rerum naturae* ha sido desplazado por la expresión «*Wahrheitstheorien*³⁴» o «teorías de la verdad». La cuestión de la verdad se torna así un arbitrario juego con pretensión de validez científica. Y dado que todo contrato es pacto o arreglo, quien aquí dice *consenso* dice también negocio y manipulación. Al respecto, Habermas sostuvo: «ciertamente coincido con Putnam en que no hay tal cosa como un lenguaje del mundo, algo así como un libro de la naturaleza que se imprimiera sobre nuestra mente. Solo hay lenguajes que inventamos desde diversas perspectivas³⁵». De este modo, la acción comunicativa habermasiana no es más que una arbitraria construcción, pues «en consecuencia, el mundo debería concebirse como la totalidad de los objetos, no de los hechos, los cuales [objetos] dependen del lenguaje³⁶».

La herencia filosófica idealista y hegeliana se deja ver una y otra vez en la obra de Habermas y de otros autores a los que va citando. Si, tal como para el sociólogo germano «los hechos solo son en apariencia correlatos objetivos de los enuncia-

³² Cf. RÜHL, MANFRED, «Jürgen Habermas: Konsenstheorie der Wahrheit», en RÜHL, MANFRED, *Kommunikationskulturen der Weltgesellschaft. Theorie der Kommunikationswissenschaft*, Wiesbaden, VS Verlag für Socialwissenschaften, 2008, pp. 38-41.

³³ WELLMER, ALBRECHT, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 95.

³⁴ Cf. HABERMAS, JÜRGEN, «Wahrheitstheorien» en FAHRENBACH, HELMUT (HRSG.), *Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske, 1973, pp. 211-265.

³⁵ HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., pp. 77-78. Aquí la postura habermasiana se muestra diametralmente opuesta al realismo de Derisi. Cf. O. N. DERISI, *La Palabra*, Emecé, Buenos Aires, 1978.

³⁶ HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 78.

dos³⁷», entonces el discurso se torna *autónomo*. En este sentido afirma que «el enfoque articulado en términos de *teoría de la comunicación* parte con Humboldt del modelo del entendimiento lingüístico y supera a la filosofía del sujeto poniendo al descubierto en el ‘auto’ de la autoconciencia, de la autodeterminación y de la autorrealización la estructura intersubjetiva de perspectivas que se entrelazan entre sí y reconocimiento recíproco³⁸». Esta autonomía del discurso habermasiano busca en el fondo, y al igual que en Hegel, ser anónima. Así el autor sostiene que «tras el desmoronamiento de la subjetividad trascendental el análisis se orienta a un anónimo acontecer del lenguaje, que saca de sí y pone mundos para volver a engullirlos después, que antecede a toda historia óptica y a toda praxis intramundana y que penetra a través de todo³⁹».

En Habermas la concepción del discurso se absolutiza en este *engullirlo todo*, de modo que «el texto puede engullir no solo al autor, sino también a la diferencia categorial entre ficción y realidad⁴⁰». Por esta vía el discurso se convierte a sí mismo en «la vorágine de una corriente del lenguaje carente de toda dirección⁴¹». Se trata de «un lenguaje fluidificado, que solo puede consistir ya en el modo de su propio fluir⁴²». La expresión de Habermas evoca aquí la hegeliana concepción del espíritu como «la fluidificación absoluta⁴³» de toda subsistencia, que ya había sido expresada por el autor de Stuttgart en la *Fenomenología del Espíritu*. El grado de absolutización de este tipo de lenguaje artificial justificará la pretensión que todo sea medido pura y exclusivamente a partir de él. De aquí que la «hermenéutica del lenguaje⁴⁴», concebida esta al modo habermasiano, se presentará en los estudios y tribunales académicos

³⁷ HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 118.

³⁸ HABERMAS, JÜRGEN, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 243.

³⁹ *Ibidem*, p. 244.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 247.

⁴¹ *Ibidem*, p. 245.

⁴² *Ibidem*, p. 245.

⁴³ MOLDENHAUER, EVA UND MICHEL, KARL MARKUS (REDAKTION), *G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden*, III, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 153: «das absolute Flüssigwerden».

⁴⁴ HABERMAS, JÜRGEN, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 274.

como apelación a una autoridad máxima, exclusiva y excluyente de toda otra consideración.

Sin embargo, cuando Habermas expresa: «por lo que se refiere al estilo de la teoría de la acción comunicativa, es cierto que escogí un modelo hegeliano⁴⁵», está confesando con ello mucho más que un inocente origen nominalista en la teoría del discurso. Hay en el fondo del sociólogo germano, y tal como ocurre en otros autores, una preocupación que subyace a veces de modo casi velado y que pocas veces se pone de manifiesto. La misma posee sus más profundas raíces en el anhelo del hombre por encontrar una justificación acabada a la autonomía de la moral. Así, los pensadores que se dicen postmodernos y anti metafísicos, y esto aún en campo católico, han ido prefiriendo a Hegel porque en dicho autor idealista anida el esfuerzo más acabado de aquello que en la expresión de propio Habermas constituye «una destrascendentalización de la epistemología y de la teoría moral⁴⁶».

Para el sociólogo germano «el mundo moral que nosotros, como personas morales, debemos hacer realidad conjuntamente, tiene un significado constructivo⁴⁷». Es por ello que abiertamente el autor propondrá un «constructivismo moral⁴⁸» admitiendo que «en teoría moral he defendido desde el principio una posición...antirrealista⁴⁹». Léase aquí por «antirrealista» lo mismo que significa el término *idealista* en el sentido en el cual lo elabora el pensamiento de la modernidad. A la pregunta que le formulara Engel en el anfiteatro *Descartes* de la Universidad París-Sorbona el 1º de febrero de 2001 en cuanto a su propia definición filosófica, Habermas contesta sin rodeos: «sí, soy... un constructivista en cuestiones morales⁵⁰». En este definir la moralidad como una pura referencia del hombre a sí mismo, al igual que Hegel, el sociólogo germano continúa hoy instaurando los principios filosóficos de la Ilustración. No

⁴⁵ HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 47.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 67.

será casual que deliberadamente haya ubicado su propio pensamiento dentro de lo que él mismo denominara como «una Ilustración escéptica⁵¹». En este escepticismo ontológico ilustrado, Habermas coincidía además con los paradigmas del novedoso modo de ser hegeliano, el *ser genérico*.

3. La metafísica de la persona y del diálogo en Santo Tomás

Es oportuno precisar que el aporte más valioso de la filosofía de Santo Tomás con respecto a temas actuales como lo son el de la persona y el del diálogo, se torna mucho más luminoso si se lo visualiza desde la propia metafísica teológica tomaziana. Así, por ejemplo, es interesante observar que, a poco de comenzar el *De veritate*, Santo Tomás expresa: «*res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta (est)* [la cosa natural (está) constituida entre dos intelectos]⁵²», pues el carácter dialogal dentro del planteo del Aquinate posee de por sí condición metafísico-teológica. Es decir, el auténtico diálogo de los hombres entre sí es posible solo porque en cada cosa creada el Creador ha expresado un mensaje y cada ser finito ontológicamente posee entonces *en sí* una palabra divina que, de suyo, es plenitud de sentido participado. Así, el diálogo del hombre con el hombre se convierte, también y en un sentido participado, en un diálogo con el Creador. No ha sido casual que Pieper haya expresado que, si a Santo Tomás «se quisiera darle un apodo, al modo en uso, por ejemplo, en la orden de los carmelitas (‘San Juan de la Cruz⁵³’)), entonces debería llamarse «Santo Tomás del Creador⁵⁴».

A continuación del citado texto del *De veritate*, el Aquinate agrega: «*secundum enim adaequationem ad intellectum divinum (res) dicitur vera* [(la cosa) se dice verdadera según la ade-

⁵¹ HABERMAS, JÜRGEN, *La necesidad de la revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 32.

⁵² S. THOMAE AQUINATIS, *De Veritate*, I, 2, 97-101.

⁵³ J. PIEPER, *Creaturidad y tradición. Tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*, Buenos Aires, Fades, 1983, p. 15.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 15.

cuación al intelecto divino⁵⁵]. Para Santo Tomás, sin un Dios que hubiera pre-pensado las cosas, al hombre le sería entitativamente imposible conocer ni expresar válidamente nada. A la luz de ello, para el planteo tomasiano son entonces el acto intelectual y la creación de Dios los que fundamentan todo acto cognitivo del hombre. Y así, es la palabra divina la que hace posible toda otra palabra. Sin este contenido metafísico-teológico, todo acto humano se vería vaciado de su sentido más alto y también más propio. De este modo, querer privar al hombre y al mundo de su sentido metafísico y teológico, sería privarlos también de su condición más viva, rica y verdadera. De este modo, por ejemplo, si bien en el planteo habermasiano de la comunicación como pura intersubjetividad se pudiera decir que se oyen los ecos del ya aludido grito «Basta de metafísica», cabe señalarse también que las consecuencias de dicho encuadre temático no son para nada ajenas a la actual angustia existencial del sinsentido nihilista quizás más agudo y profundo de la historia.

Con respecto al tema de la persona humana, Santo Tomás afirma que «*nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura* [el nombre de persona no es dado para significar al individuo dentro de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza⁵⁶]». En relación a dicha temática, se ha de decir que la metafísica del Aquinate continúa y completa en esto fielmente la consideración de la metafísica aristotélica de la subsistencia o la permanencia de lo real, en cuanto lo real es poseedor de un contenido permanente y esencial. En ello, Hegel significa el polo exactamente opuesto tanto a Aristóteles como a Santo Tomás, por cuanto constituye una reflexión que pretende centrarse en una fundamental y exclusiva inconsistencia de lo real. El propio Hegel definiendo él mismo el idealismo dirá: «el idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto, no reconocer lo finito como un verdadero existente⁵⁷».

⁵⁵ S. THOMAE AQUINATIS, *De Veritate*, I, 2, 97-101.

⁵⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, I, q. 30, c.

⁵⁷ *WL I*, p. 172: «*der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen*».

Mientras que en la filosofía hegeliana la anónima divinidad inmanente constantemente fluye o deviene en un eterno tejerse y destejerse, por el contrario, para el Aquinate el sentido más acabado y completo del ser personal se halla en el ser divino, en cuanto que el ser de Dios es entendido como el ser más subsistente y perfecto de todos los seres. De este modo, para Santo Tomás «persona» se dice del ser divino también como «*hypostasis*⁵⁸». Sin embargo, para el Aquinate el nombre de «*hypostasis*» se predica de Dios no en cuanto que el ser divino subyaciera o fuese soporte de los accidentes, sino en cuanto que el ser divino significa ante todo «*rem subsistentem* [realidad subsistente⁵⁹]». Es en este sentido que «*persona proprie convenit Deo, et nobilius quam creaturis* [persona propiamente conviene a Dios, y más noblemente que a las criaturas⁶⁰]». Así, en tanto que imagen de Dios, la esencia misma de la persona humana en Santo Tomás no consiste entonces en otra cosa más que en reflejar o espejar *en sí*, y de modo participado, esta nobleza de la permanencia o subsistencia propia de su Creador.

Conclusiones

La concepción de la persona en Hegel no hace más que poner de modo claro la efímera suerte que ella corre dentro de todo riguroso planteo metafísicamente panteísta, el cual a su vez desemboca en un manifiesto ateísmo. Hegel tuvo el valor y la honestidad de poner a la luz todas las consecuencias a las que arriba su sistema, cosa que no siempre los que hoy están entusiasmados por la filosofía de Hegel se encuentran dispuestos a reconocer y a aceptar. Cabe entonces un justo discernimiento, por cuanto en muchos casos se evade deliberadamente la hondura del maestro y se proclaman entonces muchos programas en pos de una pretendida defensa de la persona, de los derechos humanos y de un diálogo interdisciplinar que quedan abortados

⁵⁸ Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3 ad 3.

⁵⁹ *Idem*: «*nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus: competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem*».

⁶⁰ *Idem*.

desde el inicio precisamente por carecer de raíces metafísicas. También ha de decirse que, debido a la deliberada actitud inicial antimetafísica hoy en curso, no todo estudio sobre Hegel es filosóficamente serio. Tampoco todo lo que proviene de las universidades alemanas obedece precisamente a una mirada afín a aquello que en la propia Alemania ha sido denominado como la «*katholische Weltanschauung* [mirada católica del mundo⁶¹]» y a la cual hoy debieran permanecer fieles nuestras universidades católicas. Tal como fue señalado más arriba y ha sido reconocido por la misma crítica filosófica, la identidad del pensamiento protestante no es especulativa, de modo que tarde o temprano prima entonces, como consecuencia lógica inevitable dentro de dicha óptica, la primacía de la praxis.

En cuanto a Habermas, nos parece un autor contradictorio a la vez de no ser profundo; y decimos que no es profundo principalmente por la aversión que posee a todo cuestionamiento último o metafísico. Ahora bien, Habermas pretende realizar el esfuerzo por poder engendrar una teoría de la comunicación sin base ontológica. En el *Prefacio* de su libro *Teoría de la acción comunicativa* intenta colocar su planteo antimetafísico como quehacer científico y dentro de «las intenciones filosóficas desarrolladas de Kant a Marx⁶²». Pero ensayar una teoría de la acción comunicativa sin metafísica desemboca tarde o temprano en lo expresado abiertamente por Schirrmacher: «la charlatanería⁶³» por la cual «filósofos e historiadores, quienes en general cultivan las ciencias del espíritu,... comienzan a hablar en términos de ficción⁶⁴». En su interesante trabajo de doctorado, Fazis denuncia dicha realidad como el resultado del «compromiso político del filósofo postmoderno, cuya inconsistencia

⁶¹ Cf. LLUCH BAIXAULI, MIGUEL, «La ‘katholische Weltanschauung’ de Romano Guardini», en *Scripta Theologica*, Navarra, 1998/2 (30), pp. 629-658.

⁶² HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Madrid, Taurus, 1992, p. 11.

⁶³ SCHIRRMACHER, FRANK, «Wie Worte Taten gebären», en *Philosophie-Kolumne von Literaturbeilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ)*, Frankfurt am Main, Dienstag 29, März 1988: «das Geschwätz».

⁶⁴ *Idem*: «*Philosophen und Historiker, Geisteswissenschaftler überhaupt,... beginnen, fiktional zu reden*».

es evidente⁶⁵). El discurso se convierte así en «salvaje delirio⁶⁶», lo cual testimonia una vez más que la sofística vuelve a triunfar sobre la filosofía⁶⁷. Se busca entonces «una gran teoría de la acción comunicativa⁶⁸» porque en el fondo se sabe o se sospecha que no es posible ninguna comunicación real y verdadera.

En lo que se refiere a la obra de Santo Tomás, lo principal a señalar y reiterar aquí es que cualquier temática filosófica que aborda el Aquinate se halla invariablemente inserta dentro de una apreciación metafísico-teológica, pues en ello consiste la propia identidad del pensamiento tomasiano. Considero entonces que, si se quiere ser fiel al autor, dentro de dicho marco referencial metafísico-teológico han de ser abordadas temáticas como la persona y el diálogo; precisamente también desde allí, ha de ser apreciada cualquier posible respuesta de la *philosophia perennis* a pensamientos como el de Hegel o el de Habermas. En cuanto a este punto particular, es importante señalar que dicha apreciación se ve obstaculizada en todo aquel ámbito, incluso católico, en el cual se ha dado cabida a la actual y ya señalada tendencia que apunta a la disolución de la metafísica teológica como disciplina filosófica. A partir de esta perspectiva se cuestiona la autoridad académica del Aquinate, argumentando que «la metafísica de Tomás es tal vez el intento más exitoso de transfigurar la metafísica griega en una metafísica teológica radicalmente novedosa y, en rigor, ajena a su naturaleza originaria⁶⁹». De este modo, se busca «poner de

⁶⁵ FAZIS, URS, «Theorie und «Ideologie» der Postmoderne: Studien zur Radikalisierung der Aufklärung aus ideologiekritischer Perspektive, Basel, Social Strategies Publishers Cooperative Society, 1994, p. 99: «politischen Engagement postmoderner Philosophen, dessen Inkonsequenz offenkundig ist».

⁶⁶ *Idem*: «wildes Phantasieren».

⁶⁷ Cf. DUSO, GIUSEPPE, *Hegel interprete di Platone*, Padova, CEDAM, 1969, pp. 53-54: «insopprimibilità della doxa...[e] la impossibilità de un tale ambito del puro pensiero [la condición no suprimible de la opinión...[y] la imposibilidad de un ámbito tal del pensamiento puro]». Dicho autor es uno de los críticos más recientes que ha venido señalando, ya en el platero de Hegel ya en el de sus herederos, ambos aspectos inherentes a sus filosofías.

⁶⁸ HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 44.

⁶⁹ FERREIRO, HÉCTOR ALBERTO, «La ontología de Tomás de Aquino: Punto culminante y punto de inflexión de la teología metafísica» en *Ángulo*, cit., p. 34.

manifiesto las dificultades que implica desde su origen mismo la estructura argumentativa adoptada en este respecto por Tomás y, ulteriormente, mostrar que dicha estructura contiene el germen de su propia disolución⁷⁰».

Dicha tendencia en boga cierra de este modo el paso a la apreciación y al aporte más significativo y enriquecedor que puede brindar hoy el pensamiento de Santo Tomás. Además, las afirmaciones arriba mencionadas adolecen, entre otras cosas, de un auténtico carácter filológico con respecto a los textos de Aristóteles. Pues, si bien es cierto que el Estagirita no partió del dato revelado, no por ello es lícito querer erradicar de su metafísica el genuino contenido teológico natural que ella posee. Cabe precisar además que la conceptualización de la metafísica como *θεολογία* es previa al cristianismo y se reitera en los griegos, particularmente en Aristóteles, autor en el que se basa el Aquinate sin traicionar en modo alguno la naturaleza originaria de la obra del Estagirita; pues, tal como es sabido, *en rigor* y en base a una consideración exhaustivamente filológica de los textos aristotélicos, el discípulo de Platón nunca denomina a la filosofía primera con el término *metafísica* sino precisamente con el de «teología⁷¹». Así, la apreciación que pretende ser una crítica a Santo Tomás se revela como científicamente infundada. La conceptualización de la metafísica como *θεολογία*, ha sido además larga y ampliamente reconocida y aceptada no solo por los Padres de la Iglesia, sino también por numerosos e importantes autores de la filosofía cristiana en general, como asimismo por pensadores de la filosofía judía e incluso árabe.

En cuanto a esta particularidad metafísico-teológica del pensamiento tomasiano, quizás hoy sea justo recordar uno de los títulos más significativos de quien fuera el fundador de la Universidad Católica Argentina: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*⁷². En dicha publicación, el autor subraya no solo que la esencia misma de la metafísica es teológica sino

⁷⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁷¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1026 a.

⁷² Cf. DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, Educa, 1980.

también que, sin una metafísica teológica, es imposible pensar la moral. Monseñor Derisi, para quien no fuera desconocida la filosofía de Hegel ni tampoco la de Habermas, como asimismo las directas implicancias de ambos pensadores en lo que hace a los temas de la persona y del diálogo, ha insistido además una y otra vez en que «paradojalmente la Universidad Católica debe *ser católica*⁷³»; luego de lo cual añadía: «para que la Universidad sea realmente católica es menester que la Teología... irradie y confiera culminación e información teológica con su visión sobrenatural integradora de la Verdad a todas y cada una de las verdades particulares⁷⁴». A la luz de este espíritu fundacional de la UCA, que ha sabido ser fiel al pensamiento tomasiano, este puede brindar hoy un valioso aporte a importantes temas como el de la persona y el diálogo; asimismo iluminar y servir de discernimiento con respecto a los planteos y propuestas de autores modernos y contemporáneos como lo son Hegel y Habermas.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica. Versión trilingüe griego-latín-castellano de Valentín García Yebra*, Madrid, Gredos, 2012.
- BELO, CATARINA, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013.
- DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Buenos Aires, El Derecho, 1980.
- , *La Palabra*, Buenos Aires, Emecé, 1978.
- , *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, Educa, 1980.
- D'HONDT, JACQUES, *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- DUSO, GIUSEPPE, *Hegel interprete di Platone*, Padova, CEDAM, 1969.
- FAZIS, URS, «Theorie» und «Ideologie» der Postmoderne: Studien zur Radikalisierung der Aufklärung aus ideologiekritischer Perspektive, Basel, Social Strategies Publishers Cooperative Society, 1994.

⁷³ DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Buenos Aires, El Derecho, 1980, p. 143. Lo transcrito en el citado texto en *bastardilla* pertenece al autor.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 144.

- FERREIRO, HÉCTOR ALBERTO, «La ontología de Tomás de Aquino: Punto culminante y punto de inflexión de la teología metafísica», en *Ángulo*, Fatea Publicações, Set./Dez. 2011 (127), pp. 31-37, disponible en: <http://www.fatea.br/seer/index.php/angulo/article/viewFile/829/594>
- FISCHER, KUNO, *Hegel's Leben. Werke und Lehere*, Heidelberg, Winter, 1901.
- FUNCK, HEINRICH, «Georg Christoph Tobler, der Verfasser des pseudo-goetheschen Hymnus 'Die Natur'» en *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1924*, Zürich, 1923, pp. 71-97.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Goethes Werke*, Hamburg, Wegner, 1966.
- HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- , *La necesidad de la revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991.
- , *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- , *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, I, Madrid, Cátedra, 1994.
- , *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*, II, Madrid, Taurus, 1999.
- , «Wahrheitstheorien» en FAHRENBACH, HELMUT (HRSG.), *Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske, 1973, pp. 211-265.
- HOFFMEISTER, JOHANNES, *Briefe von und an Hegel*, I a IV, Hamburg, Meiner, 1969-1981.
- HOGEMANN, FRIEDRICH UND JAESCHKE, WALTER (HRSG.), *G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1968 ss.
- LLUCH BAIXAULI, MIGUEL, «La 'katholische Weltanschauung' de Romano Guardini», en *Scripta Theologica*, Navarra, 1998/2 (30), pp. 629-658.
- MOLDENHAUER, EVA UND MICHEL, KARL MARKUS (REDAKTION), *G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970-1971.
- OGIENSKI, IMMANUEL, *Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur Preußischen Monarchie*, Trzemešno, Olandki, 1840.
- PIEPER, JOSEP, *Creaturidad y tradición. Tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*, Buenos Aires, Fades, 1983.
- RÜHL, MANFRED, «Jürgen Habermas: Konsenstheorie der Wahrheit», en RÜHL, MANFRED, *Kommunikationskulturen der Weltgesellschaft. Theorie der Kommunikationswissenschaft*, Wiesbaden, VS Verlag für Socialwissenschaften, 2008, pp. 38-41.

- SAMBATARO, PATRICIA NELVIA, *La 'Ciencia de la lógica' de Hegel como metafísica del ser genérico*, Buenos Aires, 1984, disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=tesis&d=ciencia-logica-hegel-metafisica>
- SCIACCA, MICHELE FEDERICO, «La reacción antimetafísica», en SCIACCA, MICHELE FEDERICO *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Luis Miracle, 1962, pp. 555-556.
- SCHIRRMACHER, FRANK, «Wie Worte Taten gebären», en *Philosophie-Kolumne von Literaturbeilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ)*, Frankfurt am Main, Dienstag 29, März 1988.
- SCHUBARTH, KARL ERNST UND CARGANICO, KARL A., *Ueber Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letztern*, Berlin, Enslin, 1829.
- THOMAE AQUINATIS, S., *Opera Omnia*, Romae, Editio Leonis XIII P. M., Ex Typographia Polyglotta, 1882-ss.
- VATTIMO, GIANNI, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Barcelona, Paidós, 2008.
- VILLORO TORANZO, MIGUEL, *La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, México, Universidad Autónoma de México, 2006, p. 16.
- WELLMER, ALBRECHT, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Notas
y
comentarios

FR. DR. ANÍBAL FOSBERY OP
Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino
Argentina
privada@fasta.org.ar

In memoriam del Dr. Alberto Caturelli

Buenos Aires, 17 de octubre de 2016

La noticia nos golpeó fuertemente. No había muerto uno de esos «ricos y famosos» de los que se ocupan muchas publicaciones de nuestro país. Sin duda el querido y admirado Dr. Alberto Caturelli era también un «rico» de las cosas de Dios, de la fe y de la Patria, que lo habían hecho «famoso» a la intelectualidad de todo el mundo con sus muchísimas publicaciones, fruto de sus largos años de docente de la Facultad de Filosofía de la benemérita Universidad de Córdoba, y un reconocido investigador del CONICET.

Imposible hacer presente en este «in memoriam» el vastísimo aporte que Caturelli hizo a la historia, la filosofía y al pensamiento cristiano.

Tengamos en cuenta que el repertorio completo de sus obras, tal como aparecen en la bibliografía que él mismo compuso, cuenta de 31 libros; 15 ensayos; 476 artículos y escritos en revistas y publicaciones de su especialidad, aparecidos no solo en nuestra patria, la Argentina, sino en las más importantes publicaciones del mundo.

No solo eso, su aporte intelectual fue tan importante para los pensadores contemporáneos que se convirtió en materias y temas de ensayos, libros y tesis de doctorandos y, estudiosos de universidades como la de Sevilla (1966); de Belo Horizonte (1975); Málaga (1992); Barcelona (1992), México (1995); Génova (1996).

Unos se ocuparon de desarrollar la obra filosófica de Caturelli (Edgardo Fernández Sabaté); otros trabajaron sobre el pensamiento antropológico cristiano en Iberoamérica y, de modo especial, en Caturelli (José Aguirre de Carcer). En la Universidad de Belo Horizonte se ocuparon del fundamento filosófico del pensamiento de Caturelli y el problema de Dios (Andrés Eduardo Guimarães). En España abordaron su pensamiento respecto a los temas de persona y trascendencia (Felipe Escudero Rodríguez), ser y trascendencia en la metafísica de Caturelli (Juan Manuel Díaz Torres) y en Génova el mismo autor indagó sobre el acto propio del filósofo en el realismo del pensamiento de Caturelli.

Todos estos temas se concretaron en tesis de licenciatura o doctorado en filosofía. Otros aspectos de su personalidad intelectual fueron abordados en artículos, capítulos y exposiciones en libros y diccionarios que conforman un conjunto de 32 publicaciones.

Acerca de él se explayan docentes e investigadores de Santiago de Chile (1959); Lovaina (1962; Buenos Aires (1962); México (1964); Torino (1965); Buenos Aires (1966); Firenze (1967); Mendoza (1970); Londres (1971/72); Milano (1976); Belo Horizonte (1977); Frankfurt (1981); Raleigh, Carolina del Norte (1984); París (1984); Città del Vaticano (1984); Madrid (1985); Madrid (1986); Génova (1985); Buenos Aires (1988); Barcelona (1989); Ginebra, Suiza (1989); Málaga (1990); Buenos Aires (1990); Buenos Aires (1992); Toulouse (1993); Frankfurt (1994); Firenze (1994); Buenos Aires (1994); Italia (1996)¹.

Su tarea intelectual comienza cuando solo hace tres años que se ha graduado en la facultad de filosofía de Córdoba, cuya Universidad fue para él, según nos lo dice, «su hogar espiritual». Nos sorprende publicando en la revista de la facultad un trabajo sobre «la filosofía del profesor Nimio de Anquín». A partir de esa publicación podríamos afirmar que se irán sucediendo, año a año, numerosos e importantes aportes de su pen-

¹ Los detalles de esta sucinta información se pueden encontrar en su libro *Historia de la Filosofía en Argentina*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, Universidad del Salvador, 2001, pp. 1425-1450.

samiento hondamente encarnados en la realidad del mundo y de su patria.

Si tuviéramos que definir su personalidad, nos atreveríamos a afirmar que el maestro, doctor y amigo Alberto Caturelli fue un auténtico testigo de la fe católica en la sociedad contemporánea. Esto lo hizo formando una familia, en 1951, con la que fue la mujer de toda su vida: Celia Isabel Galíndez Simian, con la que contrajo matrimonio. Ella también egresada y profesora de la misma facultad. Sobre el hecho de su matrimonio nos dice Caturelli: «juntos construimos un ‘equipo’ de dos (que son uno) que piensa y lucha sin descanso y de cuya unidad absoluta han nacido muchas obras, además de los ocho hijos que hemos traído al mundo». Concluye su narración señalando que «sobre nuestras espaldas hay, quizá, unos 1900 años de catolicismo, al que siempre nos hemos mantenido fieles, por gracia de Dios».

Se puede identificar a Caturelli con esa pléyade de testigos de la fe católica en la sociedad contemporánea, como lo fueron y lo siguen siendo el cardenal Newman, Gilbert K. Chesterton, Romano Guardini, Miguel Federico Sciacca, Josef Pieper y Jacques Maritain o Federico Ozanam, entre otros.

Entre los nuestros lo podemos asociar a alguno de los pensadores católicos de nuestra patria que él mismo ha estudiado, como ser: Fray Mamerto Esquiú, Manuel Demetrio Pizarro, Manuel Estrada, Pedro Goyena, Tristán Achával Rodríguez, Luis Fernando Falorni, Jacinto Ríos, Saúl Taborda, Monseñor Andino Rodríguez y Olmos, Luis G. Martínez Villada, Rodolfo Martínez Espinosa, César Pico, Tomás Darío Casares, Alberto Rouges, Nimio de Anquín, Juan R. Sepich, Alfredo Fragueiro, Guillermo Furlong, Diego F. Pró, Francisco García Bazán, Sisto Terán, Fray Mario José Petit de Murat, Manuel Gonzalo Casas, Fernández Sabaté, Adalberto Villecco, Raúl Echauri y Octavio Nicolás Derisi.

Solo nombramos a muchos pensadores católicos argentinos, algunos de los cuales fueron contemporáneos de Caturelli, otros no. Todos estudiados y considerados por él en sus obras, y todos, como él, testigos de un «humus» de argentinidad tradicional y hacedores intelectuales de una Argentina católica.

Nos cuenta Caturelli en los trazos biográficos que aparecen en un cuestionario que le hacen en la ciudad de Génova entre julio y septiembre de 1985, y que se publicó en la sección «Filosofí contemporanei» de *Filosofía Oggi*, VIII, n. 3, pp. 423-448, que nació el 20 mayo 1927, el segundo de cinco hermanos, tres mujeres y dos varones, en la villa de Arroyito, a unos 100 km de Córdoba. Sus padres, Don Renato Arturo Caturelli Galli y Doña María Virgili Oskeret le bautizaron en la capilla de San Cayetano, donde ellos se habían casado. Sus abuelos eran italianos, toscanos y descendientes de una antigua familia de Lucca. Su familia entronca con un bisabuelo materno austríaco y una bisabuela criolla de sangre española. Uno de sus ancestros, Pietro Caturegli, fue un famoso matemático, astrónomo y profesor de óptica de la Universidad de Bolonia. Toda esta historia de la prosapia familiar, Caturelli la comenzó a conocer de labios de su abuela que se la contaba «mientras lo tenía tomado de las manos». Ella también permanentemente le decía: «ahora eres tú el encargado de seguir esa tradición».

En 1937 muere su padre cuando Caturelli tiene apenas 10 años de edad y deja grabado en su espíritu «su honradez perfecta y su acrisolada moralidad²».

Su madre fue su maestra en el 5º grado del primario «y yo fui siempre su alumno», nos dice Caturelli.

Después de la muerte de su Padre, la familia se traslada a la ciudad de Córdoba, donde cursa los estudios secundarios en el Colegio Nacional.

Los profesores que más influyeron en su formación universitaria fueron Alfredo Fragueiro, Rodolfo Mondolfo y Nimio de Anquín.

En 1953 defiende su tesis doctoral, bajo el padrinazgo de Alfredo Fragueiro, sobre el pensamiento de Mamerto Esquiú, el Santo obispo de Córdoba, como ya dijimos.

El padre Guillermo Furlong, el año mismo que aparece la primera edición del libro sobre Monseñor Esquiú (1953) y sin conocer aún a Alberto Caturelli, se pregunta, a modo de profecía, en un artículo que escribió para la revista «Estudios» (T.

² Caturelli, A., *Ibidem*, pp. 923-945.

87; n.º. 464; pág. 569): «¿Será el doctor Caturelli el llamado a escribir la Historia de la Filosofía en el Río de la Plata o habremos de esperar a otro? ¿Será él el futuro autor de la Historia de los Heterodoxos en la Argentina, o tendremos que esperar a otro?» No sabemos si esa afirmación-pregunta de Furlong se la reveló el Espíritu Santo, pero lo cierto es que así se dará unos años después³.

Pero volvamos a los orígenes de su formación para acercarnos mejor a su pensamiento.

En 1956 y a los 29 años de edad gana por concurso el cargo de profesor titular en su querida Facultad de Filosofía de la Universidad de Córdoba, donde había logrado una importante y sólida formación escolástica y tomista. De ahí en más comienza su propia tarea de formación. A esta formación primigenia le iba luego a sumar su famoso y lúcido estudio sobre San Agustín, que marcaría la impronta posterior de su pensamiento.

Junto al obispo de Hipona, Caturelli recibió gustoso la influencia de los Santos Padres de la Iglesia, especialmente los griegos. Aristóteles y Platón van a estar siempre presentes en sus indagaciones filosóficas, como así también, entre los contemporáneos, estudió a Blas Pascal, Juan B. Vico, Maurice Blondel, Louis Lavelle, Martín Heidegger.

De esta manera queda de manifiesto su peculiar y amplia erudición que no lo transformó en un ecléctico. Siempre miró la realidad y a los autores del mundo intelectual desde una fe católica luminosa y fuertemente radicada en su espíritu.

Supo entonces encontrar, desde una explícita o implícita relación de la fe con la razón, atinadas respuestas a los problemas que las realidades y la cultura contemporánea intentaban mostrar.

Nunca renunció a su formación escolástica y por eso mismo pudo estudiar e interpretar a autores como Julio Meinvielle, Gilson, A. G. Sertillanges, Santiago Ramírez, González Álvarez y hasta el mismo Cornelio Fabro.

³ Cf. Caturelli, A., *La filosofía en Argentina actual*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1963, *idem* *Sudamericana*, Buenos Aires, 1971; *Ibidem*, «La filosofía en Argentina, Uruguay, Chile e il Perú», en *La Grande Antología Filosófica*, Marzorati, 1977; *ibidem* *Historia de la Filosofía en Córdoba*, 3 volúmenes, Córdoba 1992/1993.

Ese espíritu que lo hizo siempre sentirse servidor de la verdad le permitió tener y cultivar la amistad de otros grandes pensadores como fueron Monseñor Octavio Nicolás Derisi, profundo estudioso de Santo Tomás de Aquino, y Michele Federico Sciacca, quien le acercó a San Agustín, a Rosmini y al mismo Santo Tomás «a cuya doctrina esencial me mantuve siempre fiel⁴».

Él mismo señala que toda la urdimbre de su espíritu «le constituye hoy en un pensador contra-corriente, crítico tenaz de las pseudo filosofías que, como una nueva invasión bárbara, han corrompido el espíritu de occidente⁵». Su alma profundamente cristiana lo saca inmediatamente de cualquier tipo de deambular escéptico y, mirando las cosas desde lo trascendente de la fe, agrega: «también como cristiano me siento hoy, en las catacumbas que no tienen por qué ser necesariamente materiales. Dios sabe por qué y, conociendo mi propia pequeñez, le doy gracias por ello⁶».

El pensamiento filosófico de Caturelli puede entenderse por las vertientes de su formación, desde lo familiar hasta lo académico, que le permitió desplegar un pensamiento cristiano frente a lo bueno y lo malo de la realidad que le tocó vivir.

En el cuestionario de preguntas que le hacen para «Filosofía Oggi⁷», María Adelaida Raschini y Pier Paolo Ottonello, lo colocan, dice Caturelli, «en la difícilísima situación de tener que hablar de mí mismo». Lo hace y entonces deja como legado para el sentir del filosofar cristiano de hoy, una serie de temas y respuestas que manifiestamente expresan los más hondos sentimientos de su espíritu católico frente a su concepción de la filosofía; la metafísica cristiana; su denuncia a la filosofía moderna y contemporánea de no ser plena filosofía; del conocimiento del ser para restaurar la metafísica; el tema contemporáneo del hombre; la moral y la cultura; el trabajo; la educación; el orden temporal; la historia iberoamericana y el mundo actual; el sentido de la investigación histórica.

⁴ Caturelli, A.: *Historia de la Filosofía en Argentina*; *ibidem*; p. 925.

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibidem*

⁷ Cf. *Filosofía Oggi*, VIII, julio-septiembre 1985, n° 3, pp. 423-445, Génova.

Sobre el final de este cuestionario de preguntas que solo podemos señalar pero donde en las respuestas de Caturelli está desplegado todo el riquísimo contenido de las verdades que identifican en él a un auténtico testigo de la fe contemporánea, se le pregunta sobre sus proyectos.

Caturelli se apresura a contestar que sí, su proyecto mira a «cumplir los deseos del Padre Furlong de hace más de 30 años» cuando a modo de profecía se preguntaba si Caturelli sería el que escribiría la filosofía de nuestra patria o habría que esperar a otro.

Caturelli amplió y nos dejó, en el año 2001, ese extraordinario volumen de 1485 páginas que no puede llevar otro nombre sino el que le puso su autor: «Historia de la Filosofía en la Argentina», donde le suma, al contenido propio de la obra, su propia bibliografía o «mi propio fichero bibliográfico», con el cual completa 493 páginas del total. A esta extensísima y valiosísima bibliografía Caturelli va a agregar 1313 nombres de autores citados por él en el libro o de los que han merecido algún tipo de consideración. Con la bibliografía publicada Caturelli busca no solo cumplir con una inexorable exigencia científica, sino «ofrecer la más completa información posible de las fuentes del pensamiento nacional».

No tenemos temor en afirmar que esta «Historia de la Filosofía en la Argentina» es el aporte intelectual más importante que se ha hecho sobre el pensamiento nacional.

No se trata de un elenco de autores cronológicamente distribuidos y conceptualmente sistematizados. Para Caturelli, la verdad se muestra en la historia y lo que nos proporciona Caturelli con esta publicación, fruto de una profunda, larga y empeñosa investigación, es el pensamiento argentino a partir de su circunstancia histórica. Para él «el pensamiento teórico hunde sus raíces en el humus de su situación histórica pues, aunque la verdad trasciende inconmensurablemente a la historia, no se da sino en la historia».

Esta suerte de «intuición» se fue afirmando a medida que Caturelli fue incursionando sobre el pensamiento argentino, de modo especial cuando elabora su tesis doctoral (1953) sobre fray Mamerto Esquiú y esa preocupación que él define como: «Argentina, hispanoamericana e hispánica». Este modo de enfrentar la realidad de América a partir de sus pensadores, filósofos, políticos o ensayistas, se va extendiendo con estudios más generales o en sus ensayos estrictamente teóricos sobre América, publicados entre 1959 y 1961.

Él mismo nos muestra el desafío que asumió: «había que cambiar el rumbo de muchas investigaciones llevadas a cabo sin criterio científico riguroso, sin una buena exégesis de las fuentes y, muchas veces, con orientación sectaria; hubo que demostrar que la llamada generación de los fundadores era un invento fantástico si por tales se tenía a los críticos del positivismo ya en los primeros 30 años de este siglo XX; y hubo también que demostrar que el pensamiento nacional no había comenzado en 1810 sino que había que remontarse a los primeros 40 años del siglo XVI. Una vieja pasión anticatólica y antiespañola insistía en borrar para siempre cuatro siglos de historia⁸.»

Es este «humus» de argentinidad que Caturelli nos muestra como fruto de sus largos años de investigación y docencia. A él se debe el haber encontrado en archivos y bibliotecas de la época colonial autores y publicaciones que no se conocían, pero que le permitieron fundamentar su opinión.

Años antes de esta publicación ya empezó Caturelli a incursionar conforme a su teoría sobre el pensamiento argentino y de allí su libro «La Filosofía en la Argentina⁹». Por supuesto que su pensamiento es criticado y rechazado por algunos escritores del positivismo argentino, quienes opinaron que tenía «una mayor carga de subjetividad» o que «estaba demasiado vencido hacia la exposición del pensamiento católico¹⁰». A lo

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 944.

⁹ Caturelli, A., *Sudamericana*, Buenos Aires, 1971.

¹⁰ Cf. Torchia Estrada, J. C.; «Bibliografía reciente sobre el pensamiento filosófico latinoamericano», en *Cuadernos de Filosofía*, XVI, 24/25, p. 112, Buenos Aires, 1976. Pucciarelli, E., *Problemas del pensamiento argentino*, en *ibidem*, XV, 22/23, p. 2, Buenos Aires, 1975.

que Caturelli respondía que: «si queremos que haya justicia histórica con el abundante, serio y muchas veces profundo pensamiento católico de nuestro país, habrá que seguir trabajando con la acostumbrada carga de subjetividad».

Este es el más importante legado que nos deja el admirado y querido Prof. Alberto Caturelli, además de todos los demás aportes que hizo al pensamiento filosófico contemporáneo, buscando siempre encontrar la razón con la fe, siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino.

Todo esto vivido desde la rectitud y el rigor científico de un docente e investigador cristiano, han hecho de él un verdadero testigo de la fe contemporánea.

Esta «Historia de la Filosofía en la Argentina», uno de sus últimos libros, Caturelli lo dedicó a Nuestra Señora de Luján, Patrona de la Argentina, a cuyos pies depositó la obra «con amor filial». Siempre esperó que obras similares se desarrollaran en los otros países de Hispanoamérica, como fundamento de esa cultura criolla, es decir, que no es ni aborígen ni española, pero que dejó presente y para siempre, los valores y virtudes de la cultura fundacional que da coherencia y unidad a la Patria Grande.

Se nos fue el querido amigo Alberto Caturelli. Nos deja el recuerdo de su hombría de bien vivida junto a su muy querida esposa de toda su vida. A ella le agradece lo que significó en su vida: «dejo constancia de mi deuda inconmensurable con Celia, mi mujer, porque pasó esta obra en la computadora, porque me hizo observaciones valiosísimas, porque corrigió errores y posibilitó que este esfuerzo lograra su fin. Pero esta deuda es mucho más profunda y también mi gratitud, porque ella ha sido siempre, con su presencia total, el sostén y la vida. Como dice el autor de los Proverbios:

*le hace a su marido, siempre bien,
nunca el mal, todos los días
de su vida (31, 32).*

Y porque, con cada intervención suya,

*abre la boca con sabiduría,
y la ley del amor gobierna su lengua (26).*

Y así termina Caturelli su testimonio de gratitud: «creo que, sin ella, esta obra no hubiese existido y agradezco a Dios que me dio a Celia para siempre».

Hoy Alberto y Celia están participando juntos la promesa del Señor:

*Padre quiero que donde yo esté
estén también conmigo los que
tú me has dado,
para que contemplen mi gloria (Jn 17, 24)*

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
mfbalmaseda@gmail.com

El pudor de la persona. Santo Tomás y Karol Wojtyła¹

-I-

A lo largo de la historia, cada época tiene su impronta. Entre los rasgos que caracterizan la nuestra, sin duda, hemos de mencionar una emblemática exaltación del cuerpo. Hay en su origen un desmedido amor de sí mismo, un insano «yoísmo», devoción individualista del «yo» y de lo «de él». Asistimos a una actitud de desenfado respecto del propio cuerpo, pues su vivencia se nutre del desparpajo. Se fomenta la exhibición, el mal gusto y hasta la ordinariez como signos de libertad, es decir, de supuesto ejercicio de humanidad. Culto del cuerpo y de lo por él cultivado, consiste no solo en una deformación del cuerpo humano, sino también en una reducción del hombre a una esfera inferior, la del cuerpo no humano. Sin embargo, este exhibicionismo y pisoteo de la intimidad más bien denota ausencia del ser personal², y desarreglo espiritual, ofuscamiento o alienación³. Entonces, una indebida concepción del cuerpo conduce a la pérdida de la persona.

¹ El presente trabajo de investigación ha sido realizado dentro del marco de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en la cual soy profesora.

² L. POLO, *El significado del pudor*, Piura, Universidad de Piura, 1991. Se trata de una conferencia, cuya síntesis está bien presentada por B. CASTILLA CORTAZAR, «Pudor: defiende la intimidad personal», en *es.catholic.net*, n.2.

³ J. CHOZA, *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, EUNSA, Pamplona, 1990, pp. 30-31.

Artículo recibido el 28 /04/ 2016; aceptada el 30 /05/ 2016

El tema que hoy nos preocupa es el del cuerpo personal. El que nos ocupa es el del pudor de esa persona corpórea —especialmente el pudor sexual—, pues es una de las llaves epicéntricas de la comprensión del cuerpo de la persona.

-II-

Consideremos la dimensión epistemológica del pudor o su interpretación metafísica: transfenomenología.

Amor y responsabilidad es una obra clave para entender el pensamiento y los intereses de Karol Wojtyła⁴. Dada a luz en 1960 ya siendo obispo, funciona como un gozne para interpretar las influencias que recibió y conscientemente asumió, y sus propios aportes al estudio filosófico acerca de la persona humana en general y el hombre contemporáneo en particular⁵. Según Buttiglione «la estructura misma de la obra nos ofrece un modelo de integración del análisis fenomenológico y de la perspectiva ontológica⁶», de tal modo que el problema del hombre quede formulado dentro de la filosofía del ser.

No niega Wojtyła que su punto de partida metodológico esté en la fenomenología, incluso —y con bastante originalidad— en el tema que nos ocupa. «Ha habido algunos fenomenólogos (M. Scheler, F. Sawicki) que se han interesado en estos últimos tiempos por el problema del pudor, especialmente del pudor sexual⁷». Sin embargo, inmediatamente indica y avanza: «es un

⁴Estas reflexiones sobre el pudor en Wojtyła las he desarrollado con más extensión en, *Espíritu* LIX (2010), n° 140, 517-537, Barcelona, España.

⁵Cfr. Para referencias KAROL WOJTYŁA, *Metafísica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milán, 2003, p.463 y también de G. REALE, *Introducción a Amore e responsabilita*, pp. 453-454.

⁶R. BUTTIGLIONE, *EL pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid, 1992, p. 103. En el mismo sentido, «toda esta obra es ya una puesta en práctica de un camino intelectual que conjunta elementos provenientes de la fenomenología scheleriana y de la metafísica tomista —críticamente asimilados e integrados— en una naciente síntesis propia» (R. GUERRA LÓPEZ, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós/Esprit, México, 2002).

⁷*Amor y responsabilidad*, Razón y fe, Madrid, 1969, p. 193. La obra de Franciszek Sawicki a la que se refiere es *Fenomenología del pudor (Fenomenologia wstydlivosti)*, Cracovia, 1949. La de Scheler ha sido tenida en cuenta en el punto anterior.

tema que descubre vastas perspectivas y que requiere un análisis detallado». Y ese análisis, indudablemente, es el metafísico⁸. «Una mera descripción del fenómeno, aun si esta es tan penetrante como la de los fenomenólogos, no es suficiente aquí: una interpretación metafísica de él es también necesaria⁹». No superar el «emocionalismo» es «insuficiente cuando se desea comprender el *ser* de una realidad»: «la fenomenología que es preciso trascender es aquella que posee metodológicamente límites para obtener una comprensión adecuada sobre el ser y la relación estructural entre el valor, la acción y el sujeto de donde surge la acción¹⁰». En cambio la propuesta general de Wojtyla es una «metafísica de la persona»:

Toda la moral sexual se funda en la interpretación correcta del pudor sexual. A este fin, la descripción del fenómeno llevada a cabo por los fenomenólogos, por penetrante que sea, no es suficiente; es indispensable su interpretación metafísica. Así la moral sexual podrá encontrar en la experiencia del pudor un punto de partida experimental. En efecto, todas nuestras reflexiones precedentes... pueden deducirse fácilmente del pudor como mero hecho experimental. En nuestra interpretación de este hecho, tomamos en consideración la verdad entera sobre la persona, es decir, que tratamos de definir su ser. Solo así es como el pudor sexual puede explicarse definitivamente¹¹.

Consideremos, entonces, la dimensión ontológica del pudor o su fundamento: la persona.

Para Wojtyla la filosofía del cuerpo es una parte de la metafísica de la persona: «El cuerpo es una parte auténtica de la verdad sobre el hombre, como los elementos sensuales y sexuales son una parte auténtica del amor humano. Pero no es justo que

⁸ «Sería mejor llamar “metafísico” al análisis general..., porque el término que lo designa es manifiestamente analógico» (*Amor y responsabilidad*, pp.75-76).

⁹ *Amor y responsabilidad*, p. 198.

¹⁰ R. GUERRA LÓPEZ, *Volver a la persona*, pp. 171 y 172. También pueden consultarse las observaciones de J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL en *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*, Studia Theologica Matritensia, Madrid, 2004, pp. 196-197.

¹¹ *Amor y responsabilidad*, p.198.

esta parte oculte el conjunto¹²». «Y la verdad sobre el hombre es que es persona¹³». Ya en las primeras líneas de su obra, Wojtyła presenta el objeto del que va a tratar; ofrece también el marco de referencia según el cual este debe ser entendido: el objeto es el hombre sujeto¹⁴.

Destaca, entonces, que el sujeto humano es una realidad objetiva y que, como tal, merece ser considerado, aunque con un merecimiento radicalmente distinto: su esencial peculiaridad de sujeto en el más propio sentido del término. Este hombre sujeto es la persona humana. En él, ser «persona» es lo que caracteriza la perfección de su ser y su dignidad. Ya decía Santo Tomás de Aquino, y Wojtyła lo retoma, que «persona significa lo más perfecto que hay en la naturaleza¹⁵». Y así lo comenta J. Seifert:

Wojtyła es uno de los filósofos contemporáneos que subraya que la metafísica, en cuanto estudia el ser en cuanto ser, no solo en el sentido universal generalísimo sino en el sentido de ‘lo que posee el ser en el sentido más auténtico’, no puede culminar en una filosofía de la substancia como tal. En efecto, un sentido completamente nuevo y bastante más profundo del ser se encuentra en la persona¹⁶.

Por ser mejor individuo que los animales, también entra en relación desde la «interioridad» que delinea su rasgo específico: tiende a afirmar su «yo» y a actuar conforme a esa su naturaleza «reflexionando» y «autodeterminándose». A su vez, por esta autodeterminación en la que consiste su libertad, es que concluye lo que ya los latinos afirmaban: «la persona es *alteri incommunicabilis*..., inalienable», de tal manera que nadie puede reemplazarme a mí, ni poner sus actos en lugar de los míos voluntarios (humanos, deliberados y libres): «soy *incommunicabilis*. Yo soy y yo he de ser independiente en mis actos¹⁷». Pero, además de ser sujeto de acciones, el hombre también es objeto de accio-

¹² *Amor y Responsabilidad*, p.213.

¹³ *Amor y Responsabilidad*, p.214.

¹⁴ *Amor y Responsabilidad*, p.13.

¹⁵ *Suma de Teología*, I, q. 29, a.3.

¹⁶ J. SEIFERT, «Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Crocow/Lublin School of Philosophy» en *Aletheia* (The International Academy of Philosophy Pres S. Britain Irving), vol. II, p. 198.

¹⁷ *Cfr. Amor y responsabilidad*, p.17.

nes de otros hombres, abriéndose toda una dimensión del obrar humano en que se dan relaciones interpersonales, entre las que cobra particular relevancia las que se establecen entre personas de distinto sexo. Se abre, entonces, la perspectiva de toda la «moral sexual», en la que el pudor juega un papel fundamental. Wojtyla se centra en el pudor sexual como pudor de la persona:

El pudor es la tendencia, del todo particular del ser humano a esconder sus valores sexuales en la medida en que serían capaces de encubrir el valor de la persona. Es un movimiento de defensa de la persona que no quiere ser un objeto de placer, ni en el acto, ni siquiera en la intención, sino que quiere, por el contrario, ser objeto del amor. Pudiendo venir a ser objeto de placer precisamente a causa de sus valores sexuales, la persona trata de disimularlos. Con todo, no los disimula más que en parte, porque, queriendo ser objeto de amor, ha de dejarlos visibles en la medida en que este lo necesita para nacer y para existir. Con esta forma de pudor, que podría llamarse ‘pudor del cuerpo’, porque los valores sexuales están exteriormente ligados sobre todo al cuerpo, va a la par otra forma, que hemos llamado ‘pudor de los actos de amor’ y que es una tendencia a esconder la reacciones por las cuales se manifiesta la actitud de goce respecto del cuerpo y del sexo. Esta tendencia tiene su origen en el hecho de que el cuerpo y el sexo pertenecen a la persona, la cual no puede ser objeto de placer. Solo el amor es capaz de absorber verdaderamente tanto la una como la otra forma de pudor¹⁸.

La persona no es solo su cuerpo y su sexo; si así se la considerara, ellos dejarían de ser personales y, por tanto, de pertenecerle. Pero en la intimidad interpersonal ella se expresa. El pudor sexual es el pudor de la persona y en él encuentra una justificación toda la moral sexual. Ese único pudor sexual —como única es la persona— adquiere la forma del pudor del cuerpo y la del pudor de los actos de amor, pues a través de su constitución somática, se expresa la persona y el amor de la persona¹⁹. El significado más profundo del pudor no está en lo que ocul-

¹⁸ *Amor y responsabilidad*, p. 208.

¹⁹ Cfr. J. LARRÚ, «El significado personalista de la experiencia del pudor en K. Wojtyla», en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Palabra, Madrid, 2007, pp. 95-105.

ta —los valores sexuales a través del pudor del cuerpo y la vida sexual a través del pudor de los actos de amor—, aunque en ello estribe el objeto directo del pudor, sino en lo que manifiesta —el valor de la persona—, aunque este sea solo su objeto indirecto²⁰. Por lo mismo, ellos no se ocultan totalmente, porque la persona está destinada a ser objeto de amor y solo ella, y no objeto de placer. Protegiendo los valores sexuales de la persona, revela a la persona por esos mismos valores sexuales: por el valor de ellos se descubre el valor de ella.

Consideremos, al final, la dimensión ética del pudor o su acabamiento: el amor.

Al tratar del pudor dentro del tema de la castidad —y esta, a su vez, en relación con la continencia—, que es virtud y, por tanto, punto álgido de perfección y medio entre extremos descentrados, no cabía esperar otra cosa que un tratamiento anexo por parte del autor de los vicios que se le oponen, todos ellos atentando contra la realidad de la persona, reduciéndola a objeto de placer. El impudor se opone al pudor del cuerpo o al pudor de los actos de amor. Pero entre ellos no hay oposición, sino correlación: «el pudor del cuerpo es necesario porque el impudor de los actos de amor es posible, y el pudor de estos actos es necesario porque el impudor del cuerpo es posible²¹». En cambio, en la preservación y expresión de la intimidad se cifra el pudor de los actos de amor, en esta mutua consagración de las personas que se aman. «El amor es un asunto de ‘interioridad’ de almas y no tan solo de cuerpos (porque) la unión de las personas [es] la esencia objetiva del amor²²». Ajenas, otras personas asistirían a un espectáculo. Aplicación de una vida sexual sana en la plenitud del pudor «absorbido por el amor» es la del matrimonio, «sociedad que reconoce los sanos principios morales y que los sigue (sin fariseísmo ni pudibundez)²³». «Así es como deberían pasar las cosas en el matrimo-

²⁰ *Cfr. Amor y responsabilidad*, pp. 198-199: «La necesidad espontánea de encubrir los valores sexuales es una manera natural de permitir que se descubran los valores de la misma persona».

²¹ *Amor y responsabilidad*, p.210. *Cfr.* pp. 208 y 209.

²² *Amor y responsabilidad*, p. 200.

²³ *Amor y responsabilidad*, p.209. Como se ve, tal como el impudor, es una reducción de la persona. *Cfr.* p.248.

nio, en el que existen las condiciones objetivas necesarias para la absorción de la vergüenza por el amor²⁴»:

Solo el amor verdadero, es decir, el que posee plenamente su esencia moral, es capaz de absorber la vergüenza... ya que la vergüenza es una manifestación de la tendencia a encubrir los valores sexuales para que estos no oculten el valor de la persona... Si esa es la actitud de aquellos que se aman, ya no tienen razón alguna para avergonzarse de su vida sexual, puesto que no tienen ya por qué temer que esa vida oculte los valores de sus personas, ni atente a su inalienabilidad e inviolabilidad... La necesidad del pudor ha sido interiormente absorbida por el amor profundo de la persona, ya no es necesario disimular interior ni exteriormente la actitud de goce respecto de la persona amada desde el momento que dicha actitud se encuentra comprendida en el amor de la voluntad²⁵.

Hay en el amor aspectos subjetivos que corresponden a la sensualidad y a la afectividad. Desde este punto de vista, está centrado en los valores sexuales, que «impresionan» y «emocionan» porque la reciprocidad entre el hombre y la mujer tiene su punto de partida ineludible en la tendencia sexual. Sin embargo, debe ir progresando en la amistad benevolente que une recíprocamente por el bien que hace valiosa como tal a la persona amada. De esta manera, el amor no queda restringido a la sensualidad o a la afectividad, condenado al fracaso por parcializado²⁶ e infundado, ni identificado con un sentimiento que «aún acercando ‘al hombre’, puede fácilmente hacer pasar de largo ‘a la persona²⁷’». Pero, más aún, no puede faltar la consideración del aspecto objetivo del amor, referido al valor de la persona. Como en su significado más propio «el amor es una virtud y no solamente un sentimiento, y tanto menos una exci-

²⁴ *Amor y responsabilidad*, p.212.

²⁵ *Amor y responsabilidad*, p. 204.

²⁶ *Cfr. Amor y responsabilidad...*, p. 133: «El valor de la persona está ligado a su ser íntegro y no precisamente a su sexo, ya que no es éste más que una particularidad de su ser».

²⁷ *Amor y responsabilidad*, p. 135. Alerta explícitamente el autor contra ese peligro, que «el sentimiento (*de amor*) da al hombre y a la mujer el derecho a la unión física y a las relaciones sexuales», p. 205.

tación de los sentidos²⁸», se sustenta en el bien ontológicamente entendido. La unión de las personas por la vía de su don recíproco y recíproca pertenencia que caracteriza la naturaleza del amor de los esposos al llegar al pleno desarrollo en el matrimonio²⁹, es el único caso del que puede decirse que, de algún modo, hay pertenencia «óntica», pues «*serán una sola carne*» (*Génesis 2,24*). Hay en los que se aman esponsaliciamente un querer pertenecer al «otro» amado entregando su ser inviolable e incommunicable. Precisamente por esto es que el amor verdadero, el nupcial en el matrimonio, absorbe el pudor de la persona. El pudor es el signo del tesoro de la persona y de su posible realización en el amor. Conserva como en un cofre el misterio de la persona haciendo visible su invisibilidad irrepetible e incommunicable. Solo en el amor que absorbe el pudor, y cuando lo absorbe, lo invisible de la persona se hace visible, porque en ese diálogo interpersonal la persona se expresa plenamente. Es por eso que en el pudor convergen metafísica, antropología y ética: la metafísica wojtyliana de la persona.

-III-

Podríamos pensar que, por la novedad del tratamiento que del pudor hace Wojtyla, el tema no está presente en la obra del Santo de Aquino del siglo XIII. Sin embargo, más temprano que tarde, hemos de desechar ese prejuicio. Incluso conviene señalar, que son los mismos asuntos —y en el mismo orden expositivo— los que están en juego: vergüenza, castidad, pudor, continencia. El Doctor Angélico considera sistemáticamente esos temas en el tratado de la virtud de la templanza (*temperantia*) de su *Summa Theologiae* (II-IIae, qq. 141 a 170). Y, más específicamente, lo hace siguiendo su clásico esquema de desarrollo de las «partes» de cada virtud: de las partes de la templanza en general —integrales, subjetivas y potenciales— (q. 143); y, en particular, entre las partes integrales, sobre la vergüenza (*verecundia*) (q. 144), entre las partes subjetivas, sobre la castidad (q.

²⁸ *Amor y responsabilidad*, p.134

²⁹ *Cfr. Amor y responsabilidad*, p. 137-138.

151) y sobre el pudor (*puđicitia*) (q. 151, a. 4); y, por último, entre las partes potenciales, sobre la continencia (q. 155). El Aquinate considera el tema del pudor partiendo de la vergüenza y también lo hace en relación con la castidad. A su vez, tampoco descuida su relación con la continencia.

Sin embargo, mientras en el filósofo de Aquino ello merece exclusivamente un tratamiento moral, tanto en la impostación del tema como en su desarrollo, pues la referencia determinante siempre es a «la vida según la razón» y el orden moral que ella implica, en el filósofo polaco el tratamiento es principalmente de carácter antropológico, pues funciona como pivote con el tratamiento metafísico de la persona —punto de partida ineludible— y su finalidad moral cabal en el amor personal. Ese precioso entrelazado es el que ha dado en llamar «metafísica del pudor». Desde ya que el cambio de abordaje responde, por una parte, a sus propias experiencias pastorales y vivencias de hombre contemporáneo, y, por otra, a la incorporación de lo aprovechable del método fenomenológico, aunque haya sido necesario hacer una «transfenomenología» como superación de la fenomenología, que ni llega a la persona sujeto ontológico, ni a explicar adecuadamente su pudor, el pudor de la persona.

Todo ello, de suyo y teniendo en cuenta a nuestros dos Santos autores, es interdisciplinariedad filosófica, puntos de vista esenciales en diálogo. Nada de ello obsta, sin embargo, el apreciar que la sana psicología científica haga un aporte que, «aunque pueda ser verdadero, siempre es incompleto³⁰», tampoco «metafísico» en el sentido expuesto. Es la razón por la cual Wojtyla incorpora como Anexo a *Amor y responsabilidad* un capítulo significativamente titulado «La sexología y la moral. Revisión complementaria», en la que aborda la problemática³¹, sin dejar de recordar que «la preocupación por la vida

³⁰ Cfr. *Amor y responsabilidad*, p. 302.

³¹ Cfr. muy interesante la aplicación al tema del pudor al considerar ciertas patologías: «Las conclusiones a las cuales se llega en la sexología médica no parecen en nada oponerse a los principios de moral sexual. Incluso el del pudor conyugal, que hemos analizado en la segunda parte del tercer capítulo, encuentra su confirmación en la existencia de las neurosis, bien conocidas de los sexólogos y de los psiquiatras. Esas neurosis son muchas veces una consecuencia de relaciones sexuales que han tenido lugar en una atmósfera de miedo debida a la posibilidad de una brusca

biológica y por la salud como bienes de la persona, entra también dentro de esta norma que no admite que la persona sea tratada como un objeto de placer y exige que se busque su verdadero bien. Pero la salud no es su único bien, ni el supremo». «Un conocimiento profundizado de los procesos bio-psicológicos es muy importante y muy útil, pero insuficiente; la educación y la terapéutica sexuales no podrán alcanzar su fin más que cuando sepan ver objetivamente la persona y su vocación natural (y sobrenatural) que es el amor³²».

Por eso, sobre todo, hemos de dejar abierta la puerta a la culminante perspectiva antropológica presentada por San Juan Pablo Magno en su *Catequesis sobre el amor humano en el plan divino*, que tiene en cuenta la naturaleza del hombre según como Dios lo pensó, es decir en la prehistoria teológica, antes del pecado original. Esta es la interpretación acabada del pudor de la persona, su «interpretación teológica³³».

intervención que viene del exterior (*vaginismus* en la mujer y, en el hombre, *ejaculatio praecox*, causa frecuente de impotencia). De ahí la necesidad para los esposos de tener su propia casa, o por lo menos su propio apartamento, en el que su vida conyugal pueda proseguirse “en seguridad”, es decir, de acuerdo con las exigencias del pudor, y donde la mujer y el hombre tienen derecho a la más total intimidad de su vida conyugal». *Cfr.* pp. 323-324.

³² *Cfr. Amor y responsabilidad*, p. 342.

³³ «Hay que servirse también de un análisis distinto del naturalista», SAN JUAN PABLO II, *Resurrección de la carne*, Palabra, Madrid, 2000, p. 117. *Cfr.*, por ejemplo, *Audiencia General* 28/8/1980.

ZELMIRA SELIGMANN

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

La desaparición de la persona en la Psicología contemporánea

Si nos atenemos a la definición de persona de Boecio «substancia individual de naturaleza racional», veremos cómo diferentes autores de la psicología contemporánea niegan los términos de la definición, cuya consecuencia es la desaparición de la persona en sí. Analizaremos el pensamiento de dos psiquiatras que han tenido una influencia decisiva en el desarrollo de la Psicología contemporánea, Sigmund Freud y Jacques Lacan, y un psicólogo, Michel Foucault, quien tiene un gran ascendiente no solo en este ámbito, sino especialmente en el de la cultura general.

1. Sigmund Freud (1856-1939)

Para este psiquiatra, mal llamado «el padre de la psicología», el principal dinamismo que mueve las conductas de los individuos se da en un nivel inconsciente y desconocido. De allí surgen las pulsiones fundamentales: la libido (o instinto sexual) y el instinto de muerte, que es el principal, según afirma el mismo S. Freud al finalizar su obra *Más allá del principio del placer*. Lo más llamativo de esta teoría es que lo que permitiría conocer a la persona (Freud en realidad habla casi siempre de «individuo») —y en lo que fundamenta toda su «ciencia»— es esta zona oscura, oculta, frecuentemente inaccesible, sin lógica, inconsciente e irracional, o sea, lo más impersonal. Parecería que el sujeto vive y actúa según un otro que lo induce a la acción.

Artículo recibido el 10 /05/ 2016; aceptado el 16 /06/ 2016

SAPIENTIA / AÑO 2016, VOL. LXXII, FASC. 239 - PP 89 - 98

Freud remarca la importancia de dos hechos importantes en los principios de sus «descubrimientos»: la hipnosis y los sueños. Podría objetarse que su interés era de velar lo desconocido que había en el inconsciente y que desde allí se manifestaba; pero, sin embargo, quiere dejar claro —y como conclusión de su obra— que el psicoanálisis: «Originariamente, no constituía sino el nombre de un método terapéutico especial, pero ahora ha llegado a convertirse en el nombre de una ciencia, de la ciencia de lo psíquico inconsciente¹». Así deja claramente asentado que lo anímico, que él quería estudiar, es principalmente lo inconsciente. En su *Autobiografía* de 1925 dice: «Para el psicoanálisis todo es, en un principio, inconsciente, y la cualidad de la conciencia puede agregarse después o faltar en absoluto².»

Esta característica ha sido muy criticada por rigurosos científicos contemporáneos. El famoso psiquiatra español Juan José López Ibor relaciona estas afirmaciones con la conocida adicción de Freud a la cocaína, que lo sumergía en una despersonalización patológica y que luego lo llevaría como experiencia a la nueva «ciencia» que será el psicoanálisis. Afirma López Ibor: «La cocaína le facilitaba la iluminación de su inconsciente [...] mediante las alucinaciones cocaínicas Freud penetró en el inconsciente, inauguró su autoanálisis y también la interpretación de los sueños. [...] La droga le sacó de su vida académica y le hizo penetrar en el submundo de lo inconsciente. El relato de los sueños es siempre algo que no pertenece a la razón, ni por consiguiente a la ciencia³». López Ibor critica duramente la pretensión de construir una ciencia sobre este contenido impersonal⁴.

¹ S. FREUD, *Autobiografía* (1925), en *Obras Completas*, Volumen II, Madrid 1948, traducción directa del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres, p. 950.

² *Ibidem*, p. 932.

³ J.J. LÓPEZ IBOR, *Freud y sus ocultos dioses*, Barcelona, 1975, p. 185.

⁴ *Idem*.

2. Jacques Marie Lacan (1901-1981)

La teoría lacaniana basa sus planteos en un retorno a Freud, pero en relación a la *palabra* como instrumento del inconsciente. Afirmando que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, fundamenta su teoría del sujeto como signifiante y resultado de la escisión radical entre el ser y el decir. Para Lacan se dan tres registros: el real, el imaginario y el simbólico. Complementa esto con el tema de la identificación y la dinámica del deseo, donde hay una relación entre el sujeto, el objeto y el Otro.

Lacan dice que el amor hace aparecer al Otro. El otro es el que se pone de manifiesto en la palabra, es el que habla. Dice Lacan:

A mí me parece que el Otro, presentado en la época de *Instancia de la letra* como lugar de la palabra, era una manera, no diré de laicizar, pero sí de exorcizar al buen Dios. Después de todo, hay mucha gente que me felicita por haber sabido postular en uno de mis últimos seminarios que Dios no existe. Evidentemente oyen, oyen, pero desafortunadamente comprenden, y lo que comprenden es un poco precipitado. El modo bajo el cual existe no será tal vez del agrado de todo el mundo, y en especial de los teólogos [...] no estoy del todo en la misma posición, porque tengo que vérmelas con el Otro⁵.

El otro es el que habla exteriormente y —desde el lenguaje— crea algo nuevo, simbólico, donde se invierte el orden de lo real, «exorcizando», o sea sacando a Dios, dejándolo de lado como principio del ser y de toda la realidad.

Para Lacan el hombre no tiene esencia ni existencia, es solo «*ser-hablante*» (*parlêtre*). Dice expresamente que «el hecho mismo de hablar le posibilita la mentira⁶» y la creación de algo que no es. No hay ser ni realidad, solo este «hablar» del Otro desde el inconsciente y que toma *como* una consistencia subjetiva cuando se le pregunta ¿qué quieres de mí? y se realiza el deseo, que es el deseo del Otro.

⁵J. LACAN, *El Seminario 20, Dios y el goce de la mujer*, pp. 84-85.

⁶J. LACAN, *El Seminario 20, El triunfo de la religión*, p. 27.

El *Diccionario de Psicoanálisis* dice que el *otro*: «Constituye fundamentalmente aquello a partir de lo cual se ordena la vida psíquica⁷». Esto quiere decir que toda la vida psíquica, la vida del hombre, sus conductas, su fin, se organiza según este Otro que habla desde afuera. El psicoanálisis lacaniano invita a vivir la experiencia de dejarse seducir por ese *otro* y perderse, dejar de ser sujeto para fundirse en el Otro que habla, para sumergirse en una vida vacía de ser.

Lacan da mucha importancia al *goce* que corresponde al deseo del sujeto hablante, que experimenta un «usufructo» respecto de lo deseado. Nuevamente recurrimos al *Diccionario de Psicoanálisis* a fin de que nos oriente en estos términos usados por Lacan. Refiriéndose a esta noción lacaniana de *goce*, dice lo siguiente:

A este lugar del lenguaje Lacan lo denomina el gran Otro. Toda la dificultad de éste término goce viene de su relación con el gran Otro. [...] El lenguaje mismo no está marcado por una positividad sustancial: es un defecto en la pureza muda del No-Ser. [...] Desde el principio, el goce intrincado en el lenguaje está marcado por la falta y no por la plenitud del Ser. [...] si el goce hace «languidecer» al Ser, es porque no le da la sustancia esperada y no hace del Ser más que un efecto de «lengua». [...] La noción de Ser queda así desplazada⁸.

3. Michel Foucault (1926-1984)

El filósofo y psicólogo⁹ Michel Foucault, (1926-1984), muy estudiado por los psicólogos de hoy en día, quien concurría a los seminarios del psiquiatra francés Jacques Lacan pues comparte buena parte de su pensamiento, en su libro publicado en 1966 *Las palabras y las cosas* (considerado por algunos su obra capital), y especialmente en un capítulo intitulado *El hombre y sus dobles*, pone de manifiesto esta idea de que el sujeto desaparece bajo el peso de los «dobles» (y de los «otros») que

⁷R. CHEMAMA, *Diccionario de Psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, p. 310; voz: Otro.

⁸R. CHEMAMA, *Diccionario de Psicoanálisis*, pp. 193-195; voz: goce.

ocupan el lugar del mismo hombre. Estos «dobles» son el lenguaje, el trabajo y la vida. Lo expresa de la siguiente manera:

En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje; su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica —como si primero ellos (y quizás solo ellos) detentaran la verdad—. [...] Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento lo anticipan, lo denominan con toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia⁹.

Estos «dobles» destruyen la unidad personal y eliminan el verdadero ser del hombre, que pasa a ser solo un objeto que se conoce por cosas exteriores (las palabras, el organismo, lo que hace) y que se pierde en el devenir histórico.

Haciendo un análisis de la obra de Diego Velazquez *Las Meninas* dice Foucault que hay que reconocer la ley del juego de las representaciones como «un golpe de teatro artificial», donde es fácil ver la ausencia del sujeto, pues es el «espectador» el principal protagonista, el que plantea como objeto la escena representada. Dice así:

Todas las líneas interiores del cuadro y, sobre todo las que vienen del reflejo central, apuntan hacia aquello mismo que es representado, pero que está ausente. Es a la vez objeto —ya que es lo que el artista representado está en vías de volver a copiar sobre su tela— y sujeto —ya que lo que el pintor tenía ante sus ojos, al representarse en su trabajo, era él mismo, dado que las miradas figuradas sobre el cuadro se dirigen hacia este emplazamiento ficticio del personaje regio que es el lugar real del pintor, por cuanto en última instancia, el huésped de este lugar ambiguo en el que alternan como en un parpadeo sin límite el pintor y el soberano, es el espectador, cuya mirada transforma el cuadro en un objeto, representación pura de esa carencia esencial¹¹.

⁹Obtuvo no solo la licenciatura en Filosofía, sino también en Psicología.

¹⁰M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno, Buenos Aires, 2014, p. 327.

¹¹*Ibidem*, pp. 321-322.

Anteriormente había planteado el tema del lenguaje (al igual que Lacan), donde afirmaba que detrás de las palabras no hay un sujeto que habla, sino las palabras mismas que necesitan «liberarse de los contenidos silenciosos que las enajenaban¹²». Dice Foucault: «A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario¹³».

Foucault se sumerge en el tema del inconsciente, analizando lo que llama lo *impensado*, frente al *cogito*. Si el *pienso* de Descartes nos descubre el *existo*, lo *impensado* nos enfrenta a la dualidad, a ese Otro que crece y camina al lado nuestro como una sombra, en un hombre vaciado de su propio ser. Dice Foucault que frente a la pregunta «¿Qué es, pues, ese ser que centellea y, por así decirlo, parpadea en la abertura del *cogito* pero que no está dado soberanamente en él y por él¹⁴?». Responde diciendo que:

Conciérne a la relación entre el hombre y lo impensado o, más exactamente, a su aparición gemela en la cultura occidental. Se tiene fácilmente la impresión de que, a partir del momento en que el hombre se constituyó como una figura positiva en el campo del saber, el viejo privilegio del conocimiento reflexivo, del pensamiento que se piensa a sí mismo, no podía menos que desaparecer; pero que por ese hecho mismo era dado a un pensamiento objetivo el recorrer al hombre por entero, a riesgo de descubrir allí precisamente aquello que jamás puede darse a su reflexión y ni aun a su conciencia: mecanismos oscuros, determinaciones sin figura, todo un paisaje de sombras que directa o indirectamente ha sido llamado el inconsciente. [...] Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro; lo otro fraterno y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al

¹² *Ibidem*, p. 319.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 338.

mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso¹⁵.

Este inconsciente oscuro e irracional, es lo que se pone de manifiesto cuando la persona se desvanece.

El hombre que no tiene un sustrato ontológico de sus acciones, el que se mueve por lo inconsciente, por lo impensado, el que se constituye como objeto frente a las miradas de los otros, el que habla palabras vacías de contenido (porque «se han liberado» de significado y de alguien que las sustente), no existe como persona, ha perdido su propio ser.

Este hombre, despersonalizado, tampoco tiene una forma de comportamiento o conductas que les sean propios o que correspondan a su propio bien, sino que lo que existe es una acción desvinculada, aislada del ser (que no está), vacía de racionalidad, que lo enajenan negando toda moral posible. Dice Foucault:

Para el pensamiento moderno no hay moral posible; pues, a partir del siglo XIX, el pensamiento «salió» ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, bendice o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puede abstenerse de liberar y de sojuzgar. Antes de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aun de exhortar o solo de dar el alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción, un acto peligroso. Sade, Nietzsche, Artaud y Bataille lo supieron por todos aquellos que quisieron ignorarlo; pero también es cierto que Hegel, Marx y Freud lo sabían¹⁶.

Insertándose en el pensamiento hegeliano donde no hay sujeto y el hombre se pierde en una historicidad que lo supera, Foucault manifiesta este vacío ontológico donde la persona se desvanece en un devenir que es principalmente un retorno al inicio. Afirma:

Lo originario, tal como no ha dejado de describirlo el pensamiento moderno a partir de la *Fenomenología del Espíritu*,

¹⁵ *Ibidem*, p. 339.

¹⁶ *Ibidem*, p. 341.

[...] lo originario en el hombre es aquello que, desde el comienzo del juego, lo articula sobre otra cosa que no es él mismo; es aquello que introduce en su experiencia contenidos y formas más antiguas que él, y que no domina; es aquello que, al ligarlo a múltiples cronologías, entrecruzadas, irreductibles con frecuencia unas a otras, lo dispersa a través del tiempo y lo arroja en medio de la duración de las cosas. [...] el origen se perfila a través del tiempo; pero esta vez es el retroceso en el porvenir¹⁷....

Foucault expresa, como conclusión de la obra analizada, que el hombre es una construcción, una invención; que lo que se sabe de él es algo restrictivo de una cultura o de un momento histórico, pero no existe un sustrato y por lo tanto tampoco la persona. Si cambia la cultura, el hombre cambiará o simplemente desaparecerá; así se declara definitivamente la muerte del hombre como persona. Dice: «Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin¹⁸.»

El estructuralismo y la insistencia en la *palabra*, plantea similitudes con el pensamiento del psiquiatra Jacques Lacan, pero para Foucault así como «Dios ha muerto» se da ahora la muerte del hombre, porque el hombre como sujeto desaparece cuando tiene que responder a su propia finitud. Dice M. Foucault:

En nuestros días —y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión— lo que se afirma no es tanto la ausencia o muerte de Dios, sino el fin del hombre [...] se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos. [...] Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder a su propia finitud; pero dado

¹⁷ *Ibidem*, pp. 344-345.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 397-398.

que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer¹⁹.

Ciertamente si negamos al creador, no hay creatura; la muerte de Dios lleva necesariamente a la muerte del hombre. La negación del fin último es uno de los principales problemas de la Psicología contemporánea; por eso se pierde la noción de unidad personal, y se plantea la multiplicidad de elementos, la diversificación de conductas aisladas sin sustento en el ser, que escinden la personalidad (y la enferman), porque el fin unifica.

4. Conclusión

La psicología contemporánea, que ha planteado con tanta insistencia el problema del hombre: sus comportamientos, sus motivaciones más profundas y, especialmente, desde una posición más práctica, la problemática de la normalidad y la patología, tiene entre sus principales representantes aquellos que niegan que el hombre sea persona.

Ya está suficientemente demostrada la influencia de la filosofía moderna y contemporánea, especialmente de Nietzsche, en la constitución del psicoanálisis y en el desarrollo de la mayoría de las corrientes de psicología. Para este autor la psicología debía ser considerada la «reina de las ciencias²⁰»; y no podemos dejar de ver que su proyecto se ha hecho realidad. No desconocemos, por lo tanto, la importancia que en la actualidad se le da a la psicología en todos los ámbitos de la cultura, y el derecho que se le otorga a decidir sobre los problemas más fundamentales del hombre.

Pero para estas corrientes de psicología el hombre no es persona, desaparece bajo las circunstancias superficiales que lo separan de su ser. Graves consecuencias tiene esto en el orden

¹⁹ *Ibidem*, p. 396.

²⁰ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Centro Editor de Cultura, Madrid 1997, 46. «[Al psicólogo] le será lícito aspirar al menos a que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales».

práctico, porque en la terapéutica psicológica no puede haber curación si no es de la persona. Porque es la persona la que se enferma y solo como persona puede recobrar la salud. Los «dobletes», lo «Otro», el lado oscuro que obra en nosotros, las palabras vacías, la vida ficticia y teatral, etc., no son más que formas patológicas en que el hombre podría decirse que se «despersonaliza», porque pierde la unidad personal.

El Papa Pío XII —que se ha ocupado especialmente del tema de la psicología con todos los errores que ya se evidenciaban en el siglo veinte— define la personalidad como: «unidad psicósomática del hombre en cuanto determinada y gobernada por el alma²¹». Vemos que consideró como fundamental para la psicología el tema de la *unidad* pues afirma que esta se realiza en el hombre con su trascendencia, con su tendencia a Dios. Es el fin, y concretamente el fin último, el que realiza la plena unidad de la persona y su ordenación jerárquica, o sea, que todas las potencias inferiores sean gobernadas por el alma racional, guiadas por la recta razón, que es lo propio de la salud mental.

Afirma S. S. Pío XII:

El hombre es una unidad y un todo ordenados; un microcosmos, una especie de estado cuya ley fundamental, determinada por el fin del todo, subordina a este mismo fin la actividad de las partes según el verdadero orden de su valor y de su función. [...] Se ha creído que había que acentuar la oposición entre metafísica y psicología. ¡Cuán equivocadamente! Lo psíquico pertenece también al dominio de lo ontológico y de lo metafísico²².

²¹ Pío XII, XIII Congreso Internacional de Psicología Aplicada, n. 2.

²² *Ibidem*, n. 6.

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES

Universidade Católica Portuguesa
Portugal
borges272@gmail.com

Hospitalidade como desconstrução pela parusia segundo Jacques Derrida

Introdução

A hospitalidade é uma «parusia» do Outro-estranho para com o anfitrião e vice-versa. Assim, a hospitalidade é *quia venturus est* do *homo mendicans*. A hospitalidade é *eventum alteri*, através de uma relação plesiológica. Quanto ao seu fundamento axiológico e fenomenológico reside numa «esplancno-plesiologia» entre um anfitrião e um estrangeiro. Na verdade, a hospitalidade é o «*Zukunft*» do Outro. A hospitalidade, segundo Derrida, será, em primeiro lugar, a exposição incondicional e incalculável ao que «acontece», à vinda do que vem, antes de «*quoi*» (que) ou «*quiconque*» (qualquer um). Logo, o «que quer que seja» é o acontecimento singular, surpreendente, excepcional, excessivo e inapropriável do que acontece. A este, Derrida chama «*tout autre*» (totalmente outro) ou «*autre absolu*» (outro absoluto), porque absolutamente único e separado do horizonte intencional e do tempo cronológico. Acolhê-lo seria acolher para lá da capacidade do «acolhimento», seria acolher mais do que é possível «acolher». Logo, a hospitalidade é um «*Unterkunft*» (acolhimento) do que «há-de vir» (*adventum*). É a «parusia» do Outro-estrangeiro, que entra na «minha casa» (*chez moi*). Na verdade, a hospitalidade incondicional ou o «acolhimento do absolutamente outro» é impossível, porque é impossível ter lugar num espaço-tempo determinado. Se o evento é, para Derrida, a vinda do absolutamente Outro, que chega ou acontece, então ele não pode ser senão

Artículo recibido el 11 /06/ 2016; aceptado el 20 /07/ 2016

SAPIENTIA / AÑO 2016, VOL. LXXII, FASC. 239 - PP 99 - 116

impossível, o que quer dizer impossível de imaginar. Se a hospitalidade se refere à capacidade de acolher, no próprio lugar, o estranho e vulnerável, então o grande repto consiste em verificar a situação dos vulneráveis: como é o *homo mendicans* (homem pedinte). Ser hospitaleiro pressupõe, segundo Derrida, a capacidade de recepção ou do acolhimento do Outro. Assim, o conceito de hospitalidade não é estático, é, de preferência, um conceito dinâmico, que nos obriga a sair de nós próprios e das instituições, para poder estar atento à vulnerabilidade do estrangeiro. Derrida procura separar o conceito de pura hospitalidade do conceito de «convite». Se eu te espero e estou preparado para te receber, então implica que não existe surpresa, dado que tudo está em ordem. Segundo Derrida, a hospitalidade é uma desconstrução, que se revela como uma «parusia», enquanto que para Levinas a hospitalidade é uma ética.

1.

A pura hospitalidade implica-se na absoluta surpresa, para o acontecer do Outro, como um Messias. Se sou incondicionalmente hospitaleiro, então receberei, naturalmente, a «visita», não o hóspede convidado. Não devo estar preparado, para não estar preparado, para a chegada inesperada, que consiste nesta abertura ao Outro. Se existe a pura hospitalidade, o puro acolhimento, logo deverá ser pura abertura sem horizonte. A hospitalidade não deve pagar uma dívida, nem ser mandada como um «dever» (Pflicht), muito embora não «deva» abrir-se ao hóspede (convidado) nem conforme ao «dever», nem mesmo para utilizar a distinção kantiana «por dever». A lei incondicional da hospitalidade, que a podemos pensar, será uma lei sem imperativo e sem ordem. Segundo Derrida, afirma-se como lei sem lei. É chamamento que notifica sem mandar. Entretanto, se eu pratico a hospitalidade «por dever», esta hospitalidade de pagamento de dívida, que será uma «hospitalidade ética», não implicará uma hospitalidade absoluta ou incondicional. Ela não é graciosamente oferecida, para além da dívida e da economia, como uma oferta ao Outro. O estrangeiro (*homo men-*

dicans) deve necessitar da hospitalidade numa linguagem, que, por definição, não será a sua, mas aquela que lhe impõe o dono da casa (anfitrião), o hospedeiro/hóspede, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, o *pater familias*. Para Derrida, deveremos pedir ao estrangeiro para que nos entenda, falando a nossa língua, em todos os sentidos deste termo, em todas as suas extensões possíveis, a fim de o poder acolher. Assim se compreenderá o papel da hospitalidade, na estrutura da alteridade, que se adjudica à desconstrução.

2.

A lei da hospitalidade, como lei incondicional, vive-se ilimitadamente ao dar ao «chegante» toda a «sua casa» (*chez-soi*) e, quer ao anfitrião, quer ao estrangeiro, sem lhe pedir nem o nome, nem contrapartidas, nem realizar a menor condição, e, por outra parte, tendo direitos e deveres condicionados e condicionantes, tal como foi apanágio das tradições greco-latinas e judaico-cristãs. Derrida dirá que, entretanto, há uma relação directa entre a hospitalidade tradicional e a hiperbólica. Os actos da hospitalidade condicional só acontecem à sombra da impossibilidade da sua versão ideal. Esta ideia de incondicional/impossível encontra-se presente na obra tardia de Derrida: a satisfação, o duelo, o perdão, etc. Como refere Derrida, a hospitalidade, no uso que Levinas faz deste termo, não se reduz simplesmente, ainda que também o seja ao «acolhimento do estrangeiro» no lugar, na própria casa, na sua nação, na sua cidade. Desde o momento em que me abro, faço o «acolhimento», para retomar o termo de Levinas, como «alteridade do Outro» e, assim, já estou numa disposição hospitaleira. A própria xenofobia implica que eu tenha que ver com o Outro e, desta forma, já estou «aberto ao outro». O encerramento não é mais do que uma reacção a uma primeira abertura. Na verdade, a hospitalidade é primeira. É, com efeito, a grande categoria ética, porque, segundo Derrida, toda a Ética é Hospitalidade e toda a Hospitalidade é Ética. A Lei da Hospitalidade está acima das leis. Ela é, então, transgressiva, fora da lei, como uma «lei

anômica», *nomos a-nomos*, lei acima das leis e lei fora da lei (*anomos*). Mas, estando acima das leis da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade tem necessidade das leis, ela requiere-as. Ela não será incondicional, como lei da hospitalidade, se não «devait pas devenir» (ela não deverá chegar) efetiva, concreta, determinada, se tal não seja o seu ser como «dever-ser». Para ser aquilo que é, a lei tem, então, necessidade das leis que a negam, a ameaçam, em todo o caso, muitas vezes, pervertendo-a. E devem sempre poder fazê-lo. A lei da hospitalidade, a lei formal que orienta o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, corruptível ou pervertível. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta rompe com a Lei da Hospitalidade, segundo Derrida, como direito ou como dever pelo «pacto» de hospitalidade. Por outras palavras, a hospitalidade absoluta exige que eu abra a «minha casa» (*chez-moi*) e que me ofereça, não somente ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), como também ao Outro-absoluto, desconhecido, anónimo e que eu lhe dê lugar, que eu o deixe vir a mim, que eu o deixe chegar e ter lugar no lugar, que eu lhe ofereça a minha casa e o meu ser, sem lhe pedir nem reciprocidade (entrada num pacto), nem mesmo o seu nome.

3.

A lei da hospitalidade absoluta ou incondicional comanda a rutura com a hospitalidade de direito. Ela poderá condenar ou opor-se a ela, podendo, ao contrário, colocá-la num movimento de progresso, mas ela ser-lhe-á, também, estranhamente heterogénea, uma vez que a justiça é heterogénea ao direito, onde ela é, portanto, próxima e, na verdade, indissociável. Com efeito, o direito de hospitalidade, segundo o pensamento derridiano, compromete uma casa, uma linguagem, uma família ou uma etnia. Logo se determina a possibilidade de serem chamados pelo seu nome, serem convidados, serem sujeitos de direito e com direitos, responsáveis e dotados de uma identidade denominável, todos aqueles que usufruem da hospitalidade. Esta chama-se hospitalidade condicional ou relativa. A dife-

rença, uma das diferenças subtis, por vezes não alcançável, entre o Outro-estranho (forasteiro) e o Outro-absoluto, será aquilo porque este último pode não ter nome de família, na «hospitalidade absoluta» ou incondicional, que eu poderei oferecer-lhe. Supõe, portanto, uma rutura com a hospitalidade condicional, como direito ou como pacto de hospitalidade. A hospitalidade é o primeiro momento de toda e qualquer atividade da consciência e da realização ética. Segundo o filósofo das três críticas, a hospitalidade postula o sentido imanente do sentimento do respeito pelo direito natural, fundamento da mesma hospitalidade, que se apresenta, segundo o pensador de Koenigsberg, como não sendo fruto de quaisquer afecções externas, do domínio sensível, mas, de preferência, surge como sentimento interior, que se produz por meio da Razão. Desta sorte, a hospitalidade depende do valor e do sentido da Razão Prática (*praktische Vernunft*). O acolhimento vem do exercício da lei moral. A hospitalidade, segundo o filósofo de Koenigsberg, «alberga-se» na autonomia da Vontade (*Wille*). Contudo, a nossa posição refere a hospitalidade, pelo pensamento da Filosofia Pura, como uma heteronomia do Outro-estranho e do anfitrião. Na perspectiva de Kant, a hospitalidade é um deontologismo do acolhimento. Na hospitalidade kantiana, está presente o dever; mas, enquanto entendido como expressão de culturas, foi expresso por Derrida. Segundo Kant, a hospitalidade é «*Ueberkunft*» (pacto). Trata-se, pois, de um pacto celebrado entre cidadãos e entre Estados. A paixão democrática de Derrida (a democracia por-vir) viveu-se desde a primeira letra, em torno da qual, cultivando-a e cultivando-se, girará a desconstrução em torno de *Cosmopolites de tous les pays: encore un effort!*, sendo a cena da sua quase exibição : a intempestividade da Ética da Hospitalidade, como hospitalidade, sinónimo de vigília, vida, cultura e »por vir«. Será uma Ética que é reinvenção da Ética, uma outra Ética (muito distante da Ética Deontológica de Kant, e mais próxima da Ética como filosofia primeira, de Levinas). Daqui que a hospitalidade será «*Auskunft*», descrevendo-se como comunicação teórica, prática e poiética, intersubjetivamente dada e vivida. Na hospitalidade de Betânia, Maria foi o «dom» (a oferta da con-

templação) e Marta o «contra-dom» (tarefa). A hospitalidade revela, também, uma «quenose», que aqui será revelada em Jesus Cristo. Jesus Cristo foi, na hospitalidade de Betânia, a «Ankunft» da Soteriologia. «O hóspede é «vulnerável», tal como foi Jesus Cristo, personagem central da parábola do *Homo Viator*, não só porque não tem o que deveria ter para se desenvolver, de um modo ótimo, mas, porque ao «abrir-se a porta», desprende-se do que representa, para se mostrar tal qual é a sua indigência. Os anfitriões de Betânia foram vulneráveis, provando, fenomenologicamente, que a hospitalidade é uma «vulnerabilidade» do ser, do agir e do fazer. A hospitalidade é o reconhecimento da abertura de dois corações, é não só a *ordo amoris*, como também o *amor ordinis*. Na hospitalidade, os corações partem-se, por isso ela é recolhimento, perdão, etc.

4.

O movimento dos olhos visa o Outro para o reconhecer e acolher. A hospitalidade será o olhar, os lábios, a boca, como sinais de abertura ao Outro. O olhar do que nos quer falar, segundo Levinas, é o olhar que funda a linguagem e não o conhecimento. Assim, o olhar como significação não tende à apreensão das coisas, mas faz-se significação, dirigindo-se a mim. Em todo o momento da imanência e da historicidade, a epifania do Rosto é uma «visitação». A abertura é um desnudamento, que nos torna mais vulneráveis. Segundo Levinas, a hospitalidade é o «desejo do Outro», porque será «dar prioridade ao Outro». O anfitrião dá prioridade ao *homo mendicans*. Para Levinas, a hospitalidade supõe a «responsabilidade anárquica», muito embora a sua vivência se situe numa responsabilidade plesiológica, que é uma «responsabilidade poiética». A partir da «responsabilidade poiética» surge um paradigma para a humanização em saúde, delineado em três dimensões, a saber: responsabilidade pística, responsabilidade elpídica e responsabilidade agápica, que se encontra presente na relação médico-doente. A Hospitalidade, como desconstrução, permitirá primeiramente a «construção do acolhimento», que reside no *castellum*, como sucedeu em Betânia. Para haver hospitalida-

de, terá de haver uma «casa» (moradia), a fim de o anfitrião receber o Outro-estranho e vice-versa. Toda a hospitalidade, pela desconstrução, necessita da construção (edifício) para haver o acolhimento. A hospitalidade é simultaneamente uma construção e uma desconstrução. A hospitalidade terminará numa reconstrução entre o anfitrião e o *homo mendicans*. Entretanto, a desconstrução depende da «construção». Assim, se passa no acolhimento em saúde, onde encontramos, como paradigma, a trilogia: construção, desconstrução e reconstrução. Na hospitalidade, somente depois de haver a *oikia* (casa), então é que haverá «desconstrução do outro-estranho» pelo anfitrião. Deve revelar-se, na hospitalidade, como desconstrução, a construção intersubjetiva entre o anfitrião e um Desvalido no Caminho. Esta será a grande crítica ao pensamento de Derrida, segundo a nossa perspectiva, uma vez que a desconstrução terá de implicar uma «recitação elpidica», visto que *per se* a desconstrução é uma «audição da palavra» (escrita e falada). A desconstrução será, também, «ouvir o hóspede». A hospitalidade é uma intersubjetividade dual, simultaneamente construtiva e desconstrutiva. Interpretando o pensamento de Derrida, teremos de salientar que a hospitalidade surge como possibilidade do estar dentro ou no interior da possibilidade. Logo, será a possibilidade da possibilidade. Toda a hospitalidade, como possibilidade do im-possível, será a possibilidade da desconstrução do Outro-estranho, através do anfitrião, cabendo aqui a desconstrução do «host» (dono da casa) no «*guest*» (convidado, hóspede) e vice-versa. Ao longo da sua obra, Derrida tentou demonstrar como a hospitalidade incondicional desconstrói a hospitalidade desejada do hóspede-cidadão, que se pretende ser o mestre do lugar, onde ela oferece o lugar ao desconstruir uma espécie de ipsocracia, legada posteriormente na sua singularidade impossível do «*otage*» (refém), do recém-chegado, do antes mesmo da sua condição de cidadão e do antes da *polis* (cidade-estado) e, desta sorte, posteriormente a uma tal hospitalidade incondicional do antes e do depois da hospitalidade condicional ou jurídico-política, que ela seja, como salienta Kant, cosmopolita, e que se encontre como «oportunidade» (*Gelegenheit*) para pensar e repensar, de

outra forma, a ipseidade, a cidadania, o direito nacional e internacional. Pela nossa reflexão, a desconstrução é uma audição, uma decisão e uma recitação da Palavra.

5.

Assim, a desconstrução é «abertura da palavra». Também poderemos salientar que a desconstrução é uma espécie de «maêutica», dado que há um «parto» da Palavra. Finalmente, poderemos descrever a «desconstrução» como o acolhimento do acolhimento, bem como a hospitalidade da hospitalidade. É o «acolhimento puro». Na verdade, a desconstrução é abrir e fechar o texto e a realidade. É o tudo ou o nada da realidade e do texto. É, com efeito, o «talvez» do texto e da realidade. É o «talvez» da Palavra, da «audição da palavra» e do «ouvir o hóspede». A desconstrução tem um antes na «construção» e um depois na reconstrução, para ela mesma surgir como desconstrução, pela síntese da realidade e do texto. A desconstrução é a soberania da Palavra, é o poder da Palavra e, assim, assume-se como «ouvir a palavra». Esta audição é a «melhor parte», tal como se verificou na hospitalidade de Betânia. Esta caracteriza a desconstrução. Assim, a desconstrução está «por vir». A desconstrução é o caminho do «por vir» da Palavra. Desta feita, a desconstrução é uma «paixão inventiva», tanto do criador literário quanto do filósofo. Este pensamento inventivo é hipotético e move-se por baixo da tese. Pela desconstrução, o *venire* do *por-venire* revela-se ao *venire* do *in-venire*. A desconstrução é o *in-venire*. Esta, como «invenção», só pode ser pensada juntamente com o dom. Naturalmente, a desconstrução é a síntese dialéctica entre uma construção (tese) e uma reconstrução (antítese). A desconstrução é o movimento do pensamento». Um pensamento do «talvez», um pensamento contaminado. A desconstrução será o «pensamento por vir». Poderemos ainda dizer que a «desconstrução» é um já e um ainda não do pensamento. É, pois, uma espécie de «escatologia» do pensamento e um pensamento como Escatologia. O mundo da saúde e da doença, através da humanização hospitalar, é uma desconstrução. O pensamento clínico é sempre um

pensamento «por vir», visto que é um «por vir» da Medicina, dado que esta é uma arte e uma ciência. Uma das aplicações da desconstrução, no mundo das artes e das ciências, reside na Medicina e, de forma explícita, no acolhimento em saúde. A hospitalidade incondicional será a incondicionalidade do Outro-estranho no anfitrião e vice-versa. A hospitalidade incondicional revela-se como o acolhimento do acolhimento. Será a «soberania do acolhimento». Toda a hospitalidade, como se manifestou no acolhimento de Betânia, surge como uma «relação de relações plesiológicas» de um Senhor (anfitrião) com um súbdito (*homo mendicans*). A hospitalidade é uma «soberania» que está «por vir». Por isso, toda a hospitalidade é Ética, como vida, como cultura, como um «talvez» do acolhimento. A hospitalidade é uma outra Ética. É a vida da Ética e a Ética da Vida. É um «talvez» da Ética. Uma das visualizações da hospitalidade é oferecida pelo acolhimento em saúde, que caracteriza a humanização hospitalar. Um dos seus aspetos terá a ver com a incondicionalidade da hospitalidade, uma vez que a humanização em saúde é uma hospitalidade. O acolhimento clínico poderá ser incondicional, sem convite. Mas também poderá ser condicional. As patologias e as exigências diagnósticas impelem, *per essentiam*, a uma hospitalidade clínica, particularmente nos cuidados primários. O doente é um «recém-chegado» (arrivant) sem condições. A doença é uma situação incondicional, quer para o médico, quer para o doente. Assim, o acolhimento clínico (relação médico-doente) é determinado por uma «desconstrução incondicional», que se chama «hospitalidade incondicional» na humanização em saúde. A hospitalidade é um «acolhimento poético», porque exige uma «espera», que é preparação para o acolhimento. Esta hospitalidade é «elpídica», uma vez que há uma conversão para aquilo que «há-de vir». A hospitalidade é um «Zukunft» elpidofânico do acolhimento ou do recebimento do Outro, tal como Jesus se acolheu com Marta e Maria.

6.

A hospitalidade é uma recitação elpídica do Outro. O Outro acolhe-se! É recitado pela espera do anfitrião. A recitação elpídica é a hospitalidade e esta supõe, dialecticamente, a audição (contemplação) e a decisão (acção agápica). Maria traduz a audição ao estar sentada aos pés da Palavra (Jesus Cristo), para alcançar a «decisão», que será a caridade ao próximo. Aqui temos um modelo de humanização em saúde, que se denomina «recitativo elpidofânico». Quando se recebe alguém em casa, procura-se fazer o melhor para receber o visitante. Foi este o sentido da hospitalidade em Betânia. Não passa pela cabeça de ninguém, que uma pessoa, que decide (caridade) receber alguém, em sua casa, comece a queixar-se à sua visita, que está a trabalhar de mais, que está cansada e que mande alguém ajudá-la no serviço, que está fazendo as «honras da casa» Como se reagiria, perante uma atitude destas, a visita? O apólogo de Betânia é um texto artificial à luz dos códigos de recepção de visitas. Nem Simão, no episódio da unção da pecadora arrependida, em Lc.7,36-50, com as suas faltas de hospitalidade, denunciadas por Jesus, se queixa de ter tido muito trabalho, ele ou o seu pessoal, para acolher o hóspede «divino» em sua casa. Aquela que escolheu a melhor parte, foi a mais hospitaleira. Segundo a hospitalidade, que Marta signifique a vida ativa e Maria a vida contemplativa, são estereótipos funcionais para referir uma leitura teologal, que estabeleceu os dois destinos destas mulheres de Betânia. A hospitalidade faz-se no feminino, como reclama Levinas, e é mais maternal, do que paternal. Necessita da presença e da inovação da Mulher, tal como revela nos relatos neotestamentários. A exegese posterior encontrará aqui a proclamação da superioridade da «contemplação» sobre a «acção». Neste texto, sobre a hospitalidade de Betânia, não se trata de contemplar, mas antes «escutar a Palavra», que chama à fé e à adesão à mesma. A hospitalidade é uma escuta da Palavra e a Palavra é Jesus Cristo. Na hospitalidade, há uma «solicitude poiética» que significa a prioridade que se dá ao Outro. Mas este é um acolhimento, que vai da escuta à contemplação do Outro. Daqui encontrarmos um outro

paradigma para a humanização em saúde, que surge da relação contemplação –ação na relação médico- doente, que se chamará de «contemplação poiética» A hospitalidade condicional será um compromisso com o Outro, um compromisso pré-determinado, por convite, de tal forma que poderemos denominar esta como sendo uma «responsabilidade poiética», tal como surge na hospitalidade extrínseca (impura ou condicional), traduzida na parábola do Bom Samaritano (Lc.10,25-37). Esta forma de hospitalidade é *per accidens*. Surge como *in vita contingens maxime* (maximamente contingente na vida). Na verdade, a hospitalidade condicional estará ligada a uma hospitalidade «por convite», tal como a abrahâmica, narrada no livro do *Genesis* (18,1-15). Abraham significou, ao receber os «três visitantes misteriosos», uma forma de hospitalidade de prefiguração, entre a condicional e a incondicional, sendo a síntese das duas anteriores. Surge, de facto, numa «hospitalidade ética», para usar a terminologia de Derrida. Com efeito, trata-se de uma hospitalidade relativa, que vai da sociologia ao direito, passando pela política, sem esquecer a filosofia.

7.

A hospitalidade condicional é uma hospitalidade accidental, podendo descrever-se como hospitalidade de ocasião, porque não é permanente, estando dependente do «convite». Há um *esse ad* vivencial entre o anfitrião e o Outro-estranho, que será acolhido. Influenciados, pela desconstrução dos textos dos sinópticos, poderíamos apresentar uma nova tipologia classificativa para a hospitalidade, em hospitalidade de identidade e hospitalidade de alteridade. A humanização em saúde, através do acolhimento clínico, no domínio da Medicina Profiláctica, vive da «hospitalidade de convite». Aqui temos o exemplo de uma hospitalidade condicional. O médico convida o doente e família para um controlo, seja na saúde, seja na doença, permitindo-se uma «prevenção clínica». A hospitalidade é uma experiência da amizade primeira, o encontro da presença *in actu* (em acto), que descreve a análise da *hexis* (hábito) e de qualquer predisposição, como os outros graus da amizade, que a

caracterizam com dimensão aretológica. A hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida, é um «por vir» da amizade e será um «por vir» do acolhimento. Naturalmente, a amizade pode determinar a hospitalidade, tornando-a mais forte e mais eficaz. Com efeito, Derrida superou as aporias da hospitalidade através do conceito de *teleia philia* (amizade de perfeição), que é oriunda do pensamento aristotélico, como se poderá descrever pelo pensamento do Filósofo: «a presença dos amigos parece, contudo, ter uma natureza mista. Ver os amigos é afável, sobremaneira quando se passa um momento infeliz, ...». A hospitalidade é uma «relação de alteridade», que nada tem a ver com a indiferença. A amizade dá forma à hospitalidade, dado que a antítese da hospitalidade será a «quenose» do Outro, como um desejo de destruição, um certo «impulso fanático», que mina a hospitalidade. Na hospitalidade regista-se uma manifesta afeição entre a singularidade plural dos sujeitos em presença. Querem o bem uns dos outros. Segundo a nossa perspectiva, a amizade, no domínio da hospitalidade, pertence à «mundividência elpídica», referindo-se ao mundo da espera e da esperança. Tal como o perdão, a hospitalidade convida a uma «resposta». Será um convite ao arrependimento, à conversão, à amizade. Se alguma reinvenção é operada pela hospitalidade, será a de fazer «viver juntos» um «bem viver juntos» e desta uma relação de amizade. A hospitalidade será um «bem viver juntos». A hospitalidade é amizade. A hospitalidade, como «responsabilidade elpídica», possui estes caminhos. São, também, caminhos de humanização em saúde, uma vez que aqui há o «desejo da palavra clínica», que vai da *anamnesis* (recordação de sinais e de sintomas) até à terapêutica, que constitui o serviço desinteressado do médico, traduzido em tarefas clínicas: diagnóstico e terapêutica.

8.

Toda a hospitalidade e toda a humanização são uma espera e uma esperança. Esta é uma pergunta do doente na espera da cura (*cure*) e dos cuidados (*care*) e uma resposta clínica do médico à esperança do doente. Tudo isto significa que, ao refe-

rir-se à terapia e à terapêutica, será uma «narração elpídica», que se constitui como «responsabilidade elpidofânica». Trata-se, pois, de uma conversão ao «que há de vir». A esperança é *quia venturus est*. Será, com efeito, a resposta ao que há de vir (terapêutica). Assim, segundo este momento da humanização em saúde, como «responsabilidade elpídica», faz-se a síntese da «responsabilidade diaconal» (terapia e terapêutica), pela procura dos cuidados e da cura, com a «responsabilidade pística», caracterizada por «ouvir o hóspede» (doente, drogado, miserável, pobre, etc.), pela «audição das palavras», quer do médico, quer do doente, através da *anamnesis*. Aqui temos um outro modelo de humanização em saúde, manifestado na «responsabilidade poética», como «responsabilidade elpidofânica». A «responsabilidade elpídica» descreve-se, clinicamente, pelo diagnóstico e pelo prognóstico.. A esperança, ao implicar um certo risco, traduz-se num salto para o futuro e para uma atitude de confiança. A esperança induz um certo grau de incerteza, que advém do diagnóstico e do prognóstico. Poderemos, pois, afirmar que, na humanização em saúde, o diagnóstico implicará a «responsabilidade elpídica» do médico. Nunca esqueceremos que a humanização, em saúde, inclui a fórmula inaciana *in actione contemplativus* (contemplativo na ação), tendo como base a formulação tomista *ex abundantia contemplationis activus* (ser ativo a partir da abundância da contemplação). A «contemplação perfeita» conduz à dimensão agáptica, visto que se expressa como fecundidade da contemplação pura, não sendo um privilégio exclusivo desta.

9.

A humanização em saúde é um «projeto elpídico», onde se acolhe o Outro (doente), na «própria casa», significando oferecer-lhe um espaço e um tempo elpídicos (esperança) para recuperar da doença, que enfrenta. A humanização em saúde é uma hospitalidade, *per essentiam*, e, segundo o esquema do «acolhimento litúrgico», ao modo de Marta, terá um paradigma inspirado no quadro semântico da «ação», segundo Lucas, que, dialeticamente, se apresenta na relação entre «beneficiar»,

«servir» e «dar». Esta triangulação, além de definir uma «ética narrativa» do Evangelho, segundo Lucas, é uma forma adequada para esquematizar um original modelo para a humanização dos cuidados. Tanto a hospitalidade, quanto a humanização em saúde, são um «serviço plesiológico». Apresenta um texto que é «escrito», que é um «passado», numa falsa aparência de presente, que é presente, segundo Derrida, ao leitor como seu «avenir» (futuro). A escrita é raconto da doença em todas as dimensões, mas as linguagens são tríplas. Em primeiro lugar, há uma «linguagem anamnética», que se caracteriza pela recolha de sintomas ou queixas do doente, num discurso entre o vernáculo e o técnico. Existe uma gramática e um estilo. Tem um fundamento, muito embora marcado pela subjetividade. Naturalmente, revela-se como linguagem semiológica (fala e discurso sobre queixas). Em segundo lugar, surge uma «linguagem diagnóstica». Esta define-se como uma linguagem que descreve métodos científicos para o estabelecimento de uma causalidade eficiente e final, decifrando a natureza de uma enfermidade (radiologia, análises clínicas, biópsia, etc.).

Conclusão

A axiologia desta linguagem viabiliza o valor do estabelecimento de um diagnóstico, proporcionando uma base lógica para o tratamento e para o prognóstico. Uma vez que é uma «linguagem semiótica» (visão de sinais), formalmente apresenta-se como o termo que denota o nome da doença ou de síndrome sofrida. É a grande linguagem da Medicina, que lhe garante a cientificidade. Em terceiro e último lugar, temos a «linguagem prognóstica» (conhecimento antecipado). Este conhecimento prévio é uma espécie de antecipação do desfecho de uma patologia. É a previsão do desfecho do decorrer de uma doença. Esta nota da previsibilidade fenoménica de uma doença é uma característica da ciência, da sua cognoscibilidade. A Medicina participa destes três graus linguísticos. A linguagem diagnóstica é marcada pelo presente, sendo a anamnética lida no passado e, finalmente, a «linguagem prognóstica» refere a dimensão do futuro. Sem estas três linguagens não

haverá Medicina. Seguindo pela linguagem de Derrida, a Medicina não é uma «*double science*», mas antes uma «triple science». A Medicina, ao viver da desconstrução, que é dada pela «linguagem diagnóstica», naturalmente, postula uma construção, que tem o seu valor e limite na «linguagem anamnética», determinando a «linguagem prognóstica» no caminho da recuperação do doente. O acolhimento em saúde é o acolhimento da desconstrução da doença, para se atingir a reconstrução da saúde e da vida. Logo, o acolhimento em saúde é uma desconstrução de desconstrução entre as doenças e a vida saudável. Mas, segundo a Medicina, não há doenças, há doentes. Logo, o acolhimento em saúde será uma desconstrução do doente na sua totalidade. A harmonia do saber concreto e positivo de cada doente, em Medicina, salienta-se como uma *europa*. Esta *europa* vai desde o pensamento teórico, até ao prático, passando pelo poético. A desconstrução será um pensamento *in fieri*, dotado de «equilíbrio» entre todas as partes e todos os sujeitos concretos envolvidos. A desconstrução descobre-se como uma *europa* das linguagens clínicas (linguagem anamnética, linguagem diagnóstica e linguagem prognóstica). Há na desconstrução, simultaneamente, a preparação de uma linguagem construtiva (história clínica) e uma linguagem reconstrutiva (terapias médicas e cirúrgicas). A hospitalidade manifesta-se, pois, como uma «*Gelegenheit*» (oportunidade). É uma oportunidade poética de um estrangeiro diante de um anfitrião e, ainda, uma «*Anwesenheit*» (presença). É a presença do *cum* entre o anfitrião e o *homo mendicans* e vice-versa. É a presença do *quia venturus est*, que se define como um movimento elpídico. Toda a hospitalidade é uma *parusia*, tal como se verificou na narrativa de Betânia (Lc.10, 38-42).

Bibliografia

- DERRIDA, JAQUES, *De la Grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- , *Marges de la Philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

- , *Positions. Entretien*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- , *De l'hospitalité, Anne Dufourmantelle invite Derrida à répondre*, Paris: Calmann-Lévy, 1977.
- , *D'un ton apocalyptique, adopté naguère en philosophie*, Paris: Éditions Galilée, 1983.
- , *Psyché, Invention de l'autre. II.*, Paris: Éditions Galilée, 1987.
- , *L'Autre Cap. suivi de la Démocratie Ajournée*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- , *Points de suspension. Entretien*, Paris: Éditions Galilée, 1992. «
- , *Passions, Entretien avec Henri Ronse et al.*, Paris: Éditions Galilée, 1993.
- , *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris: Éditions Galilée, 1993.
- , *Donner la mort*, Paris: Éditions Galilée, 1999.
- , *Politiques de l'amitié. suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris: Éditions Galilée, 1994.
- , *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*, Paris: Éditions Galilée, 1994.
- , *Moscou aller-retour*, Paris: Éditions de l'Aube, 1995.
- , *Résistances de la psychanalyse*, Paris: Éditions Galilée, 1996.
- , *Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Éditions Galilée, 1996.
- , *Apories*, Paris: Éditions Galilée, 1996.
- , *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris: Éditions Galilée, 1997
- , *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris : Éditions Unesco, 1997.
- , *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Éditions Galilée, 1997.
- , *Parages*, Paris: Éditions Galilée, 1998.

- , *Manifeste pour l'hospitalité*, Paris: Éditions Paroles d'Aube, 1999.
- , *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris: Éditions Galilée, 2000.
- , *Foi et Savoir. suivi de Le Siècle et le Pardon*, Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- , *De quoi demain ... Dialogue*, Paris: Librairie Arthème Fayard; Éditions Galilée, 2001 (colab. E.Roudinesco).
- , *Papier Machine*, Paris: Éditions Galilée, 2001.
- , *L'Université sans condition*, Paris: Éditions Galilée, 2001.
- , *Fichus, Discours de Francfort*, Paris: Éditions Galilée, 2002.
- , *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de là archivent*, Paris: Éditions Galilée, 2003.
- , *Le souverain Bien*, texto bilingue. Tradução de Fernanda Bernardo, Viseu: Palimage Editores, 2004.

VITTORIO POSSENTI

Università di Venezia
Italia
vittorio.possenti@tin.it

Dall'eterno ritorno al ritorno all'eterno: il compito primario del pensiero contemporaneo per uscire dal nichilismo

1.

Che cos'è il nichilismo teoretico. Il nichilismo si presenta da lungo tempo come un fenomeno epocale che occupa largamente la storia, e che ha la sua realizzazione più profonda e intensa a livello *teoretico* prima che a livello morale. Questa *ouverture* può sollevare stupore poiché una notevole parte della cultura tende a ritenere che il nichilismo più attivo e catastrofico sia quello morale, cui principalmente si pensa quando viene evocato il nichilismo. Certo si ha ogni motivo a volgersi con preoccupazione verso il nichilismo morale, eppure ciò non toglie la necessità di scrutare più a fondo l'intero fenomeno del nichilismo, riconoscendo in esso un'origine speculativa che condiziona ogni sua forma ulteriore concernente la prassi, l'etica, il diritto. Esiste pertanto un rapporto oppositivo e mutuamente esclusivo tra nichilismo e metafisica (classica), d'altronde simile all'opposizione tra eterno ritorno e ritorno all'eterno.

Nel volume *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione* ho cercato di svolgere la questione del nichilismo prendendo per così dire il toro per le corna¹. Ne è derivata una determinazione

¹ Armando, ultima ristampa Roma 2015; trad. inglese, *Nihilism and Metaphysics. The Third Voyage*, Suny Press, Albany 2014. Ricordo altre opere in cui la questione del nichilismo e della metafisica è svolta: *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria 2004; *Approssimazioni all'essere*, Il poligrafo, Padova 1995; *La filosofia dopo il nichilismo*, Rubbettino, Soveria 2001.

generale del nichilismo teoretico che qui presento in modo estremamente succinto, rinviando al volume citato per un approfondimento organico ed elaborato. In esso l'essenza del nichilismo è svolta secondo moduli gnoseologici e metafisici quali il realismo classico e la filosofia dell'essere, e poi posta alla verifica nell'esame analitico di vari autori della modernità: Nietzsche, G. Gentile, Heidegger, Habermas, le scuole dell'ermeneutica decostruttiva, posizioni della filosofia analitica prima maniera (Carnap, Quine). Nello stesso volume si mostra anche che la filosofia greca è andata incontro ad una profonda rielaborazione con il pensiero dell'Aquinate, il quale — mediante la nuova concezione dell'essere come *actus essendi* e di Dio come *esse ipsum per se subsistens* — ha stabilito quanto chiamo una *terza navigazione* dopo la seconda navigazione platonico-ellenica (cfr. *il Fedone*). E questa diagnosi speculativa si riflette nel titolo e nel sottotitolo del volume appena citato.

Come determinare la natura del nichilismo speculativo? La sua essenza e il suo largo accadere possono esser compresi a partire dai concetti reggenti della metafisica e della dottrina della conoscenza. Nichilismo non è per noi in primo luogo l'evento per cui i valori supremi si svalorizzano o l'annuncio che «Dio è morto», ma *l'oblio dell'essere, la crisi del realismo che comporta la critica dell'idea di verità come conformità tra lo spirito e l'essere, l'abbandono degli immutabili ossia dello strato eterno dell'essere e delle verità eterne, l'assolutizzazione del divenire come unica realtà che non abbisognerebbe di alcuna spiegazione, il rifiuto dell'intuizione intellettuale*.

Il compito della filosofia, sempre e nuovamente posto sin dai tempi più antichi, si riassume nel tentativo di rispondere alla domanda: che cosa è l'essere? (lo osservava già Aristotele, sebbene poi ritenesse che la questione si riportasse all'altra: che cosa è la sostanza?). Nel porre la domanda sull'essere noi ne cerchiamo la verità, nel senso che l'essenza originaria della verità consiste nel manifestarsi come relativa all'essere e rivelativa dell'essere. D'altra parte la nostra indagine verte sull'essenza del nichilismo speculativo, che non cambia per il mutare dei tempi e dei luoghi. Ora, se poniamo di fronte alla considerazione della mente il termine «nichilismo», esso allude al

niente, e forse più esattamente ad un render niente, ad un «nientificare».

Che cosa viene nientificato nel nichilismo teoretico se non essenzialmente la verità dell'essere a partire dal suo oblio? *Nichilismo speculativo vale dunque come il processo nientificante della verità dell'essere*, che può esibire gradi diversi sino alla sua completa negazione. Procedendo dall'*oblio dell'essere*, il nichilismo si manifesta collegato con l'abbandono della conoscenza reale, ossia con un *paradigma antirealistico* secondo cui noi conosciamo solo le nostre rappresentazioni mentali e non la realtà: il risultato di tale processo sembra riassumersi nella crisi della dottrina del sapere o della conoscenza epistemica, nonché nella sostituzione della libertà teoretica per il vero, il cui scopo è il conoscere, con la volontà di potenza e di utilità. La libertà contemplativa verso il vero non è qualcosa di algido e di distaccato, poiché vale anche per essa quanto esprime Eschilo nel coro dell'*Agamennone*: «conoscenza attraverso dolore» quale legge fissata dagli dèi per avviare a saggezza i mortali.

Nel versante conoscitivo il vertice del nichilismo sembra costituito da un abbandono completo dell'intelletto a favore della volontà (Nietzsche), dalla risoluzione dell'intero processo della realtà nell'atto puro o nell'autoctisi dell'Io trascendentale (Gentile, che come Nietzsche eleva sopra i cieli il volere e abbandona l'intelletto), dalla distruzione del concetto di verità come adeguazione o conformità tra la mente e la realtà (Heidegger). La riduzione della conoscenza a interpretazione mai conclusa, l'assoluto convenzionalismo nella scelta degli assiomi e dei linguaggi, il fallibilismo con cui viene colpita ogni asserzione della filosofia, ormai privata del suo oggetto e metodo, infine l'incondizionata certezza di sé nel dominare calcolante appaiono stazioni di un cammino verso il nichilismo teoretico. In esso appare impossibile rispondere alle tre domande che secondo Kant totalizzano il compito della filosofia: che cosa posso sapere? che cosa debbo fare? che cosa posso sperare? Non c'è risposta alle ultime due, perché è venuta meno quella alla prima.

Al nichilismo teoretico come antirealismo corrispondono l'infinità delle interpretazioni, l'antifondazionalismo e la riduzione della filosofia a un genere letterario senza una specifica pretesa alla verità. L'antifondazionalismo si nutre del (presunto) assioma secondo cui *tutto può essere criticato e niente può essere fondato*, posizione in vario modo asserita da autori del contestualismo postmoderno. In merito mi sono spesso interrogato se gli antifondazionalisti, così pronti a negare ogni forma di sapere stabile, si siano confrontati col metodo confutatorio che mira a ridurre alla contraddizione la contraddittoria, con la verità e la stabilità dei primi principi della ragione speculativa (a partire da quelli di identità e non-contraddizione), e con l'intuitività propria dell'intelletto umano che va oltre il flusso dell'impermanenza².

2.

La diagnosi di *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione* include l'assunto che l'arco di vita del pensiero moderno, iniziato con Cartesio, è terminato intorno agli anni '30 del Novecento: un processo talmente gigantesco richiede tempi lunghi per concludersi e perché si apra un nuovo ciclo. Nell'opera *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (Armando, Roma 2016), ho individuato nella filosofia dell'essere del XX secolo (J. Maritain, E. Gilson, C. Fabro, R. Garrigou-Lagrange, E. Stein, J. Pieper), e particolarmente nell'opera di Maritain, il segnale della svolta che è insieme *chiusura* del moderno filosofico e *apertura* postmoderna o meglio ultramoderna di un nuovo rapporto esistenziale con l'essere e di un diverso metodo del pensare. Si può domandare se anche il pensiero di Heidegger con *Essere e tempo* (1927) possa essere collocato in tale svolta. La risposta dovrebbe — mi pare — risultare ambivalente: da un lato il pensiero heideggeriano domanda sull'essere, questione che per lungo tempo appariva scomparsa nella modernità e con ciò riapre una questione che non è in alcun modo tralasciabile, dall'altro lo stesso pensiero rinuncia esplicitamente all'eterno, assegna il primato

² Su questi nuclei *cf.* il cap. IV di *Nichilismo e metafisica*, cit.

alla temporalità e fa della metafisica una *scienza temporale* (*Temporale Wissenschaft*). Con questa radicale riduzione al tempo si apre il cammino verso il declino del pensiero metafisico in quello postmetafisico e tardo moderno in cui la finitezza appare come orizzonte insuperabile per pensare l'essere e la realtà; la temporalità come il solo luogo a partire da cui e entro cui si possa pensare l'essere. Pertanto l'uomo è fondamentale storicità. L'insieme di questi assunti conduce a elaborare un'ontologia della finitezza e della storicità. Poiché chiusura entro la finitezza significa enfasi sul divenire e oblio dell'eterno, una stretta connessione intercorre fra *oblio dell'essere e oblio dell'eterno*: questo rappresenta una delle massime manifestazioni di quello.

La più grande delle secolarizzazioni è la secolarizzazione del concetto di eterno, il suo annullamento nella temporalità, la temporalizzazione della verità: quest'ultima viene attribuita temporaneamente ai singoli momenti storici, poiché ormai la verità è considerata priva di criteri metastorici con cui valutare lo storico: verità come Evento, non verità come Essere. Per tali motivi la rinuncia all'eterno è la sigla della tarda modernità filosofica, un evento che trova grande spazio nel pensiero di Heidegger, specialmente in *Essere e tempo*³. Heidegger non ne vuol sapere dell'eternità, comprende l'essere solo a partire dal tempo e per il tempo. L'essere per la morte sostituisce l'essere per la vita eterna; in ciò si pone all'opposto della filosofia di Rosenzweig, *Stella della redenzione* (1921), che punta tutto sull'eternità: «Egli è veramente il primo e l'ultimo. Prima che i monti fossero generati e la terra si torcesse nelle doglie del parto, di eternità in eternità tu eri Dio. E fin dall'eternità eri ciò che in eternità sarai: verità»⁴.

³Un giudizio analogo, anche nel paragone con Rosenzweig, trapela in L. Strauss. Cfr. in *Liberalismo antico e moderno* il capitolo «Prefazione alla critica spinoziana alla religione», Giuffrè, Milano 1973.

⁴F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 446. E' del più grande interesse che in una lettera del 1925 Rosenzweig consideri la filosofia moderna da tempo finita, in obiettiva consonanza con la diagnosi maritainiana di *Antimoderno* (1922) e *I gradi del sapere* (1932). Sul ritorno all'eterno cfr. anche E. Stein, *Essere finito e essere eterno* (1936). *I gradi del sapere* e *La stella della redenzione* sono due opere grandemente diverse, eppure entrambe hanno in comune la radice dell'eterno.

Alla posizione temporalizzante e storicistica di *Essere e tempo* conseguono l'abbandono della ragione sapienziale e un fianco chiuso verso il Trascendente. Ciò eleva la necessità di superare l'orizzonte antropocentrico e puramente storico della postmetafisica, e di ritornare all'eterno. Questo è il compito del pensiero contemporaneo che non sia coinvolto nella *vague* della postmetafisica, ossia la *transizione dall'eterno ritorno* in cui si esprime una temporalità infinita, al *ritorno all'eterno*, a un orizzonte trascendente fuori dal tempo. Il percorso emblematico che interpella il pensiero contemporaneo va da Nietzsche, maestro dell'eterno ritorno, all'Aquinate quale contemplativo dell'eterno e dell'eterno nel tempo, in ciò coadiuvato da Kierkegaard. Nel ritorno all'eterno consiste il *compito essenziale del pensiero postmoderno* nella sua verticale non pregiudizialmente postmetafisica. Ritornare all'eterno non significa negare il futuro o la storia dell'uomo ma pensare l'eterno come eterno, senza declinare al futuro l'eterno, ossia temporalizzandolo.

3.

Che cosa significano e come si pongono in relazione i due termini di «eterno ritorno» e di «ritorno all'eterno» cui abbiamo alluso, dal momento che entrambi chiamano in causa l'eterno? Bisogna sin dall'inizio distinguere due significati di eternità: l'eternità *temporalizzata* come durata mondana interminabile, e l'eternità come realtà fuori dal tempo, un unico *nunc*, l'*aeternitas incommutabilis* che secondo Boecio è *interminabilis vitae tota simul possessio*⁵. L'eterno ritorno dell'uguale come pensato da Nietzsche si collega esclusivamente al primo significato ed implica un radicale storicismo che esclude ogni altra forma di eternità. Ritornerò tra poco su questo punto fondamentale. Ma già possiamo comprendere che eterno ritorno *temporale* dell'uguale ed esclusione dell'eterno *sopra-temporale* possono procedere insieme, e tale è appunto la prospettiva di Nietzsche secondo cui il divenire mondano si spiega

⁵ *De consolatione philosophiae*, V, 6, 9-11.

da solo e non esige l'esistenza dell'Immobile, come invece la metafisica classica ha sostenuto e sostiene.

Dunque la prospettiva della grande tradizione filosofica e quella di Nietzsche non possono andare insieme. E' tuttavia significativo che entrambe non cancellano la nozione di eternità, sia pure intesa molto diversamente, confermando che la filosofia non può farne a meno. Vi sono notevoli motivi per cui nel pensiero postmetafisico la questione dell'eterno viene accantonata: il primo tra questi è che un'eternità fuori dal tempo richiama Dio da cui si vuole prescindere in filosofia all'insegna dell'agnosticismo, ritenendo che Egli sia l'oggetto della sola teologia, o all'insegna di un chiaro ateismo.

Poiché Dio e solo Dio è colui che accende il fuoco dell'eterno in mezzo a noi, una filosofia atea come quella di Nietzsche non può concepire l'eternità se non come un tempo infinito, un'eternità temporalizzata.

L'eternità dell'essere come verità originaria e innegabile, e il surrogato dell'eterno ritorno dell'identico. Nel considerare la questione dell'eterno, dobbiamo meditare con grande intensità e richiamarci al pensiero essenziale che vive in noi e da cui la scarsa riflessività, gli *idola specus et theatri* e la fretta ci allontanano gravemente. La verità fondamentale che si porge all'intelletto meditante che voglia considerare il fondamento è che *l'essere o qualche sua forma è necessariamente sempre stato, ossia è eterno, incausato e ingenerato*. L'eternità dell'essere è verità indubitabile, in base all'assioma *ex nihilo nihil fit*: ciò significa che, essendoci oggi dell'essere, una qualche sua forma deve essere *sempre esistita*, altrimenti nulla sarebbe oggi. Non è pensabile un 'momento' in cui l'essere abbia avuto inizio dal nulla, ma esso è sempre stato: ciò a motivo del fatto che il nulla è un mero ente di ragione, che non riveste alcun indice di realtà, per cui la verità suprema in ordine al nulla è che esso non c'è. La troppo celebre domanda di Leibniz («perché vi è l'essere e non piuttosto il nulla?») non solo non ha risposta poiché l'essere è sempre stato, ma appare una domanda mal posta e perfino assurda, dalla quale sono stati tratti in inganno vari filosofi moderni. Presa nella sua radicalità lettera-

le la suddetta domanda è manifestazione sconcertante del moderno oblio dell'essere⁶.

Non è dunque l'eternità dell'essere che fa problema. La domanda pertinente chiede se questo essere già da sempre esistente è un divenire interminabile ed originario, o invece se l'essere totale non si divida in essere immobile ed essere mobile, in essere increato ed essere creato. Se *ab aeterno* vi è dell'essere, occorre verificare se uno strato dell'essere totale sia indiveniente. Nietzsche è nichilista non perché si ricollega ad una eternità temporalizzata, ma perché nega senza alcuna prova l'eterno sopratemporale e vuole dare al divenire (eterno) il carattere dell'essere. L'eterno ritorno dell'identico è il modo cui Nietzsche ricorre per raggiungere il suo supremo desiderio: assegnare al divenire il carattere dell'essere.

Oltre che eterno l'essere è *originariamente infinito*, non in senso spaziale (questo può essere ma non sembra decidibile), ma nel senso metafisico che allude all'atto puro. L'essere è infinito poiché è limitato solo dal nulla/non-essere che in quanto tale non esiste; ma nello stesso tempo l'esperienza fenomenologica ci presenta l'essere come limitato e diveniente. Esso non è atto puro, e pertanto deve esistere un essere infinito che sia causa totale dell'essere finito, derivato e limitato. Nietzsche coglie che l'essere è eterno – eterno ritorno dell'identico: ma si può dare eterno ritorno solo se si dà qualcosa di eterno quanto alla sostanzialità, non solo quanto alla temporalità. Nietzsche si è avventurato sul sentiero dell'eterno, ma senza distinguere essere finito ed essere infinito, quindi ammettendo l'assurdo, ossia un divenire originario, eterno e incausato. Egli ha cercato di sfuggire alla contraddizione ricorrendo all'immagine del circolo eternamente ritornante che non avrebbe bisogno di fondazione ma sarebbe autofondato. Ma ciò è niente più che illusione poiché anche la circolarità è divenire, e il mobile esige l'immobile. La fondazione sta nell'eterno indiveniente, non nell'eterno ritorno, che è di per sé infondato.

⁶ Per un'elaborazione dell'idea del nulla e per un'analisi degli equivoci della domanda leibniziana cfr. *Essere e libertà*, cit., cap. III.

Il rapporto tra finito e infinito può essere di dualismo indipendente di modo che l'uno sta accanto all'altro, di derivazione reale del finito dall'infinito, di implicazione dialettica tra l'uno e l'altro, e infine di soluzione immanente in cui il finito è parte dell'infinito. La trascendenza non implica un dualismo irrimediabile tra finito e infinito in quanto il finito è pensato dalla metafisica dell'essere come posto in dipendenza immediata rispetto al primo in ordine al suo essere totale. La prima fondamentale *differenza ontologica* è la differenza tra finito e infinito.

Attualmente gli avversari principali della metafisica dell'essere —che giunge alla verità della creazione, che pone quest'ultima in una dipendenza ontologica totale e immediata dall'infinito e che eleva un abisso invalicabile tra finito e infinito—, non sono più le metafisiche di immanenza, ma l'agnosticismo su Dio o l'ateismo. Si può forse sostenere che la postura schiettamente postmetafisica del pensiero contemporaneo costituisca per il pensiero metafisico la massima sfida: declinato l'immanentismo che ormai parla a pochi, le obiezioni principali vengono dall'antropocentrismo e dal silenzio sull'assoluto che è così ampiamente praticato.

4.

L'eterno ritorno. Consideriamo attentamente il quadro di pensiero da cui può nascere la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale/identico che postula l'assolutizzazione del finito. Che cosa sia l'eterno ritorno lo apprendiamo da varie citazioni di Nietzsche, da leggere con particolare attenzione. Questi ne ebbe l'intuizione nel 1881, quando si trovava in Engadina: «E ora racconterò la storia dello *Zarathustra*. La concezione fondamentale dell'opera, il *pensiero dell'eterno ritorno*, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta, è dell'agosto del 1881: è annotato su un foglio in fondo al quale è scritto: '6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo'. Camminavo in quel giorno lungo il lago di Silvaplana attraverso i boschi: presso una possente roccia che si levava in figura

di piramide, non lontano da Surlei, mi arrestai. Ed ecco giunse a me quel pensiero⁷».

In altre opere leggiamo:

Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere... Tutto si diparte, tutto torna a salvarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere... Ricurvo è il sentiero dell'eternità.

Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così come è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: 'l'eterno ritorno'. E' questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la «mancanza di senso») eterno⁸!

Questa vita come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere ed ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente grande e piccola cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione... L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere⁹!

Le citazioni illustrano con sufficiente chiarezza che cosa Nietzsche intenda col termine di eterno ritorno dell'uguale. Sorge subito la domanda sulle implicazioni di tale dottrina e sulla sua verità, giustificazione e coerenza. Presento alcune prospettive, operando un necessario discernimento critico in ordine ai testi presentati:

- a) Eterno ritorno dell'identico significa esattamente che sarà solo ciò che è già stato, per cui viene affermato l'eterno scudo della necessità e la cancellazione di ogni *novitas*. Ma viene anche negata ogni forma di eternità *sopratemporale*, ogni fuoriuscita dal tempo verso l'intemporale *nunc* dell'e-

⁷ *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1991, p. 94.

⁸ La prima citazione è tratta da *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1987, p. 265 s; l'altra da *Opere di F. Nietzsche, Frammenti postumi*, Adelphi, Milano, vol. VIII, t. I, p. 201. Zarathustra è il maestro dell'eterno ritorno dell'identico. Secondo Heidegger «la posizione metafisica di fondo di Nietzsche è definita dalla sua dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale», ed essa determina la dottrina fondamentale della sua filosofia, M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 217.

⁹ *La gaia scienza*, n. 341, «Il peso più grande», Adelphi, Milano 1988, p. 201s.

sistenza divina. L'eterno ritorno dell'identico è una mera eternità temporale, un asse delle ascisse con su scritto 't' e che non finisce mai. E' una temporalità che rimane rinchiusa nella finitezza, e che nega ogni forma di libertà nell'eterno circolo della necessità: siamo dinanzi ad una forma molto peculiare di storicismo poiché tutto si risolve nel sempre ritornante cerchio della storia.

L'autofondazione che viene in tal modo postulata, allontana la domanda sul fine/scopo e sul perché. Il tempo non ha termine, il divenire non ha scopo né perché, il corso del mondo non è retto da alcun senso teso ad instaurare il regno di Dio o dell'uomo, il tempo non procede né verso un fine trascendente, come pretende la tradizione ebraico-cristiana, né verso una finalità immanente, come hanno creduto l'idealismo hegeliano e lo storicismo. Nell'idea di autofondazione del finito come tale ci si vuole liberare a qualsiasi prezzo della verità della creazione e di Dio stesso¹⁰.

- b) la posizione dell'eterno ritorno rimane al livello di ipotesi o di racconto, incapace di render ragione di se stessa, di giustificarsi, di esibire gli argomenti razionali di appoggio. E' purtroppo frequente in Nietzsche trovare affermazioni apodittiche senza alcuna prova o argomento a sostegno. L'eterno ritorno dell'uguale è per lui l'innocenza stessa, un'innocenza improblematica, poiché il divenire non esigerebbe spiegazioni e basterebbe a se stesso: quale illusione! L'eterno ritorno come pensato da Nietzsche significa eliminare a priori ogni fondazione degli enti nell'Essere, del finito nell'Infinito, e la rinuncia alla categoria stessa di causalità. L'eterno ritorno dell'identico congiunge in sé due no: il no al Trascendente e il no alla creazione.
- c) nella dottrina dell'eterno ritorno deve ravvisarsi l'essenza del tragico poiché dolore, sofferenza, morte e ingiustizia appartengono necessariamente all'ente, e si ripetono eternamente.
- d) La dottrina suddetta rende esplicita una devastante contraddizione interna alla posizione di Nietzsche che da un lato afferma l'oltreuomo e la volontà di potenza (il che presuppone una qualche forma di libertà), e dall'altro sostiene un universale necessitarismo.

¹⁰ L'evoluzionismo assunto a nuova «filosofia prima» è per molti aspetti un pensiero contrario all'eterno ritorno dell'identico, poiché pensa il divenire come continua creazione di novità, ma allo stesso tempo simile per l'incapacità di sollevare la questione dello strato eterno o intemporale dell'essere.

Dopo l'abbandono da parte di Nietzsche della categoria di eternità come un unico *nunc* fuori dal tempo, Heidegger procede a lasciar *da parte completamente la categoria di eternità*, anche di quella temporalizzata che era presente nell'eterno ritorno, e parimenti a pensare l'ontologia solo come una 'scienza temporale'. L'oblio dell'eterno che è identicamente oblio dell'essere, è nichilismo dispiegato, rifiuto dell'unità fra eternità ed essere. Dunque il più radicale nichilismo che qui dà la mano al più radicale storicismo, è costituito dall'oblio del concetto di eternità. Pertinente è su questo aspetto la critica di L. Strauss: «Le difficoltà inerenti alla filosofia della volontà di potenza condussero, dopo Nietzsche, all'esplicita rinuncia della stessa nozione di eternità. Il pensiero moderno raggiunge il suo culmine, la sua più alta autocoscienza, nel più radicale storicismo, cioè esplicitamente condannando all'oblio la nozione di eternità¹¹».

Questo radicale storicismo che proviene dal rifiuto del concetto di eterno è *il punto di catastrofe della modernità*, la conclusione del suo ciclo «ideosofico» di crescente abbandono della realtà, di esplicito antirealismo ed oblio dell'essere. Impiegando i termini di «ideosofico» e di «ideosofia» si intende operare un esplicito riferimento alla diagnosi speculativa elaborata da Maritain in *Le Paysan de la Garonne* (1966). Riferendosi a Cartesio e a tutta la serie dei suoi eredi Maritain osserva che questi filosofi «cominciano col solo pensiero e lì si fermano... Che cosa vuol dire questo? Essi ricusano fin dall'inizio proprio ciò su cui fa presa il pensiero e senza del quale esso non è che sogno, - la realtà da conoscere e da capire, che *esiste*, vista, toccata, afferrata dai sensi, con la quale ha a che fare un intelletto che è quello di un uomo e non di un angelo, la realtà, *sulla quale e a partire dalla quale* un filosofo è nato per interrogarsi: e senza questo egli è nulla. Essi [Cartesio e i suoi discendenti idealisti] ricusano il fondamento assolutamente primo del sapere filosofico e della ricerca filosofica. Quindi non sono filosofi». Dei pensatori della discendenza cartesiana Maritain non contesta il grande rilievo e l'eccezionale intelligenza, ma il loro diritto al nome di filosofi; sono piuttosto degli ideosofi. Il termine non ha valore peggiorativo: «designa sem-

¹¹ *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, p. 88.

plicemente un'altra via di ricerca e di pensiero rispetto a quella filosofica¹²». La realtà e la grandezza di quest'ultima è denotata dal termine di «ontosofia» coniato ad hoc dal filosofo francese.

Il pensiero moderno si chiude con il chiaro abbandono del concetto di eternità sopratemporale, che pur erano presenti all'inizio.

5.

Volgersi verso l'eterno. Il progetto di volgersi e ritornare all'eterno implica tre istanze: riprendere in considerazione le verità eterne superando l'idea postmoderna della verità *filia temporis*; abbandonare l'assoluto divenirismo secondo cui la realtà unica e fondamentale è un divenire storico infinito senza senso né scopo; in terzo luogo significa che, non essendo l'essere soltanto temporale, il pensiero può ascendere verso una conoscenza da lontano, *per speculum et in aenigmate* dell'Immobile. Riportare tutto l'essere a essere finito e diveniente comporta appunto l'esclusione dell'eterno.

L'assunto speculativo fondamentale di questa linea di pensiero, poderosa per la sua diffusione nella modernità, può essere così formulato: la natura delle cose comporta che niente sia eterno e che il tutto perennemente divenga. L'innocenza problematica del divenire viene assunta come 'verità' non soggetta a analisi, come un'evidenza su cui sarebbe tempo perso interrogarsi. Assumendo il divenire come *allant de soi* e non bisogno di spiegazione, si allontana un elemento che dette sin dall'origine lo strappo al pensare e senza cui la filosofia rischia di dimezzarsi. Le cose —si dice— entrano ed escono dall'esistenza, guidate dal movimento senza perché del divenire, il quale assurge ad unica e assoluta realtà. Quest'ultima non può che respingere da sé ogni idea di eterno, ogni possibilità che esista uno strato eterno dell'essere. Dunque le questioni di un divenire originario e incausato, della negazione dello strato eterno dell'essere, il tenersi stretti al finito, l'enfasi sulla temporalità e l'oblio del problema dell'immortalità formano un

¹² J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 152s; *OC*, vol. XII, p. 801s.

nucleo problematico tanto vitale quanto fortemente connesso, dove ogni termine richiama necessariamente ogni altro.

6.

Negazione della creazione. Nel pensiero postgreco, nutrito dal pensiero biblico e dal creazionismo, è dalla negazione della *creatio ex nihilo* che provengono forti propensioni nichilistiche a livello teoretico e morale. Tale è il caso di Nietzsche e del neoparmenidismo di E. Severino che rifiutano la verità della creazione: il primo in base all'eterno ritorno dell'identico, che a rigore non è però sufficiente a negare il creazionismo; il secondo in base all'assunto che ogni ente sia di per sé ingenerato ed eterno, di modo che non vi sarebbe alcun bisogno dell'idea di creazione e di Dio stesso. Seguendo quest'ultima strada si perviene al dissolvimento del soggetto personale libero, ingoiato dal destino della necessità: là dove vi è assoluta necessità non vi può essere né bene né male e tutto è sempre quello che deve essere, ossia l'etica e il bene sono assorbiti e digeriti entro un essere totalitario.

Là dove prevale l'assunto che l'unica vera realtà sia un *divenire originario e senza scopo*, si apre la strada all'intendimento di un ulteriore carattere, oscuro ed enigmatico, del nichilismo. La comprensione del divenire come evento che non richiede spiegazione comporta, col congedo del problema di Dio, il rifiuto della verità della creazione e nelle sue punte estreme una *filosofia della decreazione*: essa può giungere sino all'annientamento dell'io da parte dell'io e infine al tentativo del deicidio, all'intento espresso di uccidere Dio. Il deicidio costituisce il senso autentico del celebre brano 125 della *Gaia scienza*, le cui le interpretazioni, —proprio in quanto si sono esercitate con enorme frequenza sul detto 'Dio è morto' e altrettanto frequentemente hanno lasciato da parte il ripetuto annuncio dell'uomo folle: 'noi lo abbiamo ucciso'—, perdono non poco della loro forza significante. Sarebbe opportuno soffermarsi su questo punto cruciale, capace di svelare una profonda omologia fra nichilismo e violenza.

Non vorrei però ripetermi, avendo già attirato l'attenzione

su questi aspetti di grande e tragico rilievo nel volume *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?* (Rubbettino 2012). Qui il personaggio simbolo della decreazione quale vertice del nichilismo è individuato in Kirillov (cfr. *I demoni*, parte III, cap. VI), condotto dall'affermazione della libertà dell'io contro Dio a cogliere l'essenza della sua nuova libertà nichilistica nella possibilità di togliere se stesso, di uccidersi. Non potendo prendere il posto di Dio che crea dal nulla, a Kirillov rimane solo la strada di annientarsi.

Il ritorno all'eterno implica il riconoscimento del nesso tra Infinito e finito e dunque del *principio creazionistico* introdotto dal discorso biblico come un acquisto per sempre. Il creazionismo ha prodotto la prima e in certo modo unica vera rivoluzione nella vicenda della filosofia universale: ha compiuto una radicale riforma dell'Intero, dunque un punto di svolta talmente profondo che non sembra pensabile che ne possano intervenire altri in un domani. L'intera filosofia postgreca è segnata dall'elemento della creazione, di modo che per metterlo in questione ci si deve rivolgere ai greci antichi, ossia preplatonici e prearistotelici, sopportando il peso insostenibile delle aporie che scaturiscono a livello teoretico e a livello morale. L'idea di un mondo ingenerato ed eterno, oltre a manifestare difficoltà in ordine alle leggi fisiche dell'entropia, è una fisica, non una meta-fisica, nel senso che appiattisce tutto entro il finito, azzerando la differenza ontologica Essere-ente: tutto sta sullo stesso piano.

Digressione su pensiero e linguaggio. Dal punto di vista gnoseologico e linguistico il primato attribuito al divenire implica assumere che tanto il pensiero quanto il linguaggio abbiano carattere completamente storico e mutevole. Questa posizione sostiene, spesso in modo inesplicito, un legame indissolubile e quasi un'identità fra pensiero e linguaggio, di modo che ne derivano due posizioni: per studiare il pensiero è sufficiente studiare il linguaggio; conseguentemente il pensiero è legato al divenire nella stessa misura in cui lo è il linguaggio. Tali sembrano i nuclei della svolta linguistica che ha interessato profondamente il pensiero contemporaneo, il quale ha smarrito la strada per intendere una delle sentenze capitali della filosofia dell'essere: *intellectus supra tempus*. L'intelletto può, sep-

pure in parte e con fatica, superare il flusso dell'impermanenza. Non deve sorprendere che la svolta linguistica rifiuti l'intuizione intellettuale, poiché vi legge un possibile cammino di apprensione di frammenti di eternità. Non che la svolta linguistica si esaurisca in ciò, ma in essa può presentarsi un'espressione delle filosofie della finitezza che assumono l'inesistenza o l'inconoscibilità dell'eterno e l'assolutezza del divenire.

Eternità, necessità e libertà in Dio: un grande problema. Il ritorno all'eterno significa riprendere la ricerca ontoteologica, elaborando una metafisica che dischiuda il cammino verso la conoscenza di Dio, e traendone quella *modica cognitio* che è a misura della debolezza del nostro intelletto nel suo rapporto con l'Assoluto. In altri termini la risalita verso l'eterno deve essere compiuta in maniera veritiera, evitando di fare di Dio un essere cieco ed impersonale nella sua *necessità*, come risulta in Spinoza, o all'estremo opposto di pensare Dio come pura *volontà e libertà*, come accade in Schelling (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà e gli oggetti che vi si connettono; Filosofia della mitologia*) e in Pareyson (*Ontologia della libertà*), con fatali conseguenze in entrambi i casi.

Come pensare l'incontro di necessità e libertà in Dio, se le strade di prendere l'una e respingere l'altra appaiono senza sbocco? Mentre la questione dei Greci era la necessità, quella dei moderni è la libertà e con essa l'inchiesta, già a partire da Cartesio, sulla libertà divina e il suo nesso con la necessità, e di tutto ciò con la libertà umana. Il primo passo sta nel tentativo di chiarire la natura della libertà divina. Chiamo *libertiste* le ontoteologie di Schelling e Pareyson che intendono la libertà divina quasi solo come libertà di scelta o libero arbitrio, che presumono in maniera temeraria di assistere presenzialmente all'autogenesi dell'assoluto, e che introducono il divenire e la temporalità in Dio: un assunto proprio a vari autori secondo cui Dio diviene insieme al divenire del mondo, di modo che la categoria di futuro soppianta quella di eterno. Non più Dio come «Io sono colui che è», ma «Io sarò quello che sarò» (così Schelling e Pareyson traducono il celebre brano di Es 3,14), dunque Dio si declina al futuro ed entra in certo modo nel divenire mondano.

Siamo spinti dalla natura stessa del problema a chiedere se la libertà divina si possa ricondurre solo a libero arbitrio. Una riflessione più appropriata sulla natura della libertà come tale ne scopre, oltre a quella riportabile all'arbitrio che elegge fra oggetti diversi (*libertas a necessitate*), un'altra forma, ossia la libertà di spontaneità, di indipendenza e di esultazione quale estrinsecarsi e fiorire nell'essere (*libertas a coactione*). Mentre per l'uomo la libertà di spontaneità è una conquista molto ardua, la libertà divina è essenzialmente libertà di spontaneità, di indipendenza e di esultazione, nel misterioso identificarsi in lui di libertà e necessità; per cui l'infinita necessità con cui Dio esiste, ama e conosce se stesso coincide con la sua infinita libertà di indipendenza. Libertà divina significa che essa è necessitata solo da se stessa e in virtù di se stessa, non da oggetti esterni, per cui la sua libertà di scelta, che si esercita nel suo rapporto con le cose e la cui manifestazione più alta è la creazione, accade tra oggetti che non sono preesistenti ma posti da Dio.

Egli è libertà di esultazione ed indipendenza; è un illimitato esultare nel e del proprio esistere sostanziale e necessario, per cui tale libertà di esultazione è un altro nome della sovrabbondanza d'essere in Dio. Nell'infinito oceano dell'essere divino, sempre antico e sempre nuovo, luce senza tramonto e aurora perenne, la libertà divina è identica al suo stesso esistere, è il libero e necessario porsi del suo essere, in un'infinita spontaneità che è identicamente infinita autonomia e infinita necessità. Il nome più idoneo per tale libertà di autosufficienza o indipendenza (*autarkeia*) è *libertà di aseità* (*aseitas*), onde Dio non è determinato da nulla che gli sia esterno. Se si fa dipendere l'immanente vita divina da oggetti ad essa esterni, si colpisce il sigillo geloso della Trascendenza, ossia la sua libertà di aseità, che è l'unica che le convenga; se invece da dualità o polarità ad essa interne, come accade in varie forme di gnosi, viene meno la sua assoluta semplicità.

Si rimane pertanto al di sotto del mistero della libertà divina, se essa viene assimilata solo a quella di scelta, e antropomorfizzata, nel senso che si ritiene che Dio scelga come sceglie l'uomo, avendo dinanzi oggetti o alternative preesistenti, oppure che patisca quella lotta tra bene e male che è propria della

libertà creata, non di quella increata. Influisce in questo metodo praticato da Schelling e Pareyson la pretesa di installarsi nell'Assoluto e l'emarginazione della conoscenza razionale di Dio, quella *modica cognitio* che si raggiunge nella metafisica teologica, ossia nel discorso metafisico rivolto verso l'Oggetto immenso. Senza tale necessario apporto si procede verso racconti, narrazioni, ipotesi non tenuti in riga dall'esigenza di giustificare le nuove dottrine sulla scorta di una conoscenza, sia pure molto limitata, di Dio. Il massimo agnosticismo sull'ontologia e la teologia razionale si sposa col massimo di assertività su Dio, la sua inaccessibilità alla conoscenza umana con la 'spiegazione' dell'autogenesi divina¹³.

Commiato

1. Bisogna tener ferma la questione dell'eterno in una filosofia e in una cultura che cercano di disfarsene. Per Kierkegaard la disperazione è la mancanza dell'eterno, e perciò la filosofia postmoderna è una filosofia disperata per il suo riferirsi solo all'immanenza. Né un divenire infinito, eterno e senza senso, né l'eterizzazione di ogni ente sono la risposta, ma il principio di creazione. Il superamento del nichilismo sta ultimamente nel guadagno del creazionismo, che toglie la solitudine del finito, altrimenti abbandonato a se stesso e incapace di consistere in se stesso.

Per offrire un asse al pensiero postmoderno in cerca di se stesso diventa necessario superare il fiacco antropocentrismo di molta filosofia attuale e la sua chiusura entro il circolo di etica e scienza, per riaprire il cammino dell'essere e il superamento del principio d'immanenza così forte nella modernità.

2. «Nella nostra età non lo spirito di Dio aleggia sulle acque, ma il nichilismo¹⁴». Questa breve ma folgorante sentenza di G. Benn può costituire lo sfondo della nostra riflessione, in cui è bene che l'attenzione venga attirata da quanto Benn lascia tralucere, ossia l'esistenza di una legge di reciproca esclusione tra

¹³ Per uno sviluppo su questi nuclei con particolare riferimento a Schelling e Pareyson rinvio a *Essere e libertà, cit.*, e a «La concezione tomista dell'essere e l'esse ipsum per se subsistens», *Sensus Communis*, n. 21, 2015, pp. 93-130.

¹⁴ G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, Adelphi, Milano 1992, p. 155.

presenza di Dio e nichilismo. Nel cerchio di quest'ultimo il progetto di emancipazione della cultura da ogni influsso teistico raggiunge la compiutezza, mentre in varie sue versioni la filosofia tramonta nel pensiero scientifico e nell'antimetafisica.

Con l'abbandono dell'eterno muta la comprensione essenziale dell'essere. *Essere nel senso più alto non significa più «essere sempre», ma solo esistere in modo finito e temporalmente limitato, e dunque essere per la morte.* Il pensiero postmoderno e postmetafisico della morte, su cui agisce potentemente la comprensione dell'essere propria della scienza-tecnica, risulta segnato dalla filosofia della finitezza e temporalità, e può pervenire al congedo della questione dell'immortalità. Talvolta si dice: l'uomo proviene dal nulla e va verso il nulla, dal nulla iniziale al nulla finale, mentre non si dà voce alla tensione inscritta nell'uomo a trascendere la temporalità e a protendersi verso l'eterno.

Non l'eterno ritorno dei cicli di reincarnazione ma l'eternità di una vita comunitaria senza fine, là dove ci saranno cieli nuovi e terra nuova. Ritornare all'eterno significa far fiorire quella postulazione di eternità e immortalità che vivono in noi.

Molto inoltrato era il nostro viaggio:
i nostri piedi erano quasi giunti
a quella strana svolta sul cammino dell'Essere
che ha nome Eternità.
Il nostro passo si fece a un tratto timido
Ed i piedi avanzarono esitanti.
Davanti a noi erano città, ma nel mezzo
La foresta dei morti.
Senza speranza di tornare indietro —
Avevamo alle spalle una via sigillata,
davanti il bianco vessillo dell'eterno
e Dio ad ogni porta¹⁵.

¹⁵E. Dickinson, *Tutte le poesie*, I Meridiani, Mondadori, Milano 1997, p. 695.

MARIO ENRIQUE SACCHI

Universidad Católica de La Plata
Argentina
aquinas@speedy.com.ar

De vita et morte,
Aristóteles y Santo Tomás de Aquino¹

1. La vida

Las consideraciones filosóficas acerca de la vida y de la muerte han recorrido un trayecto ciertamente sinuoso y hasta desconcertante, ya que, mientras en la antigüedad y en el medioevo la vida era admirada y encomiada más o menos sin fisuras por tan rica tradición teórica, en la modernidad y en la era contemporánea la situación se ha revertido casi por completo, a tal punto que hoy, en la estimación de muchos, la vida ha pasado a ser un bien ínfimo —si no desechable—, en tanto la muerte vino a ser mirada como su sustituto natural e incluso, en ocasiones, deseable frente a aquella: *¡Muerte al infiel y al enemigo ideológico!*, declama el fanatismo fundamentalista en boga.

No en vano S. S. el Papa San Juan Pablo II ha deplorado la proliferación evidente de una *cultura de la muerte* que parece contar con un número alarmante de adeptos y panegiristas en todos los estratos de la sociedad de nuestra época, sin excluir a las autoridades políticas, a personas de las ciencias y de las artes y hasta a instituciones que se ufanan hipócritamente de su misión de promover los bienes más preciados de la humanidad.

Ya desde las primigenias especulaciones científicas, las inquietudes por la vida y por la muerte han ocupado los intere-

¹El texto de este artículo reproduce la disertación leída por el autor el 1º de julio de 2015 con motivo de su incorporación a la Academia del Plata de Buenos Aires.

ses de los más antiguos filósofos presocráticos. No obstante, el primer tratado explícito sobre estos asuntos se encuentra en un breve discurso otrora atribuido a Aristóteles —el escrito titulado *Περὶ ζωῆς και θανάτου* que forma parte de los *Parva naturalia*, denominación latina con que consuetudinariamente se alude a un grupo de *pequeños tratados de filosofía de la naturaleza*—, aunque numerosos filólogos e historiógrafos contemporáneos lo consideran espurio o, a lo sumo, una suerte de apéndice añadido al final del libro *De la respiración* (*Περὶ πνεύματος*), cuya autenticidad aristotélica, según la crítica que mayoritariamente circula en nuestro tiempo, sería no menos dudosa².

Debemos igualmente a Aristóteles la definición más antigua de la vida llegada a nuestras manos, i. e., «el primer principio intrínseco por el cual una cosa se mueve a sí misma». Se trata, ante todo, de una definición analógica, pues Aristóteles la predicó, en primer lugar, de los cuerpos vivientes, o sea, de las sustancias naturales engendrables y corruptibles, ya que en tal definición se tienen en cuenta las cosas capaces de alimentarse y de aumentar, de disminuir o desarrollarse, como las plantas, y aun los animales, que, además de participar *suo modo* de la vida vegetativa de las plantas, igualmente poseen el principio de la vida sensitiva, pues también se mueven a sí mismos a través del conocimiento sensible y del apetito correlativamente sensorial³.

Santo Tomás de Aquino suscribió complacientemente este punto de vista aristotélico, en cuya ocasión subrayó el carácter analógico de la vida entendida con arreglo a los criterios estipulados por el Filósofo. Al dividir los cuerpos naturales en vivientes y carentes de vida, dice el Aquinate, Aristóteles atribuyó la vida a aquellos que se mueven a sí mismos mediante la alimentación, el aumento y la disminución. Pero el Estagirita habló así —explica Santo Tomás— más bien a modo de ejemplo, descriptivamente o por vía de ilustración; no por modo de una definición esencial, pues cuanto hay otras cosas supracorpóreas que son igualmente vivientes, v. gr., las sustancias

² Cfr. ARISTOTELIS, *De vita et morte* 1-2 (i.e. *De respirat.* 18-21: 478 b 20 - 480 b 30).

³ Cfr. ARISTOTELIS, *De anima* B 1: 412 a 1-14.

separadas, que también poseen vida, ya que se mueven intrínsecamente a sí mismas, gracias al conocimiento intelectual y a la voluntad, aunque en este caso, el movimiento es tomado en un sentido lato, a la manera de una operación espiritual⁴.

Es evidente, luego, que la vida señala que las cosas vivientes están congregadas en una auténtica escala jerárquica. En el grado ínfimo de esta jerarquía se encuentran las plantas, a las cuales pertenece solamente la vida vegetativa. Por encima de estas hallamos a los animales, dotados de vida sensitiva. En la cúspide de los entes naturales, o de las sustancias corpóreas, se ubica el hombre, el *microcosmos* —denominación originariamente acuñada por el filósofo presocrático Demócrito— que reúne en sí una naturaleza mineral no viviente y, además la vida vegetativa y sensitiva, porque el ente humano es el animal racional, cuya alma intelectual es en potencia vegetativa y sensitiva.

Todo esto hace de la vida humana la más perfecta de las vidas naturales, ya que nada le falta y, al contrario, subsume en sí misma la plenitud de la vitalidad natural, de donde el hombre es el único ente de este mundo capaz de vivir la mejor de las vidas o, si se prefiere, capaz de ejercer la vida de manera naturalmente sobresaliente, porque su vida, bajo el impulso de sus propias fuerzas naturales, le ordena a la bienaventuranza de la sabiduría y del bien vivir moral. Y ello no es otra cosa que el conocimiento de la suma verdad y la unión imperecedera a la bondad por esencia, a la cual todos llaman *Dios*.

Después del ente humano sabemos de vivientes que subsisten separadamente de toda materia. Unos son creados y, por ende, compuestos y finitos según su propio ser. Estas sustancias separadas vivientes son denominadas *ángeles*, quienes se mueven a sí mismos, como todo otro viviente, merced a la intelección y a la volición.

Pero en el culmen de la jerarquía de la vida está el ente enteramente increado, el ente simplicísimo que no tiene principio ni fin algunos: es Dios, a quien la vida le compete máxima y substancialmente, porque Él es la vida, tal como le entendió el mayor representante del neoplatonismo cristiano: el autor anó-

⁴ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *In II De anima*, lect. 1, n. 219, *cura ac studio* A. M. Pirota O.P. (Taurini & Romae: Marietti, 1959), p. 60.

nimo que después de la Edad Media suele ser nombrado como el Pseudo Dionisio Areopagita, quien vio en Dios la vida por antonomasia, designándole como la vida por sí misma (ή αὐτοζωή), y aun toda vida (πᾶσα ζωή)⁵.

Por cierto, es imposible entender a Dios como a alguien cuya vida le mostraría como un viviente que se mueve a sí mismo, al menos *strictissimo sensu*, pues Dios, en absoluto se mueve ni cambia. Es del todo inmóvil e inmutable⁶. Concebimos su vida, entonces, removiendo de su entidad todo movimiento y aun toda mutación. No obstante, conoce y quiere, actos divinos que entendemos por analogía con las operaciones inmanentes a los vivientes espirituales compuestos y creados.

Sin la menor duda, la vida divina es la mejor de todas las vidas. Según Aristóteles, nadie es más feliz que el ente por esencia. El acto de su intelección es vida y Dios, en efecto, es dicho acto de entender, de donde su vida eterna es la vida óptima⁷. Nótese, de paso, la coincidencia destacable de esta concepción aristotélica de la vida de Dios con aquella ya señalada en el tratado *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita. Dado que el objeto de su intelecto es su propia intelección, que es su misma esencia y su mismo ser, al entenderse a sí mismo, Dios ejerce una vida perfectísima, porque contempla sempiterna e incommutabilmente el objeto inteligible superior: Él mismo. ¿Quién más feliz que aquel cuya vida es la inteligencia subsistente de su misma inteligencia⁸?

Allende la vida divina no hay ninguna otra vida. No en vano la tradición evangélica se refiere al mismo ser subsistente como al Dios vivo y verdadero; no como a un ente mítico ni tampoco a un ídolo de invención humana; sino al autor de toda vida y, por eso mismo, causa de todas las demás vidas.

⁵ PSEVDI DIONYSII AREOPAGITAE, *De div. nomin.* 6 § 1: PG III 856.

⁶ Cfr. M. E. SACCHI, «El Dios inmutable de la filosofía perenne y de la fe católica», *Doctor Communis* 42 (1989) 242-278; et M. J. DODDS O. P., *The Unchanging Love of God: Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, 2nd ed. (Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008), *passim*.

⁷ Cfr. ARISTOTELIS, *Metaphys.* Λ 8: 1072 b 25-29.

⁸ Vide ARISTOTELIS, *Metaphys.* Λ 9: 1074 b 33-34. Cfr. M. E. SACCHI, «*Vtrum Deus cognoscat alia a se*: La teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de Santo Tomás de Aquino», *Divinitas* 26 (1982) 123-161.

Hoy día provoca escándalo el que Aristóteles se haya explicado sobre la vida y, en particular, sobre la vida divina en términos básicamente coincidentes con la revelación bíblica. He aquí un resabio deletéreo de la animadversión protestante hacia la filosofía de Aristóteles. Cabe preguntarse, por consiguiente, si este *odium theologicum* de Lutero con respecto a Aristóteles no es una de las razones descollantes del escarnecimiento moderno y contemporáneo de la vida aludido al comienzo del presente trabajo. La progresiva protestantización del espíritu católico verificada en los últimos tiempos impide a muchos reconocer las raíces de la denostación de la vida en una Reforma visceralmente inquinada con el patrimonio siempre válido de la filosofía perenne. Es hora, entonces, de exclamar con toda la fuerza de nuestras voces, que la ojeriza protestante desencadenada contra la filosofía aristotélica no ha dejado indemne a la recta filosofía de la vida ni a la misma vida como tal, ora la del hombre, ora la vida infra y suprahumana. Baste tan solo pensar qué hubiera sido de la biología, de la antropología, de la medicina, de la filosofía natural, de la ética, de las ciencias sociales y políticas, y aun de la teología, sin los aportes capitales del Filósofo por excelencia, de acuerdo a la prístina calificación que en el siglo XII otorgó a Aristóteles Juan de Salisbury, por entonces obispo de Chartres⁹.

Es tiempo, luego, de inferir algunas conclusiones a partir de estas premisas aristotélicas sobre la vida. En primer lugar, es notorio que la vida es una verdadera perfección que permite a los vivientes descollar por encima de todas las cosas desprovistas de ella. Por este lado, no cabe duda de que ninguna cosa infraviviente es mejor, o más perfecta que las vivientes. Se sabe, empero, que al hombre hodierno le resulta poco convincente una afirmación de esta índole; ilustremos el caso con un simple ejemplo: se fabrican automóviles, artefactos despojados de vida, cuyo precio de mercado puede alcanzar cifras millonarias en las monedas más fuertes y cuentan con un sinnúmero de interesados en adquirirlos. Ahora bien, ¿quién estaría dispuesto a desembolsar igual suma por una hormiga o por un

⁹ «[Aristóteles es tenido, pues, por el] Filósofo antonomásticamente, o sea, de modo excelente» (IOANNIS SARESBERIENSIS, *Metalog.* II 16: PL 199 873).

rosal —vivientes enormemente más perfectos que las máquinas antes nombradas—? Este comentario, por desgracia, arroja una triste moraleja, pues declara que no son seguramente pocos quienes anteponen la perfección inferior de los artefactos, cuales las cosas recién mencionadas, a la más noble perfección de los vivientes. ¿Por qué habría de extrañar, consecuentemente, que la propia vida del hombre esté siendo rebajada a niveles ignominiosos cuando se la canjea por cualquier cosa no viviente, e. gr. cuando se la cambia por la comodidad hedonista del buen pasar económico a costa de los crímenes del aborto y de mutilaciones que una legislación subversiva y perversa busca convalidar, desechando los más elementales principios de la rectitud moral? Cuando estas iniquidades son llevadas a cabo por gobiernos que se ufanan de defender los mal llamados *derechos humanos*, uno tiene la certeza de estar situado frente a la hipocresía de un terrorismo político que las mismas leyes civiles parecen impotentes de poder sofrenar en su siembra de las calamidades más abominables, entre las cuales, salvo para las mentes embrutecidas, no se debe descartar la promoción de la misma cultura de la muerte oportunamente condenada por San Juan Pablo II.

La filosofía aristotélico-tomista de la vida arroja una segunda conclusión: la vida, toda vida, siempre es absolutamente preferible y mejor que la muerte, porque la vida implica una relativa plenitud de ser, en tanto la muerte, si bien en un sentido menos absoluto, es un cierto retorno al no ser, al menos *secundum quid*.

Mas en este mundo, como ya se dijo, ninguna vida es mejor que la humana. En efecto, ¿qué otro viviente infrahumano puede vivir más perfectamente que la creatura racional? ¿A qué viviente no humano le ha sido conferido el obsequio de vivir incluso más allá de este destierro histórico? Algunos hombres de magra inteligencia acostumbran opinar que fuera de la vida presente no hay ninguna otra, ni aquí abajo ni tampoco en una mañana supraterrrenal. Sin embargo, la propia naturaleza inmaterial y subsistente de nuestra alma espiritual es la salvaguardia física de su inmortalidad, es decir, la garantía de la continuidad de la vida del hombre en una eternidad imperecedera, por más

que en el estado actual de nuestra ciencia no se nos ponga de manifiesto con total diafanidad cuál habrá de ser el modo de vivir inmortal del más allá, aunque sí podemos aseverar que en la nueva vida futura ya no habrá tristeza, dolor, enfermedad ni muerte, ya que estas no son sino penurias de la vida mundana que, tarde o temprano, para bien del hombre, cesarán en su *dies supremum*.

Otra importante conclusión en torno de la vida radica en la admisión de la jerarquía inmanente a la propia vida humana. El hombre —el animal racional— posee vida intelectual, pues el principio vital por el cual vive precisamente, es su intelecto, mente o razón discursiva; pero, además, posee vida vegetativa y sensitiva, si bien en potencia, ya que es animal racional en acto. Consiguientemente se debe reconocer que las vidas vegetativa, sensitiva e intelectual conforman en nosotros una gradación, escalonamiento, orden o jerarquía, ya que el fin de todas estas manifestaciones vitales no es sino la misma vida intelectual, por la cual la creatura racional cumple el más caro de sus anhelos naturales, a saber: conocer la suma verdad y amarla como el bien supremo y la máxima perfección del universo, según la denominó Tomás de Aquino, como lo observamos en este párrafo de las cuestiones disputadas *De veritate* del Doctor Angélico:

Ha de saberse, por tanto, que una cosa doblemente adviene perfecta. De acuerdo al primer modo, según la perfección de su propio ser, el cual le compete en virtud de su misma especie. Empero, dado que el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, en toda cosa creada esta clase de perfección tanto carece de la perfección absoluta en cuanto esta también se halla distribuida en las restantes especies; de ahí que, considerada de esta manera la perfección de cada una de las cosas es imperfecta como si se tratara apenas de una parte de la perfección de todo el universo, la cual deriva de la perfección de cada una de las cosas singulares mutuamente congregadas [=en dicho universo]. Sin embargo, hubo un cierto remedio para tal imperfección, esto es: en las cosas creadas se da otro modo de perfección; de acuerdo a ello, la perfección que existe en una cosa se reitera igualmente en otra;

tal la perfección del cognoscente en cuanto es cognoscente, porque conforme a esto, algo es conocido por el cognoscente, y así lo conocido está de algún modo en el mismo cognoscente, de donde en el libro III *Del alma* [=de Aristóteles] se dice que el alma en cierta manera es todas las cosas, pues le es nato conocerlas todas. Y es con arreglo a este modo que es posible que en una [sola] cosa [=en el alma intelectiva del hombre] exista la perfección de todo el universo. Tal la última perfección a la cual puede arribar el alma, de manera que, según los filósofos, en ella se describa todo el orden del universo y de sus causas; en lo cual sindicaron igualmente el último fin del hombre, el cual, para nosotros [=los cristianos], consistirá en la visión de Dios¹⁰.

Toda nuestra vida, innegablemente, está ordenada a saber, de acuerdo a la célebre sentencia inaugural de la *Metafísica* de Aristóteles:

Todos los hombres por naturaleza desean saber¹¹.

Notemos, pues, un resultado crasamente dañino que arroja la conculcación maliciosa de la vida humana; esta conculcación, además del crimen que comporta, es igualmente un ataque feroz contra el conocimiento racional de la verdad y, por tanto, contra la ciencia y la sabiduría, que son los fines más apetecidos por el hombre. He aquí, entre otras cosas, el delito abominable del aborto deliberadamente provocado; un acto de una brutalidad tal que apenas alguien que ha descendido al nivel de las bestias se anima a ejercer o a patrocinar impunemente, aun cuando una legislación perniciosa, producto de la lenidad de parlamentarios y jueces temerosos de la impopularidad y de las iras de los poderosos de este mundo, deje expedito el camino para delinquir con tamaña desfachatez.

Con todo, no se puede negar que la vida humana también ostenta otra imperfección que conviene destacar. A pesar de la

¹⁰ SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *De verit.* q. 2 a. 2c. *Cfr.* ARISTOTELIS, *De anima* Γ 8: 431 b 21. *Vide etiam* M. E. SACCHI, *Cuestiones controvertidas de filosofía primera* (Buenos Aires: Basilea, 1999), p. 114.

¹¹ ARISTOTELIS, *Metaphys.* A 1: 981 b 21.

bondad intrínseca que posee, por ser la vida del más perfecto de los vivientes terrenales, la vida del hombre se encuentra asimismo herida por múltiples frustraciones y decepciones que en no pocas oportunidades la exhiben bastante endeble y hasta quebradiza. A veces el hombre no ve en sus vida más que un dechado de dolor, de amargura y de fragilidad, lo cual, en dichas ocasiones, le induce a repudiarla al punto de sentirse compelido a desesperar de la perfección que concierne a su vida; pero he aquí una apreciación tan errónea cuan deletérea, porque las penurias de nuestra vida, por más agudas e inaguantables que a veces se presenten, son tan solo los síntomas de la imperfección de nuestra actual condición de viadores que no alcanzamos a gozar de modo completo los bienes de la vida elevada al esplendor de su culmen transmundo. En otras palabras: el hombre tiene la certeza de que, aquí abajo, su vida es percedera. Es consciente, luego, que la muerte es el *terminus ad quem* de su peregrinaje temporal. Por eso la cuestión consiste en averiguar ¿hasta qué punto la vida implica una cierta naturalidad con la muerte, o sea, como si esta, en algún aspecto, ya estuviese naturalmente imbricada en la vida misma?

2. La muerte

Así como la vida se divide bajo una razón tripartita, así también se puede hablar de una muerte vegetativa y de otra sensitiva; en cambio, por un motivo que se consignará más adelante, hablar de la muerte intelectual o espiritual es algo de suyo problemático. Ya antes se dijo que, en los vivientes, la muerte es una suerte de regresión al no ser, aunque, por supuesto a un no ser relativo o *secundum quid*, ya que no se trata de un retorno a la nada, sino únicamente de la perención de la vida de un viviente corpóreo, pero tal vida no agota todo su ser, de donde su muerte tampoco es la supresión absoluta de su ser, sino solamente de la vida que ejerce temporalmente en este mundo. Aristóteles afirmaba que así como en las cosas vivientes se da una destrucción natural, que acaece cuando el principio de la muerte les es intrínseco; así también se da una destrucción violenta, i.e., cuando la muerte tiene su origen en una

causa extrínseca al sujeto. En el caso de las plantas, la muerte natural que destruye a tales sujetos de vida vegetativa, se llama *marchitez*, o *marchitamiento* mientras que en los animales y en los humanos, que poseen vida sensitiva, el aproximarse de la muerte se denomina *senilidad* o *vejez*¹². En este momento se ha de observar que la muerte, estrictamente hablando, no corresponde específicamente ni a las plantas, ni a los animales, ni tampoco al hombre, pues todos estos vivientes, por la misma razón, pueden morir. Sin embargo, la muerte del hombre, aunque traiga aparejada la abolición de su vida vegetativa y sensitiva, que dependen de su cuerpo orgánico o, si gusta, de aquello que potencialmente hay en él de planta y de animal, no significa, a la inversa, que la corrupción del sujeto humano conlleve la muerte intelectual o espiritual, toda vez que nuestra alma, siendo un espíritu positivamente tal, es [físicamente] incorruptible, inmortal y subsistente. Decía al respecto Santo Tomás de Aquino:

La muerte del hombre es una cierta corrupción, pero esta corrupción no alcanza íntegramente a todo el sujeto humano, sino tan solo a su cuerpo material¹³.

De ahí que Santo Tomás también haya dicho que «el hombre naturalmente rehúye la muerte¹⁴». ¿Por qué? Porque la muerte es un mal irremediable, cosa que el hombre de ningún modo ignora¹⁵. No por acaso, Aristóteles decía que la muerte es la más terrible de todas las cosas o, si se quiere, el peor de los males¹⁶.

Nada puede ser causa *per se* ni suficiente de la muerte espiritual de otro, añade el Aquinate, y ello es lógico, pues la muerte no puede afectar a ningún espíritu ni a ninguna substancia intelectual, que son del todo inmateriales, incorpóreos e incorruptibles. De ahí la dificultad insuperable de hablar de una muerte intelectual, como ya se adelantó renglones atrás, a no ser que se hable en un sentido pura y exclusivamente alegórico

¹² Vide ARISTOTELIS, *De vita et morte* 1 [=De respiratione 24: 478 b 21-31].

¹³ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *Summ. theol.* I-II q. 102 a. 5 ad 4 um.

¹⁴ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 3c.

¹⁵ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *Summ. theol.* I-II q. 42 a. 6 ad 2um.

¹⁶ Cfr. ARISTOTELIS, *Ethic. Nicom.* Γ 6: 1115 a 26.

o metafórico, a la manera como el vicio y el pecado —los males espirituales por antonomasia— introducen la muerte en el alma de la creatura racional.

En nuestro tiempo se han vulgarizado algunas alusiones a la muerte del hombre que recaban una aclaración; por ejemplo: *muerte civil*, *muerte clínica*, *muerte cerebral*, etc. Estas dicciones son impropias, ya que desde el punto de vista físico, existe una sola muerte humana: la muerte *ut sic*, que es la separación del alma del cuerpo. No hay otro tipo de muerte humana. Sin embargo, no faltan quienes discrepan con este criterio; dicen, valga el caso: «si se le produce un paro cardíaco, el hombre muere»; pero existe una objeción que la cardiología no puede resolver: ¿es el paro cardíaco —como acontece, e. gr., en un infarto masivo— la causa de la muerte de un individuo humano?; o a la inversa, ¿no será que el movimiento del corazón del hombre se detuvo porque el individuo humano ha muerto con prelación a sufrir dicho accidente? La medicina no está en condiciones de responder estos interrogantes por la sencilla razón de que este arte carece de toda experiencia de la muerte. La medicina no es una ciencia de cadáveres, sino de cuerpos sanos que aún preservan sus principios vitales y, por eso mismo, son curables hasta tanto no se arribe al *non plus ultra* de la muerte física.

No obstante, el hombre puede padecer una cierta muerte espiritual, aunque entendida metafóricamente, según ya se expuso. Es la muerte por añoranza. Esta muerte acontece del modo siguiente: como toda cosa creada, el hombre procede de una primera causa incausada de naturaleza intelectual, a la cual estuvo unido antes de advenir a su actual ser participado. Pero el hombre no soporta vivir añorando permanentemente su unión primigenia a la primera causa de su ser, de donde le acecha una suerte de nostalgia que le lleva a ordenar todos sus movimientos a tal causa incausada, procurando regresar a ella como al último fin de la vida humana¹⁷. Es en este sentido que

¹⁷ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* 1. Al respecto, consúltese M. E. SACCHI, «Raíz empírica y prospectiva religiosa del saber metafísico»: *Sapientia* 49 (1994) 152-172; reproducido después en ID., *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad*, (Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina), cap. III, pp. 111-149.

se puede hablar de la muerte espiritual del animal racional, pues el vivir en este mundo apartado del primer principio de su ser es un cierto estar muriendo al no poder advenir a la felicidad perpetua de la unión a dicha causa incausada. Poco o nada pueden los filósofos aportar a la debida solución de tal asunto. En el fondo han sido los místicos quienes han sabido abundar con peculiar maestría en torno de esta compleja faz de la vida contemplativa, que es, al mismo tiempo, un capítulo central de la escatología y de la soteriología cristianas. Sin ir más lejos, recuérdense las coplas del *muero porque no muero* de San Juan de la Cruz¹⁸, y su versión paralela en la obra de Santa Teresa de Jesús. El motivo de esta muerte espiritual, si no es incorrecto hablar de esta forma, es manifiesto: la vida humana se vuelve insufrible en la medida en que el hombre transcurra alejado de Dios, la primera causa de su ser y de su vivir. Así, pues, la muerte espiritual no es otra cosa que la lejanía de Dios a raíz de la distancia que la creatura racional interpone pérfidamente entre sí misma y el principio de su ser, de su vida y de su entender condenándose a muerte a través de un gesto que nada difiere de un auténtico y absurdo suicidio.

¹⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ O.C.D., *Coplas del alma que pena por ver a Dios*, en *Vida y obra de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia Universal*, ed. de L. Ruano O.C.D. 8ª. ed. Biblioteca de Autores Cristianos 15 (Madrid, La Editorial Católica, 1974), pp. 390-391. Cfr. M. E. SACCHI, *La sed metafísica* (Buenos Aires, Basilea, 1996), pp. 110-128.

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

Universidad Panamericana
México
ccalabrese@up.edu.mx

Los supuestos metafísicos de la filiación divina: San Agustín y el Evangelio de San Juan

In Principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.

I. Introducción

El tema del presente artículo requiere de precisiones metodológicas, porque se encuentra en la encrucijada de varias fronteras temáticas. Si bien trabajamos sobre un trasfondo teológico, nuestra indagación es metafísica y nuestra metodología es hermenéutico-ontológica.

Esto significa que las consideraciones teológicas o metafísica no serán tratadas independientemente sino «a una» (giro que usaremos de modo recurrente en nuestra exposición), a partir de la formación de base de san Agustín como *grammaticus*, en la acepción específica que este término adquirió en la Antigüedad Tardía en cuanto transmisor de la doctrina estoica del lenguaje¹.

¹ Cf. MAC CORMACK, Sabine; *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1998, pp. 45-48. BARATIN, Marc; *Les origines stoïciennes de la théorie Augustinienne du signe*, «Revue des Études Latines» 59 (1982) 260-268. FREDE, Michael; *Principles of Stoic Grammar* en Rist, John; *The Stoics*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1978. KASTER, Robert A.; *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1988. LAW, Vivien; *The Techne and Grammar in the Roman World* en Law, Vivien & Sluiter Ineke, Eds, *Dionysius Thrax and the Techne Grammatike*, Münster, Nodus Publikationen, 1995, pp. 111-119.

Artículo recibido el 6 /04/ 2016; aceptada el 10 /05/ 2016

SAPIENTIA / AÑO 2016, VOL. LXXII, FASC. 239 - PP 149 - 164

Esta formación da unidad a los diversos niveles de aproximación y de interpretación del Hiponense, pues se constituye en su modo de comprensión, dado que comprender y exponer se suponen mutuamente. Por ello, entendemos hermenéutica, término que durante los siglos XIX y XX ha alcanzado diversas y contrapuestas significaciones, en un sentido etimológico, es decir, «volver algo comprensible»; para ello se requiere que sea entendido y expresado y, por causa de ello, «volver algo comprensible» significa al mismo tiempo «suscitar una intelección².»

Este peculiar círculo hermenéutico determina, en sus goznes de articulación, la lógica de la exposición de san Agustín; en efecto, este modo requiere una recapitulación completa de lo expuesto cada vez que sus círculos de interpretación se concentran o se amplían.

Tal procedimiento implica en san Agustín el recurso retórico de la *amplificatio*, que ya había sido estudiado por Aristóteles en *Retórica* I, 9 y II, 26 como *aúxēsis*; la denominación latina implicó, desde la Antigüedad Tardía, el predominio del aspecto cuantitativo de una demostración, hasta el punto de equivaler a *dilatatio materiae*, el ejercitarse en alargar un asunto³.

Esta técnica, tan alejada de nuestros hábitos intelectuales, al punto de hacernos parecer confusa la argumentación y cada vez más lejano su punto de llegada, ha llevado a algunos autores a considerar que la obra de san Agustín supone y propone un abandono de la razón, ante el estupor de un Dios determinista y tiránico⁴.

En razón de lo anterior no nos parece posible exponer linealmente el pensamiento de san Agustín sin traicionarlo íntima-

² Cf. FERRARIS, Maurizio; *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 2008, 13-33. ROBINSON, James M.; «Die Hermeneutic seit Karl Barth» en Robinson, James M. – Cobb, John B., *Die neue Hermeneutik*, Zürich – Stuttgart, Zwingli Verlag, 1965, 13-108.

³ Cf. LAUSBERG, Heinrich (1970); *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 1970, § 259. FARAL, Edmond; *Les arts poétiques du XII^{me} et XIII^{me} siècles*, Paris, Champion, 1924, 6; 336-377.

⁴ Cf. FLASCH, Kurt.; *Was ist Zeit? Das XI Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, 29-31. HARRISON, Carol; *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 28-29.

mente; por ello, al seguir el hilo de su discurso no podremos evitar reiteraciones cada vez que la estructura del discurso agustiniano nos reclame una recapitulación, en busca de mayor densidad expresiva.

Por ello haremos uso de la presentación y seguimiento de la fuente primaria, puesto que, como mostraremos más adelante, el orden de la exposición agustiniana habla de cómo se llega a su conclusión (nunca definitiva, sino dispuesta a nuevas aperturas).

Nos resulta necesario insistir en este punto, porque en el conjunto de la obra de san Agustín (y muy especialmente en los *Tratados* que ahora nos ocupan) se entrecruzan preocupaciones divergentes y hasta contradictorias entre sí: en su entretejido encontramos vertientes filosóficas, teológicas, pastorales, exe-géticas (especialmente si trabaja sobre textos bíblicos), que mantienen entre ellas una serie compleja de implicancias. Debemos evitar el espejismo que nos regresa una imagen de san Agustín en la que se puede distinguir neta y claramente cada una de estas vertientes como si fuera la única. Por el contrario, están ligadas indisolublemente entre sí hasta formar una totalidad de sentido: podemos poner atención en un prisma, a condición de que tengamos en cuenta que el brillo de su luz también depende del resto.

Al mismo tiempo, cada una de ellas adquiere un significado diverso, según el momento de su evolución intelectual⁵. En la época de los *Tratados*, san Agustín ha salido de la primera etapa de su pensamiento filosófico, es decir, del Neoplatonismo⁶; esta corriente implica que la razón se concentra en el primer plano, en tanto que se pone de manifiesto una correlación entre operaciones del *logos*, inteligibilidad y divinidad: más divino cuanto más inteligible. La realidad de la fe queda, en el entramado de la argumentación, sujeta a aquel dispositivo⁷.

⁵ Cf. ALFARIC, Prosper; *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I: Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, Émile Nourry Editeur, 1918, 461-466; 493-499.

⁶ Cf. HADOT, Pierre; *La présentation du platonisme par Augustin* en Adolf M. Ritter (hrsg), *Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1979, 272-279.

⁷ Cf. GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris, Vrin, 2003) 36.

Esto no significa una consideración racionalista de san Agustín, pero explica el progresivo alejamiento de lo que se ha dado en llamar «Platonismo cristiano»⁸, en favor de la también progresiva interiorización de los textos joánicos y paulinos. Por ello, de san Agustín podemos afirmar que elaboró un modelo de pensamiento en el que razón y fe resultan estrictamente interdependientes⁹, en un diálogo dinámico y fecundo: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. De este modo, en san Agustín, la fe tiene la posibilidad de auto-conocerse y, entonces, de auto-expresarse.

Tener presente a cada momento este círculo hermenéutico-ontológico nos resulta un modo de recuperar histórica y teóricamente el horizonte del pensamiento agustiniano en su variedad y en su riqueza.

Debemos agregar de inmediato que esta interpretación agustiniana se da en el marco de las disputas con el arrianismo¹⁰, que casi imperceptiblemente quebraba el delicadísimo marco conceptual de la Trinidad, al considerar al Verbo la primera creación del Padre. Estas no eran disputas elegantes de escuelas, pues tenían vastas consecuencias teológicas y políticas. Recordemos que san Agustín dedicará a este tema la que tal vez llegue a ser su obra cumbre: *De Trinitate* (c. 400), la que resulta contemporánea, en sentido amplio, de los *Tratados*.

En nuestro recorrido veremos a san Agustín gramático, filósofo y teólogo, que se aplica a afinar los dogmas definidos en los concilios de Nicea y de Constantinopla; allí la herencia de la teoría del lenguaje estoica tomará una nueva forma, dando a aquella teoría consecuencias metafísicas insospechadas en la primera formulación.

Nuestro conocimiento es, de suyo, transitorio y limitado, pero en los límites de este conocimiento se presenta una nueva

⁸ Cf. PEGUEROLES, Juan; *San Agustín. Un neoplatonismo Cristiano*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985, 13-28.

⁹ Cf. REALE, Giovanni; *Agostino. Amore assoluto e «Terza Navigazione»*, Milano, Bompiani, 2000, 7-9.

¹⁰ Cf. PARVIS, Sara, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 30-37. LÓPEZ KINDLER, Agustín; *Constantino y el arrianismo*, «Anuario de Historia de la Iglesia», vol 22 (2013) 37-64.

luz que otorga una significación renovada al conocimiento adquirido hasta ese momento y que se alcanzará como novedad.

Esta nueva luz es la que otorga la fe, en el sentido que delimitamos a continuación: el proceso cósmico o, mejor dicho, metafísico del autodescubrimiento divino se cumple en el interior de la divinidad, como seguimos inmediatamente en la interpretación de san Agustín. Esta noción de autodescubrimiento divino implica un correlato en el hombre: la interioridad humana es posible, porque el Verbo se hizo carne.

El proceso interior de la creación del cosmos, que es el de la Trinidad, alcanza su culminación en el nacimiento del Hombre-Dios; este misterio tiene dos momentos en su unidad: el nacimiento de Dios en el hombre y, tal vez con un misterio aún más insondable, el nacimiento del hombre en Dios. Este es el misterio de Cristo, de su filiación y de la humanidad por la fe.

Atribuir al hombre las exigencias divinas conlleva una justificación del mismo hombre, como un nuevo camino para una teodicea, abriéndose paso en la doble crisis en que transitamos nuestro presente: de la materia y del espíritu.

¿Qué significa? El ser humano, creado a imagen y semejanza del creador, en cuanto tal, no queda clausurado en el mismo acto de la creación; en cuanto somos dinámicos, la creación también tiene esta característica fundamental.

La imagen y semejanza implica un potencial creativo proporcional, pero como el ser humano no es un absoluto, nos encontramos ligados a los otros y al cosmos. Tomar conciencia de esta compleja inter-relación enraizada en la imagen y semejanza es el inicio de la vida interior. O, en otras palabras, la intimidad de / con Dios solo es posible por la relación con Dios Hombre, con Cristo.

II. *Quando ista cogitas*

En principio tratamos de comprender los deslindes del término Palabra (*Verbum*), pues cabe establecer en qué sentido se puede afirmar como «Palabra de Dios» (*Verbum Dei*); en efecto, lo propio de la palabra humana es su materialidad, el estar distendida en el tiempo y en el espacio. En línea con la tradi-

ción de raíz platónica, san Agustín sugiere que resulta la expresión material de una idea: «¿Acaso las palabras que dijimos no las pronunciamos y desaparecieron¹¹?».

Esto sucede con las palabras del lenguaje cotidiano y que por su mismo carácter utilitario —comunicacional—, quedan en nada más que palabras, es decir hieren el aire y desaparecen (I,8). Sobre este nivel que llamamos coloquial, que un gramático como san Agustín, formado en la tradición de la Antigüedad Tardía, comprendía en términos de «degradación», se despliega una segunda acepción de palabra, la que se pronuncia «dentro» (*intus*, I, 8), es decir, espiritualmente.

Sin embargo, cuando pensamos en la palabra «Dios» y en lo que ella significa (viva, eterna, todopoderosa), ¿qué permanece de toda esta realidad una vez nominada en la palabra? «Cuando piensas estas cosas, es la palabra de Dios en tu corazón» (I, 9).

Se trata de la palabra que viene de Dios, que se instala en el corazón humano y que promueve una aproximación a comprender el misterio. En efecto, la analogía del pensamiento humano con el divino implica esta aproximación, en tanto que, así como es posible establecer una correlación entre el artesano y su labor, también es factible entre el mundo y la palabra de Dios, la que justamente determina los ciclos cósmicos.

San Agustín es consciente de las dificultades de su procedimiento: la intangibilidad del pensamiento humano y la incertidumbre de sus procesos (I, 10); a contraluz de la doctrina de Arrio¹², el Hiponense señala que la Palabra ha significado creación y restauración: todo ha sido creado por ella («desde el ángel hasta el gusanillo», I, 13) y luego, con el sacrificio de Cristo, el conjunto de lo creado vuelve a la fuente de la vida.

El conocimiento de Dios a partir de los seres y a través de ellos no implica únicamente su existencia sino, de algún modo, su esencia: no solo sabemos que Dios es sino qué es. Se impli-

¹¹ S. AURELI AUGUSTINI, *In Evangelium Ioanis Tractatus Centum Viginti Quatuor*, I, 8: *Nonne ea quae diximus, sonuerunt atque transierunt?* Disponible en http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm. En adelante citamos la obra solo en romano para el tratado y arábigo para el parágrafo.

¹² Cf. PARVIS, *op. cit.*, 36-37. PELIKAN, JARISLOV, *The Christian Tradition, Vol. 1: The Emergence of Catholic Tradition (100-600)*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, 182-183.

ca aquí entonces una prueba de la existencia de Dios que no busca la razón suficiente de la existencia de los seres, sino la razón suficiente del conocimiento del Ser, que se da en el interior del hombre. La creación aúna a Dios y al hombre tanto desde el punto de vista ontológico cuanto gnoseológico¹³.

La cita de *Sabiduría* 11, 21 («*omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*») permite a san Agustín cifrar lo propio de la creación, que es la armonía que en ella expresan las realidades materiales y espirituales.

El designio creador implica que todo en la Palabra es Vida; sin embargo, a diferencia del Maniqueísmo¹⁴, esta afirmación no implica que todo tenga alma vivificante; los seguidores de Mani se sostienen en una interpretación literal de Juan I, 3-4 («*quod factum est in illo, vita est*») para decir que todo (absolutamente todo) tiene alma¹⁵; san Agustín, por el contrario, sostiene que lo inanimado en sí mismo no es vida, sino que hay una idea o forma espiritual en la Sabiduría, por lo cual aquella forma espiritual es la vida en sí.

En I, 17, san Agustín echa mano del símil platónico del artesano (*faber*), aunque sin el contenido negativo con que lo interpreta el propio Platón (*Rep.* 595a), pues en el comentario agustiniano se resuelve como imagen de la relación forma espiritual y realidad: así como el arca realizada sigue estando en la mente del artesano, del mismo modo la cosa del mundo real ya no es propiamente vida, sino en cuanto forma en la mente interior.

III. *Omnis conatus humanus*

Amicus sponsi (XIV, 1-2) es una de las imágenes del Evangelio de san Juan para el hombre; se ordena a establecer una distinción, que resulta fundamental para nuestro trabajo,

¹³ Cf. DOLBY MÚGICA, Ma. Del Carmen; *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Pamplona, EUNSA, 2002. 115-116.

¹⁴ Cf. PUECH, Henri-Charles, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, 17-27. GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *El círculo de la sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Madrid, Siruela, 2005, 511-540.

¹⁵ Cf. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos Inusuales de lo Sagrado*, Madrid, Trotta, 2000, 173-175.

entre hombre y Hombre-Dios (*inter hominem et Hominem Deum*): el Hombre-Dios es Jesucristo, Dios antes del tiempo y hombre en el tiempo; Dios que procede del Padre y hombre nacido de la Virgen.

Esta es la médula del anuncio de san Juan, por lo que san Agustín lo refiere como luz iluminada, no iluminante, pues su análisis radica en Juan como objeto de la gracia y, en cuanto esta actúa, predicador.

Por ello, la vigencia inicial de la imagen del «amigo del esposo» recae sobre el propio Juan, quien se abroga esta imagen y agrega la noción de «gozar con gozo por la voz del novio» (Jn. 3, 29). La alegría de Juan brota por acción y por el reconocimiento de la gracia que ha recibido.

A lo largo de la exposición del Evangelio, san Agustín se preocupa por circunscribir el alcance de Juan 3, 31-32: «*Qui de coelo venit, supra omnes est; et quod vidit et audivit, hoc testificatur; et testimonium eius nemo accipit.*»

Quod audivi es lo que el Hijo escuchó al Padre, en el sentido que el Hijo es la Palabra del Padre; a este planteo denominamos «circunscribir», porque pone de manifiesto el núcleo del misterio: «*Videtis quemadmodum hic fatigetur omnis conatus humanus; videtis quemadmodum hic deficiat omnis coniectura pectoris nostri, et omnis intentio mentis caligantis*¹⁶.»

Si la palabra humana proferida es movimiento entre silencios, significa que tiene un carácter transitorio; este movimiento se inicia en el pensamiento, el que se expresa desde su estabilidad: la *cogitatio* deviene palabra.

En el mismo pasaje, y sin que ello signifique una contradicción en la teoría agustiniana del lenguaje, el origen de la palabra proferida radica *in corde*: allí permanece para aparecer (XIV, 7).

La distinción entre *cogitatio* y *cor* no parece ser jerárquica, sino de operaciones en su sentido teleológico (el camino de la intencionalidad). *In corde* es, para san Agustín, el ámbito en el cual se genera el inicio del ejercicio de la capacidad intelectual o núcleo metalingüístico.

¹⁶ XIV, 7: «Veis cómo aquí se fatiga todo intento humano; veis cómo aquí falla toda conjetura de nuestro pecho y todo esfuerzo de la mente entenebrecida».

En la historia de la filosofía decimos que su inicio y progreso consisten en la abstracción, en salir al encuentro de la unidad. En esta dirección, el nivel siguiente es la *cogitatio*: el lenguaje mediante el cual se lleva a cabo la abstracción, es decir, los nombres y los verbos¹⁷.

Aquí advertimos la formación del *grammaticus* que san Agustín recibió y acrecentó en sus años de formación y de ejercicio profesional, en el marco cultural de la Antigüedad Tardía¹⁸.

Desde la época de las obras compuestas o al menos pensadas y dialogadas durante el retiro en Casiciaco (*Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia*), con amigos y discípulos, iniciado a pocos días de su conversión definitiva (1 de agosto de 386), san Agustín da muestras de un conocimiento acendrado de la gramática de cuño estoico. La lectura, en aquellos años, del *De lingua Latina* del erudito Varrón significó una cantera de conocimientos sobre los que volvió una y otra vez¹⁹. A partir de esta experiencia, san Agustín describe, desde la época del *De ordine* (II. 11. 13), el lenguaje como un resultado de la sociabilidad humana y la escritura con el fin de comunicarse con los ausentes. Desde esta misma perspectiva, los avances de la lógica en el estoicismo permiten establecer con mayor claridad una distinción entre clases de palabras y, por lo tanto, las relaciones entre sí, expresándose una visión omnicomprensiva de la realidad²⁰.

Tal visión, que en su conjunto está caracterizada por la idea de inmanencia, debe dar cuenta de una incipiente teología que se ocupa del delicado tema trinitario y que resulta objeto de controversias desde el principio, las que no fueron aplacadas por las definiciones del credo niceno-constantinopolitano.

¹⁷ Cf. BEUCHOT, Mauricio; *La Filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, Ed. UNAM, 1991, 37-39.

¹⁸ Cf. MARROU, Henri-Irénée; *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris, Éditions de Boccard, 1983, 3-17 ; 337-240.

¹⁹ Cf. DAHLMANN, Hellfried, *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*, Weidmann: Berlin & Zurich, 1964.

²⁰ Cf. PINBORG, Jan (1962), *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*, *Classica et Medievalia*, 23 (1962) 148-153.

*Quomodo enim tu verbum quod loqueris, in corde habes, et apud te est, et ipsa conceptio spiritualis est (nam sicut anima tua spiritus est; ita et verbum quod concepisti, spiritus est; nondum enim accepit sonum ut per syllabas dividatur, sed manet in conceptione cordis et in speculo mentis): sic Deus edidit Verbum, hoc est, genuit Filium*²¹.

Esto no significa que todo lenguaje sea proposicional, porque para considerarlo tal, debe expresar un juicio, lo cual nos coloca en el nivel metalingüístico: implica, en efecto, abstracción. Esto no equipara abstracción y juicio, porque el juicio es una operación más compleja que la abstracción, aunque ambas requieran del lenguaje. En esta perspectiva coinciden lo nominal (en sentido estrictamente gramatical) y los modos de su expresión en el lenguaje articulado.

Es evidente que, para san Agustín, la gramática no agota el lenguaje: a una profundidad difícil de sondear (*in corde*) se encuentran espíritu y palabra. Al *signum* del gramático se aúna ahora la *expressio*: a la verdad le corresponde la expresión correcta²².

Se observa, entonces, la aproximación de san Agustín: desde el lenguaje humano en ascenso hacia el intento de cercar el misterio de lo divino. Recordemos que poco antes ha dicho que la Trinidad es uno de los límites de la comprensión humana (*omnis intentio mentis caligantis*; «todo intento de la mente que anda entenebreceida» o «a tientas» más literalmente). Ello implica una aproximación y, al mismo tiempo, un modo de demarcar los límites de la propia hermenéutica; en efecto entendemos que san Agustín busca tensar, en los límites del lenguaje, la posibilidad de interpretación, pues aquí solo importa el núcleo teórico, en cuanto pasaje del *verbum hominis* al *Verbum Dei*.

²¹ XIV, 7: «Efectivamente, como tú tienes en el corazón y contigo está la palabra que pronuncias y esa concepción es espiritual —en verdad, como tu alma es espíritu, así también es espíritu la palabra que concebiste, pues aún no ha recibido sonido para dividirse mediante sílabas, sino que permanece en la concepción del corazón y en el espejo de la mente—, así Dios ha proferido la Palabra, esto es, engendrado al Hijo».

²² Cf. ANDO, Clifford, *Augustine on Language*, «Revue des Études Augustiniennes» 40, (1994) 45-78.

... *sic Deus edidit Verbum, hoc est, genuit Filium*: si haber proferido implica haber engendrado, esto nos conduce a nuevos ámbitos (impensados para la gramática de cuño estoico, a partir de cuya lógica se gestó el dispositivo de comprensión): la solidaridad manifiesta entre lo nominal y lo verbal (la imposibilidad de ser nominal sin ser verbal) implica cómo está presente lo presente y, a modo de envés, la suposición de lo supuesto (Rea, 690-693).

Ya en la época de Casiciaco, san Agustín había intuido que así como se podría decir de una canción que suena de acuerdo con la razón, no se podía decir lo mismo del aroma de una rosa, porque hay un margen para la participación de la razón, puesto que el aroma se contempla a partir de una «cierta medida y proporción²³.»

Desde esta estructura conceptual subyacente, san Agustín plantea las acciones que dan origen a estas relaciones. Desde esta perspectiva se aproxima a «El Padre y yo somos uno» (Jn, 10, 30); esta afirmación pone en evidencia la identidad (el modo absoluto de ser Hijo) y su relación de unidad con el Padre, es decir, el modo de su proceder divino y no únicamente que sea «divino».

Si bien esto se encuentra arraigado en la tradición platónica y neoplatónica, el paso más arduo es que se da entre términos absolutos y relativos. Esto implica que la actitud hermenéutica debe hacerse cargo de las palabras «Padre», «Hijo» y «Espíritu Santo», las que, al tiempo que distinguen tres Personas, explican un sentido relacional, es decir, «relativo a».

En XIV, 9, san Agustín recuerda el pasaje de san Juan (3, 34), en el que afirma que Dios no otorga al Espíritu con medida (*Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum*): así como el hombre recibe una cierta medida, aunque diversa en cada caso, para construir entre todos la concordia, por el contrario, que el Padre haya puesto todo en la mano del Hijo (Jn. 3, 34-35) significa que el Hijo es tan grande como el Padre.

San Agustín lo presenta en estos términos: *Pater mittens Filium, se alterum misit* («Enviando al Hijo, el Padre se envió como otro»); al tiempo que recuerda que el Hijo no es el Padre

²³ Cf. MAC CORMACK, *op. cit.*, 51-52.

y que el Padre no es el Hijo, insiste con especial interés en que el Padre no puede existir sin el Hijo²⁴. Este carácter relacional es posible porque existen en la misma esencia, término que, en san Agustín, expresa lo que la Escolástica nombrará como «sustancia».

El giro *se alterum misit* conlleva, si seguimos el hilo de la argumentación, la contracara del *ad se*, es decir, que el carácter relacional antes mencionado se establece a partir de una relación de origen. En razón de ello, las Personas de la Trinidad tienen, al mismo tiempo, un *sensus* absoluto y relacional²⁵.

En efecto, en la distinción que implica *se alterum misit*, el campo semántico destaca el origen de las relaciones intra-trinitarias; la radicalización aquí iniciada vincula el concepto de «misión» con el de «revelación», indicando que en la revelación se hace patente el Hijo.

Inmediatamente profundiza los alcances de su afirmación en estos términos: mientras permanece Dios con el Padre se hizo hombre con los hombres (XIV, 12). Así comienza el proceso de la inteligibilidad de Dios (*capere Deum*, XIV, 12) para el hombre, aunque es necesaria la purificación interior (*oculum cordis curare*), para abrir la posibilidad de ver espiritualmente.

El giro de San Agustín nos introduce de lleno en el fundamento intra-trinitario de la revelación, a través de la siguiente gradación semántica: *oculum corporis*, *oculum cordis* y *curare*.

El primer nivel representa la salud insuficiente: el buen funcionamiento orgánico, que, por su misma naturaleza, no puede distinguir y determinar hombre y Dios: los discípulos que amaron a Jesús no vieron en Él más que sus verdugos (XIV, 13).

El segundo nivel está sostenido por el adjetivo *saucius*, *-a*, *-um*, que hace referencia al herido que requiere graves cuidados y se aplica al hombre interior que se subordina al exterior.

El tercer nivel, *curare*, afecta el tratamiento de aquellas heridas de cuidado; la misión del Hijo es restaurar al hombre interior de sus heridas para que alcance la visión espiritual.

²⁴ Cf. LAZCANO, Rafael, *El amor a la verdad según Agustín de Hipona*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 17, (2010) 11-19.

²⁵ Cf. CONGAR, Yves, *I believe in the Holy Spirit*, New York, Seabury, 1983, Vol. 3, Part. B, Chapter I. Trans. By David Smith.

¿Qué se sostiene en este andamiaje semántico? La inteligibilidad posible de Dios o *capere Deum* es para san Agustín un acontecimiento metafísico. Estas especulaciones están ligadas, en el ámbito lingüístico latino, a la profundización del término *Verbum* como traducción de *Logos*: incorporar el plano subjetivo-psicológico a la especulación sobre su sentido objetivo.

Esta incorporación de planos de sentido, crucial en la teología trinitaria ante el desafío arriano, se establece en el correlato entre el decir sensible de la palabra y la manifestación del pensamiento; para ello es necesario comprender a una los dos momentos del proceso o modos en que se piensa el hablar.

Lo que podemos denominar «tránsito» del pensamiento puro a la palabra puede oscurecer la comprensión del proceso, a condición de que lo contemplemos a contraluz de la Palabra, pues a esta se encamina, en definitiva, el intento de explicación de san Agustín.

Esta relación se aclara más aún en la refutación de la doctrina de Arrio (Tratado XVIII, 2-3); en la predicación de julio de 414, en Hipona, san Agustín, mediante el recurso pedagógico del diálogo, presenta las ideas del presbítero de Alejandría: el Padre es mayor que el Hijo.

Las consecuencias de la fingida pregunta a Arrio confirman el camino de las definiciones: «... *quomodo attendit Verbum, ut videat Patrem facientem sine verbo, quod similiter faciat Verbum?*» (XVIII, 5).

La relación implícita entre la palabra humana y la eterna entrega la siguiente perspectiva: el Hijo procede eternamente del Padre como Palabra, es decir, que la interioridad de Dios se capta a sí misma en la eternidad. Puede entrecerse en este punto que la Palabra que crea resulta, por ello, arquetipo del mundo; en efecto, el pensarse a sí mismo de Dios conlleva la acción creadora del Verbo²⁶.

Como se señaló respecto del hablar humano, en Dios también hay un pensamiento orientado hacia la palabra externa. Como resulta evidente no hay otro modo de comprensión y

²⁶ Cf. DORAN, Robert M., *The Trinity in History: A Theology of the Divine Missions, Volume 1: Missions and Processions*. University of Toronto Press, 2012. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.3138/j.ctt2ttfw1>, pp. 40-42.

expresión que el antropológico; en razón de ello, la argumentación comienza desde el hombre, aunque, si se acepta el dispositivo, este es en Dios, en un sentido absoluto.

El hacerse hombre de la Palabra es el proceso histórico-salvífico de la revelación; al volver la inteligencia de la fe sobre el proceso anteriormente señalado, san Agustín inicia el doble camino de inteligibilidad del Cristianismo: por un lado, la comprensión metafísica de la historia de la salvación, desde el seno de la Trinidad y, por otro, considerar el Verbum trinitario en perspectiva histórico-salvífica²⁷. De este modo, Dios en cuanto conoce es Padre y lo conocido y expresado es Verbo; ambos se unen en el Amor, que es el Espíritu Santo.

Por ello, al hablar —más arriba— de arquetipo del mundo, estábamos considerando que san Agustín refería el núcleo de su prédica a la duplicidad de la palabra exterior e interior; resulta claro que hay una intención simbólica que confiere su peculiar estilo de pensamiento y su expresión (usando este término en su sentido más amplio).

El recurso del símbolo refiere una actitud inmediatamente religiosa que busca ir al núcleo del sentido del mundo, interpretándolo simbólicamente. Puesto en el contexto del presente trabajo, lo expresado en el párrafo anterior significa que la orientación del Hijo hacia el mundo conlleva la convicción de que toda criatura, en relación a Dios, es palabra o «decirse a sí» de Dios. En el carácter verbal de la creatura, Dios se da a conocer como palabra.

IV. Conclusiones

Al seguir la reflexión agustiniana acerca de la Trinidad, hemos tratado de reconstruir la filiación verbal, en la que el fundamento sin fondo del ser pone de manifiesto el *Verbum* como auto-comprensión divina y creación a una.

Las categorías intelectuales desde las que se aproxima san Agustín están dadas por la gramática recibida en sus años de

²⁷ RATZINGER, Joseph; *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Freiburg / Basel/ Wien, Herder. Gesammelte Schriften, Band 1, Hrsg. Gerhard Ludwig Müller, 2011, 150, n.8.

formación, en especial la de cuño estoico abrevada en Varrón. Este hubiese sido un límite inquebrantable para su investigación, si no hubiera llevado aquella gramática a la hermenéutica que latía en ella.

La gramática cristiana, que nació al impulso de las investigaciones estoicas, alcanza ahora su consolidación; en efecto, a partir de los estudios trinitarios, el quebrantamiento del sentido afecta la vida misma del lenguaje y lo anula para hablar de Dios, que justamente constituye la dignidad de la teología.

Edificar la comprensión de la realidad sobre el *Verbum* significa, desde la raíz, que la salvación se relaciona con la verdad y el conocimiento y que su estudio es creación de conocimiento.

Esta libertad del conocer supone un Dios personal, es decir, trinitario: solo en el rostro hay unión personal e interior.

MATEO BELGRANO

*Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
belgranomateo@gmail.com*

Itinerario del alma hacia Dios por medio de la Belleza desde las *Confesiones* de san Agustín.

1. Introducción

¿Qué es la Belleza? La pregunta por la estética, por lo bello, se la han hecho los filósofos desde la antigüedad. «Τί ἐστί τό καλόν» se preguntaban los griegos platónicos, «*quid est ergo pulchrum?*», se preguntaban los medievales. Sin duda san Agustín será parte de este grupo de pensadores. En el capítulo XIII, del Libro IV de las *Confesiones*, Agustín se hace abiertamente esta pregunta:

Entonces nada de esto sabía y amaba las bellezas inferiores y me encaminaba hacia el abismo y preguntaba a mis amigos: ¿amamos algo si no es bello? ¿Luego qué es lo bello? ¿Y qué es la belleza? ¿Qué es lo que seduce y atrae de las cosas que amamos? En efecto, si en ellas no hubiera una belleza interior y una belleza exterior, no produciría atractivo alguno sobre nosotros¹.

¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro IV, Capítulo 13: «Qué es la belleza», punto 20. La traducción es propia: «*Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: "Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent"*» (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Edición Latina, 2016, disponible en: <http://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm> [última vez consultado el 29/06/2016])

Pero san Agustín no se contenta simplemente con contestar qué es lo bello, sino que redoblará la apuesta: ¿es posible llegar a Dios por medio de la belleza? Desde el pensamiento de san Agustín de Hipona se pretenderá analizar cómo puede ser la belleza el camino hacia la trascendencia.

Más concretamente, este artículo se propondrá el itinerario del alma hacia el Todopoderoso, desde una ascendencia por medio de la belleza de las creaturas, a partir del Capítulo VI del Libro X de *Confesiones*. Se dividirá el capítulo en tres momentos claves: 1) la contemplación de la creación; 2) la presencia de la belleza en el interior del hombre; y 3) la trascendencia de este por la belleza. Luego se desarrollará un cuarto punto, basado en otro pasaje de *Confesiones* (Libro XI, Capítulo 5), en el cual se considerará el arte como síntesis de los tres momentos ya mencionados. También enriqueceremos los temas a tratar con otros pasajes de las *Confesiones* para alcanzar un mejor entendimiento de la idea de belleza de san Agustín. Pese a que en otras obras se trata este tema, debido a la extensión de este trabajo solo nos acotaremos a pensar la estética agustiniana desde *Confesiones*. Los pasajes que citaremos a lo largo del trabajo fueron traducidos *ad hoc*.

A lo largo de este trabajo, de la mano del Obispo de Hipona, trataremos de descubrir cómo desde la belleza creatural (la preciosidad de los montes, la armonía de las estrellas y la impo-nencia de los cielos, y también desde el encuentro con uno mismo), podemos llegar a la Belleza en sí misma y, en última instancia, ascender hasta Dios.

2. La belleza de la Creación

¿Y qué es esto? Interrogué a la tierra y dijo: «No soy (yo)». Y cualquiera de las cosas que están en ella hizo la misma confesión. Interrogué al mar, a los abismos y a los reptiles de vivo espíritu y respondieron: «No somos tu Dios. Busca por encima de nosotros». Pregunté al viento y la totalidad del aire con todos sus habitantes dijo: «Se equivoca Anaxímenes. No soy Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas: «Tampoco somos el Dios que buscas», respondieron.

Y dije a todas estas cosas que rodean las puertas de mi carne: «Háblenme sobre mi Dios, ya que vosotros no sois, díganme algo de él». Y exclamaron con potente voz: «Él mismo nos hizo». Mi pregunta era mi contemplación, la respuesta de estos era la hermosura de estos².

Personificando las cosas terrestres, Agustín nos muestra el carácter dialogal de las mismas. Desde nuestra razón y nuestra contemplación podemos percibir que los entes mutables «no son nuestro Dios». Simplemente permanecer en ellas no nos alcanza, no llenan al hombre. Porque son efímeras, las creaturas no pueden colmarnos; si nos quedamos en ellas, el corazón quedará inquieto. Desde lo creado el hombre debe buscar a Dios. Allí se encuentra la respuesta, ellas nos llevan a su Creador. El fragmento citado es contundente: «La pregunta era mi contemplación; la respuesta de estos era la hermosura de estos». En el mismo Libro X de *Confesiones*, dice el Obispo de Hipona:

Bellas formas y variadas, nítidos y frescos colores, aman los ojos. No cautiven mi alma estas cosas. Que Dios la cautive, quien ciertamente creó estas cosas muy buenas, pero mi bien es Él mismo, no estas³.

Poner únicamente nuestro amor en lo mudable no nos plenifica, el hombre capaz de Dios tiene que poner su corazón en lo eterno e imperecedero. La misma estructura ontológica de

² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro X, Capítulo 6: «A la búsqueda de Dios por la belleza del mundo», punto 9. La traducción es propia: «*Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit: "Non sum"; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: "Non sumus Deus tuus; quaere super nos". Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer cum incolis suis: "Fallitur Anaximenes; non sum Deus". Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: "Neque nos sumus Deus, quem quaeris", inquit.*

Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: "Dicite mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid". Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos. Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum»

³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro X, Capítulo 34: «El mundo de la luz. Los Placeres de la vista», punto 51. La traducción es propia: «*Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus, qui fecit haec bona quidem valde, sed ipse est bonum meum, non haec.*

las cosas nos dice que hay algo más. Estas nos dicen «busca por encima nuestro». Las influencias platónicas se dejan entrelazar claramente y es inevitable relacionar el pensamiento del santo de Hipona con el *Banquete* de Platón.

Empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como peldaños para ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí⁴.

Pero si bien la belleza del mundo nos dice que existe un ser más bello que les dio el ser, estamos lejos de un descrédito del mundo contingente.

La afirmación del filósofo cristiano de un Dios infinito, como la realidad suprema, no disminuyó, sino que reflató más claramente la realidad de los sujetos finitos, cada uno ejerciendo su propio acto inviolable de la existencia y que poseyendo su propio grado de unidad, verdad, bondad y belleza⁵.

Ante la grandeza y perfección de Dios, el filósofo cristiano estaba lejos de despreciar el ámbito sensible al modo platónico como muchas veces se cree. Todo lo contrario, el cristiano al ser creado por un ser infinitamente bueno vive en un mundo que es esencialmente bueno y bello. A esto llamará Gilson «el optimismo cristiano⁶». Siguiendo la personificación que realiza San Agustín, en nuestro contemplar la realidad, la propia naturaleza

⁴ PLATÓN, *Banquete*, trad., intro. y notas de Marcos Martínez Hernández, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2008, p. 145.

⁵ CHAPMAN, E., «Some Aspects of St. Augustine's Philosophy of Beauty», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 1, No. 1 (Spring, 1941), p. 47. La traducción es propia: «The Christian philosopher's affirmation of an infinite God as the supreme reality did not diminish but brought out more sharply the reality of finite subjects each exercising its own inviolable act of existence and possessing its own degrees of unity, truth, goodness and beauty».

⁶ Cfr. GILSON, E., «El optimismo cristiano», en *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 2009, pp. 115-136.

grita: «Él mismo nos hizo». Al interrogar la creación, al contemplar el cielo estrellado, surge la pregunta: ¿de dónde salió el mundo? ¿Qué le da unidad al mundo? Desde los presocráticos y el *arjé* el cosmos plantea al hombre esta paradoja.

En el Capítulo 4 del Libro XI, que se titula «La Naturaleza proclama a su creador», encontramos este pasaje:

Como eres hermoso, ellos son hermosos; como eres bueno, son buenos: como tú eres el Ser, ellos son. Pero no son ni tan hermosos, ni tan buenos, ni poseen el Ser como tú, su Creador, en cuya comparación ni son tan bellas, ni son tan buenas, ni posee, tanto Ser⁷.

Dios es causa de todos los atributos de las cosas, pero se las da parcialmente. «Se nos dice, verbigracia, que Dios es ‘la misma fuente’, ‘la raíz o región originaria’ de toda Verdad, Bondad y Belleza⁸». Es indudable que Agustín no identifica las cosas bellas con la Belleza de Dios, sino que existe cierta jerarquía o gradación. La naturaleza posee las perfecciones de su Creador, pero en menor grado. La belleza «no constituye ninguna esfera separada, al estilo platónico ni nada fuera de las cosas reales: es una trascendencia en las mismas cosas bellas, reales y concretas⁹». A partir de lo concreto alcanzamos a Dios. En el mundo encontramos las huellas del artista divino, pero hay que tener en claro que este se diferencia de su obra, no es lo mismo el Creador y la Creación.

No podemos dejar de mencionar el interesante concepto de *splendor ordinis* de san Agustín y cómo la belleza yace en el orden de las cosas. En el tratado *De Ordine* hay un largo desarrollo de este tema. Esta concepción de *splendor ordinis* está «constituida por el género próximo, el orden, y la diferencia específica, el esplendor, la definición es asimismo clara, breve

⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro XI, Capítulo 4, punto 6. La traducción es propia: «*Qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt*».

⁸ REY ALTUNA, L., «Fundamentación ontológica de la belleza» en *Anuario filosófico*, Vol. 19, Nº 1, 1986, p. 125.

⁹ *Ibidem*, p. 121.

y coherente¹⁰». Un orden que irradia belleza, esplendor también de la Hermosura. Dada la extensión de este trabajo, no podemos profundizar en esta interesante relación entre la belleza y el orden.

En esta percepción de la belleza de la naturaleza san Agustín nos invita a dar un paso más, a ser algo más que tan solo espectadores:

La idea de belleza debe encontrarse, entonces, en el alma, y el hombre la debe buscar, debe ir a su encuentro; san Agustín posiblemente pueda establecer la idea de belleza que va mucho más allá del hecho específico de encontrar un correlato empírico en el mundo de las cosas; para san Agustín la belleza debe estar ampliada en su concepción más allá de lo que simplemente podemos observar¹¹.

Es una exhortación a no conformarse con esta belleza de las cosas simplemente, sino caminar un poco más allá, encontrar la belleza en uno mismo e ir al encuentro de Dios. Bucear en lo profundo del corazón para encontrar no solo en el exterior, sino también en el interior, la belleza de la vida.

3. La belleza interior

Y me dirigí a mí mismo y me dije: «¿Tú quién eres?». Y respondí: «Un Hombre». Y aquí me tienes con el alma y el cuerpo a disposición, el uno exterior, el otro interior. ¿A cuál de los dos preguntarle sobre mi Dios, a quien ya había buscado por el cuerpo, desde la tierra hasta el cielo sin descanso, hasta donde pude enviar como mensajeros los rayos de mis ojos? Sin duda mejor es la dimensión interior. A él es a quien informaban todos los mensajeros corporales, como presidente y juez, las respuestas del cielo, la tierra y todo lo que hay en ello, diciendo: «No somos Dios» y «Él nos hizo». El hombre interior conoció estas cosas por el ministerio exterior. Yo interior aprendí esto. Yo, yo espiritual por medio de los sentidos

¹⁰ REY ALTUNA, L., «Fundamentación ontológica de la belleza», p. 111.

¹¹ GALVIAS, N., «Nociones de Estética en San Agustín», *Kaleidoscopio*, vol. 4, Nro. 8, 2007, p. 180.

de mi cuerpo. Interrogué a la mole del mundo acerca de mi Dios y me respondió: «Yo no soy, él me hizo¹².»

En este peregrinar a Dios ya hemos pasado por el cuerpo, por la belleza captada por los ojos y los oídos. Pero todo lo que llegó por los sentidos se hace presente en el interior, ya que estos son solo mensajeros. Y nuestra misma interioridad da cuenta de que Dios nos hizo. «Yo interior aprendí esto. Yo, yo espiritual por medio de los sentidos de mi cuerpo». Lo exterior se hace presente en el interior, la belleza de las cosas se presenta en el alma. «El hombre interior conoció estas cosas por el ministerio exterior». Para Agustín, las incontables imágenes de las cosas bellas que hemos percibido por medio de los sentidos cuando son guardadas en el interior se almacenan en los salones de la memoria.

Mucha admiración me causa esto, y el estupor se apodera de mí. Viajan los hombres para mirar las altas montañas y las ingentes olas del mar y las anchurosas corrientes del río y la inmensidad del océano y los giros de los astros y se olvidan de sí mismos y no se percatan de que todas estas, que al nombrarlas no las veo con los ojos, no podría nombrarlas si no viese interiormente en mi memoria las montañas y las olas y los ríos y los astros, que he visto, y el Océano, que solamente he creído, con dimensiones tan grandes, como si las viese fuera¹³.

¹² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro X, Capítulo 6, punto 9. La traducción es propia: «*Et dixi me ad me et dixi mihi: "Tu quis es?". Et respondi: "Homo". Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius. Quid horum est, unde quaerere debui Deum meum, quem iam quaesiveram per corpus a terra usque ad caelum, quousque potui mittere nuntios radios oculorum meorum? Sed melius quod interius. Ei quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, dicentium: "Non sumus Deus", et: "Ipse fecit nos". Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei. Interrogavi mundi molem de Deo meo, et respondit mihi: "Non ego sum, sed ipse me fecit"*».

¹³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro X, Capítulo 8, punto 15. La traducción es propia: «*Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me. Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae vidi, et Oceanum, quem credidi, intus in memoria mea viderem spatii tam ingentibus, quasi foris viderem*».

Todo lo visto, todo lo contemplado del inagotable mundo creado, es imposible conocerlo si no se interioriza, si no se le abren las puertas de los salones de la memoria. Uno no puede nombrar las altas montañas si uno no las ve en su memoria. Se puede entender que aquí Agustín habla del pensamiento conceptual, el hombre a partir de lo tomado por los sentidos, separándola de su imagen particular, formula el concepto universal, «con dimensiones tan grandes, como si las viese fuera».

Tanto como las creaturas son bellas y buenas por la creación de Dios, nosotros, al ser creaturas, poseemos cierta bondad y hermosura. Y así como estamos llamados a contemplar la belleza del mundo y de Dios, estamos llamados a encontrarnos con nosotros mismo y descubrir la belleza de nuestra alma. Pero descubrirnos a nosotros mismos no es otra cosa que reconocer que somos creados por otros, que dependemos de Otro. El «conócete a ti mismo» del oráculo de Delfos vuelve a invocar, por medio de san Agustín, esta misión de descubrirnos.

Este itinerario del alma conmociona en nuestro interior, del cual surge un movimiento hacia el objeto que nos conmociona. Y este movimiento no es otro que el amor. «Al margen de todo concepto antropológico de la Divinidad, ya desde antiguo depurado por la filosofía cristiana, de hecho nos es lícito acceder, en actitud amorosa a la fuente de la belleza, por medio de las hermosuras Creadas¹⁴». *Num amamus aliquid nisi pulchrum?* preguntaba en un principio Agustín. En la contemplación de la belleza hay un primer movimiento hacia la cosa, el cual es un acercamiento amoroso, y en donde se da este intercambio entre Dios, yo y el mundo. El hombre es un ser relacional y de esta actitud amorosa frente a lo bello crea vínculos con la naturaleza, con el interior del alma y con Dios. La Belleza es un vínculo que nos permite ese ir más allá. «La belleza, (...) es, en la Estética cristiana, una relación esencial y existencial del ser (...) y de los seres a los que condiciona y eleva. El ser es perfecto en el grado de belleza que atesora¹⁵». La grandeza y la felicidad del

¹⁴ REY ALTUNA, L., «Fundamentación ontológica de la belleza», p. 133.

¹⁵ REY ALTUNA, L., «Fundamentación ontológica de la belleza», p.112.

hombre, será entonces, en proporción, la belleza que cultive en su corazón y que le abra las puertas de la eternidad.

4. La Trascendencia por la belleza

Pero los hombres pueden preguntar (a las cosas) por qué percibe lo invisible de Dios por las cosas visibles. (...) Sino que verdaderamente hablan a todas las cosas, pero solo comprenden aquellos que confrontan la voz que viene del exterior con la verdad que está en su interior. La verdad me dice: «No es tu Dios ni el cielo ni la tierra ni ningún cuerpo». Por eso tú eres mejor, te lo digo, alma, porque tú das vida a la masa de tu cuerpo prestándole vida, lo que ningún cuerpo puede prestar a otro cuerpo. Pero tu Dios es incluso la vida de tu vida para ti¹⁶.

Que el hombre sea capaz de preguntar, quiere decir que puede encontrarse, en el carácter inteligible de las cosas visibles, con él mismo Dios. Alcanzamos el tercer paso de este camino de la trascendencia del hombre. A partir de las cosas bellas y del descubrimiento de nuestra propia belleza, nos encontramos con el rostro de Dios. Confrontando nuestra experiencia exterior «con la verdad que está en el interior», contemplando la belleza de ambas partes, elevamos los ojos al Creador.

Agustín invita al alma al encuentro con Dios, para que, en vez de amar la efímera creatura, que es tan solo una sombra de su Creador, ame a la misma igualdad y eternidad. Esa verdad interior nos dice que «no es tu Dios ni el cielo ni la tierra ni ningún cuerpo». Si el Señor que Agustín tanto busca no se encuentra en este mundo material, uno debe trascender, ir más allá de su realidad corpórea y terrestre. La misma palabra «trascender» revela este sentido. El término viene del latín *trascendere* que

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro X, Capítulo 6, punto 10. La traducción es propia: «*Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta (...). Immo vero omnibus loquitur, sed illi intellegunt, qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt. Veritas enim dicit mihi: 'Non est Deus tuus terra et caelum neque omne corpus' (...). Iam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori. Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est.*»

significa «pasar a la otra parte, atravesar subiendo». *Trans* significa «más allá» mientras que *scendere*, «subir».

Pregunta qué es lo que determina el goce sensible. Tan solo hallarás que la armonía, toda vez que mientras lo inarmónico produce dolor, la armonía se resuelve en placer. Reconoce, por consiguiente, cuál es la suprema armonía. No salgas afuera. Reconcéntrate dentro de ti —la verdad habita en lo más íntimo del hombre— y si encuentras que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo... He ahí la armonía superior a todas las demás. Mírala bien y armonízate con ella¹⁷.

El mundo temporal, perecedero, nos llama a trascender, a elevar nuestro ser a lo eterno, a la «suprema armonía». Y no hay que ir lejos para encontrarla, otra vez volvemos a la dimensión interior, en lo profundo del corazón está esa verdad, esa armonía imperecedera. Contemplando las creaturas surge dentro de lo más hondo del hombre una pregunta, y también una respuesta: Dios. Esta idea de «belleza inteligible», que comparten tanto los medievales como el neoplatonismo, es incomprendible a la estética moderna, que se centra en su percepción sensible. La Edad Media supone una trascendencia de la belleza que los modernos dejan de lado totalmente. Justamente en la modernidad surge la estética como disciplina filosófica, tomando su nombre del término griego αἴσθησις, que significa percepción sensible.

Un pasaje conmovedor es el Capítulo 27 del Libro X en donde podemos apreciar el impacto del encuentro de Dios con el hombre, luego de haberse perdido en belleza terrestre:

Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, ¡tarde te amé!
Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y ahí te buscaba y deforme como era me abalanzaba a estas cosas hermosas que hiciste. (...) Llamaste, clamaste y rompiste mi sordera, centellaste, resplandeciste y fugaste mi ceguera¹⁸.

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, XXXIX, n. 72.

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro X, Capítulo 6, punto 10. La traducción es propia: «*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis*»
SAPIENTIA / AÑO 2016, VOL. LXXII, FASC. 239

En este pasaje encontramos, además de la dramaticidad del buscador, un elemento más en este itinerario a la Belleza. El hombre, aunque concentre todos sus esfuerzos en encontrar su hermosura, aunque se deleve y desviva por contemplarla, para completar este camino tiene que haber un movimiento de Dios hacia el hombre. Dios tiene que iluminarnos y llamarnos para que abramos los ojos y destapemos los oídos. Esta trascendencia, como acto más allá de nuestros límites, necesita de nuestra voluntad, pero así también de la gracia divina, ya que sin su luz no podríamos ver la Belleza.

5. La capacidad creadora del hombre

Luego de haber recorrido este itinerario por la belleza que propone Agustín en el Libro X, Capítulo 6, de sus *Confesiones*, planteamos como síntesis de los tres momentos ya desarrollados la capacidad creadora del hombre. En este contemplar interior y exterior de la belleza de las cosas y de uno mismo, y luego por estas la Belleza Divina, surge la pregunta por el lugar del arte. ¿Qué es entonces el arte, lo que es bello pero, a la vez, creado por el hombre? ¿En cuál de los tres momentos podemos ubicarlo? Empecemos analizando qué pensaba el Obispo de Hipona del tema:

Pero yo, Dios mío y mi belleza, incluso desde aquí te canto un himno y ofrezco una alabanza a mi santificador, porque las bellezas que a través del alma pasan a las manos del artista proviene de aquella belleza que está sobre las almas y por ellas suspira mi alma día y noche. Pero los hacedores de bellezas exteriores y los que van tras ellas toman de aquí sus criterios o normas para juzgarlas¹⁹.

irrueram (...) Vocasti et clamasti et rupisti surdidatam meam, coruscasti, splenduidisti et fugasti caecitatem meam».

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro X, Capítulo 34, punto 53. La traducción es propia: «*At ego, Deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrificio laudem sanctificatori meo, quoniam pulchra traicta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte. Sed pulchritudinum exteriorum operadores et sectatores inde trahunt approbandi modum».*

La belleza que plasma el artista no surge desde la nada. La obra de arte surge de un doble movimiento: en un primer momento lo que busca plasmar surge de su interior, para luego contemplarlo en lo exterior. «*Traiciat ab animo ad materiam id quod facit*²⁰», pero no puede crear la belleza *ex nihilo*, sino que el Hacedor divino siempre es su paradigma, el valor estético del hombre lo toma de la misma naturaleza y del mismo Dios creador. Y el pensamiento agustiniano se refleja en las obras de arte medievales, cuya motivación es siempre doctrinal. El arte no es otra cosa que el reflejo de la Belleza divina. «*Te laudant haec omnia creatorem omnium*²¹». Pero da la sensación de que el papel del artista es siempre secundario, igual que en el pensamiento platónico. Y lo es, ya que este se subordina a la Belleza en sí. Esto puede sonar extraño a los planteamientos estéticos contemporáneos y de la modernidad, ya que la estética moderna, al dejar de lado la inteligibilidad de la belleza y centrarse en lo sensible, sobrestimaré las artes del hombre y pondrá el foco en el papel de este en la creación. Así aparecerá, por ejemplo, la figura del «genio» artístico, un concepto totalmente ajeno a la estética medieval.

El arte entonces se presenta como síntesis de los tres momentos: el artista contempla la belleza de la realidad y desde su interior surge el deseo de plasmar su sensibilidad, su forma de ver esa belleza. Y su obra estética sigue el paradigma de la beldad divina, incluso a pesar de que el artista no vea esta norma o criterio. En el encuentro con Dios, surge el impulso creador de plasmar lo bello.

Es claro advertir que la belleza para san Agustín (...) es acceder a la posibilidad de ir más allá de la razón, es estar por encima de las fronteras de esos límites que ella establece, y acceder a ese espacio de fe, donde el creer se convierte en el impulso creador del ser humano²².

²⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro XI, Capítulo 5, punto 7. «Transmita del alma a la materia esto que hace», José Cosgaya, en Ed. B.A.C. traduce «le permite transmitir del espíritu a la materia la creación artística que se trae entre manos».

²¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro XI, Capítulo 5, punto 7. La traducción es propia: «Todas estas cosas te alaban como creador de todo»

²² GALVIS, N., «Nociones de Estética en San Agustín», p.182.

El arte es un trascender, un elevarse de esas «fronteras», y así llegar a los umbrales de Dios, donde el encuentro con lo divino mueve al hombre a plasmarlo en la materia, a transmitir el espíritu a lo corpóreo. «La belleza estaría en la verdadera creencia, del creer creando²³».

6. Consideraciones finales: nuestra época petrarquesca

*«...de mi delirio la vergüenza es fruto,
y el que yo me arrepienta y claro vea
que cuanto agrada al mundo es breve sueño²⁴»*

En este trabajo se intentó profundizar el Capítulo VI del Libro X de *Confesiones* y se pudieron esclarecer muchas cuestiones acerca de la estética agustiniana. Aunque este tema en San Agustín se ve dispersado en todas sus obras, se optó por ahondar un texto determinado debido a las limitaciones de la extensión del trabajo.

¿Qué es la belleza? ¿Podemos alcanzar a Dios por su intermediación? Estas fueron las preguntas planteadas al encarar el trabajo, las cuales pudieron ser contestadas a partir del fragmento elegido. Desde aquí hemos recorrido este viaje desde la belleza exterior, pasando por la belleza interior hasta la belleza trascendente. Hemos desarrollado y analizado cada uno de estos pasos desde este pasaje, con alguna que otra acotación de otros pasajes de *Confesiones*. Luego de pensar el camino trazado por Agustín, agregamos un último paso, como síntesis de los otros tres. Este es la capacidad artística del hombre, que experimentado este itinerario siente el impulso de crear y plasmar él mismo la belleza contemplada.

¿Cómo pensar el planteo de Agustín hoy? ¿Puede tomarse hoy este itinerario trazado como un camino hacia Dios? Proponemos dos figuras literarias que encarnan las dos posi-

bles reacciones frente al ascenso que propone san Agustín: Dante, por un lado, y Petrarca, por el otro. Dante, movido por la belleza de su amada Beatriz, emprenderá un largo viaje hasta llegar a Dios, como bien lo refleja la *Divina Comedia*. El camino que toma Petrarca, en cambio, poeta de espíritu moderno, quizá más renacentista que medieval, es reflejo del camino que toma hoy nuestra época. Al igual que Dante, Petrarca se desvela por una dama, Laura, pero nunca es capaz de dar el siguiente paso. Su amor por Laura no lo eleva a Dios, sino todo lo contrario. En su obra *Secretum*, diálogo entre el autor, san Agustín y la personificación de la verdad, el obispo de Hipona le aconseja que deje de escribir sobre su amada ya que su amor hacia ella lo ha desviado del camino de Dios. Laura es a la vez la gloria terrestre que eleva su alma y la medusa que lo petrifica, que no le permite trascender. «Llenado así de olvido / las divinas maneras, / las palabras, el rostro y dulce risa / me habían, y apartado / de la verdad ya tanto/ que suspirando dije: / ‘¿Cómo llegué aquí, o cuándo?’, / creyendo que en el cielo me encontraba²⁵». El último verso expresa la condena de Petrarca: ha sustituido el paraíso celestial por un paraíso terrenal. Si bien es consciente de su desvío, la belleza de lo mundano lo ha apartado del camino, su peregrinar se torció y ya no sabe cómo volver. Y como la belleza mundana es efímera, Laura muere y el poeta queda a la deriva, sin rumbo. «Veo la suerte en el puerto, y ya cansado / mi piloto, y los mástiles deshechos, / y las hermosas luces, apagadas²⁶». Las hermosas luces son los ojos de la amada que, continuando con la metáfora, son el faro que ya no da luz en la tormenta. ¿No será esta la actitud de nuestra contemporaneidad, perdida en las imágenes? Quizá nuestra época es más petrarquesca que dantesca. El hombre contemporáneo siempre se encontrará en esta encrucijada: caer en el laberinto de Petrarca o seguir el camino ascendente de Dante.

²³ *Ibidem*, p.181.

²⁴ PETRARCA, F., *Cancionero*, Madrid: Cátedra, 1997, p. 131.

²⁵ *Ibidem*, p. 457.

²⁶ *Ibidem*, p.811.

Bibliografía

- ASIEDU, Felix, «The Song of Songs and the Ascent of the Soul: Ambrose, Augustine, and the Language of Mysticism», *Vigiliae Christianae*, vol. 55, No. 3 2001, pp. 299-317.
- CHAPMAN, EMANUEL, «Some Aspects of St. Augustine's Philosophy of Beauty», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 1, N° 1 (Spring, 1941), pp. 46-51.
- GALVIS, NELSON, «Nociones de Estética en San Agustín», *Kaleidoscopio*, vol. 4, N° 8, 2007, pp.179-183
- GILSON, ETIENNE, *El Espíritu de*, Buenos Aires, Rialp, 2009.
- PETRARCA, FRANCESCO, *Cancionero*, Madrid, Cátedra, 1997.
- PLATÓN, *Banquete*, trad., intro. y notas de Marcos Martínez Hernández, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2008, 176 pp.
- REY ALTUNA, LUIS, «Fundamentación ontológica de la belleza», *Anuario filosófico*, vol. 19, N° 1, 1986, pp. 105-134.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Edición Latina, 2016, disponible en: <http://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm> [última vez consultado el 29/06/2016].

MAURICIO BEUCHOT

Universidad Nacional Autónoma de México
México
mbeuchot50@gmail.com

La filosofía en *Laudato si'*

Introducción

En estas líneas me interesa destacar los fundamentos filosóficos de la encíclica del Papa. Esta tiene como objeto la defensa de la ecología, porque nuestra casa común, que es la tierra, está corriendo peligro de agotarse o, por lo menos, de sufrir serios daños.

En la encíclica se refleja la honda preocupación del papa por la tierra. Es decir, se coloca en la línea de aquella teología de las realidades humanas que ya se había dado en el siglo XX. Y tal parece que ahora, en el XXI, se necesita con mayor urgencia.

En efecto, podrá decirse que algunas situaciones han cambiado en lo que llevamos del siglo XXI con respecto al anterior, pero han seguido algunas otras, las más de las veces negativas, y hay que reflexionar sobre ellas. Como filósofos nos toca hacerlo, de manera urgente, pues están afectando a la realidad misma, como en el caso de la ecología. Lo haremos a partir de este documento teológico, pero que está cargado de filosofía.

Líneas fundamentales de pensamiento

Veamos, pues, algunos de los rasgos de ese pensamiento, ciertos presupuestos filosóficos que animan esta encíclica y que han servido para formular la preocupación del Papa por la ecología del planeta.

Para empezar, descubrimos un aprovechamiento de la fenomenología, al menos en el sentido general de la descripción de

los fenómenos que nos rodean. Así, con una actitud fenomenológica, la encíclica hace una descripción de los males que se están causando al planeta. El calentamiento global, el mal uso del agua, de los minerales, del clima, de los alimentos, etc.¹

Hay una gran contaminación, por toda la basura que se ha desechado, es decir, por todo lo que la producción trae consigo. Habla de toda una cultura del descarte. El hombre deja desperdicios y basura en todas partes; en los bosques en las playas, etc. Asimismo, al usar mal de los animales y las plantas para su alimentación, está acabando con la biodiversidad. Hay especies que han desaparecido y no es posible reponerlas.

A veces parecería que la carta adopta un tono apocalíptico, pero no es así. Es bastante grave lo que está sucediendo con los recursos de la naturaleza, que están poniéndose en grave peligro de llegar a la escasez. Habla del clima como un bien común, y lo mismo del agua. Hay un derecho humano a tener acceso al agua potable, ya que es elemento necesario para la vida². Lo mismo pasa con el aire, con el clima y con la biodiversidad. Se tienen que preservar esos pulmones del planeta que son las selvas.

Insiste asimismo en que ese desgaste de las reservas naturales va a llevar a un deterioro de la calidad de la vida humana, como es lógico, pues depende de aquello. Y eso va a traer, igualmente, una degradación social, pues no se quedará a nivel individual, sino a nivel comunitario, provocando una agresividad en las gentes.

Sobre todo, el Papa señala, además, la injusticia que se da en todo eso, pues los que gastan más los recursos son los países ricos, en detrimento de los países pobres. Hay una gran falta de equidad en lo que podríamos llamar el reparto de los recursos³. Incluso sabemos que los países pobres tienen que vender sus materias primas a los países ricos, que no quieren gastar sus reservas.

¹ Carta encíclica del Santo Padre Francisco, *Laudato si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*, México: Eds. Paulinas, 2015, nn. 17 ss. La abreviaremos como LS.

² LS, n. 30.

³ LS, nn. 48 ss.

Asimismo, el Papa denuncia que hay una desigualdad en las respuestas al problema, sobre todo de parte de los países ricos y poderosos, que son los que mejor podrían actuar para evitar el deterioro. Por eso dice que debería haber una normatividad y un control, a nivel mundial, para proteger lo que dejaremos como herencia para las generaciones futuras⁴.

Se ve una preocupación por la tecnocracia, es decir, por el mal uso de la técnica, ya que las tecnociencias están sirviendo para dañar a la naturaleza. Nos hace recordar la idea de Aristóteles, de que la técnica (*techné*) tiene que promover a la naturaleza en la misma línea de la naturaleza. Esto es, no oponiéndose a ella, pues la echaría a perder.

Hay dos preocupaciones en la encíclica. Por un lado, esa tecnocracia que proviene del cientificismo, en el sentido de que lo que sea factible científica y, sobre todo, técnicamente, debe hacerse, aunque vaya en detrimento de las cosas naturales, de la misma tierra⁵.

La encíclica ve la tecnología como teniendo una doble cara, la de la creatividad y la del poder. La primera es buena y de verdad desarrolla al ser humano en su saber y hacer. Él es creador junto con Dios, cuidando de la naturaleza que le ha dejado. Pero el afán de poder es la cara mala de la técnica, porque exagera el dominio que puede tener sobre las cosas y llega a pensar que puede hacer con el mundo lo que le venga en gana.

Y, por otro lado, le preocupa el relativismo, que es principalmente moral, porque llega a pensar que todo vale y que todo está en función del hombre; en realidad, en función del sujeto, con un hedonismo exagerado.

Esto lo señala como el antropocentrismo de la modernidad⁶. Y es verdad, pues los modernos, desde el Renacimiento y el humanismo, colocaron al ser humano como la criatura más perfecta, hablando de la gran dignidad del hombre, pero con ello también lo pusieron por encima de todas las cosas. Poco a poco el humanismo ha consistido en decir que el ser humano es el

⁴LS, nn. 55-57.

⁵LS, nn. 102 ss.

⁶LS, nn. 115 ss.

encargado de la creación y que debe cuidarla, no sojuzgarla y disponer arbitrariamente de ella.

Inclusive en el antropocentrismo cristiano, o humanismo cristiano, se exageró la idea de que el hombre tenía que dominar el mundo, ser su señor. Dice algo muy sensato: «No hay ecología sin una adecuada antropología⁷». Es decir, no se trata de menospreciar al hombre para restarle la importancia excesiva que le dio la modernidad, sino de encontrar los límites adecuados de la acción del hombre en el mundo.

La encíclica prevé como remedio un nuevo tipo de ser humano. Es lo que he señalado como la necesidad de un nuevo humanismo. Sobre todo por el saneamiento de la relación entre las personas. Y eso implica también el fortalecer la relación con la divina, con ese Tú que nos ha puesto en este mundo. Es una revalorización de la persona humana, a la luz de la divina.

Pero también la encíclica nos previene contra el relativismo, un relativismo práctico. Es producto del antropocentrismo desviado. Si el ser humano se coloca en el centro del universo, entonces él es la medida de todas las cosas⁸. Estamos en una cultura relativista y es la que permite que un ser humano se aproveche de otro. Deja que el hombre manipule al hombre y a la larga permite que manipule la vida, la creación misma.

Veo, en la prevención contra la técnica, una crítica al univocismo. Este es la postura de los positivimos, que se ven en el cientificismo y en algunos ámbitos de la filosofía analítica, todavía demasiado positivista, sin reconocer el llamado «giro pragmatista», que vino a renovarla y que, por lo menos, atiende a la utilidad, sobre todo a la de la mayoría, como a un cierto bien común.

En lo segundo veo una crítica al equivocismo, que es sobre todo el de la posmodernidad, el de la idea de que no hay principios ni criterios, sino únicamente mi situación, en un hedonismo muy fuerte.

Por eso me parece que el Papa adopta una postura muy analógica, en la tradición misma de la teología de la Iglesia, con san Agustín y santo Tomás, pero también con Romano

⁷LS, n. 118.

⁸LS, n. 122.

Guardini, a quien cita explícitamente⁹. Se ve, incluso, en que llama a su postura una ecología integral. Y en teoría de sistemas la analogía, que es proporción, se llama integración.

Y es que la analogía significa proporción, sentido del equilibrio, lo cual conlleva moderación, medida. Y tal es el sentido de la prudencia, una virtud que ayuda a encontrar el término medio de las acciones, pero también el medio para conseguir un fin, y aquí el fin es el bien común de la especie humana, que corre el peligro de desaparecer si se agotan sus recursos.

En algunos congresos ya he oído a algunos ecologistas, que me parecen exagerados, decir que el hombre ha sido la peor especie en la tierra y que merece desaparecer. En lugar de adoptar esas posturas apocalípticas, hay que buscar un remedio, una salida, y que sin duda está del lado de la cordura, de la medida y la moderación.

Por eso veo que el Papa tiene una mentalidad mediadora. Además, hay aquí una actitud hermenéutica. No en balde el Papa cita a Paul Ricœur, gran hermeneuta del siglo XX, muerto no hace mucho¹⁰. Y ya que la mediación se da por virtud de la analogía, es, como veremos, una hermenéutica analógica la que, en la mejor tradición de filosofía cristiana, el pontífice está usando para articular su pensamiento en el documento que estudiamos.

Uno de los remedios que la encíclica propone es la preservación del trabajo. De hecho, esto es algo que viene pensando desde que tenía que dialogar con el marxismo, para el que el trabajo era la categoría fundamental del hombre. Era un ser humano productor, la praxis era su misma esencia y la praxis principal era el trabajo. Uno recuerda cómo trataba de preservar la alta dignidad del trabajo y del hombre trabajador, pero señalando que hay otros valores que van junto con él. No todo se reduce al trabajo, pues a veces da la impresión de que nuestra cultura es de un laborismo exacerbado. Ya los propios marxistas se cuestionaban qué iba a hacer el hombre cuando la técnica del futuro lo liberara de tanto trabajo y veían que iba a ser otro tipo de praxis, que llamaban espiritual y que consistía en

⁹LS, n. 115, p. 81, nota 92. Cita su obra *El ocaso de la Edad Moderna*.

¹⁰LS, n. 85, p. 61, nota 59. Cita su obra *Finitud y culpabilidad*.

la ciencia y el arte. El hombre siempre iba a desarrollar una praxis, tal vez no tanto de producción, en los talleres y en las fábricas, pero sí una praxis material abocada a las ciencias y las artes. A ello respondieron muchos teólogos, entre ellos, singularmente el padre Marie-Dominique Chenu, dominico que fue teólogo e historiador y, dado que la historia era una de las disciplinas fundamentales del marxismo, porque en ella se cumplía la dialéctica que la razón veía en la teoría, él dialogó mucho con esa corriente y supo resaltar la necesidad que el hombre tiene de la praxis y del trabajo, pero sin olvidar su aspecto más espiritual, incluso teórico o contemplativo.

Cuando el Papa habla de la ciencia y la técnica, anima a la creatividad, como si se tratara de las artes, pues fomenta la innovación, incluso la biológica y que sea producto de la investigación, pero siempre dentro de los límites del bien común. La manipulación genética tiene que tomar en cuenta las repercusiones que pueda tener en relación con las diversas áreas de la realidad, tanto natural como social¹¹.

Algo que se va ya perfilando es que el Papa utiliza para su reflexión dos de las corrientes filosóficas más presentes en la actualidad, como son la fenomenología y la hermenéutica. No se le ve que se oriente hacia la filosofía analítica, de filiación anglosajona, sino que se ubica en la llamada filosofía continental, que es la contraparte de aquella. Puede decirse que las dos se reparten el flujo filosófico principal de nuestro mundo. La filosofía analítica es científicista y quizá por ello no la toma muy en cuenta el Papa; en cambio, la continental, con sus dos vertientes de la fenomenología y la hermenéutica, es más humanista, más centrada en la persona. Quizá por ello la usó explícitamente en su encíclica. No en balde cita textualmente a Romano Guardini, de línea fenomenológica y existencialista¹², y a Paul Ricœur, de línea fenomenológica y hermenéutica.

¹¹ LS, nn. 131 ss.

¹² En la línea existencialista, como admirador de Heidegger, pero también crítico con él, lo coloca P. ROUBICZEK, *El existencialismo*, Barcelona, Labor, 1968 (2ª ed.), pp. 113 y 126.

El desbordamiento de la técnica: la tecnocracia

La técnica, en la actualidad, se ha desbordado. Por lo menos ha rebasado a la filosofía y, aun cuando ahora se hace filosofía de la técnica, además de filosofía de la ciencia, no hay plena claridad acerca de los fines que ella se propone y de los medios que utiliza. Por eso la encíclica se ha propuesto abordarla desde varios ángulos.

El papa hace un análisis muy profundo de la técnica, no condenándola, pues reconoce que ha traído múltiples beneficios, pero sí llamando a la conciencia de sus límites¹³. No la condena como tal, sino como tecnocracia, esto es, como el dominio de la naturaleza mediante la técnica. Porque no ha sido usada para cultivar el planeta, sino solamente para dominarlo, y ha crecido tanto que ahora se usa para controlar a las personas.

Ha habido varias revoluciones de la técnica, desde las máquinas a vapor, pasando por máquinas más sofisticadas, hasta las computadoras, por no hablar de todas las técnicas que hay para aplicar a la biología, a la psicología e incluso a la sociología. Pero todo está manejado por la economía y la política, por esa economía política que es la ambición a macro nivel, porque se da ya en los países, entre los que los poderosos sojuzgan a los más débiles.

Lo que más recalca la encíclica es que a un crecimiento gigantesco de la técnica no ha habido un crecimiento proporcional de humanismo. Es decir, se prefiere construir armas devastadoras en lugar de usar ese mismo presupuesto en el hombre, pues con ese mismo dinero se podría dar alimento y habitación a una buena parte de la humanidad. La técnica, que ha logrado muchas cosas buenas en el campo de la medicina, por ejemplo, se usa también para la destrucción, sin sacar la lección de las mortíferas guerras que ha habido, en las que se ha usado la energía nuclear en forma de bomba atómica, como en Hiroshima.

La encíclica exhorta a reorientar la técnica, para que en verdad trabaje a favor del hombre y no en su contra, como lo está haciendo con la destrucción sistemática del planeta¹⁴. Parece

¹³ LS, nn. 102 ss.

¹⁴ LS, nn. 130 ss.

que no ha habido conciencia de que el mito del progreso indefinido que reinó en el siglo pasado es falso y que ya las mentes lúcidas no creen en él. Pero se sigue experimentando con la mentalidad de que la ciencia y la técnica deben avanzar a toda costa, a pesar de no saber hacia dónde avanzan. Por eso hay que reflexionar sobre su orientación y dirigirlas hacia el ser humano. Se necesita fortalecer ese nuevo humanismo del que algunos ya han hablado.

Es decir, en la actividad destructiva de la naturaleza, que continúa hasta el día de hoy, hay supuestos filosóficos malos y falsos, como ese del progreso indefinido, que ha tenido su mayor repercusión en la carrera armamentista de los países poderosos. Ese mito del progreso indefinido pertenece a la antropología filosófica, a nuestra idea de hombre; pero también hay presupuestos de esa índole, antropológica, que repercuten en la ética, como el hedonismo actual, que hace pensar en que todo se ordena a mi placer, es decir, a mi egoísmo, y que todo se orienta a la comodidad. Pero todo es de momento, referido al presente, sin pensar en el futuro de la humanidad, en los que vienen después de nosotros.

Construcción de una ecología integral

Llama el Papa a una ecología integral, es decir, que conjunte los principales aspectos o dimensiones del ser humano, a saber, lo económico y social. Nos recuerda que la ecología «estudia las relaciones entre los organismos vivientes y el ambiente donde se desarrollan¹⁵». El ser humano es un organismo y por lo tanto tiene que estudiar sus relaciones con el entorno. Pero esto debe ser atendiendo a su parte no solamente física o ambiental, que es la que sobre todo se cuida aquí, sino además económica y social. Porque la explotación de la naturaleza depende de la economía y esta, a su vez, de la sociedad que la ejerce a través de la política.

Una ecología ambiental ya ha sido explicitada. Una ecología económica significa racionalizar la explotación de acuerdo con las necesidades estrictas de los hombres, e incluso tener

¹⁵ LS, n. 138.

una actitud opuesta a la del dispendio o gasto, es decir, de cierta austeridad, para no excederse en la explotación de la naturaleza. La carta insiste en que se requiere más humanismo, que ya hemos visto cómo resulta el dar preferencia a las necesidades del ser humano por encima de lo que puede hacerse con la ciencia y la técnica.

Pero, además, la forma en que se ejerce el trabajo sobre la tierra afecta a las mismas instituciones de las que depende, o con las que interactúa. Por eso se requiere sanearlas, para que no dañen el medio ambiente, y esto se logrará con una política adecuada y, desde el derecho, con leyes que regulen esa relación entre las personas y con el planeta¹⁶.

No contento con eso, avanza el Papa hasta proponer una ecología cultural que ayude a conservar el patrimonio natural. Hay que promover una cultura que favorezca ese cuidado y eso va a depender mucho de la educación. Hay que resistir al consumismo, porque es el que promueve el desgaste de los recursos. Hay que frenar la homogeneización, pues así como se está disminuyendo la biodiversidad, así también se está perdiendo la diversidad de las culturas, porque el tiempo actual las iguala a todas, por la mimesis que se da a nivel mundial con la globalización. Inclusive hay que favorecer un tipo de vida que impida la degradación de la tierra.

Por eso habla de una ecología de la vida cotidiana, en el sentido de animar un *modus vivendi* en el que se tenga calidad de vida, pero integral, a saber, no solamente en el aspecto material, sino también en el espiritual. Y esto se logra con la creatividad, como la de ciertos grupos que han podido revertir los efectos nocivos e incluso alcanzar a redirigir el curso de las cosas para que sean benéficos¹⁷. Y no han sido precisamente los ricos, sino pobres que han sabido sujetar la explotación a la medida de sus necesidades y deseos legítimos.

Para esto hay que cuidar los espacios urbanos, sobre todo de las habitaciones, para que no tengan unos pocos mansiones ostentosas y la mayoría viviendas insuficientes, sino lograr la equidad en la satisfacción de esas necesidades. Además, es

¹⁶ LS, nn. 141-142.

¹⁷ LS, n. 148.

necesario proporcionar edificios públicos funcionales y austeros que no produzcan mucho gasto. Se pide cuidar el transporte, sobre todo el público, porque ya es mucha la polución que se ha dado por tantos vehículos que transitan en las ciudades y que impregnan el ambiente con sus emanaciones¹⁸.

Señala el Papa que todo esto tiene relación con las leyes que se dicten para ello, pero sobre todo con la ley moral, que es la de la conciencia, animada por la búsqueda del bien común. Por eso recalca que el principio del bien común es el que debe regir el comportamiento humano. Va más allá de lo que está establecido por las leyes positivas y alude a la buena voluntad del hombre. Es la ética social y no solamente la instancia jurídica de las naciones. Supone el respeto a la persona humana y el reconocimiento de que tiene derechos fundamentales, en torno a la vida, en la línea de los derechos humanos. Y ya que esos derechos son conculcados a los más desprotegidos, ello nos conduce a una opción por los pobres, los que padecen esa opresión por parte de los poderosos.

Es un asunto, pues, de justicia. Pero aquí parece entrar una innovación que ya se necesitaba o que al menos era algo de lo que no se ha hablado suficientemente. Así como se habla de justicia entre los países, aquí se habla de justicia entre las generaciones. Lo que hagamos con la ecología, con la economía y con la sociedad va a repercutir en las generaciones venideras y tenemos un compromiso moral con ellas. Hay que combatir el individualismo en el que nos ha sumido la posmodernidad y velar por los intereses de las generaciones futuras¹⁹. Así como se cuida el patrimonio de los hijos y se trata de dejarles lo mejor, así deberíamos ver a los que van a nacer en el futuro, para que no nos puedan reprochar el que les hayamos dejado un mundo agotado por no tener cuidado con lo que hacemos en él.

El Papa no se contenta con señalar esos hechos, sino que da también algunas propuestas de remedio. Se centra en el diálogo, en el que debe haber entre las naciones para establecer políticas ecológicas; en el que debe haber en el interior de las mismas naciones y hasta a nivel local; en el que debe haber para la

¹⁸ LS, n. 153.

¹⁹ LS, n. 162.

transparencia con respecto a las decisiones que se toman; e incluso en el que debe haber para promover la plenitud humana. Todo esto exige un cambio de actitud y una educación para que esto permanezca y se profundice. En este diálogo se sitúa el de las religiones con la ciencia y entre las religiones mismas, con el fin de fomentar la fraternidad a nivel mundial. Es algo que repercutirá en nuestra fraternidad con la tierra, como lo veía san Francisco, quien la llamaba «hermana» y cuyo cántico da nombre a la encíclica misma.

Se termina con un llamado a una espiritualidad ecológica, la cual se mostrará en la educación que se dé a los que vienen o que ya están aquí. Se trata de promover otro estilo de vida para estrechar la alianza entre la humanidad y el medio ambiente en que vive. Es toda una conversión ecológica, una *metanoia*, difícil pero que producirá gozo y paz y que puede ayudarse de la religión²⁰.

Consecuencias que sacamos de la encíclica

Hemos podido advertir que el Papa en su encíclica utiliza como fundamentos filosóficos principalmente elementos de dos corrientes actuales, que son la fenomenología y la hermenéutica. Inclusive, de la primera corriente cita a Romano Guardini, que también compartió ideas con el existencialismo, e igualmente a Paul Ricœur, que fue fenomenólogo y hermeneuta²¹. Si a este último lo cita una vez, al otro lo cita seis veces, es el autor más referido en la encíclica. Se ve que el Papa sigue mucho a Guardini. Y este autor tuvo un pensamiento muy analógico, ubicado en su noción de contraste, que es una especie de dialéctica de lo diferente. Uno de los mejores conocedores de este autor, Alfonso López Quintás, llama a la postura de Guardini «fenomenología arraigada en lo real, en el plano de lo viviente-concreto²²», y dice que «su teoría de la polaridad está más cercana a la armonía jerárquica de la *analogia entis* que a la abrup-

²⁰ LS, n. 233 ss.

²¹ P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Eds. Nueva Visión, 1997, pp. 18 ss.

²² A. LÓPEZ QUINTÁS, «Los 'contrastes' y su significación en la vida humana», estudio introductorio a R. Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid: BAC, 1996, p. 12.

ta desarmonía de la llamada teología dialéctica²³». Es decir, Guardini es un fenomenólogo muy analógico, al modo como Ricœur es un hermeneuta muy analógico.

Fenomenología y hermenéutica son parte de una de las corrientes principales en la filosofía actual, la llamada filosofía continental, es decir, europea, en contraste con la filosofía analítica, que es más bien anglosajona. Además, con la filosofía continental está vinculada la filosofía posmoderna, y el Papa realiza una crítica fuerte a la posmodernidad. Es decir, el Papa se muestra actualizado, conocedor de las vertientes más influyentes en el pensamiento de hoy.

El interés focal de la encíclica es, sin duda, la ética, la moral, muy relacionada con la bioética. Pero también conoce la vinculación que la ética tiene con la política, el derecho, la economía y otras ramas del saber. En realidad son aspectos de la vida social del hombre, tan compleja. Si la modernidad desconectó todas esas ciencias con respecto a la moral, ahora, en la tardomodernidad o posmodernidad, se ha tratado de volver a conectarlas. Es, pues, una llamada de atención a la dimensión ética o moral del hombre.

Pero, además, una lección que la encíclica nos da es que hemos de basar nuestra ética en consideraciones de antropología filosófica o de filosofía del hombre. En efecto, mucho se ha dicho que no se puede pasar del ser al deber ser, o de la descripción a la valoración; sin embargo, aquí vemos que hemos de partir de la descripción fenomenológica de la situación concreta y real y, además, de una comprensión del hombre para poder ver qué normas éticas necesita y le son convenientes. Y en esa comprensión se trata de una labor hermenéutica, por la que, además de describir los fenómenos, los interpretamos para ver la relación que tienen con el hombre o la que este tiene con ellos.

Se trata, pues, de la antropología filosófica como hermenéutica, esto es, según la llamaba Michel Foucault, como una hermenéutica de sí. Pero, además, tiene una perspectiva analógica, es decir, mediadora, de proporción o equilibrio proporcional, no por nada el Papa llamó a su propuesta una «ecología integral²⁴».

²³ *Ibid.*, p. 25.

²⁴ LS, nn. 137 ss.

Esto es, una que no se dispare ni en la línea de la univocidad y se encabalgue en la ciencia/técnica, ni en la de la equivocidad y se atenga al relativismo excesivo tan frecuente hoy en día.

Por eso me atrevería a concluir que en la encíclica subyace una hermenéutica analógica de sí, esto es, del hombre como el responsable de la creación. Él es el espejo de la creación, como lo veía Santo Tomás, y el Papa cita varias veces al Aquinate y, además, recoge la metáfora de la creación como un libro escrito por Dios. Por eso el Papa nos está invitando a una recuperación del pensamiento de la analogía para interpretar al hombre y al mundo²⁵.

²⁵M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM, 2015 (5ª ed.), pp. 37 ss.

SEGALERBA, GIANLUIGI. *Semantik und Ontologie. Drei Studien zu Aristoteles*. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2013. 547 pp.

El libro que nos llega es una contribución en torno a la aristotélica doctrina de los universales en relación con la teoría platónica de las Ideas. A ello se suma el interés por la naturaleza semántica de los términos, lo cual reviste también un aporte para las bases de una reflexión lingüística. El autor, Gianluigi Segalerba, nacido en Génova en 1967 y doctor en Filosofía por la Universidad de Pisa, orientó el enfoque de su carrera de investigador principalmente hacia el concepto de sustancia en Aristóteles. Fruto de dicha labor, repartida entre sus estancias postdoctorales en las Universidades de Berna y Viena, es el título que presentamos. En la nota previa que antecede los distintos trabajos que reúne dicho volumen, Segalerba advierte que su finalidad no ha sido hacer hincapié en las posiciones de Platón, sino más bien hacer frente a «una posible interpretación de la interpretación [*einer möglichen Interpretation der Deutung*]» (p. XIII) que se habría hecho del pensamiento de Aristóteles con referencia a Platón y al platonismo. Por tal motivo, el autor se excusa de no haber abordado la obra platónica en sí misma, sino de haberse remitido solo a ella en tanto que interpretada por otros autores.

Si bien Segalerba evidencia un amplio manejo de la vasta obra del estagirita, el estudio establece un importante punto de apoyatura en su propia reconstrucción [*Rekonstruktion*] interpretativa del perdido tratado *Sobre las ideas* de Aristóteles. Como base hermenéutica, la labor se ha fundado en la exégesis dejada por Alejandro de Afrodisias a *Metafísica I, 9*. En dicha fuente, se encuentran transcritos algunos fragmentos que se atribuyen a Aristóteles. Es de destacar que Segalerba ofrece con este estudio, publicado en 2013, un aporte no solo a la edición bilingüe en colaboración llevada a cabo exactamente trece años antes en Buenos Aires por M. I. Santa Cruz, M. I. Crespo y S. G. Di Camillo, *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado sobre las Ideas*, Eudeba, Buenos Aires, 2000, sino también a los artículos referentes a dicha temática que en nuestro medio, y muy especialmente en la última década, se han venido publicando.

El volumen consta de tres partes. En la primera, *Aspectos de la teoría aristotélica de las sustancias segundas y los universales*, el autor analiza el origen de la temática de los universales en la filosofía aristotélica. Ocupa el principal eje de la investigación la herme-

néutica del concepto de sustancia en el estagirita. Para ello, se aborda dicha temática en las *Categorías*, luego se consideran las condiciones ontológicas del argumento del tercer hombre y, posteriormente, las refutaciones aristotélicas a los sofistas. Más adelante el autor se centra en la distinción que establece Aristóteles entre las cosas individuales y los universales en *De interpretatione*. Particularmente se plantea el «difícil equilibrio de Aristóteles [*Aristoteles' schwieriger Balanceakt*]» (p. 69) en cuanto a la temática de los universales. La conclusión a la que el autor arriba en esta primera parte pone de manifiesto el concepto de las ideas platónicas como entidades contradictorias. En el *Apéndice* hallamos una síntesis de la discrepancia aristotélica en cuanto a la platónica teoría de las ideas.

En la segunda parte, *Aspectos de la sustancia en Aristóteles*, el autor encara el carácter de «polivalencia [*Mehrwertigkeit*]» que, según él, tendría el concepto de sustancia en Aristóteles: «la polivalencia del concepto de "sustancia", por tanto, constituye un punto fundamental e inevitable en mi interpretación: el concepto de "sustancia" tiene diferentes contenidos de sentido y se refiere pues a diversas entidades [*Die Mehrwertigkeit des Konzeptes "Substanz" bildet deswegen einen entscheidenden und unumgänglichen Punkt in meiner Interpretation: das Konzept "Substanz" hat verschiedene Sinngehalte und bezieht sich dementsprechend auf verschiedene Entitäten*]» (p. 108). Se presta nuevamente una especial consideración a los aspectos de la sustancia que se hallan en *Categorías*. El autor recalca que la sustancia aristotélica posee «una polivalencia real [*eine tatsächliche Mehrdeutigkeit*]» (p. 149). Además, «esta polivalencia no es una polivalencia accidental [*diese Mehrwertigkeit keine zufällige Mehrwertigkeit ist*]» (p. 150), dado que la sustancia primera se refiere a un individuo, en cambio la «sustancia segunda aparece como un género [*zweite Substanz eine Gattung aufscheint*]» (p. 150).

El autor pasa luego a analizar la sustancia aristotélica en *De anima*. Aquí la polivalencia de la sustancia revestiría la característica de ambivalencia, dado que el concepto de sustancia en el ser viviente se halla compuesto de materia y forma, hallándonos así ante la modalidad propia de «la entidad compuesta [*die zusammengesetzte Entität*]». El siguiente análisis aborda el concepto de sustancia en *Metafísica Z, 1*. Aquí el autor concluye que el universal no constituye una realidad para el estagirita. Se detiene seguidamente en la consideración de la sustancia sensible en *Metafísica Z, 8*, para continuar con las observaciones sobre algunas de las características de «la sustancia en tanto que sustancia [*der Substanz als Substanz*]» (p. 238)

en *Metafísica* en general. Se aborda luego la consideración de distintos aspectos en cuanto a la forma y la materia en *Metafísica Zeta*, *Eta* y *Theta*. El autor alude aquí a ciertas consideraciones en el área de la biología. El interés que ocupa luego el texto se refiere a la estructura de la definición en *Metafísica Zeta* y *Eta*, donde se busca hallar una debida explicación a «las razones de la unidad de la forma y la materia [*die Gründe für die Einheit von Gestalt und Materie*]» (p. 269). La conclusión del autor será que dicha unidad de materia y forma «se encuentra por tanto en última instancia en la estructura de la realidad misma [*liegen daher letztendlich in der Struktur der Realität selbst*]» (p. 269).

El interés de los últimos capítulos de esta segunda parte de la obra se centra en la contraposición y la incompatibilidad entre la sustancia y el universal en *Metafísica Zeta 13* y *Zeta 16*. Luego de ello, el autor pasa a precisar la relación entre percibir, pensar y conocer la sustancia. El análisis se detiene en los procesos perceptivos y cognitivos del alma humana. Segalerba se pregunta sobre el modo «como la sustancia [del hombre] percibe y conoce la entidad de la realidad [*wie die Substanz die Entitäten der Realität wahrnimmt und erkennt*]» (p. 285). Luego de señalar la condición aristotélica de «el intelecto como algo vacío [*der Intellekt als etwas Leeres*]» (p. 292) frente a lo real, se concluye que «la función del intelecto en relación con la realidad y con los objetos de conocimiento es básicamente la de un receptor, no posee una función productiva [*die Funktion des Intellektes im Verhältnis zur Realität und zu den Erkenntnisobjekten ist grundsätzlich eine empfangende, nicht eine produktive Funktion*]» (p. 310). Sin embargo, no habría que perder de vista que también «el mismo intelecto desempeña un papel activo en la medida...[que] “reconstruye” y “reproduce”...lo universal [*der Intellekt selbst eine aktive Rolle in dem Maße spielt...[dass] “rekonstruiert” und “reproduziert”... das Allgemeine*]» (p. 310-311). El universal en Aristóteles sería entonces para el autor una reproducción y reconstrucción de la mente humana en base a los datos de la sensibilidad.

En último término, Segalerba aborda la consideración de la sustancia eterna, inmóvil y sobrenatural en *Metafísica Lambda*. Entre varios puntos conclusivos, se señala que «el intelecto [divino] no sufre ningún cambio en la actividad del pensamiento [*erleidet der Intellekt keine Veränderung in der Tätigkeit des Denkens*]» (p. 317). El autor vuelve a reiterar esta idea: «el motor inmóvil piensa sin cambios [*das unbewegte Bewegende denkt ohne Veränderung*]» (p. 317). Esta conceptualización lo lleva a expresar que no parecería

entonces ser del todo explicable «como es que la realidad pura, y que por lo tanto todavía no se encuentra en un estado puramente potencial, hace una transición de la potencia al pasar a la realidad [finita] [*da sie reine Wirklichkeit ist und sich daher weder in einem ausschließlich potentiellen Zustand befindet noch einen Übergang von Potenz zur Wirklichkeit durchläuft*]» (p. 317). Dicha «transición» divina no tendría que ser sin embargo «bajo ningún aspecto incómoda o penosa [*unter keinem Aspekt beschwerlich oder mühsam*]» (p. 317). Expresiones como estas evidencian el perfil interpretativo del autor en cuanto al primer motor aristotélico. Circunscripto tal vez al hegeliano modo de entender lo divino como pura identidad entre «lo pensado y el pensamiento [*das Gedachte und das Denken*]» (p. 318), muy posiblemente el autor pudo no haber llegado a visualizar en Aristóteles todo el alcance que posee la prioridad metafísica de la primacía del ser como acto.

La tercera y última parte de la obra, *Sinonimia en los escritos de las Categorías contra la no-homonimia en el argumento de relación [Bezüglichen]*, es la más extensa. Allí el autor aborda la interpretación de las condiciones ontológicas de la sinonimia en Aristóteles y la distinción radical de esta con la no homonimia, o bien no equivocidad, en el pensamiento platónico. Luego de haberse extendido en las *Observaciones preliminares, Definiciones, Comentarios y aclaraciones*, se enuncia la opción radical de aceptar la participación o bien rechazar el modelo participativo. Si bien para el autor en Aristóteles es claro «que la sinonimia tiene una correlación ontológica o, en otras palabras, que la importancia de la igualdad de la predicación es el reflejo de las relaciones ontológicas [*dass die Synonymie eine ontologische Korrelation hat, oder; anders gesagt, dass die Bedeutungsgleichheit der Prädikation den Reflex ontologischer Verhältnisse darstellt*]» (p. 360); no obstante, la investigación analiza el debate entre quienes admiten o no la referencia ontológica de la significación. Se aborda el tema de las condiciones de la predicación de la sinonimia en Aristóteles, para pasar luego a considerar la posición ontológica de la sustancia segunda aristotélica vinculada a aspectos de la esencia.

Finalmente, el autor se detiene en considerar la sinonimia, es decir, la igualdad y la uniformidad de la predicación, en la hipotética reconstrucción del tratado *De Ideis*. El texto se extiende en el análisis de lo que se considera el argumento más relevante del escrito de Alejandro de Afrodisias (*De Ideis I*, 82.11-83.17): «debido a que aquí se hace referencia explícita al problema de la falta de homonimia de la predicación [*denn hier wird explizit auf das Problem der Nicht-Homonymie der Prädikation hingewiesen*]» (p. 420-421) tal

como lo consideraba Platón. El análisis deja ver que para el discurso humano, no en todos los casos son necesarias las ideas o bien el modelo de la ejemplaridad. Siguiendo la interpretación y el comentario de Alejandro de Afrodisias, tampoco las ideas cumplen siempre el papel de modelo ejemplar. El autor también alude a algo análogo en cuanto a la conducta humana; así en la vida práctica, uno podría prescindir de modelos de conducta. Segalerba se detiene a lo largo de varios capítulos en la consideración de diferentes detalles y aspectos del principal argumento de *De ideis*, para pasar luego a abordar el tema de los casos de predicación no homónima.

Concluye la obra con unas breves observaciones finales. En primer lugar, el autor considera que las dificultades semánticas de sinonimia y no homonimia estarían dadas «debido a que las ontologías y las entidades son diferentes [*weil die Ontologien und die Entitäten unterschiedlich sind*]» (p. 532). Muy audazmente sugiere que, si «se aceptan dos ontologías [*beiden Ontologien angenommen werden*]» (p. 532) y estas «en forma simultánea [*gleichzeitig*]» (p. 532), ello podría obrar como solución del problema. Es decir, una de ellas consistiría en el soporte para aceptar y evaluar los objetos de la percepción sensible, la otra sería la que estaría estructurada por la mente humana, encargada de «construir la realidad de acuerdo de antemano con este esquema [*die Wirklichkeit gemäß diesem Schema im Voraus aufbaut*]» (p. 532). El esquema al que se alude sería ofrecido a la mente por el conocimiento sensitivo. Lo decisivo es que, en ambos casos, «el aparato ontológico de ningún modo está equipado con modelos existentes de forma independiente [*der ontologische Apparat keineswegs mit selbständig existierenden Vorbildern...ausgestattet*]» (p. 533). Precisamente por tal motivo, el autor afirma que «el modelo no existe independientemente, para garantizar las condiciones para la predicación no homónima [*man kein unabhängig existierendes Vorbild, um die Bedingungen für die nicht-homonyme Prädikation zu gewährleisten*]» (p. 534). Dicho en otras palabras, dado que no habría ninguna ejemplaridad ni tampoco esencias en las cosas, se haría posible entonces la predicación equívoca. De este modo se demostraría «el principio de contradicción como una fórmula estructural de la realidad¹». Trasladar al campo moral el alcance de dicha conclusión resulta obvio.

¹ La expresión transcrita corresponde a la segunda parte del título del siguiente artículo: SEGALERBA, G., *Ohne Satz vom Widerspruch keine Entität – der Satz vom Widerspruch als Strukturformel der Realität*, en: *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. 5, Nº 2, São Paulo, November 2011, pp. 1-57.

La obra se instala en una línea de tradición hermenéutica muy característica de nuestro tiempo. El lenguaje filosófico buscó en todo momento hallar una rigurosa formulación lógica. La selección de textos, sobre todo de Aristóteles, también de Platón y Alejandro de Afrodiasias, la bibliografía que es abundante, precisa y actualizada, junto con las extensas referencias a pie de página, ofrecen al investigador herramientas valiosas. El volumen evidencia una labor que es fruto de mucho tiempo de trabajo. En cuanto al aspecto interpretativo, quizás sería conveniente, tanto para esta como para otras publicaciones referentes a dicha temática, prestar atención al punto de vista parcial que habrían tenido no solo los comentarios, sino también la selección de los hipotéticos textos de Aristóteles llevada a cabo por Alejandro de Afrodiasias. La contextualización de dicho comentarista se torna decisiva para el investigador. Las principales tesis de este exégeta de la obra de Aristóteles son las que, siglos más tarde, se verán reeditadas y mejoradas por Averroes.

Muy particularmente en cuanto a la temática de la obra, resulta significativa la ausencia del tratamiento específico del tema *metafísico* de la analogía². Asimismo, el abordaje de los textos se vería enriquecido, y no correría el riesgo de verse deformado, si se hiciera desde el contenido completo de la obra del estagirita y no de un modo parcial, es decir, atendiendo debidamente al trasfondo metafísico, el cual conlleva, dentro de sus tesis fundamentales, la ineludible realidad de las esencias existentes. Por el contrario, encontramos en la obra de Segalera una publicación más que se suma a aquellas que se esmeran por señalar únicamente el aspecto antiplatónico que tendría la obra aristotélica. No todos los investigadores ofrecen dicha perspectiva³. En base al análisis de los textos del estagirita, también se ha admitido que, si bien «Aristóteles calla los puntos de coincidencia⁴», estos existen. En este sentido, *Semantik und Ontologie* de

² Solo aparecen dos breves y circunstanciales referencias al término *Analogie*. Una en el cuerpo del texto y otra al pie de página. Cf. p. 267 y p. 290 respectivamente.

³ Cf. DI CAMILLO, S. G., *El argumento de «Lo uno y lo múltiple» en el tratado sobre las ideas de Aristóteles*, en: *Synthesis*, Vol. 17, La Plata, 2010, p. 47: «nos preguntamos acerca de la validez de la reconstrucción aristotélica de los argumentos platónicos y sostenemos que hay indicios en los diálogos que nos permiten concluir que Aristóteles no traiciona el pensamiento de Platón».

⁴ DI CAMILLO, S. G., *El carácter dialéctico de la historiografía aristotélica. Estrategias argumentativas en Metafísica I, 9*, en: SANTA CRUZ, M. I., MARCOS, G. E. Y DI CAMILLO, S. G. (comp.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*, Colihue, Buenos Aires, 2004, p. 212.

G. Segalerba tiene el mérito de haber puesto una vez más a nuestro alcance elementos de una definida y antigua línea interpretativa de la obra aristotélica, vinculando la misma a inquietudes semánticas y tomando esquemas conceptuales y herramientas propias de la hermenéutica del siglo XXI.

PATRICIA N. SAMBATARO

Étienne Gilson, *El amor a la sabiduría*, Rialp, Madrid, 2015, 72 pp., ISBN 978-84-321-4513-1

La editorial Rialp, de la mano de Rafael Caldera —a cargo de la presentación, traducción y notas—, nos ofrece en esta oportunidad la tercera edición española del libro del medievalista francés Étienne Gilson (1884-1978), pensador que tuvo una vastísima labor intelectual pero que brilló sobre todo por sus escritos y alocuciones en torno al pensamiento de Tomás de Aquino.

El volumen está compuesto por un discurso y una conferencia que Gilson diera en la Universidad de Harvard y en la de Marquette respectivamente. El primer texto data de 1927 y se titula *Ética de los estudios superiores*, mientras que el segundo es de 1948 y lleva por nombre *Historia de la filosofía y educación filosófica*. En ambos textos el autor aborda el tema del verdadero amor a la sabiduría, pero en cada uno toca con su prolija y afable pluma algún aspecto del mismo.

En *Ética de los estudios superiores* —a pesar de los casi noventa años de la conferencia— se ofrece un tema por demás actual y necesario para el académico e investigador que se precie de tal. Allí Gilson redefine el término erudición (*scholarship*) que suele estar más difundido, es decir, aquel que pone el acento en la cantidad de conocimientos que alguien posee. En cambio, para nuestro autor, el auténtico erudito es aquel cuya vida intelectual es parte de su vida moral, el que ha decidido ajustar su vida intelectual a las exigencias de su conciencia moral. Y lo primero que ello exige es la *honradez intelectual*, es decir un respeto escrupuloso por la verdad. El erudito que posee esta virtud, *v.gr.*, nunca cita un libro que no ha usado y nunca usa un libro que no ha de citar. Así como en la honradez moral no hay detalles que puedan omitirse, lo mismo puede decirse de la honradez intelectual. La segunda virtud que se exige de un erudito es la *humildad*, a la que en lenguaje moderno podría llamarse *sumisión a la verdad* u *objetividad*. Esta virtud implica estar siempre abiertos a la verdad, sea antigua o nueva y, por supuesto, someternos a ella, cualquiera sea la

época o la dirección de la cual provenga. En este orden de ideas, si bien tenemos todo el derecho a decir que nada es verdad hasta que llegue a serlo para nosotros, esto no quiere decir que algo sea verdad tan solo porque es verdad para nosotros, «al contrario, tuvo que convertirse en vuestra propia verdad, porque era, es o será verdad para toda mente humana normal capaz de captarla» (p. 27).

En el siguiente texto, *Historia de la filosofía y educación filosófica*, Gilson retoma algunos tópicos que aparecen esbozados en el apartado anterior, pero ahonda un poco más en ellos. Nos dice que la filosofía, más que un saber determinado, es una vida dedicada a la búsqueda de un saber: la sabiduría. Por ello, para nuestro autor hay pocos auténticos filósofos, pues no hay que confundir al profesor de filosofía con el filósofo: aquel se dedica a la vida activa (a enseñar) y este a la contemplativa (a filosofar). De lo dicho anteriormente surge una aporía: si la filosofía requiere de toda la vida, cómo puede enseñarse en los años que dura un estudio de grado; incluso el asunto se complica más si uno profundiza y se pregunta si la filosofía puede ser enseñada o aprendida. En este sentido, que los profesores sepan la verdad y nos la digan no quiere decir que nosotros automáticamente la sepamos, pues nadie conoce sino por su propia inteligencia. Sin embargo, como explica Santo Tomás, aunque los docentes no puedan pensar por nosotros, sí pueden ayudarnos y hasta hacernos pensar por nosotros mismos. Entonces aparece nuevamente la cuestión de cómo se puede enseñar filosofía. Por cierto, Gilson no apunta a cuestiones pedagógicas o metodológicas sino a indagar cuál es el mejor acceso a la filosofía. Si bien nuestro autor no le quita valor a las famosas introducciones, dice que estas no deben ser más que eso: introducciones. Pues donde comienza la filosofía deben terminar las introducciones. Recordemos que esto viene a cuento dado que el problema gilsoniano aquí presente no es solo aprender filosofía, sino llegar a ser un filósofo, es decir, poseer la filosofía pero de un modo más perfecto, a saber, como sabiduría. Así, para el medievalista francés «no se puede ser creador en filosofía a menos de ser un verdadero filósofo; pero se puede vivir y morir siendo un verdadero filósofo sin haber creado nada en filosofía» (p. 46).

Ahora bien, esa vida consagrada a la búsqueda de la sabiduría necesita que se le enseñe no ya filosofía sino a filosofar. Y esta tarea solo podrá llevarla a cabo un maestro que a la vez sea un gran filósofo y que posea una afinidad espiritual con su discípulo. Puesto que encontrar un guía con semejantes cualidades es muy difícil, por ello

no solo tenemos que buscarlo en la contemporaneidad, sino también en el pasado; quizás ese antiguo maestro esté esperándonos para que le contemos nuestras dificultades.

Pues bien, aquí entra a tallar la historia de la filosofía como parte de una educación filosófica. Dicha historia no es una escuela de escepticismo o la enseñanza de la suma de todos los errores, sino que hay que entender que no se puede ser filósofo prescindiendo de la historia. Gilson pone el conocido caso de Santo Tomás y los tomistas: cuán común ha sido el reemplazo de las obras del Aquinate por aquellas *ad mentem Divi Thomae*; cuán común la substitución de un tratado filosófico por un manual de filosofía. Por tanto para Gilson «la historia de la filosofía no puede ser un cementerio de filósofos muertos, porque en filosofía no hay muertos. Gracias a la historia, todos los grandes filósofos viven todavía [...]» (p. 64). La gran tarea de la historia de la filosofía es buscar las fuentes de dicha filosofía. Incluso más, la filosofía no tiene existencia propia fuera de los grandes filósofos y solo estos podrán encender otras vidas filosóficas. Por ello, Gilson nos recuerda que la filosofía en sí o en estado puro no existe, ella es una esencia, no un ser. De allí que la idea de una *philosophia perennis* apunte a la posibilidad que tiene todo hombre de actualizar una esencia con su propia existencia.

Creemos que esta es una obra cuasi obligatoria tanto para los estudiantes que están haciendo sus primeras armas intelectuales cuanto para los jóvenes académicos e investigadores noveles. Y en este sentido, junto a clásicos como *La vida intelectual* de Sertillanges o *El trabajo intelectual* de Guitton, *El amor a la sabiduría* es un escrito indispensable para los que emprenden el camino anunciado en el título.

Si bien estamos ante un libro pequeño en cuanto al número de páginas, sin dudas es enorme por su contenido y por la propia experiencia de Gilson que se trasluce en la lectura, esto es, la experiencia de una auténtica ética filosófica vivida por su autor; pues después de estudiar sus obras, ¿quién podría dudar de que Gilson fue un verdadero amante de la sabiduría y —por qué no— un maestro que encienda nuestra propia vida filosófica?

CEFERINO P.D. MUÑOZ

José Luis Jerez, *Introducción al Realismo Analógico*, Neuquén, Círculo Hermenéutico, 2015

Con la premisa de dar con la realidad, el libro se cuestiona: ¿es lo mismo describir la realidad que interpretarla? La verdad es la correspondencia con la realidad, pero ¿cómo dar con la realidad sin entregar todo a la ingenuidad de un mundo dado? Esta es la propuesta del Realismo Analógico (RA).

Este flamante enfoque filosófico es fruto del encuentro entre el Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris, Markus Gabriel y Q. Meillasoux y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

De la mano de la *phrónesis* (prudencia) como guía de todo su pensamiento, el RA propone no fundir en un solo elemento la realidad (como intenta una ontología univocista) ni sus infinitas interpretaciones (como una epistemología de la equivocidad): invita a una tensión vital, equilibrada, entre ambas, entre la realidad y su discurso. La tensión constante entre epistemología y ontología es lo que permitiría que no se caiga en la pura aceptación de la realidad dada, para que podamos transformarla de no ser la esperada. Defender la realidad es defender un punto de referencia, un anclaje ontológico en el cual se midan nuestras interpretaciones.

En la realidad cotidiana vivimos la constante negación de un relato sobre otro: en la Argentina, baste con leer dos diarios del día para confirmar la lucha discursiva de los grupos de poder. La realidad se ha vuelto un conflicto de interpretaciones. Los medios no reflejan la realidad, aquello que es, sino lo que creen que es, con una evidente pretensión de univocidad ontológica en el discurso.

«La premisa fundamental del RA invita a dismantelar cualquier tipo de discurso político enfrentándolo con la realidad». El autor da el puntapié inicial para que la filosofía trascienda los claustros académicos, dándole un uso más concreto y cotidiano. Interesante tarea filosófica: dar con la realidad, lograr que los juicios sean adecuados a la verdad y correspondientes con la realidad.

MARÍA EUGENIA BAYÁ CASAL

Índice

Índice del Volumen LXXII

Fascículo 239

ARTÍCULOS

- LORENZO VICENTE-BURGOA, Estructuras y leyes de los hechos causales (ii): leyes causales que afectan a aspectos o puntos de vista especiales. 7-44
- PATRICIA SAMBATARO, Metafísica de la persona y del diálogo. Hegel, Habermas y Santo Tomás. 45-66

NOTAS Y COMENTARIOS

- ANÍBAL FOSBERY, *In memoriam* del Dr. Alberto Caturelli 69-78
- MARÍA F. BALMASEDA CINQUINA, El pudor de la persona. Santo Tomás y Karol Wojtyła. 79-88
- ZELMIRA SELIGMANN, La desaparición de la persona en la Psicología contemporánea. 89-98
- RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, Hospitalidade como desconstrução pela parusia segundo Jacques Derrida 99-116
- VITTORIO POSSENTI, Dall'eterno ritorno al ritorno all'eterno: il compito primario del pensiero contemporaneo per uscire dal nichilismo 117-136
- MARIO SACCHI, *De vita et morte*, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino 137-148
- CLAUDIO CÉSAR CALABRESE, Los supuestos metafísicos de la filiación divina: San Agustín y el Evangelio de San Juan . . . 149-164
- MATEO BELGRANO, Itinerario del alma hacia Dios por medio de la Belleza desde las Confesiones de San Agustín 165-180
- MAURICIO BEUCHOT, Puente. La filosofía en la *Laudato si'* 181-194

BIBLIOGRAFÍA

- GIANLUIGI SEGALERBA, *Semantik und Ontologie*, (Patricia Sambataro) 195-201
- ÉTIENNE GILSON, *El amor a la sabiduría*, (Ceferino Muñoz) . . . 201-203
- JOSÉ LUIS JEREZ, *Introducción al Realismo Analógico*, (María Eugenia Bayá Casal) 204-204

ÍNDICE 209

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN 211-218



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 espíritu de Sapientia.

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 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 y siguiendo el formato especificado en el punto 11b. 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. Para los trabajos destinados a la sección “Artículos”, ha de enviarse un **resumen** y un *abstract* de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5, en inglés y en español. Dichas palabras

- clave se colocarán al final del resumen, separadas por rayas y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
- 5b. Debajo del *abstract*, se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por rayas.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*, todo en el cuerpo y al inicio del artículo.
 6. 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**, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
 7. Las **comillas** que se deberán utilizar son las denominadas «comillas angulares». **Las citas intertextuales en el 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, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 8. Para los términos del texto que estén en un **idioma diferente al original del artículo** se debe utilizar letra *itálica*.
 9. 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*.
 - 10a. La bibliografía en las notas de pie de página debe seguir este formato:
 - a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), *Título* (en *itálica*), lugar, editorial, año, edición, página/s. Ejemplo:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Artículo de revista*: AUTOR (en versalitas: apellido, inicial /es del nombre), «Título del Artículo» (entre comillas), *Revista* (en *itálica*), volumen o año, número o fascículo, año de publicación, página/s. Ejemplo:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Sección o capítulo de libro*: SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», en MISAK, C., (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, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», en MISAK, C., (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*.

- 10b. La bibliografía presentada en el **apéndice bibliográfico** al final del artículo, bajo el título de “Bibliografía”, debe seguir este formato:
- a. *Libro*: AUTOR (en versalitas: apellido, nombre), *Título* (en itálica), lugar, editorial, año. Ejemplo:
CANALS, FRANCISCO, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - 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. Ejemplo:
PETIT, JOSÉ MARÍA, «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - 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
11. Los **números volados o superíndice** se colocarán antes de los signos de puntuación, siempre en letra recta aun si el texto estuviese en itálica.
12. 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 notificará 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.
13. **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.
14. 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.
15. Con el fin 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.

16. Los artículos y reseñas deben enviarse a: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA, postmast@maggi.cyt.edu.ar, con copia a sapientia@uca.edu.ar.

II. 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.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context.

The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included.

Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. Papers should demonstrate originality, scientific quality & strict methodology in research. Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese are **accepted languages**.
2. All collaborations intended to be published, articles, notes or recensions, should **be completely unpublished**. These collaborations will be submitted for an evaluation process, and during this period and until final publication the authors are not allowed to submit this paper to any other Institution, Journal or similar for publishing. Once the Revista Sapientia has been eventually printed, authors will be free to use of it, under the condition of being accurately referenced to Revista Sapientia.
3. Papers should be in **Word format** according to the following: A4 size, fonts Times New Roman for body text and 10 in footnotes and in-text citations, 1.5 space between lines. Together with Word document an exact copy in PDF format should be provided. **References** should be included in footnotes as well as in list of references at the end of the manuscript, according to format specified in item 11b. Sapientia can make changes in order to adapt papers to these requirements.
4. Authors will assume complete responsibility for the content of articles and all of the reference items and citations. Please, attached to the paper and in a separate file provide a **CV**.
5. All the papers for the «Articles» section should specifically be sent together with two abstracts, one in English and one in Spanish.
 - 5a. Besides, **keywords** must be also present in the article, no more than 5, in English and in Spanish. Such keywords will be placed at the end of the abstracts, no capital letters and with a hyphen between each word.

- 5b. Under the Spanish abstract, which will be named as “Resumen”, 5 keywords will be placed separated by hyphens under the title of “*palabras clave*”.
- 5c. Consequently, the order of appearance must be: heading, author, abstract, keywords, “*resumen*” and “*palabras clave*”.
6. The main **heading** in the manuscript must be visible in black style fonts and no underlining. The next heading level will be numbered from 1 and on, and up to 3 heading levels will be allowed. The 3rd level must be formatted and organized from “a”, “b” and so on. No italics or underline are allowed in headings. All headings and titles must be in bold letters.
7. **Quotation marks** to be used will be those known as «Guillemots». **In-text citations** will be placed between «quotation marks». For citations in language other than English (such as Spanish, Ancient Greek or Latin, etc.) «*quotation marks and italics*» should be used. **Long citations** will be indented, and as established in paragraph #3, formatted with Times New Roman 11 and no quotation marks, with a left margin of 1.25 cms (or equivalent in inches).
8. Any word in other language than English must be formatted in italics and no quotation marks.
9. For citations inside a **footnote** and in a language other than English, «*quotation marks and italics*» should be used. Citations inside a footnote in English should be formatted between «quotation marks» and no italics.
- 10a. The references in footnotes should follow this format:
- a. *Book*: AUTHOR (small capitals: last name, name initial/s), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37).
Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
 - b. *Journal article*: AUTHOR (in small capitals: last name, name initial/s), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espíritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
 - c. *Section or chapter of a book*: SOAMES, S., «Analytic Philosophy in America», in MISAK, C., (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
 - d. *Electronic references*: Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link.
Example:
WARD, R., «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (eds.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470
 - e. *Short references*: If a reference follows a previous and identical one, use the Latin expression *Idem*. If the previous reference is identical but different page, use *Ibidem*. Other abbreviations, such as *v.gr.*, *cfr.*, *op. cit.*, *vid.*, should formatted in italics.

10b. The references in the final list or **appendix** should follow this format:

- a. *Book*: AUTHOR (small capitals: last name, name), *Title* (italics), place, editor, publication date, edition, page/s (v.gr.: pp. 34-37). Example:
CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987.
- b. *Journal article*: AUTHOR (in small capitals: last name, name), «Title» (quotation marks), *Journal* (italics), volume or year, number, publication date, page/s. Example:
PETIT, J. M., «Principios fundamentales de la tarea docente según Santo Tomás de Aquino», *Espiritu*, 44, 111, 1995, pp.73-83.
- c. *Section or chapter of a book*: SOAMES, SCOTT, «Analytic Philosophy in America», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 449-481.
- d. *Electronic references*: Provide publication date or last updating. URL must be complete, so that will be possible to access with provided link. Example:
WARD, ROGER, «Jonathan Edwards and eighteenth-century religious philosophy», in MISAK, CHERYL, (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, 2008, available at: http://www.amazon.com/Oxford-Handbook-American-Philosophy-Handbooks/dp/0199592470#reader_0199592470

11. **Superscript numbers** will be located before punctuation and no italics will be allowed.
12. As said, all articles will be submitted for accurate evaluation in an anonymous and external peer double-blinded review. In case of disagreement, a third party opinion will be requested. Revista Sapientia may decide with no evaluation not to publish an article. The deadline to communicate to authors acceptance of articles will be no longer than one month. If accepted, a date of publishing will be also informed.
13. There are two **deadlines** during the year to submit articles and collaborations: April 30th for the first number, and September 30th for the second number.
14. **External evaluators** will not be informed about authors' identity, in order to preserve impartiality.
15. In order to avoid conflict of interest, it is strongly desirable that recensions will not be written by individuals close to the author or those who have been part of publishing process.
16. Articles and recensions must be sent to: Dirección de la REVISTA SAPIENTIA, postmast@maggi.cyt.edu.ar, and copied to sapientia@uca.edu.ar.

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.

Se terminó de imprimir el 27 de diciembre de 2016,
en los talleres de Erre-Eme Servicios Gráficos,
Talcahuano 277, Buenos Aires, Argentina
erreeme@fibertel.com.ar

CONTENIDO del Volumen LXXII

Fasc. 239

ARTÍCULOS

LORENZO VICENTE-BURGOA, *Estructuras y leyes de los hechos causales (ii): leyes causales que afectan a aspectos o puntos de vista especiales*

PATRICIA SAMBATARO, *Metafísica de la persona y del diálogo. Hegel, Habermas y Santo Tomás*

NOTAS Y COMENTARIOS

ANÍBAL FOSBERY, *In memoriam del Dr. Alberto Caturelli*

MARÍA F. BALMASEDA CINQUINA, *El pudor de la persona, Santo Tomás y Karol Wojtyła*

ZELMIRA SELIGMANN, *La desaparición de la persona en la Psicología contemporánea*

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, *Hospitalidade como desconstrução pela parusia segundo Jacques Derrida*

VITTORIO POSSENTI, *Dall'eterno ritorno al ritorno all'eterno: il compito primario del pensiero contemporaneo per uscire dal nichilismo*

MARIO SACCHI, *De vita et morte, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino*

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE, *Los supuestos metafísicos de la filiación divina: San Agustín y el Evangelio de San Juan*

MATEO BELGRANO, *Itinerario del alma hacia Dios por medio de la Belleza desde las Confesiones de San Agustín*

MAURICIO BEUCHOT, *Puente. La filosofía en la Laudato si'*

BIBLIOGRAFÍA

GIANLUIGI SEGALERBA, *Semantik und Ontologie*, (Patricia Sambataro)

ÉTIENNE GILSON, *El amor a la sabiduría*, (Ceferino Muñoz)

JOSÉ LUIS JEREZ, *Introducción al Realismo Analógico*, (María Eugenia Bayá Casal)

ÍNDICE

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN