

ISSN: 0036-4703

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

# **SAPIENTIA**

**VOLUMEN LXXII - LXXIII**

**FASCÍCULO 240-241**

**A. D. 2016 - 2017**

**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](http://www.uca.edu.ar/sapientia).

**SAPIENTIA** se encuentra indizada en:

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

**SAPIENTIA**

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

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

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

[sapientia@uca.edu.ar](mailto:sapientia@uca.edu.ar) - [www.uca.edu.ar/sapientia](http://www.uca.edu.ar/sapientia)

# SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

*Directora*

## COMITÉ CIENTÍFICO

Francisco Leocata (Pontificia Universidad Católica 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)	
Yves Floucat (Centre Jacques Maritain, Toulouse)	Lorenzo Vicente Burgoa (Universidad de Murcia)
Juan José Sanguineti (Pontificia Università della Santa Croce)	Carlos Ignacio Massini Correas (Universidad Austral, Universidad de Mendoza)
John M. McDermont, S.I. (Sacred Heart Major Seminary, Detroit)	Jorge Martínez Barrera (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)
Mauricio Echeverría Gálvez (Universidad Santo Tomás, Chile)	Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia)

## COMITÉ EDITORIAL

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 Tercera y última parte**

*Leyes causales que afectan a aspectos o  
puntos de vista especiales<sup>1</sup>*

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

### **12. Leyes causales del movimiento**

Especial interés presentan las leyes causales relativas a los cambios o mutaciones de los entes, sean tales cambios de la clase que sean.

**Una advertencia previa.** Juzgamos el tema, partiendo del realismo crítico aristotélico, no agnóstico. Partimos, pues, de los caracteres de lo real tal y como se manifiestan ante nosotros, sin distinguir en su fundamento entre ser y aparecer de lo real. El fundamento del aparecer es el mismo ser, en cuanto acto: esto es, en cuanto acto primero (formal o existencial) o en cuanto acto segundo (operación). Porque todo ser es cognoscible en cuanto está en acto, en cuanto es «ente». El acto es la luz manifestativa del ser: es la verdad *fundamentaliter* («*omne ens*

Artículo recibido el 17-09-2015; aprobado 30-09-2015.

<sup>1</sup> Ver las dos partes anteriores de este artículo en los números 238 y 239 de Sapientia.

SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII/LXXIII, FASC. 240-241 - PP 7 - 44

*inquantum ens, verum est*). Es lo que se manifiesta (*quod*), y normalmente el medio por el que (*quo*) se manifiesta<sup>2</sup>.

Por tanto, es un realismo crítico, ya que se basa críticamente en los fundamentos mismos de toda manifestación o aparición (*faeinomenon*) de algo. De lo contrario, el aparecer (*faeinomenon*) no sería un anuncio o manifestación verdadera y segura del ser, sino una mera creación subjetiva. En tal caso, es imposible distinguir entre la verdad (adecuación con lo que la realidad es) y error (inadecuación entre el juicio nuestro y lo real). ¿Cómo sabríamos que una determinada representación o aparecer (*fainomenon*) es falsa o no responde a lo real, si nunca podemos saber cómo es lo real en sí? ¿Tendríamos entonces que abstenernos de todo juicio? ¿Y de toda operación, que pudiera ser peligrosa y hasta letal? Esto es un escepticismo gratuito, arbitrario y nada autocrítico.

En general, la idea de cambio o mutación la captamos inicialmente por la experiencia, la observación o la interacción con el mundo circundante. Algo cambia ante nosotros de presencia (está/no está) de forma, de tamaño, de figura, de peso, de color, de lugar, etc.

No son ideas fijadas *a priori* en nuestra mente. La prueba es que cuando no tenemos la sensación correspondiente (por fallo o avería del órgano sensible respectivo, por ejemplo el oído, la vista, el olfato, etc.) carecemos significativamente de las ideas correspondientes. Luego no es verdad que para la observación concreta y empírica inicial necesitemos de formas puras *a priori* (Espacio y Tiempo). Más bien es al contrario. Necesitamos solamente de potencias o facultades adecuadas que, por definición, «están en potencia» (no dotadas de «formas») para recibir y percibir los objetos respectivos. De lo contrario no serían siquiera «facultades». Su estructura receptiva no implica propiamente «formas» poseídas, ni semejanzas previas, etc., como

<sup>2</sup>Incluso en los sentidos en los que hay distinción entre el objeto (*quod*) que se manifiesta y el *medium quo*, como en la vista (la luz es el *medium quo*, no el *quod*, que son los objetos iluminados), incluso en esto, la luz ha de ser matizada por el objeto mismo, en cuanto la refleja ya modulada, esto es, configurada según el color por el índice de absorción y configurada en cuanto a la forma y tamaño del objeto por la forma misma y la perspectiva. Por tanto, no es algo meramente subjetivo o «aparente».



supone el idealismo kantiano. Más bien, una vez que hemos tenido las impresiones sensibles de lo concreto, entra en juego nuestra potencia intelectual. Esta es facultad de analizar lo concreto y separar lo esencial o constante de lo singular o accidental y contingente, lo específico de lo individual, lo esquemático de lo concreto, etc. Y luego es capaz de extraer o fijar como idea esos «objetos» o aspectos objetivos comunes, constantes, no individuales, etc. A esta capacidad la denominamos «capacidad de abstracción de formas» o de abstracción formal. Se trata, pues, de «formas» no poseídas *a priori*, sino obtenidas justamente *a posteriori*, esto es, a partir de la experiencia sensible.

Es la base de nuestras ideas universales y de los principios igualmente universales, que formamos enunciativamente (enunciados, predicados, proposiciones, juicios, etc.) en un momento posterior. Porque en lo individual se halla singularizado lo universal, lo específico, los caracteres distintivos, las «formas» estructurales, etc. En «*este hombre*» singular se halla ya la forma de «humanidad», por la cual (*quo*) es y se denomina tal, «hombre» o lo que sea.

Decimos, pues, que de la experiencia del cambio en lo concreto pasamos a la formulación de enunciados no concretos, sino universales, acerca de las estructuras y leyes que presiden estos casos de cambio en los objetos reales.

Ahora nos vamos a ocupar justamente de algunos de estos principios, que regulan los cambios, en cuanto son mutaciones o movimientos de lo real. Lo haremos muy escuetamente, atendiendo más a la doctrina que a las múltiples opiniones y malentendidos que se han dado en este tema<sup>3</sup>.

Nos fijaremos principalmente en dos o tres leyes relativas al movimiento o cambio: la ley de heteromoción o alteridad motor-movido y la ley de limitación en las cadenas de motores y movidos, la ley de inercia, etc.

<sup>3</sup> Sirva esto como explicación, sino como excusa, de que no aportemos apenas opiniones y autores, sino más bien doctrinas o problemática. Si bien, como venimos haciendo, nos movemos principalmente en el horizonte de la filosofía realista del aristotelismo tomista. Aunque hagamos alguna excursión a temas o problemas modernos o posteriores, que siguen planteándose en este campo, tanto desde la ciencia natural como desde la filosofía.

## 12.1. Ley de alteridad motor-movido

Pudiéramos comenzar recordando la ley general de «alteridad» (supra, n. 2), según la cual en todo hecho causal se ha de distinguir con distinción real entre la causa o causas y el efecto.

Esto nos daría aquí la formulación siguiente o parecida:

«En todo movimiento se ha de distinguir realmente entre el motor y lo movido», o de modo más general, entre lo cambiado y lo que lo hace cambiar, etc.

Obsérvese que no decimos «entre lo que cambia y el cambio mismo», pues todo cambio se ha de hacer en algún sujeto: el cambio o mutación, sea cual sea, no es una entidad subsistente, sino de-algo o de-alguien, de un sujeto. Incluso, como puede verse, no hay cambio propiamente, si en ello no hay un sujeto común, idéntico, en el punto o término *a quo* y en el punto o término *ad quem*.

Si nada hay en B, que no estuviera en A, no podríamos decir que B procede de A o que A se cambia a B. En tal supuesto, se trataría de una novedad absoluta, esto es, de una «*creatio ex nihilo*». Por tanto, no se trata de un cambio en sentido propio. Y por lo mismo, si nada nuevo hubiera en B, que no estuviera en A, tampoco podríamos hablar de cambio alguno, pues todo sigue igual<sup>4</sup>.

Dicho esto y bien comprendido, es fácil advertir que para que haya mutaciones o cambios en el mundo se requiere una doble posibilidad: una posibilidad *pasiva*, o sea, que exista algo que «pueda ser cambiado» (potencia pasiva), pues de lo contrario nos encontramos con «lo imposible» objetivamente, lo absurdo o contradictorio. La potencia pasiva se caracteriza, pues, como capacidad para ser cambiado; esto es, para **pasar** del término *a quo* (de mera posibilidad) al término *ad quem* o estado de cambio en acto.

<sup>4</sup>Los aristotélicos, por ello, afirman que en todo cambio o mutación de orden físico, sea esencial o accidental, debe haber dos elementos básicos y complementarios: un «sujeto» o *materia*, como sujeto constante del cambio y una «forma» (ya esencial, ya accidental), que es lo que cambia. O no hay propiamente cambio. Pues sin «materia» no se puede decir que «algo» cambia, ya que antes nada había; es el caso de una nueva creación. Y si la forma no cambia, nada cambia; todo cambio es *trans-formación*. Cf. *In Physic.* I, lec. 12, nn.99-106; V, lec. 3, n. 674, etc.

Pero es claro que esto no es suficiente para que haya cambio real. La mera posibilidad pasiva debe ser superada o pasar al *acto*. Como dicen los lógicos: «*a posse esse ad esse non valet consequentia*». Dicho de otra manera, el cambio real o paso desde la potencia pasiva al acto requiere que dicha potencia se comporte como *capacidad de recibir la acción de otro*. Y propiamente esto es lo que significa «potencia pasiva», como potencia receptiva de una acción. Mas esto implica o postula necesariamente una *acción* o potencia activa o energía o fuerza activa, etc.

Esa *acción* o energía, que es necesaria para producir el cambio<sup>5</sup>, debe hallarse igualmente en algún sujeto, pues toda acción, así como se recibe en un sujeto pasivo, así también ha de partir de un sujeto activo o en acto. A este sujeto activo o causante del cambio o movimiento lo llamamos «motor», como a lo cambiado lo llamamos «movido» o mutado.

Ahora bien, aparece claramente y la experiencia lo confirma que motor y movido no pueden ser predicados simultáneos del mismo sujeto: uno se dice de *lo que mueve* o actúa; el otro, de *lo que es actuado* o cambiado. Se trata, pues, de dos sujetos distintos, no solo nominales, sino también reales, objetivos.

Como es claro, esto coincide con el principio o ley de la alteridad real entre la causa y lo que se dice o es causado. Han de ser cosas realmente distintas, no solo mentalmente.

## 12.2. Principio de inercia.

Lo anterior nos lleva a recordar otra ley importante del movimiento, lo que podemos llamar «principio de inercia» y que pudiera enunciarse así:

Nada cambia en la dirección o en la cantidad de movimiento de un móvil, sino es por una fuerza (causa) exterior al mismo.

<sup>5</sup> Adviértase cómo esto coincide con algunos de los principios de la termodinámica, según los cuales «todo cambio en el universo material se produce con gasto o empleo de energía».

Suponiendo un móvil que se hallase en movimiento continuo, si sobre el mismo no opera una fuerza exterior, seguirá siempre moviéndose en la misma dirección y con la misma velocidad. A esto se denomina «movimiento inercial», de «inerte», ya que es como si el móvil estuviera parado (inerte) al faltar otro objeto de referencia. Así, por ejemplo cuando nuestro móvil (tren o coche o mejor un avión) va exactamente a la misma velocidad y en el mismo sentido que otro paralelo, nos parece que no se mueven. Aparece sin embargo empíricamente bajo otros aspectos. Cuando un móvil cambia la velocidad (acelera), se experimenta la presión (por ejemplo en un avión al despegar); o cuando cambia la dirección del curso (tuerce a derecha o izquierda), la carga tiende a seguir la dirección anterior y se desplaza, etc.

Esto es lo que nos dice la experiencia. La ciencia, analizando los hechos y viendo su regularidad, afirma que no hay cambio alguno en un móvil, que no requiera el uso o gasto de una energía. Y la especulación filosófica lo confirma. Pues se atiende a dos características fundamentales del movimiento: su cualidad y su cantidad. Su cualidad viene dada por la dirección, que está marcada por el *de dónde* y el *hacia dónde* (sobre todo este último). La cantidad de movimiento está indicada por el *quantum* o *quantums* de movimiento, según el *quantum* o *quantums* de energía; todo ello medido por la conocida *Constante de Plank* y de la física cuántica.

Por lo demás, esta especulación científico-filosófica entiende que todo cambio real, siendo un paso desde la potencia al acto, requiere de una potencia activa y una energía determinada o proporcional, que produzca causalmente dicho cambio.

Ahora bien, dado que como hemos visto anteriormente ninguna cosa puede hallarse a la vez y bajo el mismo aspecto en potencia y en acto, ahora afirmamos que los cambios inerciales requieren una fuerza exterior al móvil, que es justamente lo que experimentamos en la práctica.

### 12.3. Ley de heteromoción

Lo anterior nos conduce directamente a la famosa ley de heteromoción, que puede formularse así:

Todo lo que se mueve o cambia es movido o cambiado por otro: *Omne ergo quod movetur, ab alio movetur*<sup>6</sup>

He aquí uno de los axiomas de la causalidad que ha sido más discutido o puesto en duda, incluso por algunos seguidores de Aristóteles. Por otros ha sido malentendido o tergiversado<sup>7</sup>.

En cuanto a las dificultades para entenderlo correctamente, se han propuesto diversas ya desde antiguo: 1) Está el movimiento de los cuerpos pesados, así como los cambios o alteraciones espontáneas (p.e, de lo caliente a lo frío) o los cambios de presión o por ósmosis, etc. 2) Están los actos inmanentes, que terminan y perfeccionan (cambian) al mismo sujeto del que proceden. 3) Está la idea y la diferencia característica de los seres vivos, que poseen *motus ab intrinseco*; así, por ejemplo tenemos el movimiento del corazón y de otros órganos. Este principio parece que elimina la actividad propia de los seres vivos. 4) Está la experiencia vulgar de los «automóviles», o máquinas o robots, que se mueven a sí mismas. 5) Está la experiencia de la autodeterminación o automoción psicológica en los seres libres, etc.

Para entenderlo correctamente, comencemos por anteponer algunas nociones y precisiones.

<sup>6</sup> Cf. en Aristóteles: *Physic.* VII, 1; 241b24; Tomás de Aquino: *S.Th.* q. 2, a. 3; *C.Gent.* I, c. 13; etc. Lo resume así: «*Omne enim quod movetur, oportet in immobile principium reduci, cum nihil a seipso moveatur, et non sit abire in infinitum*» (*Verit.* q. 5, a. 9c).

<sup>7</sup> Sobre las discusiones de los clásicos, incluidos los comentaristas de Aristóteles, cf. Tomás de Aquino: *In Physic.* VII, lec. 1nn. 887-890; Juan de Sto. Tomás: *Cursus Philos.* II, q. 22 (Ed. Reiser, pp.445-47. Los malentendidos modernos pueden verse, por ejemplo en: M. Bunge: *Causalidad...* Buenos Aires, Eudeba, 1972) pp.192ss, 205ss.; o las monografías: Mitterer, A.: «*Der Bewegungssatz (omne quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und der Gegenwart*», en *Scholastik*, 1934(9)372-399; 481-519; M.L.G. des Lauriers: «*Ce qui est mû est mû par un autre*», en *Rev. Sc. Phil. Theol.* 1950(34)9-29.

### 12.3.1. Noción y clases de movimiento (*motus*)

El movimiento en general, según la clásica definición aristotélica<sup>8</sup> es «*transitus alicuius de potentia ad actum*»: «*Motus est actus mobilis*», «*actio est actus agentis*»<sup>9</sup>. Pero el *motus* o cambio puede entenderse:

-active = *movere*. *Movere aliud*, *movere seipsum*: mover a otro; moverse a sí mismo (automoción)

-passive = *moveri*. *Moveri ab alio*: «ser movido por otro»

Se dice «*motus imperfecti*» el cambio de lo que pasa de la potencia al acto o de lo existente en potencia: tránsito de *potentia ad actum* «*existentis in potentia*» (*S. Th.* I, 18, 3, 1m), pues lo que está en potencia es de suyo imperfecto. En cambio se dice «*motus perfecti*»: el tránsito de un acto a otro acto, «*De actu in actum*» (*ut intelligere, velle...*), «*motus existentis in actu*», *ut dicitur in III De anima* [c.7; 431a6-7]<sup>10</sup>.

Se dice también *motus inmanens*, «movimiento inmanente»: el que termina en el mismo agente, y como perfección o refuerzo del mismo. Es, pues, inmanente, no porque comience en el agente, sino porque, como todo lo que tiende a un término *ad quem*, se especifica por ese término. Por tanto, se dice inmanente por terminar en el mismo agente.

*Motus transiens*: movimiento transitivo, el que pasa y termina en un sujeto distinto del agente, de modo que lo cambia o lo altera de alguna manera («*qui transit in alterum, ut movens vel transmutans vel alterans ipsum*»<sup>11</sup>).

<sup>8</sup> «ἡ τοῦ δυναμει οντος ἐντελεχεια ἡ τοιουτου». «*Actus existentis in potentia in quantum huiusmodi*»: Acto del ente en potencia en cuanto está en potencia (*Physic.* III,1, 200b12ss; *Met.* X, 9, 1065b5ss; Thomas: *In Physic.* III, lec. 2, n. 6.

Por lo demás se debe distinguir entre «cambio» (*mutatio*) y movimiento (*motus*), siendo la «*mutatio*» o cambio algo más general «*Cum enim motus sit quaedam mutationis species, quia in eo est aliquid post aliud...*» (*In Physic.* V, lec.2, n. 659). En efecto, al «cambio» por ejemplo de temperatura, de salud, de opinión, etc. no los llamamos «movimientos» propiamente, sino *mutaciones*.

<sup>9</sup> Cf. Thomas Aq.: *S. Th.*I, 18, 3, 1m

<sup>10</sup> Cf. Thomas: *In de anima*, III, lec. 12, n.765ss..

<sup>11</sup> Cf. Aristot.. *Metaph.*. IX,8; 1050a23-b2; Thom Aq.: *In Metaph.*IX,. lec. 8, nn.1862-1865; *S.Th.*- I,18, 3,1m, etc.

### 12.3.2. Condiciones y precisiones previas

Aparte de lo que ya hemos visto en lo anterior, podemos incorporar varias precisiones o condiciones para su correcta intelección<sup>12</sup>:

- 1) Se ha de entender, *el movimiento en general*, no solo del movimiento local o cualquier otra especie particular. Se ha de entender el movimiento o cambio que significa el paso de la potencia al acto (llamado también «*motus imperfecti*»). Por tanto, como el movimiento de lo movido, no como el movimiento del motor, *ut sic*. Dicho de otro modo: como el cambio de lo que es movido o cambiado (*movetur*), no propiamente de lo que cambia o mueve (*movet*) del motor.
- 2) Se ha de entender en el sentido de que «nada se mueve a sí mismo en cuanto motor y movido *primariamente o directamente y per se*». Esto es, como un todo unitario, que *posee en sí mismo el principio* o causa del movimiento, no si es una causa (*per accidens*) *accidental*.
- 3) Se ha de entender de algo que, teniendo en sí el principio del movimiento, se mueve *primariamente a sí mismo* en cuanto *todo unitario (secundum totum)*, no en cuanto que es algo complejo, que consta de diversas partes y en el que una parte mueve a las demás.

Si es un todo unitario y **simple** (sin partes diversas), entonces no puede ser a la vez motor y movido. Pues si es motor ha de estar en acto; si es movido, ha de estar en potencia. Pero respecto de lo mismo no se está a la vez en potencia y en acto; solo respecto de cosas diversas. O se posee tal cualidad (en acto) o no se la posee (en potencia) a la vez (en *sensu composito*). El que corre actualmente no está en potencia para correr: el que está parado, no está en acto corriendo. El «a la vez» significa «estar *compositivamente* en acto y en potencia respecto de lo mismo». Se puede estar *divisivamente* en acto y en potencia respecto de lo mismo, no *compositivamente*. Así el que está parado (en acto) está a la vez (pero *divisivamente*) en potencia para correr; o el que corre (en acto) está en potencia para descansar.

<sup>12</sup> Ver especialmente las que señala Juan de Sto. Tomás: *L. cit.* pp.448-449.

Pero, como se ve, se ha de entender siempre supuesta la *unidad simple o entitativa* del sujeto; pues en caso contrario, en lo «múltiple» o **complejo**, cabe que una parte se halle como motora (*movens*) y otra parte como «movida» (*mutata*).

### 12.3.3. Aristóteles

Este autor aporta pruebas de tipo aparentemente físicas, ya que lo trata en el ámbito de la Física<sup>13</sup>. Por lo demás, inicialmente lo enuncia como «todo lo que es movido es movido por algo» (*ab aliquo*, *Phys.*241b24). En donde no se dice todavía si es por otro o por sí mismo. Aunque posteriormente se concluye que ese algo es «algo otro». Para ello hace una especie de inducción. Según Tomás, Aristóteles trataría de probarlo de tres modos diferentes, según contextos diferentes<sup>14</sup>.

Por nuestra parte, a partir de las condiciones previas establecidas antes, podríamos proponer la prueba de la siguiente manera<sup>15</sup>:

- a) Si se trata del movimiento, como acto de lo movido (el «*actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*», según la definición clásica del mismo Aristóteles)<sup>16</sup>, esto puede ser:
  - + como paso de un ente en potencia **pasiva** para un acto (cualidad, forma, perfección, etc.), respecto de lo que

<sup>13</sup> Al parecer, estaba ya insinuado y parece tomarlo de Platón (*cf. Fedro*, 245 c-e; *Leyes*, X, 893-899). No podemos entrar ahora en las discusiones filológicas o genéticas acerca de estos textos aristotélicos. Atendemos, pues, solamente al valor de los argumentos, con independencia de quien los aporte. Y lo mismo haremos luego con las razones aducidas por Tomás de Aquino. Lo cierto es que la argumentación aristotélica en la Física no parece exceder el ámbito del movimiento físico. Lo que F. Suárez subraya, desvirtuando su valor como principio decisivo para demostrar la existencia de Dios. En ello tendría razón, si no fuera porque Tomás de Aquino, en la «primera vía» (*S.Th.* I, 2, 3) ya ha purgado el argumento y el principio de las adherencias físico-astronómicas de los antiguos y eleva el principio a un plano metafísico, como luego veremos.

<sup>14</sup> *Cf. C.Gent.* I, c. 3. Estos argumentos se hallarían en diversos contextos: VI *Physic.* c.4, 234b; c. 10, 3, 240b). O también en: VII *Physic.* 1, 241b24-ss; y en VIII *Physic.* 4, 254b) y en VIII *Physic.* 5, 256b28ss.

<sup>15</sup> No es evidentemente una exposición completamente literal, pero es concordante con la mente o espíritu del aristotelismo.

<sup>16</sup> *η του δυναμει οντος εντελεχεια η τοιουτου. Actus existentis in potentia inquantum huiusmodi*: Acto del ente en potencia en cuanto está en potencia (*Physic.* III,1, 200b12ss; *Met.* X, 9, 1065b5ss ; Thomas: *In Physic.* III, lec. 2, n.



está en potencia. En tal caso es claro que se requiere la acción de otro ente en acto o potencia activa, pues lo que está en potencia pasiva, por sí solo y como tal, es solamente receptivo, no activo.

- + como paso de una potencia **activa** a la actuación. Una potencia activa puede entenderse que:
  - está *siempre en acto* u operando constantemente. Se trataría entonces de un Acto puro y simple, que no pasa de la potencia al acto, sino que siempre está en acto. Por tanto, queda excluido del principio. Pero en realidad es que no se trata de algo «que se mueve» o que cambia en sí mismo para operar, sino de Algo siempre operante, cuya operación es su mismo ser. Luego aquí no es de aplicación el citado principio, pues no hay tránsito de la potencia al acto.
  - es una potencia activa, pero que *no está operando constantemente* o en acción siempre, sino que unas veces actúa y otras está en reposo, o sea, que pasa del poder operar al acto mismo de operar<sup>17</sup>.

**b) Por otra parte:**

Si algo se mueve (o es movido):

- + o bien tiene el principio del movimiento **fuera de sí**, como lo que tiene movimiento mecánico o violento; o lo que es un efecto accidental;
- + o bien, tiene en sí mismo el principio del movimiento.
  - (1) En el primer caso, es claro que *es movido por otro*, ya que es algo extrínseco.

Pues los movimientos, como en los efectos *accidentales*, es claro que el principio del movimiento no está en el mismo movido, que no es de suyo o *per se* movido, ni causado, como hemos visto, sino en algo exterior; este algo no es más que la casualidad de la interferencia con otras causas. Así por ejemplo la causa de que al hacer un pozo buscando agua yo encuentre una mina de cobre, no es propia y directamente (*per se*) ni el cobre mismo, ni mi acción para cavar el pozo. Por tanto, en todos los movimientos *per accidens* se cumple el principio de «*omne quod movetur (per accidens) ab alio movetur*».

<sup>17</sup> Sobre ello, ver luego en la nota: «Sobre la potencia activa virtual y formal».

(2) En el segundo caso cabe la duda y hay que ver si es movido también por otro.

c) Supongamos, pues, que algo es movido por sí mismo. Entonces se razona así:

Supuesta esa unidad ontológica del sujeto (tercera condición), esto puede entenderse:

+ como una esencia *simple*;

+ o como una naturaleza *compleja*, que consta de partes.

(1) Si se trata de una esencia absolutamente *simple*, entonces puede entenderse:

+ como siendo pura potencia (pasiva): o

+ como siendo Acto puro.

- En el primer supuesto, es claro que no puede haber cambio sin la acción (potencia activa) de otro, ya que la potencia pura pasiva es solamente potencia receptiva de una acción de otro.

- En el segundo supuesto, se trataría de un **Acto perfecto**, sin potencialidad alguna. En cuyo caso no hay cambio, ya por no haber potencia receptiva, ya porque poseyendo en sí toda perfección posible, no tiene necesidad de cambiar. Se trata, pues, del Ser Perfecto, que será por ello mismo Inmutable y Eterno. Es «eterno» en cuanto posee su perfección «*tota simul*», no sucesivamente, como lo que pasa de la potencia al acto (ser temporal). Por tanto, está fuera del caso al ser «Inmóvil» en sí mismo.

(2) Si se trata de una *naturaleza compleja*, que consta de partes diversas, estas pueden ser de diverso tipo, según la clasificación de las partes de un todo complejo:

[a] Como **partes esenciales** (materia y forma) en cuyo caso:

- La materia sola (materia prima) es meramente pasiva: puede ser movida pero no puede mover o actuar a otro.

- La forma sola, de suyo no tiene causalidad agente o eficiente, sino solamente identificativa o formal. La forma está presupuesta en el agente, pero no es el agente mismo<sup>18</sup>. Igualmente debe hallarse en el efecto, pero no es todo el efecto (que es compuesto). Por tanto, la forma

<sup>18</sup> Tanto la forma como la facultad se comportan, como dice Tomás, en cuanto *principium quo* del movimiento, aquello por lo cual el motor mueve, mas no como el mismo motor (*ut quod*): cf. *Verit.* 22, a. 3; *De ente*, c.1, n.3 c.

es causada, mas no es causa agente de sí misma.

[b] Como partes **potenciales**, cualitativas: las potencias o facultades. Suponiendo que sean potencias activas o eficientes, todavía deben pasar del estado de poder actuar al acto mismo. Mas para eso deben ser motivadas por un bien o fin, ya que de lo contrario permanecerían inmotivadas, inactivas («todo agente obra por un fin o permanece inactivo»). O bien, una potencia, como por ejemplo nuestra mente, puede ser movida por otra, por nuestro deseo o voluntad de saber. Por tanto, es movida por otro. A su vez, el deseo de saber es algo motivado por el bien o perfección de la inteligencia o del sujeto inteligente; pero aunque sea perfección del mismo (acción inmanente), con todo, el motor (la ciencia, la verdad, etc.) no está en el sujeto, sino que es algo externo, algo no poseído, sino como un conocimiento que se ha de adquirir. Por tanto, también aquí el motor es algo «otro», distinto de lo movido<sup>19</sup>.

[c] O bien finalmente, como **partes integrales**, las que constituyen un todo integral o cuantitativo (sea continuo o discreto). Estas partes (por ejemplo los diversos órganos del cuerpo humano), pueden ser:

- que se muevan *como un todo a la vez y bajo el mismo aspecto*. Pero esto no se da en lo compuesto de partes diversas, pues en tal caso el *totum* integral (partes cuantitativas) depende de las partes, no al revés<sup>20</sup>. Así no hay máquina alguna (ni artefacto mecánico) que se mueva como un todo simple por sí mismo, sino que bajo un aspecto mueve (por ejemplo la parte motora, la energía eléctrica, química, gravitatoria, etc.) y bajo otro aspecto o parte es movido. Ni siquiera en los seres vivientes, que se mueven *ab intrinseco* (movimiento vital) encontramos que se muevan como un todo, sino que unas partes mueven (por ejemplo los genes o determinados órganos) y otras partes u órganos son

<sup>19</sup> Ver luego la nota sobre la distinción de potencia activa virtual y potencia formal.

<sup>20</sup> Dado que el *totum integrale* (o accidental) depende de sus partes constitutivas (por ejemplo, la casa depende de sus partes, no a la inversa), así como es verdad que «si no hay partes no hay todo integral», así es igualmente verdad que si la parte no mueve, el todo no se mueve. Y si se mueve, luego es movido por la parte. Cf. Thomas A. *In Physic.* VII, lec. 1, n. 889.

- movidos por los anteriores<sup>21</sup>.
- que una parte mueve o actúa y otras que son movidas (por ejemplo el corazón mueve las piernas o el cerebro). Por tanto, en la unidad del todo integral, una parte es movida por otra.

**En conclusión:** descartando tanto el Ser Absoluto o Acto puro, que es por esencia Inmutable, como la Pura potencia, que tampoco es motora de nada (luego tampoco de sí misma), aunque pueda ser movida o actuada por otro, en todos los demás casos posibles encontramos que si algo es movido o sujeto de cambio, ha de ser movido por otro.

Esta demostración no es deductiva, ya que más bien va analizando cada caso posible particular. Por ello se dice que es inductiva. Es decir, por exclusión, ya que ha ido analizando los casos o sectores particulares; llegando a la conclusión de que si algo es movido, ha de serlo por otro; de lo contrario será un Ente Inmóvil, carente de cambios o mutaciones en sí mismo.

#### 12.3.4. La prueba metafísica

Esta prueba ha sido suministrada y formalizada por Tomás de Aquino<sup>22</sup>. Por nuestra parte, lo exponemos analíticamente en lo siguiente:

**a) Partiendo de la experiencia (análisis fenomenológico):** «Es cierto y consta por la experiencia que hay cosas que cambian en este mundo (*Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo*)». Se apela a la experiencia acerca del hecho causal, en cuanto nos depara el movimiento, en sentido de «cambio» (*moveri*), que es el propio a ser tenido en cuenta.

**b) Mas nada cambia sino en cuanto se halla en potencia respecto de aquello a lo que cambia;** pero algo mueve (hace cambiar) en cuanto está en acto: «*Nihil autem movetur nisi*

<sup>21</sup> Sobre ello ver la nota posterior: El «*motus ab intrinseco*».

<sup>22</sup> Como es sabido, lo hace al aducir la prueba del movimiento (Primera vía) para descubrir racionalmente la existencia de un Primer Motor-no-movido (Inmutable) al que llamamos «Dios». Para ello se ha de aducir otro principio o ley de causalidad, del cual trataremos luego: la nulidad de la hipótesis de regresión *ad infinitum* en la serie de motores y movidos.

***secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu».***

Es decir, se expresa la diferencia entre mover (*active*) y ser movido o cambiar (*passive*). Para que no haya malentendidos, se prueba o explican los términos diciendo: *Movere autem nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum* o dicho de otra manera: *Moveri nihil aliud est nisi transitus de potentia in actum*; ser movido o cambiado no es otra cosa sino el paso de la potencia al acto.

Se aduce la definición aristotélica de movimiento, como tránsito desde la potencia al acto. Es el *motus imperfecti*, que implica que lo que es movido y está en estado de tránsito, ni es pura potencia (pues ha salido del término *a quo*), ni es todavía acto terminado (pues en cuanto se halla en camino de tránsito, no ha llegado al acto completo o término *ad quem*, hacia el cual se mueve).

**c) Ahora bien, nada puede ser reducido del estado de potencia al acto, sino por un ente en acto: *De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens actu.***

Es otra premisa del razonamiento. El autor la da, al parecer, por evidente y simplemente la declara o explica con un ejemplo: lo caliente en acto (como el fuego) hace que lo caliente en potencia (por ejemplo, un leño) pase a ser caliente en acto; y esto es una forma de moverlo o cambiarlo.

Se ha de entender que la potencia es aquí *potencia pasiva*, en el sentido de que algo está en potencia para *recibir* la acción de otro o para ser transformado por otro. Normalmente, es el hecho según el cual las cosas cambian, esto es, se transforman, en cuanto una nueva forma es educida de la potencia (pasiva) de la materia (sean formas substanciales o accidentales).

En tales casos la experiencia y la ciencia nos enseñan que todo cambio en la naturaleza se hace con gasto de energía. Todo proceso es realización de algo, en cuanto paso del poder ser tal (potencia pasiva) al acto (ser cual). Pero esto requiere acción de otro (potencia activa), requiere un trabajo, una energía; energía que se emplea (gasta) en dicha acción productiva del cambio. La segunda ley de la termodinámica nos indica justamente que cualquier movimiento o cambio en la naturaleza

se lleva a cabo con gasto de energía o con una transferencia de energía, hasta llegar al equilibrio energético (entropía). La entropía significa así el gasto de energía o su degradación.

Metafísicamente hablando, significa que todo cambio requiere una causa eficiente o un agente capaz de llevar a cabo tal cambio (un *ens in actu*: dotado de potencia activa, un *agens*).

Todo esto indica que la prueba es de tipo metafísico, como hemos dicho. Y no se comprende que algunos, como F. Suárez, se empeñen en entenderla en un plano meramente físico.

Y esto significa que sus conceptos, incluido el de movimiento o cambio se han de tomar con toda amplitud y en sentido proporcional o analógico. Es decir, que se cumple según el carácter propio de cada sector de la realidad y según el tipo de cambio que le sea propio.

Así la conclusión es absolutamente universal respecto de todo ser cambiante. Si hay un ser que esté en acto absoluto, sería Acto Puro y consiguientemente inmutable, pues de nada carecería o respecto de nada estaría en potencia.

**d) Pero no es posible que una misma cosa se halle a la vez en acto y en potencia respecto de lo mismo, sino solo respecto de cosas diversas:** *Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa.*

Es la consecuencia de lo anterior, la obligada alteridad de estar ya en acto, ya en potencia respecto de lo mismo. Es justamente esa alteridad cuya prueba se buscaba. Lo que aplicado al caso del movimiento o cambio equivale a decir:

**e) Por consiguiente es imposible que algo sea motor y movido (cambiante y cambiado) según lo mismo y en el mismo sentido, o que se mueva a sí mismo:** *Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Y, por consiguiente, todo lo que se mueve ha de ser movido (o cambiado) por otro: «Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri»<sup>23</sup>.*

Se indica que la conclusión es necesaria (*Impossibile est...*), es decir, lógicamente necesaria. Pero dado que hemos partido

<sup>23</sup> Otros textos: cf. *S.Th.* I-II, 9, 3c; q. 51, 2, 2m; II-II, 59, 3c; *De Malo*, 2, 11, 8m, etc.

de hechos reales, como el cambio real, la conclusión es necesaria también ontológicamente, esto es, se trata de un carácter formal propio de lo real.

Se dirá que después de una demostración tan compleja el citado axioma no es un principio evidente en sí y por sí mismo. Lo cual es innegable, aunque si se examina bien el proceso de la prueba, más que una demostración en sentido estricto (esto es, usando términos medios) lo que se ha hecho ha sido una explicitación o despliegue analítico a partir del concepto de cambio como tránsito de la potencia al acto. Es, pues, una demostración analítica, en la que el predicado (*ab alio movetur*) se halla o *est de ratione subiecti (omne quod movetur)*<sup>24</sup>. No es tautología, ya que el predicado apunta más bien a la alteridad. Ni tampoco es un juicio analítico puro (en el sentido kantiano), ya que no es mero análisis conceptual o lingüístico, sino un análisis del fenómeno real, que es el cambio o mutación real en los entes, tal y como se nos presenta en la experiencia, aunque sea la razón analítica la que hace el proceso.

**En resumen:** si algo «es movido», en pasiva, entonces es claro que debe ser movido por otro. Aunque de esta manera podría decirse que es una mera tautología: lo que es movido, es movido: recibe la moción de otro. Pero, como hemos visto, la proposición inmediata es: «es movido por algo» (que puede ser, ya por sí mismo, ya por otro). Por ello, la argumentación ha de proseguir su camino. Pero es claro que ya no es una simple tautología.

<sup>24</sup> Se entiende por demostración rigurosa cuando la conclusión ha de pasar por el conocimiento de términos medios, que son en sí términos de conocimiento nuevo. Es decir, cuando el conocimiento de un término demostrativo es independiente del conocimiento del otro, ya que no está incluido en el mismo: la conclusión se basa en que a través del razonamiento se comparan entre sí dichos términos y se advierte que tienen algo en común, que permite pasar de un conocimiento a otro.

En cambio, cuando el proceso raciocinativo procede por análisis de un concepto para llegar a ver cómo otro está contenido en el mismo, no se trata ya de conocimientos independientes, aunque puedan advertirse en tiempos distintos. Por ello, las demostraciones que proceden a base de equivalencias conceptuales (o como en matemáticas, a base de ecuaciones) son más claras y hasta implican necesidad lógica. La evidencia de tales conclusiones puede ser inmediata o casi inmediata para quien comprenda rápidamente el proceso del razonamiento. Se diría que son evidentes *quoad se* y en cierto modo *quoad nos*, aunque no *quoad omnes*, sino *quoad sapientes*. Ver lo que dice el mismo Tomás *Ibid.* q. 2, a.2c. acerca de los varios modos de evidencia.

Incluso entendido como «moverse», *cambiar* de estado, naturaleza o posición, etc., todo lo que cambia o puede cambiar es algo que está en potencia para aquello a lo que cambia, ya sea en sí, ya sea en relación con otros. De lo contrario sería algo inmutable o imposible. Imposible si ni siquiera está en potencia para otra cosa (lo contradictorio). Inmutable, si no está en potencia porque ya está en acto respecto de cualquier perfección: es la idea del Ser Perfecto, Inmutable y Eterno.

Por tanto, si algo se mueve o se cambia ha de poder pasar de la potencia al acto respecto de aquello a lo que se cambia o mueve.

Ahora bien, nada puede pasar desde la potencia (pasiva) al acto por sí mismo. Se requiere además de la potencia pasiva o receptiva, la potencia activa o energética. Pero esta no se halla, por definición, en lo que está en potencia pasiva respecto de aquello a lo que cambia (pues si estuviera, lo tendría ya en acto y no habría cambio). Luego si algo cambia debe ser por la acción de algo distinto a lo que cambia. Luego lo que cambia (*movetur*) debe ser cambiado por un ente distinto de sí mismo, por otro (*ab alio*).

**Nota 1.** *Sobre la automoción*<sup>25</sup>

Se objetará que a esta conclusión se oponen los casos de automoción real. De ellos tenemos ejemplos, tanto en el plano de lo mecánico (automóviles), como en el de lo biológico (la vida como *motus ab intrinseco*, según los mismos aristotélicos). Debemos, pues, examinar un poco detenidamente estos ejemplos.

a) El ejemplo del automóvil es lo más impertinente, a pesar del nombre. En efecto, se trata de un mecanismo complejo, que consta de partes integrales diversas, de las cuales una sola es motor, siendo las demás movidas. Como ya observó Aristóteles, automotor en sentido estricto o propio es solo lo que es tal en su totalidad individual, como ente subsistente. Lo que es compuesto, con partes móviles y partes motoras no es propiamente, aunque así se diga vulgarmente, un semoviente o automotor.

Se dirá que al menos la parte motora es «automotora». Pero justamente en el ejemplo vemos que incluso ese motor, sea de vapor, de

<sup>25</sup> Ya Aristóteles se propone la dificultad: *Cf. Physic.* VIII, c. 4; *cf.* Thomas:Aq. *In Physic.* VIII, lec. 7, nn,1024.1027.



gasolina o eléctrico, requiere ser alimentado por una fuerza externa, que le debe ser suministrada. Por tanto, no puede decirse que sea absolutamente autosuficiente o automoviente. Lo mismo sucede en cuanto a la dirección o control del movimiento, que debe ser dirigido por un controlador externo, un conductor. Por tanto, y a pesar del lenguaje incorrecto, el ejemplo en modo alguno demuestra lo contrario al citado principio.

b) En el plano de lo biológico ciertamente la vida se caracteriza porque sus movimientos o cambios (nacer, crecer, desplazarse, reproducirse, etc.) son movimientos que proceden del mismo sujeto («*ab intrinseco*»), y por ello se diferencia de lo meramente mecánico.

Ahora bien, que un movimiento proceda *ab intrinseco* no equivale a decir que sea de automoción, es decir, completamente autónomo o independiente de otro. Ya se ve en los movimientos indicados, propios de los vivientes, que en todos ellos, aunque proceden del interior o de la espontaneidad del sujeto viviente (que es lo que significa *ab intrinseco*), no son independientes: el nacer requiere generantes, el crecer requiere que se suministre alimentación (como el motor de un coche) y asimilación activa de los alimentos; el moverse o desplazarse requiere gasto de calorías, que se han de reponer mediante la alimentación, etc. Por lo demás, si las operaciones vitales dependen, como hoy sabemos mejor, de los programas genéticos de cada especie, es claro que estos programas son directivos, mas no motivos; es decir, sirven para dirigir o conducir los cambios (ontogénesis, filogénesis), mas no como causas eficientes, sino formales o ejemplares, aparte de que estaríamos en el caso de lo complejo, en que una parte (el genoma) es lo que dirige el cambio, mientras el resto es lo que cambia o es cambiado. Por tanto, el que un movimiento o cambio tenga su origen en la interioridad del sujeto (*ab intrinseco*), no significa, sin más, que sea un cambio completamente autosuficiente o de estricta automoción (*a seipso*).

**Nota 2.** *El motus ab intrinseco, en los vivientes*<sup>26</sup>.

Es la definición clásica de la vida y de lo viviente. Al analizar la expresión, vemos que se opone a *motus ab extrinseco*.

Esto quiere decir que *lo viviente*, aparte de poder ser movido energéticamente desde fuera, como cualquier cuerpo, tiene la posibilidad de moverse a sí mismo:

<sup>26</sup> Ver también supra, n.5: El movimiento de *feedback* y su sentido. Cf. *S.Th.* I-II, 9, 3c; q. 51, 2, 2m; II-II, 59, 3c; *De Malo*, 2, 11, ad 8m, etc.

- en cuanto a poseer en sí la energía o dinamismo agente, que le permite moverse desde sí mismo (*ab intrinseco*), pero
- no necesariamente motivado por un fin intrínseco (ser *fin de sí mismo*), sino en cuanto tiende a un fin ulterior a sí mismo, hacia una perfección todavía no poseída, pero posible.

Por consiguiente, el «*motus ab intrinseco*», en un ser finito pero perfectible, se ha de entender en el plano de la causalidad eficiente, no necesariamente en el de la causalidad finalística o motivación: el motivo puede ser y es normalmente extrínseco, en cuanto fin u objetivo no poseído todavía, si bien se trata de hacerlo propio, interiorizarlo...

El *motus ab intrinseco* en lo viviente se expresa en múltiples funciones de los seres vivos (en cuanto diferenciados de los entes anorgánicos). Esto, aparte de las diferencias constitutivas, como por ejemplo la complejidad mayor tanto cuantitativa como sobre todo cualitativa, el orden más complejo, en cuanto formado por órdenes y subórdenes, la resistencia a la tendencia entrópica, etc. La misma complejidad convierte su organización como mucho más difícil e improbable, al requerir mayores elementos y condiciones.

Llamamos acciones *espontáneas*, como opuestas a las meramente mecánicas, en cuanto las espontáneas nacen *ab intrinseco*, esto es, de la propia tendencia y del propio dinamismo del sujeto. Son «naturales», esto es, no violentas, sino según la naturaleza misma del sujeto.

Decimos acciones de *autoposesión*, en cuanto caen bajo el dominio del sujeto operante, incluso aunque sean inconscientes en sí mismas. Esto es, decimos autoposesivas en cuanto espontáneas y nacidas desde dentro del sujeto.

Decimos entonces que son dependientes del sujeto, esto es, que existe un principio de las mismas, que llamamos sujeto, del cual dependen. Decimos ulteriormente que la subjetividad ciega, inicial, progresa o avanza hacia la subjetividad que se posee a sí misma, esto es, hacia la *consciencia*. Primero de modo casi implícito, más cerca todavía de lo mecánico, como se halla en las plantas: sus acciones y reacciones ante los estímulos del medio son acciones o reacciones muy ligadas todavía a las funciones físico-químicas, que son cualidades de los elementos químicos (reacciones, contracciones, tendencias ciegas, *feedback*...).

Decimos ulteriormente y así lo comprobamos, que la subjetividad inicialmente ciega y progresivamente autoposesiva, va haciéndose

como transparente, esto es, consciente de modo claro o explícito: se captan conscientemente (consciencia sensitiva) los objetos del medio y se reacciona frente a ellos de modo consciente, por medio del ensayo y la prueba, del éxito y del fracaso (guardados en la memoria del sujeto), etc. Ya en esto la cualidad inicial de lo viviente, como movimiento *ab intrinseco* y como acción inmanente adquiere una expresividad mucho mayor, más patente.

Finalmente, decimos que la autoposesión del sujeto consciente culmina con la posesión de sus propias operaciones conscientes (*reflexión* sobre ellas) y con la posibilidad de elegir las acciones y reacciones frente al medio (libertad), *liberación* progresiva respecto del medio circundante.

Así vemos que lo que inicialmente es «movimiento *ab intrinseco*», se va transformando en inmanencia, en subjetividad, en subjetividad consciente, y finalmente en reflexividad y en liberación. Es la aparición de la mente intelectual, capaz de abstraer, de retornar sobre sus actos y sobre sí misma, capaz de autogobierno o de toma de decisiones, al margen o sin estar determinada de modo necesario por el ambiente.

Con todo, ser *ab intrinseco* no significa ser absolutamente autónomo (*a seipso*, y *non ab alio*). Y ello no solo porque la moción por parte de los fines proviene desde fuera, sino también porque no es el sujeto, como un todo, lo que se mueve (*subiectum quod*), sino que se mueve según partes (*subiectum quo*), como son las facultades, los diversos órganos, las diversas partes.

## Conclusión

De esta manera consideramos que queda suficientemente avalada la verdad del principio *omne quod movetur ab alio movetur*. Y a través de las notas, quedarían igualmente resueltas las dificultades propuestas al comienzo. Pues, en efecto, si se trata de movimiento mecánico, es claro que en todos los casos tal movimiento viene producido por algo distinto del móvil o de lo movido. Si se trata de movimientos espontáneos o *ab intrinseco*, como en los seres vivientes, dado que se trata de entes complejos, que constan de diversidad de partes, en las que unas son motoras y otras movidas o actuadas, se cumple igualmente el citado principio. Se dicen acciones «espontáne-

as» porque respecto del sujeto (*subiectum quod*) que es el viviente individual, proceden desde dentro (*ab intrinseco*), no por moción o empuje desde fuera, como en los movimientos mecánicos (programados o no). Mas dentro del mismo sujeto viviente, surgen de una parte del complejo para mover al resto (por ejemplo el corazón, los sentidos, la voluntad, etc.). Y, a su vez, tales partes o potencias internas, así como han comenzado su acción, así han requerido pasar de la potencia al acto. Y en ello son actuadas por sus objetos propios y formales o por causas antecedentes, generativas, etc.

### **13. Ley de limitación. El principio de no-regresión *ad infinitum* en las causas agentes ordenadas *per se*.**

«*Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum*» (*S.Th. I, 2, a. 3*). No es posible un proceso al infinito en las causas subordinadas *per se*.

A partir de lo anterior, la existencia de cadenas causales, en las que un elemento es movido por otro, que debe serlo a su vez por otro, surge la duda sobre si tales cadenas pudieran prolongarse hacia atrás al infinito, con lo que no se hallaría una causa primera o un primer motor.

En efecto, podríamos imaginar tres casos: algo que es movido y no mueve a otro (sería, por el momento, el último eslabón de la cadena); algo que mueve y es a su vez movido por algo anterior; y algo que fuera movente o motor sin ser movido por algo anterior. Esto último sería un elemento o entidad ya extraño a la cadena, pues no sería «motor y movido», sino solamente motor. No sería elemento de la cadena, pero podría influir en ella desde fuera.

Dejando ahora el primer caso y el último, la duda se presenta en cuanto a una cadena de motores y movidos, en la que cada elemento mueve al siguiente y es movido por el anterior. O dicho de otra manera: la causa segunda y subordinada no opera si no es movida por la causa principal. Se trata, pues, de

una cadena de elementos enlazados o subordinados *per se*, no accidentalmente<sup>27</sup>.

La duda es: ¿podiera darse el caso de cadenas causales constituidas por infinitos elementos, de modo que no hubiera un elemento primero, como motor primero?

### 13.1. Precisiones

Antes que nada, debemos hacer ciertas precisiones que indiquen claramente el ámbito de aplicación del problema.

La primera distinción a tener en cuenta es:

◆ En *las causas per accidens*, donde no hay subordinación u ordenación entre ellas, pueden darse infinitos efectos indirectos y también infinitas causas accidentales, pues se trata de una coincidencia o intersección, en la que pueden concurrir infinitos precedentes, al menos, no determinables, indefinidos. Incluso pueden concurrir infinitos casos accidentales, que dependen además de casos igualmente accidentales (no intencionados) anteriores.

◆ En *las causas no subordinadas per se* (primeras y segundas, etc. múltiples, pero independientes entre sí) en principio no parece imposible que concurren infinitas (indefinidas causas) al mismo efecto. Aunque normalmente serán un número limitado de causas concurrentes al mismo efecto o resultado, ya que por muy grave o difícil que se presente, nunca será de dificultad infinita, de modo que requiera un número de infinitas causas eficientes.

◆ En *las causas per se subordinadas o dirigidas al mismo efecto* (de modo que las posteriores no actúan sino movidas o actuadas por las anteriores): es aquí donde se afirma la imposibilidad de la hipótesis, de que existan infinitas causas intermedias, esto es, desde el efecto último dado hacia atrás<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cf. *S. Th.* I, 2, 3c. Se deja de lado, pues, el caso de conexiones o enlaces fortuitos o accidentales, que se reconoce pudieran ser infinitos o indefinidos, al ser algo indeterminado. En esto están de acuerdo todos los tomistas.

<sup>28</sup> Cf. *In IV Sent.* d. 17, q.2, a.2, q.4c; *S.Th.* I-II, 93, 3c; q. 109, 1c; II-II, 2, 3c; etc.

### 13.2. La respuesta es, pues, negativa

Y el razonamiento tomasiano, siguiendo a Aristóteles<sup>29</sup>, es múltiple:

a) Primero, porque se trataría de infinitos elementos en número, que, sin embargo se mueve cada uno en tiempo finito (como vemos por experiencia), Pero esto es imposible y absurdo<sup>30</sup>.

b) Además, se trata de cadenas de motores y movidos, ordenados *per se*, de modo que cada uno mueve *en cuanto* es movido por el anterior. Ahora bien, si no hubiera un primero que mueve a los demás, sin ser movido, la cadena infinita carecería de movimiento. Al ser todos «movidos» (pasivamente) según la hipótesis, y ninguno motor por sí mismo, ello equivale a que en el conjunto no habría de hecho movimiento. Pero esto es falso, ya que tenemos por experiencia que el último elemento (lo actual del mundo) posee cambios y mutaciones múltiples. Por consiguiente la hipótesis de cadenas de infinitos elementos es sin sentido o sin fundamento real.

c) Tenemos un ejemplo en la subordinación entre causas principales y causas instrumentales o instrumentos. Es evidente que estos, por muchos que sean, carecen de actividad, si no es en cuanto están ligados y son movidos por una causa inicial que es la causa principal. Incluso cuantos más instrumentos intermedios pongamos, más difícilmente conseguiremos el efecto. Así que si suponemos cadenas infinitas, todos los elementos serían como instrumentos, que no mueven ni actúan por sí mismos, sino por una causa principal primera. Por tanto, si tal causa primera no existe, tendríamos que nada se movería en el mundo, lo cual es falso. Por tanto se ha de desechar la hipótesis de donde se parte como irreal.

Por mi parte, entiendo que tal hipótesis **es imaginariamente posible; pero es realmente imposible.**

Hay en esto como una aporía psicológica de nuestra mente. Por un lado, el hecho de que exista realmente el cambio y el

<sup>29</sup> Cf. Aristoteles: *Physic.* VIII, c. 5; 256 a 4ss.; Thomas Aq.: *In Physic.* VIII, lec. 9; *C. Gent.* I, c. 13.; *S.Th.* I, 2,3c.

<sup>30</sup> Como se prueba en: *Physic.* VII, 1, 241b 24aa.

uso de energía finita en la terminal de las cadenas (terminal que sería cada momento actual del universo) nos lleva sospechar que si hay un término o límite determinado, ha de haber un principio, no solo como comienzo temporal o sucesivo, sino sobre todo como principio causante o causa inicial o primera. Esto, desde la parte empírica de nuestra razón, en contacto con el mundo real.

Mas, por otro lado, nada nos impide imaginar y hasta pensar en cadenas infinitas de elementos sucesivos o en energías sin límite; como podemos pensar en que un cuerpo limitado (por ejemplo un segmento de línea recta) puede dividirse teóricamente hasta el infinito, pues tomada la mitad siempre nos quedaría la otra mitad, y así indefinidamente.

En la suposición indicada de una cadena infinita de motores y movidos nos encontramos con que se trata de:

- algo abstracto,
- algo numeral ordinal y
- algo que implicaría un antes y un después;
- aparte de suponer una energía infinita, pues habría que mover un número infinito de elementos, y en cada paso se haría con gasto de energía.

Ahora bien, que sea algo **abstracto**, una cantidad infinita de unidades o elementos, significa ya dos cosas: por una parte, que no es absurdo o contradictorio, imposible teóricamente, al menos en estado de abstracción matemática; mas por otra parte, que no es concreto, real, individualizado. Justamente, el conocimiento matemático, aunque se trate solamente de unidades o conjunto de unidades, es una concepción abstracta, no real. Por ello se dice que lo matemático abstrae también del número determinado y del estado de movimiento o reposo. La abstracción matemática estudia solamente lo formal y la cantidad en cuanto formalmente configurada, con sus relaciones cuantitativas. No tiene en cuenta (es abstracción formal perfecta) ni los agentes, ni los fines, ni nada sensible (*abstractio a materia sensibili*, como dicen los escolásticos).

Además, que es una concepción **negativa**, pues la idea de infinito para nosotros es exclusivamente por negación de lími-

tes o finitud. No tenemos ni experiencia directa, ni idea intuitiva de algo positivamente infinito. Así lo multidimensional de la geometría no euclídea reposa solamente en una abstracción, en una concepción negativa de limitaciones. Y en este ámbito no se ve contradicción; aparece como algo «posible» teóricamente. Pero la «posibilidad» real requiere algo más, ya que es compleja, esto es, consta de elementos no solamente múltiples (multidimensional) sino heterogéneos.

Se trata, además, de una serie ordenada, de números **ordinales**, no cardinales. Es una ordenación meramente estática, de simple *posición* de elementos<sup>31</sup>. «Serie infinita» indica solamente una cantidad ilimitada de elementos ordenados estáticamente. Y ahora lo que se requiere es una sucesión dinámica, esto es, de influjo causativo, de acción y movimiento. Concebir una cadena estática ilimitada es un acto de mera imaginación. Una cadena dinámica implica ya no solamente a los elementos ordenados, sino la actividad o flujo causativo entre ellos. En el concepto se prescinde de todo dinamismo; justamente lo que en tal hipótesis se requiere, aplicado al plano real.

Finalmente, se entrecruza con la idea de **un antes y un después equívoco**, pues tendemos a entenderlo en el sentido del *tiempo*, como proceso temporal sucesivo. Cuando en realidad el antes y el después aquí no se refiere propiamente a la sucesión u orden estático de los elementos, sino al influjo activo o de causalidad, ya que cada elemento mueve, una vez que es movido por el anterior. Por ello, puede parecer como posible, lo mismo que imaginamos un tiempo sin principio ni fin; o bien que teóricamente podamos dividir el tiempo en unidades cada vez más pequeñas, hasta unidades nanométricas infinitas, etc. Otra cosa es que eso exista realmente.

Además, si entendemos la cadena como infinita, se requeriría que todos los elementos de la misma fueran subsistentes y que

<sup>31</sup> Hay dos tipos de ordinales: los concretos u orden de elementos reales (por ejemplo la *tercera casa* de esta calle) y los ordinales abstractos u orden de cardinales en series abstractas, como por ejemplo en los números pares o impares, la serie de potencias cuadradas, la serie de Fibonacci, etc. Los ordinales de las series abstractas son puramente estáticos, ya que abstraen, como todos los números cardinales, de lo concreto, de lo singular y de lo dinámico, que implica origen y fin, para quedarse únicamente con la forma.



existieran **actualmente** (*simul*). Pues se trata de un influjo causal actual que depende, no de un elemento particular, sino del conjunto. Pues si el conjunto no mueve, es claro que no habría movilidad alguna. Pero en realidad vemos que esto no sucede, pues unos elementos existieron y ya no existen. Mientras que en una cadena finita, en la que hay un primer motor, este no es dependiente de otro; solamente se requiere la existencia actual del mismo, que garantiza la continuidad del movimiento y la existencia del último elemento de la cadena. Pues se ha de entender que el flujo dinámico se da cuando el anterior mueve al siguiente; pero para ello se requiere la existencia actual, al menos del anterior inmediato y del último elemento. Lo cual indica que ese Motor primero no solamente debe ser inicio o principio del movimiento, sino también garantía de la existencia de los elementos de la cadena, pues sin tal existencia la hipótesis es vana<sup>32</sup>. Y esto es otra de las cosas que se da por supuesta, sin prueba y sin garantía alguna, en la citada hipótesis: *supongamos que existe una cadena infinita de motores y movidos...*

### 12.3 En conclusión

En lo que respecta a la imaginación de lo infinito: en los *elementos* (infinito estructural, cantidades sin límite), en el *tiempo* (infinito en instantes de sucesión, antes-después), infinito *espacial*, e infinito *energético*, son conceptos, lo mismo que el de pura posibilidad lógica, que no entrañan contradicción y hasta es posible operar con ellos matemáticamente (geometrías no euclidianas). Pero, son conceptos negativos (no positivos), son conceptos abstractos (no reales concretos), son conceptos lógico-matemáticos, no empíricos. Por ello, aunque sean posibles en la razón formal y en la imaginación, no pertenecen al orden existencial o real. Por ello se dice desde antiguo, que la matemática pura trabaja u opera con simples formas puras, abstrayendo por tanto del dinamismo o movimiento (causas formales

<sup>32</sup> Por ello, aun en el supuesto de infinidad de «universos pulsantes» (antes o después del *bigbang*), la imaginación de su mera posibilidad o de su sucesión, etc. no puede olvidar que tales «sujetos» o elementos no se crean a sí mismos. Su misma cualidad de «pulsantes» supone ya la existencia de algún sujeto material, dotado de energía, y la razón científica no puede dejar de preguntar por ello.

y causas finales) y hasta de todo lo empírico: materia o cualidades sensibles, no perceptibles por la experiencia, dado su estado de abstracción. En la jerga escolástica se dice que «abstrae de la materia sensible», (como por ejemplo la idea simple de triángulo, que abstrae de su color, peso, movimiento, etc.).

Por otra parte, la cadena infinita en cuanto a la movilidad puede concebirse como un sistema circular, no lineal. Sería un sistema cerrado y finito: lo circular es necesariamente finito, pues se requiere el cierre de la línea; si no hay cierre, antes o después, no hay circularidad, por definición. Ahora bien, en un sistema cerrado y finito resulta que el movimiento circularía de forma que cada elemento mueve a otro y se mueve a sí mismo. Esto es imposible y tenemos bastantes pruebas de la inexistencia del movimiento circular continuo. A no ser que el movimiento se ejecute inicialmente desde fuera del sistema. Con lo cual tenemos ya que acudir a algo inicial y primero, fuera del sistema cerrado.

## 14. Leyes de la necesidad y de la contingencia

Reunimos bajo el mismo epígrafe la expresión clásica:

*Posita causa ponitur effectus; sublata causa, tollitur effectus*, puesta la causa, se pone el efecto; suprimida la causa, se suprime el efecto.

En realidad, como veremos, se trata de dos aspectos muy diferentes, a pesar de la aparente simetría. Bajo uno de los aspectos, el negativo, es una verdadera ley de causalidad: «suprimida la causa se suprime el efecto». En cambio, *bajo la formulación positiva no es propiamente una ley universal, excepto bajo ciertas condiciones*; por ello tampoco es una ley necesaria en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*), sino solamente probable. Por tanto:

### 14.1. Como ley necesaria en su formulación negativa: *sublata causa tollitur effectus*; suprimida la causa se suprime el efecto

En sentido negativo, sí es una ley universal o principio de causalidad. La razón general es, porque se requieren menos

condiciones para la no-causalidad (o no efectividad) que para la causalidad. Para la efectividad causal se requieren múltiples condiciones, tanto de parte de la causa agente, como de las circunstancias, causas que quitan impedimentos (*removens prohibens*), causas dispositivas, etc. (es decir, *ex integra causa*). Mas para la negación de la efectividad, bastaría con que falte alguna de las condiciones necesarias (es decir, *ex quocumque defectu*).

Pues como hemos visto, la causación de algo implica, aparte de la acción causativa (acción energética causal propiamente dicha) la presencia o cumplimiento de múltiples condiciones, como la preparación de los materiales, la cercanía para la eficacia de la acción, la remoción de posibles impedimentos, el uso quizás de causas secundarias o instrumentales, etc. Por ello, en tanto en cuanto alguna de estas condiciones concomitantes sean condición necesaria para la producción del efecto y falle, el efecto dejará de producirse, aunque se pongan las demás condiciones. Si por ejemplo no acciono el interruptor de la luz eléctrica (condición necesaria) la lámpara no se encenderá; a pesar de que la energía eléctrica se halle en la red «puesta», es decir, en acto. Mas si lo que falla es la misma causa propia, porque se anula o suprime (en el ejemplo, que no haya energía en la red), entonces es inevitable la supresión del efecto.

Bajo este aspecto, pues, la formulación antedicha, en su parte negativa, se presenta como una ley necesaria.

**Nota. 1:** *Sobre las condiciones necesarias.*

Actualmente podríamos formular la pregunta en un sentido positivo: *¿Qué se requiere para que algo determinado suceda?* La respuesta podría ser: «Siempre que se cumplan *todas y cada una de las condiciones necesarias*, se produce un efecto determinado». Incluso podríamos probarlo inductivamente o a partir de casos determinados; tanto en el campo de la naturaleza, como en el de la libertad.

En la naturaleza vemos por ejemplo que siempre que se ponen en contacto dos reactivos, estos producen la reacción química correspondiente, si otra cosa no lo impide. Si se acerca una llama a un cuerpo combustible (materia dispuesta), este se incendia, etc. Si se dan todas las condiciones necesarias para que aparezca la vida, al menos en formas elementales (vegetales), la vida aparece; incluso a veces en condi-

ciones muy precarias (como en el fondo de los océanos o en los desiertos, etc.)<sup>33</sup>. Asimismo, en el plano de las acciones libres, si se cumplen todas las condiciones, incluido el querer de la voluntad y los medios necesarios, parece que el efecto intentado se produciría igualmente.

Con todo, esta formulación positiva, a pesar de su lógica aparente, nos suena a demasiado determinística. Porque una cosa es que se cumplan «todas las condiciones *necesarias*», y otra cosa muy distinta es que el efecto «suceda *necesariamente*». Las condiciones completas requeridas, solamente demuestran que el efecto o suceso es «*realmente* y objetivamente *posible*», que puede efectivamente suceder. Pero no que sea inevitable o infalible. Así, por ejemplo, si lanzo un dado, algún efecto determinado se producirá, pero todavía no es seguro que se produzca tal o cual efecto o resultado: ello depende de la ley de probabilidades (que en un dado es, como se sabe, de 1/6).

#### **14.2. En su formulación positiva («puesta la causa, se sigue el efecto») no es una ley propia o necesaria de causalidad**

En sentido positivo («puesta la causa, se pone el efecto: *posita causa ponitur effectus*») no es que tengamos un «principio de causalidad», como algunos (los deterministas extremos) han pretendido, sino una falacia o falso principio. La forma positiva no es una ley, ya que no siempre se sigue que «*posita causa ponitur effectus*»<sup>34</sup>.

Y la razón es porque la causa, si no es omnipotente e impenedible, puede fallar o no producir el efecto intentado (esto es, aunque sea una causa *per se*). Es el caso de las llamadas «causas deficientes». El tratamiento de la causalidad suele atender casi exclusivamente a las causas eficientes positivas. Con todo, y aparte de que hay otros géneros de causas, dentro de las mis-

<sup>33</sup> Lo cual podría dar pie a pensar, por ejemplo, que si existen multitud de planetas en nuestra galaxia, con las condiciones *suficientes* para la vida (entre ellas, un tiempo suficiente de desarrollo o evolución) allí tarde o temprano aparecería la vida en alguna forma. Otra cosa es que fuera «vida inteligente», para lo que se requieren evidentemente muchas más condiciones y de mayor complejidad.

<sup>34</sup> Cf.: Thomas Aq.: *In Metaph.* VI, lec.3, n.1191-1194.) «*Non omne quod fit habet causam per se*»: I, 115, 6c; 116, 3c; *C.G.*, III, 86, 7m; 94, 1m; *Malo*, 3, 3c; q. 6, 15m et 21m; q. 16, 7, 14m; *In Met.* VI, lec. 2-3, Lib. XI, lec. 8, medio, etc.

*Non omnis causa per se propria et sufficiens causat necessario suum effectum, quia potest impedi.*: *S.Th.* I, 115, 6c; I-II, 75, 1, 2m; *C.G.* III, 87, 7m; c. 94, 1m; *De Malo*, q. 1, 3c; q. 3, 3c; q. 6, 15m; q. 16, 7, 14m; *In Metaph.* 6, lec. 3, etc.

mas causas eficientes, deben ser tenidas en cuenta las que podríamos llamar «causas eficientes *de-ficientes*». Pues de hecho, no siempre que está puesta la causa eficiente se consigue el efecto, tal y como se ha indicado anteriormente.

De aquí podemos formular la subley siguiente:

### 14.3. La necesidad de que se produzca un efecto depende de sus causas<sup>35</sup>

Lo anterior nos lleva a una nueva formulación o ley de la causalidad en relación con la necesidad-contingencia: «*necessitas effectus ex necessitate causae dependet*»; la necesidad (determinismo) del efecto depende de la necesidad de la causa» (*S.Theol.* I, 46,1c; Arist.: *Metaph.* IV, 5 (105b9).

Esto requiere, no obstante, alguna clarificación previa. Ante todo hay que tener en cuenta los diversos tipos de «necesidad» y de «necesario» o determinístico.

#### *Clases de «necesario» (resumen)*<sup>36</sup>

Hay una distinción fundamental en:

- Necesidad **absoluta** o intrínseca: lo que no puede no ser o dejar de ser; y ello por necesidad intrínseca absoluta.

- Necesidad relativa, **hipotética** o condicionada. Se refiere a lo necesario por suposición, por condicionamiento o por tendencia a un fin: si se quiere tal fin, necesariamente se han de cumplir tales o cuales condiciones.

Es una distinción importante, que sin embargo suele pasarse por alto frecuentemente, especialmente en los que tratan acerca del determinismo natural.

Hay una división en:

<sup>35</sup> «*Necessitas effectus ex necessitate causae dependet*» (*S.Theol.* I, 46,1c; Aristot.: *Metaph.* IV, 5 (105b9)). «*Effectus non trahit necessitatem vel contingentiam a causa prima, sed a causa próxima*»: cf. I, 14, 13,1; 25, 3, 4m; 47, 1, 2m; 103, 7, 3m; III, 4, 1, 1m; *C.Gent.* I, 67, 5m; II, c. 30; III, 69, princ.; 71, 1m; 86, 2m; *Verit.* 2, 12, 7m; 14,c; 3m; q. 5, 4, 7m; a.9, 10m,12m; 24, 1, 4m; *Potentia.* 1, 4,3m et 6m; *De Malo*, 16, 7, 15m; *In Met.* 6, lec. 3.- *Oppositum*: I, 19, 8m; *Verit.* 23, 5. *De Malo*, 16, 7, 15m; *Quodl.* 12, 4, 1m.

<sup>36</sup> Cf. Aristoteles: *Metaphys.* V, c. 5; Thomas Aq.: *In Metaphys.* V, lec. 6. nn. 827-841.

- Necesidad **existencial** o en cuanto a la producción o no producción de un efecto; en cuanto a ser o no ser.

- Necesidad **formal** o en cuanto a ser tal o cual efecto. Esto, a su vez, puede ser:

+ Respecto de la *naturaleza* específica o las *propiedades* esenciales (en este sentido se dice que la naturaleza está determinada *ad unum: natura determinata est ad unum*): determinismo general, específico. Así, por ejemplo, un manzano, si produce algo, producirá manzanas con su naturaleza y propiedades distintivas. Esta necesidad formal es propia de la lógica y de la matemática pura, en cuanto puestas las premisas, de ellas sigue necesariamente una determinada conclusión. Es una necesidad de tipo abstracto, ya que prescinde de las condiciones variables de lo concreto.

+ Respecto de propiedades o caracteres *no esenciales*, accidentales: por ejemplo, un manzano cada año produce manzanas, pero no son iguales en color, peso, tamaño, número, etc. Esto afecta, pues, a los caracteres individuales.

- Necesidad **funcional** u operativa: es lo que se llama también *determinatio ad unum* en el obrar (estar determinado a una sola forma de operar). Esto puede ser:

+A partir de lo constitutivo y formal: es la determinación funcional (del agente) en dependencia necesaria de la naturaleza del mismo (un manzano, por su naturaleza, produce manzanas o no produce nada).

+ A partir del *fin*, que motiva las operaciones desde el futuro (necesidad por suposición o *hipotética*): si se quiere, por ejemplo, producir un instrumento apto para cortar habrá de hacerse de tales materiales y con tal o cual forma afilada, etc.

+ Por *violencia* de otro, extrínsecamente.

Según lo anterior vemos, pues, que un efecto será o no determinístico (necesario o contingente) en dependencia de sus causas. Y ello:

+ tanto respecto de su producción o *existencia* real, que puede fallar, pues, como hemos visto anteriormente, la posición de las causas no garantiza la existencia del efecto, a no ser que se trate de causas inimpedibles y omnipotentes;

+ cuanto respecto de la *naturaleza* y de las *propiedades particulares* o accidentales. La eficacia de las causas se refiere a los efectos propios. Es decir, que si de hecho se produce algún efecto, este vendrá determinado en cuanto a su naturaleza o esencia por la causa productora, que tiende *per se* a producir tal efecto según una semejanza específica. Así, en el ejemplo de las manzanas, si un manzano produce algún fruto, producirá necesariamente manzanas, según su especie y sus características genéticas específicas.

Pero no se refiere a los caracteres particulares o individuales, que dependen generalmente de interferencias o adaptaciones particulares y contingentes. Por ello, parece improbable que un agente produzca un efecto completamente semejante a sí mismo, incluso en lo particular o accidental (clonación perfecta). Es en cuanto a esto donde se dan las interferencias causales (*per accidens*) y por ello los errores de «copia», deficiencias en cuanto a la semejanza. Lo que produce por ello mismo variedades individuales dentro de la misma especie (y a veces, variedades específicas y ultraespecíficas, como en los procesos de evolución filogenética).

#### **14.4. «Nada hay tan contingente, que no tenga en sí algún tipo de necesidad»; *nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat* (S. Theol. I,q. 86, 3c)**

Ante todo, se ha de tener en cuenta que, según Tomás, *necessarium et contingens proprie consequuntur ens in quantum huiusmodi*<sup>37</sup>. Es decir, que la división en necesario y contingente es de las consecuencias trascendentales del ente en cuanto tal o algo que se sigue del ente, en cuanto ente. De esto se sigue lógicamente que nada haya tan contingente (ningún ente) que no implique en sí algún tipo de necesidad, en el sentido de determinación.

Esta ley formulada por Tomás de Aquino, es de una importancia innegable. Viene a decir que «nada hay tan indeterminado, que no tenga en sí alguna clase de determinación». Esto es, se niega la realidad del indeterminismo absoluto.

<sup>37</sup> *S.Th.* I, q. 22, 4, ad 3m; «ens autem dividitur per contingens et necessarium; et est per se divisio entis» (*C.Gent.* III, c. 72).

En efecto, la idea de «determinación» equivale a la idea de «forma», implica la idea de «término» y además la idea de «determinación mínima o radical». Según esto, tenemos que:

+ Nada real puede hallarse que esté completamente desprovisto de alguna forma o cualidad o determinación. Pues la raíz de toda determinación o cualidad es justamente la forma. Sin forma solo tenemos una pura materia o *pura posibilidad* de ser. No algo real, existente. La pura posibilidad de  $x$  es total indeterminación existencial de  $x$  (sea lo que sea esa  $x$ ). Por tanto, nada real en acto.

+ Y si la primera determinación real de algo consiste en existir, pues por ello se distingue (de-termina) frente al no-ser<sup>38</sup>, es claro que nada real existente en acto está desprovisto completamente de alguna determinación. Por tanto, es cierto que «nada hay [existe] tan contingente que no tenga en sí algún tipo de determinación o necesidad».

El indeterminismo absoluto equivale a la negación de la realidad, pues para que tuviera lugar habría que destituir a lo real de todos sus atributos, incluida la existencia meramente posible. Un indeterminismo relativo o moderado, en cambio, equivale a lo real, aunque no completamente determinado o no absolutamente necesario. Esto es compatible justamente con la certeza probabilística y con un cierto margen para el azar.

#### **14.5. Todo lo contingente ha de tener una causa o explicación, ya sea directa (*per se*), ya indirecta (*per accidens*)**

Entendemos por contingente aquello que puede no ser; lo que no está determinado a ser ni a no-ser, ya que puede ser o no ser.

Por consiguiente, si de hecho existe (es un *effectus*), ello significa que ha tenido alguna determinación a ser o a ser tal o cual, frente a las posibilidades en contrario o diversas. Y en ello caben todavía grados de mayor o menor inclinación y de pro-

<sup>38</sup> Por ello es inaceptable la igualdad que establece Hegel entre *ser* y *nada*. El ser, por muy simple o abstracto que se lo entienda, posee ya la determinación radical que lo distingue claramente del no-ser. Ello no será suficiente, desde luego, para un tratamiento ontológico (el ser *en cuanto* ser), pero es ya una auténtica determinación, incluso en el ámbito meramente formal de la Lógica.



babilidad: lo probable es contingente, pero admite grados de probabilidad, es decir, de factores favorables que lo determinan más en un sentido que en otro.

Ahora bien, si tiene una causa *per se* o directa, esto es, que directamente lo intenta, es claro que tiene causa en sentido propio. Mas si su causa es accidental (*per accidens*), dado que lo accidental se reduce en último término a lo *per se* (pues no habría nada indirecto, si no hubiera causalidad directa) esto significa que incluso siendo un efecto accidental su efectividad se reconduce a una causalidad propia o *per se*. Aunque en este segundo caso quizás fuera más correcto decir «explicación» o «razón suficiente» que «causa».

#### **14.6 La necesidad o determinación del efecto depende de las causas universales y remotas, mientras que su contingencia y variabilidad depende de las causas particulares e inmediatas<sup>39</sup>**

La «universalidad» se dice de tres maneras: universal *lógico-lingüístico* (*in dicendo vel praedicando*), universal *metafísico* (*in essendo*), universal *funcional* (*in causando*). El universal causativo se aplica a las causas que afectan a sectores amplios o muy genéricos de lo real, mientras que entendemos por «causas particulares» las que se refieren a efectos concretos y singulares, que son, por ello, las causas más próximas o inmediatas a un efecto dado.

Por tanto, lo que se afirma en la ley indicada tiene dos momentos o aspectos, el de la determinación del efecto y el de su indeterminación o falibilidad y variabilidad. Ello se ejemplificó anteriormente diciendo: un manzano, si produce frutos, serán manzanas y no otro fruto (por ejemplo naranjas o plátanos...). Y en ello se muestra el determinismo de las causas universales, que aquí son el género, el orden y la especie a que pertenece el manzano. Mientras que el número, la forma concreta, el sabor, etc. de cada manzana, que expresan lo más variable en los frutos (efectos), dependen del árbol concreto

<sup>39</sup> Cf. *In Metaphys.* VI, lec.3, nn.219-1222; *Ibid.* lec. 2, nn.1185-1188; ; *S.Th.* I, q.14, 13; q. 44, 13, 1m; q. 47,1, 2m; q.103, 7, 3m; 105, 5c; *Cont. Gent.* I, 67; ; c. 85; II, cc.29-30.; III, c. 69; c. 72; *Pot.* 1, 4, 3m, 6m; *Mal.* 16, 7, ad 15m, etc.

(*este* que está aquí plantado, en tal tierra, con tal temperatura, riego, etc., etc.).

Y ello debe aplicarse a todo tipo de efectos singulares, en cuanto dependen tanto de unas causas o factores comunes y universales, como de unos factores o causas singulares (*hic et nunc*).

De ello se deduce por ejemplo, que los actos del hombre son contingentes por relación a la causa inmediata o acto inmediato, siendo necesarios o más determinados, según la ordenación de las causas universales.

Otra consecuencia: la realización efectiva o el estado del mundo en un momento dado no depende solo de las causas universales o remotas (los estados anteriores remotos), sino de las causas inmediatas y de modo contingente (esto es, solamente probable o a lo sumo, con necesidad hipotética, no absoluta). Por ello no tiene sentido la hipótesis de P. Laplace y de otros deterministas actuales, según la cual si conociéramos de modo absolutamente completo el estado general del mundo en un momento dado podríamos predecir con certeza el estado siguiente. Pues el estado siguiente depende no solo de las causas *per se*, sino también de las causas *per accidens*, que son indeterminables. Así lo que se propone como prueba del determinismo es en realidad una falacia, pues está suponiendo precisamente lo que debe probar.

### *Dificultad*

¿Se seguiría de esto que la Causa universal no conocería ni planificaría los hechos particulares, en cuanto son contingentes? Esto es, que la Providencia no se extendería a lo particular contingente. Lo cual es, por otra parte, imposible, pues las causas particulares se hallan siempre bajo la acción de las más universales o comunes. Por lo que nada puede salirse del plan y del influjo de la Causa absolutamente universal.

### *Respuesta*

La respuesta es que, dado que la Causa universal es además creadora del ser como tal, bajo ella debe caer tanto lo necesario como lo contingente, que son partes o divisiones del ente

como tal («*profundens totum ens...*»: *In Perihermen.* I, lec. 14, n. 197). Además, es creadora no solo de las formas o especies universales, sino también de la materia (lo que no sucede con el agente creado). Y como la materia es justamente la fuente de la contingencia, por su misma pasividad y variabilidad, es claro que respecto de la Causa universal (y de la Providencia, como planificación del mundo) no hay excepción alguna, ni siquiera en lo más particular.

Ahora bien, el «cómo» lo resuelve Tomás diciendo que para ello «adaptó causas contingentes para efectos contingentes y causas necesarias o determinísticas para efectos ciertos y determinados»<sup>40</sup>.

#### **14.7. Una causa contingente no está determinada al efecto, sino solo cuando lo produce en acto**<sup>41</sup>

Ante todo se ha de tener en cuenta otra de las clasificaciones aristotélicas de las causas en causas *en potencia* y causas *en acto*<sup>42</sup>. Las primeras se entiende que son causas *potenciales*, aunque actualmente no obren: el constructor se dice tal, aunque actualmente no construya nada. Las segundas se dicen tales, cuando *actualmente* causan algo: el constructor cuando actualmente está construyendo. En el primer caso, en estado potencial, es como en estado indiferente o, si se quiere, como en «hábito» (entendido frente a «acto»). Es también claro que la causa en acto ha de ser simultánea con su efecto, no la causa en potencia.

<sup>40</sup> «*Sciendum est quod ex eadem causa dependet effectus et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus. (...) Sicut autem dictum est, ens in quantum ens est, habet causam ipsum Deum. Unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique voluit dare contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequeretur vel contingenter...*» (*In Metaph.* VI, lec. 3, nn. 1219-1221). Cf. S. Th. I, q. 22, a. 2c, ad 4m, etc.

<sup>41</sup> «*...causa contingens non determinatur ad effectum suum, nisi quando iam actu producit ipsum. Unde in causa contingente non est effectus eius ut in ea possit cognosci, nisi quando iam actu productus est*» (*Quodlib.* VII, q. 1, a. 3, ad 1m). Como es sabido, esta doctrina tiene importantes consecuencias para el conocimiento de los futuros contingentes libres.

<sup>42</sup> Cf. Aristot.: *Physic.* II, c.3; 195b4-6), Thomas Aq.: *In Physic.* II, lec. 6, nn.191 y 195.

Si una causa es contingente, por definición no puede ser determinística en sentido propio, ya que lo «contingente» se entiende como aquello que *puede ser o no ser*. Esa partícula («o») es disyuntiva débil, llamada alternativa, ya que la disyunción se ha de entender como el estado de la causa, *antes* de causar, como el estado de la causa en potencia alternativa para causar o no causar, para causar tal efecto u otro.

Mas, por otra parte, si siempre permanece en estado indiferente nunca puede decirse causa en acto. Es decir, si es una causa real, ha de salir de la indiferencia o indeterminación en algún momento y ejercer su causación. Por tanto, en ese momento es cuando deja de ser totalmente indeterminada, pues se decide por tal o cual efecto en concreto. Por ello decimos que lo que ha sucedido pudo ser contingente (o no haber sucedido) antes de ser en acto; mas después de ser algo en acto, ya no puede no haber sucedido; se torna como necesario, en sentido de necesidad hipotética. Y algo similar decimos del acto de la voluntad libre: en cuanto libre, no está determinada a esto o lo otro, se halla en estado de indiferencia, libre. Mas si siempre permaneciese en tal estado, sin tomar ninguna determinación, tampoco podría llamarse «causa» o facultad en acto. Y es aquí en el momento en que ejercita su libre determinación, cuando podemos conocer el efecto concreto.

De ello se sigue que, para nuestro conocimiento, los efectos que dependen de causas contingentes o indeterminadas, no pueden ser conocidos con certeza en dichas causas (como lo pueden ser los efectos que están en las causas necesarias o determinadas, que se pueden conocer en esa misma determinación). El único modo de conocerlos con certeza es cuando han sucedido, ya que solo entonces son algo real determinado<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Aparte del texto anterior, cf: *S.Th.* I, 86, 3c; *Verit.* 15, 2, ad 2m.

MARÍA ARACOELI BEROCH

*Pontificia Università  
San Tommaso d'Aquino (Angelicum)  
Italia  
m.aracoeli@servidoras.org*

## **Nota sobre la noción de *amor sui* en Tomás de Aquino: reflexividad de la voluntad y subjetividad humana**

**Resumen:** El artículo se propone revisar el significado de *amor sui* en algunos de los principales textos tomistas donde se menciona, con el fin de determinar si puede ser un elemento que contribuya a una teoría tomista de la subjetividad. Para esto se desarrolla, en primer lugar, la reflexividad de la voluntad, como apetito intelectual que tiene la capacidad de volver sobre su propio acto (*voluntas vult se velle*). Esta característica de la facultad permite afirmar que el hombre vuelve sobre sí mismo, no solo a través del intelecto sino también de la voluntad. En un segundo momento se considera la noción de *amor/dilectio sui*: el amor tiende a un doble objeto, a saber, el bien que se quiere y la persona para quien se quiere ese bien. De este modo es posible destacar el primado del sujeto agente, que, en el caso del *amor sui*, retorna sobre sí mismo, amándose, y mantiene el amor a sí mismo aún en relación con los demás hombres y a Dios.

**Palabras clave:** reflexividad – *amor sui* – voluntad – subjetividad – Tomás de Aquino

**Abstract:** The article proposes to revise the meaning of *amor sui* in some of the main Thomistic texts where the term is mentioned, in order to determine whether it may contribute to a Thomistic theory of subjectivity. In the first place, the reflexivity of the will is explained as an intellectual appetite that has the capacity to turn back on its own act (*voluntas vult se velle*). This characteristic of the faculty enables one to affirm that man turns back upon himself, not only by means of the intellect but also by means of the will itself. Secondly, the notion of *amor/dilectio*

Artículo recibido el: 15-09-2017; Aceptado: 19-10-2017

SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241 - PP 45 - 68

*sui* is considered: love tends toward a double object; that is, the good that is desired, and the person for whom this good is desired. In such a way, it is possible to highlight the importance of the subject acting, who, in the case of *amor sui*, returns toward himself, loving himself and maintaining the love for himself even in relation to other men and to God.

**Keywords:** Reflexivity – *Amor Sui* – Will – Subjectivity – Thomas Aquinas

En algunos de los debates actuales sobre la posibilidad de individualizar elementos para una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino, se ha llamado la atención sobre la reflexividad de la potencias espirituales del hombre, pero especialmente respecto de la facultad intelectual. La reflexividad propia de la voluntad y su consecuente relación con la noción de «amor de sí mismo» (*amor sui*) ha sido poco explorada<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Véase por ejemplo, en relación a la reflexividad propia de la facultad intelectual (*cognitio sui*) SCARPELLE CORY, T., *Aquinas on human self-knowledge*, Cambridge [et al.], Cambridge University Press, 2014, esp. pp. 204-219, con una bibliografía de los estudios más recientes sobre el tema. La revista *Vivarium* ha dedicado recientemente un número a la «historiografía de la subjetividad», publicando ensayos relativos al Medioevo tardío y al inicio de la época moderna. La subjetividad se analiza solo desde el punto de vista intelectual (*self-awareness, self-cognition*); además de que se considera que la subjetividad es ajena al contexto especulativo del Medioevo; *cfr.* KAUKA, J., LÄHTEENMÄKI, V. «On the Historiography of Subjectivity», *Vivarium*, 52, 3/4, 2014, pp.187-195; SANGUINETI, J. J., «The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas», *The Review of Metaphysics*, 67,2, 2013, pp. 311-344. En el ámbito hispano se pueden consultar CANALS, F., «La conciencia existencial del yo y el conocimiento por connaturalidad», *e-aquinas*, 3, 2005, pp. 2-11, PREVOSTI MONCLÚS, A., «El autoconocimiento del yo según Santo Tomás», *Espíritu*, 63, 148, 2014, pp. 381-402, esp. 395-397. Entre los que últimamente han mencionado la reflexividad de la voluntad SCARPELLE CORY, T., «The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas», en KAUKA, J. – EKENBERG, T. (eds.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Switzerland, Springer, 2016, pp. 125-141; SHÄFER, CH., *Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel: Eine Auswahlinterpretation der Schrift «De malo»*, Berlin, Akademie Verlag, 2014, esp. pp. 134-163. Para la consideración propia de la noción de *amor sui*, entre los estudios más actuales se tiene en cuenta el de FLOOD, A., «Aquinas on Self-Love and Love of God: The Foundations for Subjectivity and Its Perfection», *International Philosophical Quarterly*, 56, 1, 2016, pp. 45-55; *The root of friendship: self-love and self-governance in Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 2014. En esta obra el autor afirma que el *amor sui* (*self-love*) en cuanto tal es

Este escrito se propone revisar algunos de los principales textos tomistas donde se menciona la noción de *amor sui*, especialmente cuando se trata de relacionarla con una teoría de la subjetividad en Tomás de Aquino.

En este contexto, se entiende por subjetividad una perspectiva que considere la «principalidad» del ser humano sobre todo a partir de los actos que le son propios en cuanto persona (lo actos de entender y amar), es decir, como sujeto de la libertad<sup>2</sup>. Se trata de una perspectiva que no tenga en cuenta solo el objeto de la libertad, que no se focalice por lo tanto únicamente en la especulación sobre los bienes que deben ser elegidos a través de la interacción de las facultades propias del hombre. No se busca contraponer ambas visiones —una «subjetiva» y una «objetiva»—, sino indagar si la primera también puede estar presente en el Aquinate a través de la noción de *amor sui*.

Es importante entonces subrayar en primer lugar la reflexividad del apetito intelectual o voluntad en la visión del Aquinate. Solo así se comprende la posibilidad de que el hombre vuelva sobre sí mismo, por la voluntad, amándose a sí

---

la noción que permite comprender la subjetividad en Tomás. Pero el *amor sui* es considerado únicamente en relación con la noción de amistad y en el ámbito ético, sin ubicarlo en el contexto de la filosofía antropológica. ECHAVARRÍA, M. F., «El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino», *Espíritu*, 62, 146, 2013, pp. 277-310. Véase también FRIGO, A., «Charité bien ordonnée commence par soi-même: Notes sur la genèse d'un adage», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, 59, 1, 2012, pp. 234-248 (el autor menciona que el tema no estaría presente en Tomás). Ruedi Imbach menciona la noción, en el contexto de la subjetividad en Tomás, pero siempre en el ámbito ético y no antropológico y/o metafísico; cfr. OLIVA, A. – IMBACH, R., *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, especialmente pp. 53-54. MATA, L. J., trata el tema en su tesis doctoral: *A Thomistic response to the Paradox of Self-love*, Roma, PUSC, 2008. Para este estudioso la *inclinatio* natural del hombre a la felicidad coincide con el amor de sí mismo (*self-love*); no se tiene en cuenta la reflexividad de la voluntad que la noción implica.

<sup>2</sup> Cfr. BOTTURI, F., «L'idea della libertà. Sorte e rinnovamento», *Acta Philosophica*, 23, 2, 2014, pp. 209-226. El autor, como conclusión de su reflexión sobre la libertad y el análisis de la elección en Tomás a partir de la *Q. D. De Malo*, se remite a la «subsistencia reflexiva» (*sussistenza riflessiva*) como un modo de superar una «cierta tendencia a objetivar lo antropológico» (*una certa tendenza oggettivante dell'antropologico*) en Tomás. Para la noción de persona y subjetividad en el Medioevo se puede consultar DE LIBERA, A., «When did the Modern Subject emerge?», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82, 2, 2008, pp. 181-220.

mismo, en un sentido que hay que definir según los textos tomistas. En un segundo momento se analizará propiamente la consideración sobre el *amor sui*, recorriendo textos tomistas que sean significativos al respecto y que permitan elaborar la noción en vistas de una teoría de la subjetividad.

En las obras donde aparece mencionada la noción de *amor sui*, Tomás afirma que «*amor*» se toma como aquello que produce la inclinación a actuar, en cuanto es principio de una acción o del movimiento, en este caso de los seres intelectuales<sup>3</sup>. No se entiende aquí la noción como pasión sino en su sentido intelectual o racional, que pertenece al apetito intelectual y que tiene por objeto un bien inteligible.

A veces Tomás afirma que el *amor* es *naturaliter* el primer acto de la voluntad y es el presupuesto de los demás actos<sup>4</sup>. Así, *amor* y *dilectio* tienen la misma valencia significativa cuando se trata de los seres espirituales (estrictamente cada *dilectio* es amor, pero no todo amor se dice *dilectio*)<sup>5</sup>.

Además la noción aparece en distintas obras tomistas, desde los primeros escritos<sup>6</sup>. En general *amor sui* se encuentra rela-

<sup>3</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 1; de ahora en más, cuando no se nombre al autor, la obra se refiere a Tomás de Aquino. Se respeta la grafía y puntuación de las obras tomistas citadas.

<sup>4</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a. 1.

<sup>5</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; la misma doctrina en *S.Th.* I-II, q. 26, a. 3.

<sup>6</sup> La discusión sobre la noción de *amor sui* ocupó a diversos estudiosos sobre todo en la primera mitad del siglo pasado y desde el punto de vista teológico. Las posiciones principales se encuentran en los trabajos de Rousselot P., Nicolas J.-H., L.-B. Geiger, H.-D. Simonin. En los años 80 y 90 se retomaron algunas discusiones, cfr., por ejemplo, DE WEISS, R., *Amor sui: Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève, ed. Université de Genève, 1977, WHOLMAN, A., «Amour di bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour», *Revue Thomiste*, 81, 2, 1981, pp. 204-234, GALLAGHER, D. M., «Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others», *Acta Philosophica*, 8, 1, 1999, pp. 23-44, DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, EDUCA, 1999. Para una visión de conjunto de la discusión sobre la noción de *amor* y de *amor sui*, especialmente en los años 40 y 50 del tomismo del siglo XX, véanse también SULLIVAN, E., quien presenta el *amor sui* como «*natural self-transcending love*» y lo estudia en cuanto su sujeto es Dios como bien común; cfr. «Natural self-transcending love according to Thomas Aquinas», *Nova et Vetera. English edition*, 12 fasc., 2014, pp. 913-946 y OSBORNE, TH. M., *Love of self and the Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 2005 quien trata el del *amor sui*, solamente desde un punto de vista ético y en relación con el amor natural de Dios en Tomás.



cionado con el *amor* en el tratado de las pasiones<sup>7</sup> y también en cuanto virtud teologal, como caridad, ya sea en Dios<sup>8</sup>, en Cristo<sup>9</sup> o en las llamadas por Tomás «creaturas espirituales», es decir, los hombres y los ángeles<sup>10</sup>. Asimismo se menciona la noción en las *Quaestiones Disputatae* cuando se habla de la *electio*<sup>11</sup> y de la voluntad<sup>12</sup> y al tratar los pecados<sup>13</sup>; en las *Quaestiones de Quolibet* al hablar de la felicidad eterna de los que se salvan<sup>14</sup>, por mencionar los lugares que se retienen más relevantes<sup>15</sup>.

### 1. «*Voluntas vult se velle*»: la reflexividad de la voluntad humana

Ya en el texto juvenil del *Comentario a las Sentencias*, se encuentra la reflexividad propia de la voluntad, tratando del amor y de la caridad. Aquí el Aquinate introduce algunas características del amor de sí que el hombre proyecta luego en sus pares, para establecer una relación de amistad. Por ahora se subraya la reflexividad de la voluntad, que produce el *amor sui*:

<sup>7</sup> Cfr. *S. Th.* I-II, qq. 26-28;

<sup>8</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 20.

<sup>9</sup> Cfr. *Q. de Quolibet* V, q. 3, a. 2.

<sup>10</sup> Cfr. *S. Th.* I, q. 60; *S. Th.* II-II, q. 25-26; *Q. D. De Virtutibus*, q. 2; *De perfectione* c. 13.

<sup>11</sup> Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 10.

<sup>12</sup> Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 22.

<sup>13</sup> Cfr. *S. Th.*, q. 77, a. 4; *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 1.

<sup>14</sup> Cfr. *Q. D. de quolibet* VIII, q. 9, a. 1.

<sup>15</sup> Hasta donde se ha podido constatar, no se encuentra un artículo o apartado en los escritos tomísticos donde se hable del *amor sui* o *dilectio sui* del hombre en cuanto tal. En el *Comentario a las Sentencias* no se lo trata cuando se habla del amor en general (*In III Sent.*, d. 27, q. 1), sino al presentar la caridad. En la *Prima Pars* de la *Summa Th.* se habla de la *dilectio sui* de los ángeles y se lo aplica a los hombres (*S. Th.*, I, q. 60, aa. 1-4). En la *Prima Secundae* se encuentra la especulación sobre el amor pero se da por supuesto el *amor sui* (*S. Th.*, I-II, qq. 26 y ss.). La noción vuelve a aparecer en relación con el pecado (*S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4). Curiosamente Tomás dedica un artículo en la *S. Th.* I-II a la posibilidad del odio a sí mismo (*S. Th.*, I-II, q. 19, a. 4). En la *Secunda Secundae* se encuentra un artículo donde se trata la noción en el marco del temor de Dios (*S. Th.*, II-II, q. 19, a. 6) y sobre si el hombre deba amarse pero referido al amor de caridad (*S. Th.*, II-II, q. 25, a. 4) y en relación a los pecadores (*op. cit.* a. 7). Hay menciones esporádicas en algunas de las *Quaestiones Disputate*, en los comentarios al Pseudo Dionisio y a los libros de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

*...quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum, quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. 1) Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet ut primo velit sibi praesens esse quidquid de perfectione sua est [...] 2) Secundo, homo alia in seipsum retorquet per affectum et sibi appetit quaecumque sibi expediunt. Et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis bona amato desiderat<sup>16</sup>.*

El verbo *retorqueo* (poco común en Tomás) indica un «retorcer», es decir, un «torcer» (*torqueo*) hacia atrás (*re-*), «volver hacia atrás/doblar» (con idea de regreso), y el pronombre personal reflexivo en acusativo (*seipsum*), precedido de la preposición *in*, connota movimiento. Se agrega que el «volver sobre sí mismo», de parte del hombre, es «*per affectum*», con el fin de poseer para sí los bienes que aprovechan al mismo agente de la acción. «*Affectus*» en este contexto se refiere al apetito intelectual o voluntad, como aclara el mismo Aquinate<sup>17</sup>. La acción entonces se origina en el hombre y se dirige al mismo hombre; nótese la enfatización del pronombre personal de la primera persona por tres veces: «*homo alia in seipsum retorquet per affectum et sibi appetit quaecumque sibi expediunt*»<sup>18</sup>. Este dinamismo es particularmente «originario»<sup>19</sup>. El querer un bien o bienes para sí mismo supone entonces el volver sobre sí mismo del apetito intelectual, que se ha dado por llamar aquí «reflexividad» de la voluntad. ¿Cómo es posible esto, siendo que «el amor une», como el

<sup>16</sup> *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874; se ha agregado la numeración.

<sup>17</sup> *Cfr. In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1; ed. Moos, p. 855: «*quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum*». Ya anteriormente en el *Comentario* al libro I de las *Sentencias*, Tomás identifica el afecto con la voluntad, reflexionando sobre la caridad; *cfr. In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5 ad 3.

<sup>18</sup> *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874.

<sup>19</sup> *Cfr. In III Sent.* d. 29, q. 1, a. 3 ad 3; ed. Moos, p. 930: «*amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum, non sicut ex causa finali, sed sicut ex eo quod est prius in via generationis. Quia sicut quilibet sibi prius est notus quam alter [cognitio sui], etiam quam Deus; ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum est prior ea dilectione quam habet ad alterum, in via generationis*»; se ha agregado lo introducido entre paréntesis rectangulares.

mismo Tomás afirma al inicio del texto apenas visto? Si hay unión entre el amado y el amante esto es porque son distintos entre sí. Tomás resuelve la aparente dificultad diciendo que justamente «por el afecto», es decir, por la voluntad, puede unirse aun lo que ya es numérica o naturalmente una unidad, como en el caso del hombre consigo mismo<sup>20</sup>. A continuación el Aquinate dice explícitamente que se trata de la reflexividad de una operación del alma gracias a la cual una misma realidad puede entenderse como distinta: «*per operationem animae possunt accipi sicut diversa ut unum, ita idem ut plura; quod contingit quando actus animae in ipsum agentem reflectitur*»<sup>21</sup>.

En un texto relativamente contemporáneo se presenta la reflexividad propia del apetito intelectual, con algunos detalles más<sup>22</sup>. Se trata de la *quaestio* 22 de las *Q. D. De Veritate*, donde se indaga sobre el apetito del bien y sobre la voluntad. En uno de los primeros artículos, el Aquinate plantea la diferencia entre el apetito sensitivo y el intelectual o voluntad. Lo propio del apetito es su *inclinatio*, pero en el caso del intelectual este tiene en mano la propia *inclinatio* y por lo tanto su semejanza a la naturaleza divina es mayor, pues puede inclinarse o no al bien apetecible aprehendido. Esto es posible porque la voluntad no posee un órgano corpóreo y por lo tanto no está sometida a las vicisitudes de la materia que la determinarían a inclinarse necesariamente a ciertos bienes<sup>23</sup>. Las facultades que usan un órga-

<sup>20</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 28, q. un, a. 6 ad 3; ed. Moos, p. 914: «*illa quae sunt unum secundum naturam, possunt adhuc uniri per affectum; et ideo potest esse amor, etiam proprie dictus, ad seipsum*».

<sup>21</sup> *Op. cit.* ad 4.

<sup>22</sup> Para la cronología y detalles de los escritos tomistas se sigue a TORRELL, J.-P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*, Paris, Ed. du Cerf, 2015, 3<sup>era</sup> ed.

<sup>23</sup> Cfr. *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4. En la primera respuesta a las objeciones se acentúa nuevamente la *inclinatio* como lo propio de la naturaleza de la voluntad: «*voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio: quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter*»; cfr. *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 4 ad 1; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 621, 104-114.

no corporal están justamente determinadas por la estructura del órgano corporal: de hecho, para seguir con el ejemplo tomista, la vista humana particular no puede «conocer» sino aquello cuya especie puede ser «espiritualmente» recibida en la pupila del ojo; por esto la vista no puede comprender su propio acto<sup>24</sup>. La voluntad, en cambio, es una potencia intelectual de orden intelectual o inmaterial, siendo esta la razón de la posibilidad de que vuelva sobre sí misma, como explica el mismo Aquinate en un artículo posterior de la misma *quaestio* 22:

*Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas: unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur utrumque super se et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis<sup>25</sup>.*

No solo el intelecto retorna sobre sí mismo, sino también la voluntad, que «quiere querer» (*vult se velle*). Además la voluntad tiene como objeto el intelecto y la misma alma en cuanto «quiere que ella sea» (*vult animam esse*); y se refiere a las potencias del alma «*ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio*»<sup>26</sup>. Esto es un detalle no menor pues implica que la voluntad tiene un dominio sobre todo el obrar del hombre.

El texto es explícito en lo que se refiere a la reflexividad. Se podría pensar que, tratándose de una *quaestio disputata*, el lenguaje es más flexible y casi figurado, y que Tomás se expresa aquí metafóricamente. Se trata también de un texto juvenil, por lo tanto susceptible de ser reformulado de parte del autor, con el transcurso de los años. Pero el texto no está aislado, lo que muestra que se está de frente a un elemento propio del pensamiento de Tomás respecto a la reflexividad de la voluntad. Es de notar también que en este pasaje no se encuentran citas de autoridad.

<sup>24</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5 ad 3.

<sup>25</sup> *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 98-107.

<sup>26</sup> *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 113-114.

En las mismas *Quaestiones Disputatae De Veritate*, se encuentra una vez más la reflexividad del apetito intelectual al tratar el acto libre: «*voluntas sibi ipsi quodam modo semper oboedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud quod vult, <vult> se velle. Quodam autem modo non semper sibi oboedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit*»<sup>27</sup>. La voluntad, de algún modo (dice Tomás), obedece siempre a sí misma, en el sentido de que el hombre «quiere lo que quiere», es decir, «quiere querer» (*vult se velle*). La voluntad entonces vuelve sobre sí misma en cuanto quiere su propio acto como un objeto, porque el acto de una facultad inmaterial, como es el apetito intelectual, no se excluye de la razón de objeto y por lo tanto se puede decir que la voluntad «lo quiere». El objeto de la voluntad es el bien universal y así también la voluntad puede querer aún el propio acto en cuanto bien: «*potest velle se velle*»<sup>28</sup>.

En un cierto sentido, sin embargo, (continúa Tomás), la voluntad no siempre obedece a sí misma, en cuanto uno no quiere perfecta y eficazmente lo que querría querer (*vellet se velle*) perfecta y eficazmente. En ambos casos se nota claramente la reflexividad que es propia del apetito intelectual. También aquí la voluntad implica todo el hombre, por lo que es el hombre el que «quiere querer», es decir, querer el acto propio del hombre en el acto de voluntad, como resulta evidente por el hecho que dos veces Tomás usa el pronombre personal reflexivo *se*. Con el pronombre en acusativo, como sujeto del

<sup>27</sup> *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 10 ad 15; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 709, 462-469.

<sup>28</sup> *Cfr. In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5 ad 3; ed. Mandonnet, p. 406: «*potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum in quantum est bonus; et similiter est ex parte intellectus; et propter hoc Lib. de Caus., prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, id est in se subsistentem esse, non super aliud delatam, id est non dependentem a materia*». Es interesante notar el paralelismo que se establece entre el intelecto y la voluntad: ambas son potencias inmatrimales. En su comentario a la proposición 15 del libro *De Causis*, Tomás sin embargo solo se detendrá a considerar la reflexividad del intelecto. Pero si se tiene presente este texto de las Sentencias, lo que se diga en el comentario al *De Causis* puede ser aplicado también a la voluntad.

verbo en infinitivo *velle*, se entiende señalar la voluntad que quiere el propio acto y por lo tanto también el sujeto que lleva a cabo el acto<sup>29</sup>. El uso indistinto que a veces hace Tomás de la voluntad y del hombre se entiende mejor si se tiene en cuenta que para el autor la voluntad es la facultad «de todo el hombre», a diferencia del intelecto<sup>30</sup>, al punto tal que la calificación moral de la persona no se da por la profundidad de su intelecto sino por la bondad o malicia de su voluntad<sup>31</sup>. En el retornar sobre sí mismo propio del intelecto, este «entiende la esencia del alma», pero la voluntad no solo quiere la esencia del alma sino también quiere «que el alma sea», donde parece posible afirmar que Tomás está indicando la realidad propia de la voluntad que conlleva toda la persona, al subrayar su conservación<sup>32</sup>. Este aspecto es muy importante a la hora de plantear el amor de sí como un elemento para una teoría de la subjetividad en el Aquinate, pues el amor de sí, en cuanto acto de la voluntad que retorna sobre sí mismo, cualificará moralmente toda la persona *in re*, en sí misma, en cuanto por el querer y el amor la persona se transforma en aquello que ama y elige<sup>33</sup>. En la inteligencia, en cambio, los bienes «externos» a la persona se reciben al modo de la misma inteligencia, —«intencionalmente» o «por modo espiritual», dice a veces Tomás<sup>34</sup>— y no

<sup>29</sup> Cfr. un texto paralelo, entre otros, del mismo periodo especulativo se puede encontrar en *In IV Sent.*, d. 17 q. 2 a. 2 qc. 3 ad 1.

<sup>30</sup> Cfr. *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 5 ad 3; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 624, 238-248: «*Intellectus enim etsi habeat inclinationem in aliquid non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quicquid fit secundum voluntatem fit secundum hominis inclinationem et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis quae est voluntas, ut cum alicui placet aliqua opinio sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum*».

<sup>31</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2 ad 1; *S. Th.*, I, q. 5, a. 4 ad 3; *Q. D. De Virt. in Comm.*, a. 7, ad 2; *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 116.

<sup>32</sup> *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642, 98-107.

<sup>33</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4 ad 10; ed. Moos, pp. 870-871: «*amor magis intrat ad rem quam cognitio; quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente; amor autem est dum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius. In hac autem via qua anima perficitur in ordine ad res alias, dictum est quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet esse magis vel minus intimum rei*».

<sup>34</sup> Cfr. *Q. D. De Ver.* q. 22, a. 12; ed. Leon., t. 22, vol. 3, p. 642; 81-91: «*voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spirituales in anima: agere et moveri convenit*

como se encuentran realmente, no calificando en sí misma al sujeto cognoscente sino siendo parte, ciertamente ineludible, del proceso que finalizará en la elección y el amor de esos mismos bienes por medio de la voluntad.

En la madurez Tomás afirma todavía la reflexividad propia de la voluntad; todo cuanto puede ser contenido bajo la razón de bien, puede ser objeto de un acto volitivo, también el mismo *velle*:

*Amor autem ex natura potentiae cuius est actus habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle: sicut etiam intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur: quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare<sup>35</sup>.*

En este texto se encuentra la reflexividad propia del apetito intelectual y la consideración del amor, casi como una introducción al punto siguiente. También aquí, como en otros textos que se presentarán más adelante, el amor, en cuanto acto, se entiende como un acto de la voluntad: «*amare autem aliquem est velle ei bonum*»<sup>36</sup>. Se señala además que la voluntad es una facultad que por su misma naturaleza es inmaterial, que puede volver sobre sí misma y sobre su acto (*velle*), justamente porque siendo inmaterial, este tiene también razón de objeto.

Tomás aclara que también el amor, en cuanto acto de la voluntad, puede volver sobre sí mismo: «*unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare*». El acto interior de amar está presente, como objeto interior se puede decir, cuando se ama un

---

*rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus»; véase también el texto siguiente, de la última madurez de Tomás: S. Th. I-II, q. 62 a. 3 ad 1.*

<sup>35</sup> S. Th., II-II, q. 25, a. 2; ed. Leon., t. 8, p. 199.

<sup>36</sup> S. Th., I-II, q. 29, a. 4; ed. Leon., t. 6, p. 206. Ya antes en *Summa contra Gentiles*: l. 4, c. 19; ed. Leon., t. 15, p. 75: «*amare autem quoddam velle est*».

bien «exterior»: el hecho mismo de inclinarse hacia un bien y querer poseerlo efectivamente implica en el sujeto que lleva a cabo la acción, en este caso el que ama (*amans*) el acto interior de «querer querer» o «amar amar». A veces el mismo Tomás habla de este acto interior como un fin interior, donde parece darse la misma importancia al *velle aliquid* y *velle (se) velle*, ya que el acto interior permite al agente aferrar «anticipadamente», pero también perfectamente, el objeto de su querer<sup>37</sup>.

## 2. «*Amat se amare*»: la subjetividad humana

El amor, en cuanto acto de la voluntad, lleva a que la persona que ama pueda también a través de la misma facultad volver sobre su propio acto, amando no solo el bien sino también el acto de amar ese bien («*amat se amare*») y su propia alma; por lo tanto, tiene la capacidad de amarse a sí misma<sup>38</sup>. Como ya se dijo al inicio, esta particular noción se encuentra mencionada en Tomás como *amor sui*.

El Aquinate presenta un *amor sui naturalis* en cuanto que las creaturas espirituales —los ángeles, pero también los hombres— poseen una naturaleza que, como tal, tiene una inclinación; pero en la naturaleza intelectual esta inclinación natural es según la voluntad<sup>39</sup>. El *amor* o *dilectio sui naturalis* deriva

<sup>37</sup> Cfr. *Q. de quolibet*, VIII, q. 9, a. 1; ed. Leon., t. 25, vol. 1, p. 81, 49-61: «*uoluntas prius uult aliquod bonum quam uelit se uelle, et sic actus uoluntatis non potest esse primo uoluitum, et per consequens nec ultimus finis. Set quocienscunque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior quo primo perfecte attingimus ad ipsum, sicut dicimus quod comestio est finis et beatitudo eius qui ponit finem suum cibum, et possessio eius qui ponit finem suum pecuniam*». Hay que tener presente que el actuarse de la voluntad, el «*vult se velle*», no es un *regressus in infinitum*, aunque tampoco implica que el movimiento comience solo a partir del *bonum* externo a la voluntad: *quoad exercitium actus*, el primer movimiento pertenece a la voluntad, actuada —y fundada— en la Causa Primera (Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un).

<sup>38</sup> Cfr. entre los textos ya vistos: *In III Sent.*, d. 28, q. un, a. 6 ad 4; *Q. D. De Ver.*, q. 22, a. 12; *Q. D. De Ver.*, q. 24, a. 10 ad 15. Entre los textos que se mencionarán a continuación *S. Th.*, I, q. 60, a. 3 ad 3.

<sup>39</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 1; ed. Leon., t. 5, p. 98: «*Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode inuenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali inuenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum, in*



de la unión del agente (*amans: homo et angelus*) consigo mismo<sup>40</sup>. Esta unión es natural, a veces es llamada sustancial. En cambio, la unión de *similitudo* o semejanza se da entre dos realidades numéricamente distintas entre ellas, que no son el mismo agente; esta unión da lugar al amor de amistad (*amor amicitiae*)<sup>41</sup>.

Cuando el bien que uno desea para sí mismo («*sibi desiderat*») implica una elección, entonces se puede decir *amor sui* con *dilectio electiva*<sup>42</sup>. En el ámbito ético Tomás hablará a veces de *amor sui ordinatus*<sup>43</sup>. Se volverá en un momento a estas consideraciones.

Parecería que en algunos textos el *amor sui/ se (ipsum) amare/ diligere* y el *sibi velle/ appetere/ desiderare bonum/ bona*, el amarse y el querer un bien para sí mismo, se entiendan sin más como sinónimos, como en el texto arriba citado<sup>44</sup> o en la *Prima Secundae*: «*in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult: idem enim est se amare quod sibi velle bonum*»<sup>45</sup>. Pero si se analiza con detenimiento los pasajes donde se habla del *amor* y se menciona también el *amor sui*, se nota que hay una cierta distinción entre *amare se ipsum* y *velle sibi bonum*:

*Sicut philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet 1) in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et 2) in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod*

---

*natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio*». Aunque aquí también el análisis está dedicado propiamente a los ángeles, el mismo Tomás lo aplica al hombre, por lo que se puede hablar de una suerte de «tratado de antropología por extensión»; *cfr*: DE WEISS, R., *Amor sui...*, pp. 19 y ss.

<sup>40</sup> *Cfr*: *S. Th.*, I, q. 60, a. 4.

<sup>41</sup> *Cfr*: *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1 ad 2.

<sup>42</sup> *Cfr*: *S. Th.*, I, q. 60, a. 3; ed. Leon., t. 5, p. 102: «*naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva*».

<sup>43</sup> *Cfr*: *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4 ad 1.

<sup>44</sup> *Cfr*: *S. Th.*, I, q. 60, a. 3.

<sup>45</sup> *S. Th.*, I-II, q. 84, a. 2 ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 107.

*amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri*<sup>46</sup>.

El acto de amor en cuanto significa amar algo para alguien presenta dos movimientos u objetos: el movimiento hacia el bien que el sujeto quiere para alguien, que es llamado aquí *amor concupiscentiae*, y el movimiento hacia la persona para quien se quiere ese bien, *amor amicitiae*. Nótese que en el primer caso ese bien que se ama puede ser para alguien distinto del agente o puede ser para él mismo; aunque no se exprese explícitamente también se puede entender aquí que el *amor amicitiae* sea hacia uno mismo, por el hecho de que aquello que se quiere con amor de concupiscencia puede ser también para el mismo sujeto<sup>47</sup>.

Se trata de dos direcciones para el mismo acto de amor pero según un *prius et posterius*, que permite profundizar la estructura del *amor* o *dilectio*. El *amor amicitiae* es más fundamental que el *amor concupiscentiae*, en cuanto que primero se ama la persona en cuanto tal, para la que se quieren los bienes propios del amor de concupiscencia: como nadie ama el vino en sí mismo sino porque es deleitable para la persona que lo bebe<sup>48</sup>. Así, en realidad este amor no termina en el bien que se dice amar sino que se vuelve a aquel a quien se otorga ese bien, que resulta ser de algún modo el fundamento de los bienes que se aman: no se amaría el vino sino en cuanto quien ama, u otros, lo pueden beber. Lo que se ama con amor de concupiscencia en realidad «se desea», aunque se puede decir *per accidens* o *secundum quid* que «se ama» pero en cuanto implica que los bienes deseados se dirigen a otra persona o a nosotros mismos, objeto *simpliciter* o *per se* del amor del amante<sup>49</sup>. Todas las

<sup>46</sup> S. Th., I-II, q. 26, a. 4; ed. Leon., t. 6, p. 190; se ha agregado la numeración.

<sup>47</sup> Recientemente han llamado la atención sobre los dos objetos del amor y su relación con la amistad, mencionando también el amor a sí mismo, GARCÍA DE BERTOLACCI, Á. F., «La angustia esencial y la alegría del amor», *Sapientia*, 71, 237, 2015, pp. 173-186 y DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., «La verdad del amor humano», *Doctor Communis*, 2014, 1-2, pp. 206-225, esp. 213-220.

<sup>48</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 29, q. un., a. 3.

<sup>49</sup> Cfr. *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 91; ed. Leon., t. 13, p. 247-246: «*Sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus* SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241

demás operaciones del alma, inclusive el entender, se dirigen a un solo objeto, solo el amor «ama algo para alguien» en un único acto.

También entonces el amor puede estar dirigido al sujeto mismo en el que se da este doble movimiento; él mismo puede desear bienes para sí mismo, amándose a sí mismo:

*Actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus<sup>50</sup>.*

Siempre que se desea algo para sí mismo, en el pensamiento de Tomás, implica que la persona se ama a sí misma, e inclusive este *amor sui* es prioritario, según lo apenas visto y que el Aquinate repite en varios lugares<sup>51</sup>.

---

*amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum alicualiter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum. Unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari». El amor de concupiscencia en estos textos no es per se negativo; cfr: GALLAGHER, D. A., «Thomas Aquinas on Self-Love...», esp. pp. 25-35.*

<sup>50</sup> S. Th., I, q. 20, a. 1 ad 3; ed. Leon., t. 4, p. 253. El contexto es la reflexión sobre la bondad en Dios, pero nótese que el «*etiam*» referido a Dios implica que el planteo comienza con la realidad del amor en las creaturas espirituales, para luego trasladarlo a la realidad divina «*sed absque compositione*».

<sup>51</sup> Se puede ver esta misma doctrina en la misma presentación del *amor sui* en los ángeles y en los hombres en la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* (q. 60) donde también se encuentra la distinción, ya presentada anteriormente (q. 20) en Dios: «*cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I Ethic., dupliciter aliquid amatur, uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam*»; cfr. S. Th., I, q. 60, a. 3; ed. Leon., t. 5, p. 102. Del período de la madurez del autor se menciona, a modo de ejemplo, un pasaje de la *Quaestio de quolibet* V, en el que, una vez más y en modo explícito, el *amor sui* se presenta como fundamento tanto del querer un bien para sí mismo como de los otros amores: «*illud quod est potissimum in*

En este sentido cobran nueva luz los textos ya citados donde ambos «amores» pueden resultar lo mismo en una primera lectura, mientras que conviene tener presente el doble objeto del amor, válido también para el *amor sui*<sup>52</sup>.

### **a. *Amor sui* virtuoso «de caridad»**

Hay otros aspectos que ayudan a ilustrar la noción en cuestión. En Tomás, para que el *amor sui* cualifique moralmente a la persona debe ser virtuoso. No se trata de un *amor sui* egoísta sino, por el contrario, de un amor que permita elevar a la persona según su propia naturaleza de creatura espiritual, en la que se incluye el amor a las demás personas y a Dios:

*Affectus amantis primo figitur in ipso amante et ex eo derivatur ad alios. Unde Philosophus dicit in IX Eth., quod ex his quae sunt hominis ad seipsum venerunt ea quae sunt hominis ad amicum, dum scilicet se habet ad amicum sicut ad seipsum. Propter quod etiam in praecepto legis est ut quis proximum sicut seipsum diligat. Nec est mirum; quia unita ad similitudinem se habent eorum quae sunt unum. Et quamvis nomen amicitiae imponatur proprie secundum quod amor ad alios se diffundit, tamen etiam amor quem quis habet ad seipsum amicitia et caritas potest dici, inquantum amor quem quis habet ad alterum, procedit a similitudine amoris quem quis habet ad seipsum*<sup>53</sup>.

---

*unoquoque genere, est mensura omnium eorum que sunt illius generis, ut patet per Philosophum in X Metaphisice; potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat se ipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat [...]. Pertinet autem ad amorem quo quis amat seipsum ut uelit sibi bonum»; cfr. Q. de quolibet V, q. 3, a. 2; ed. Leon., t. 25, vol. 2, p. 370, 19-30. Véase además In VIII Libros Politicorum Aristotelis Expositio, l. II, lect. 4; Q. D. De Caritate, q. un., a. 7; S. Th., II-II, q. 25, a. 4.*

<sup>52</sup> Cfr. por ejemplo S. Th., I-II, q. 84, a. 2 ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 107: «*in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult, idem enim est se amare quod sibi velle bonum*». Anteriormente: S. Th., I, q. 60, a. 3.

<sup>53</sup> In III Sent., d. 28 q. 1 a. 6; ed. Moos, p. 913. El texto es del período juvenil de Tomás pero se encuentra una presentación similar en otros textos de la madurez, Cfr: S. Th., II-II, q. 25, a. 4 y el ya citado *De virtutibus*, q. 2, a. 7. Para la noción tomista de «creatura espiritual» cfr: TAUBENSCHLAG, C., *La noción de spiritus y de spiritualis substantia en la Cuestión disputada de Spiritualibus Creaturis de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Agape, 2013.

El Aquinate se pregunta también explícitamente si el hombre deba amarse a sí mismo *ex caritate*, y resulta patente que el amor de sí mismo funda también el amor por los demás: el *amor sui* es la medida y fundamento del relacionarse con los otros. Tomás afirma varias veces que si el hombre se ama a sí mismo según su propia naturaleza, que es la intelectual o espiritual, entonces él se ama verdaderamente a sí mismo y el amor ordenado hacia sí lo será también hacia los otros<sup>54</sup>.

El hombre en cuanto ser libre, cuya voluntad tiene la capacidad de determinar su propio objeto (siempre considerado como un bien y que debe ser un bien objetivo para cualificarla moralmente), «ama amar a Dios» en cuanto fin último<sup>55</sup>, Bien Supremo, y en ese acto se ama a sí mismo también (*dilectio electiva*). El hombre entonces se mantiene en la decisión de amar a Dios y al prójimo, buscando llevar a cabo una vida virtuosa, porque elige él mismo vivir según su hombre interior, amándose así verdaderamente.

Inclusive aun en el dar la vida por otra persona sigue estando de fondo el *amor sui ordinatus*, en cuanto se trata de un acto virtuoso eminente que redunda en el bien espiritual de quien da la vida por el otro<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Cfr. *Sententia libri Ethic.*, l. 9, lect. 9; ed. Leon., t. 47, vol. 1, p. 532, 110-117: «ille qui amat se ipsum secundum virtutem studet superexcellenter bene agere. Si autem omnes contenderent ad bonum, ita scilicet quod unusquisque intenderet excellere alium in bonitate optime agendo, sequeretur quod omnes communiter haberent ea quibus indigent; quia unus alteri subveniret, et propria uniuscuiusque fierent illa quae sunt maxima bonorum, scilicet virtutes». Este *amor sui* es el amor «de los buenos», abierto a los demás o a la «intersubjetividad»; cfr. *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 7.

<sup>55</sup> Las distintas posibilidades de «amarse a sí mismo», Tomás también las presenta en la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*, donde distingue tres tipos del *amor sui*, en relación a la caridad, en el contexto del análisis de la virtud teológica de la esperanza y el don de temor, donde el primer tipo de *amor sui* es el desordenado y el segundo el ordenado, que se está analizando ahora (seguidamente se verán también los otros); cfr. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 6; ed. Leon., t. 8, p. 143: «*Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem [...] 2) Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit*»; se ha agregado la numeración.

<sup>56</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 4 ad 2; ed. Leon., t. 8, p. 213: «*detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum: et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quae est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando ut proximum liberet a peccato*». Aun cuando el prójimo sea una persona más virtuosa que el

### ***b. Amor sui inordinatus***

Quien no se ama a sí mismo según la propia naturaleza intelectual, sino que sigue sus pasiones, «se odia a sí mismo»<sup>57</sup>. El *amor sui ordinatus*, que implica querer los bienes que convienen a la persona misma, como ya se dijo, se opone entonces al *amor sui inordinatus*:

*Aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum*<sup>58</sup>.

El amor de sí mismo «*inordinatus*» implica querer para sí un bien que no es tal, porque se quiere desordenadamente; este tipo de amor de sí mismo es aquel que está en la raíz de todo pecado.

mismo sujeto, no se debe amar más que a uno mismo, *cfr.*: *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 4 ad 1; ed. Leon., t. 8, p. 213: «*dilectio caritatis non solum habet quantitatem a parte obiecti, quod est Deus; sed ex parte diligentis, qui est ipse homo caritatem habens: sicut et quantitas cuiuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subiecto. Et ideo, licet proximus melior sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus caritatem habenti sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere*». El hombre no deja de amarse a sí mismo, pero el acto de virtud por la que se da la vida por otro es un acto de virtud perfectísimo: «*tradere seipsum morti propter amicum est perfectissimus actus virtutis; unde hunc actum magis appetit virtuosus quam vitam propriam corporalem. Unde quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit ex hoc quod aliquis plus amicum quam seipsum diligit; sed quia in se plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale*»; *cfr.* *In III Sent.*, d. 29, q. un., a. 5 ad 3; ed. Moos, p. 935.

<sup>57</sup> *Cfr.* *Q. D. De Caritate*, q. un. a. 12 ad 6; ed. Marietti, vol. II, pp. 787-788: «*cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva, quae principalior est, et sensitiva, quae minor est, ille vere seipsum diligit qui se amat ad bonum rationis: qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit quam amat, proprie loquendo, secundum illud Psalm. X, 5: qui diligit iniquitatem, odit animam suam; et hoc etiam Philosophus dicit in IX Ethic. Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei*». Anteriormente en *In III Sent.*, d. 28, q. 1, a. 6 ad 5.

<sup>58</sup> *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4 ad 3; ed. Leon., t. 7, p. 66.

Pero lo que más interesa señalar es la importancia que cobra el hombre en sí mismo en este pasaje, a través de la voluntad, en cuanto, en el acto de amor, uno tiene por objeto tanto el bien que desea para sí mismo cuanto uno mismo para el cual se desea el bien, siempre si se tiene en cuenta que, para Tomás, el amor implica dos objetos. El acento aquí está puesto en el hombre, no solo en cuanto sus acciones se juzgan buenas o malas por el modo en el que se relaciona a las cosas, sino inclusive en cuanto el hombre mismo es parte del objeto del propio amor. Aún más, se puede decir sin duda que el hombre quiere querer el bien para sí mismo en cuanto se ama a sí mismo. Tanto al inicio del pasaje presentado, como al final, se afirma que el *amor sui* está como fundamento, es prioritario y por esto (*propter hoc, quia*) desea (*appetit*) los bienes donde el verbo utilizado remite al amor de concupiscencia.

Tomás afirma que el hombre «*optat*», es decir, elige amar un bien, porque se ama. No se trata aquí entonces del *amor sui naturalis* sino del *amor sui* electivo en cuanto el hombre elige los bienes que le son de provecho (efectivamente o no). Esta realidad —de elegir los bienes— se expresa bien con la noción de *amor sui electivo* o *dilectio electiva* como a veces dice Tomás, donde el hombre, si se ama desordenadamente, se toma a sí mismo, se elige como como fin último, justamente porque el amor tiene un doble objeto y *per prius* se refiere a la persona para quien se aman los bienes pasajeros<sup>59</sup>.

El *amor sui inordinatus* es incompatible con la caridad en cuanto el hombre pone su fin último en el amor del propio bien. Es el amor egoísta de sí mismo que impide la apertura a los demás y a Dios: no puede haber caridad con este tipo de amor

<sup>59</sup> En un texto paralelo, se afirma inclusive que el hombre es el fin último para sí mismo en el amor a los bienes transitorios, en cuanto se ama a sí mismo y se convierte en el fin y principio de todas las acciones que realiza. Se entiende obviamente que el hombre es el fin de sí mismo en cuanto al fundamento del *amor sui inordinatus*; cfr: *In II Sent.*, d. 42, q. 2, a. 1, ed. Mandonnet, p. 1069: «*Cum autem in bonis commutabilibus ad quae homo inordinate convertitur per peccatum sit quidam ordo, secundum quod unus est finis alterius; semper autem ea quae sunt ad finem, sunt plura quam ipse finis; oportet ut quanto radix peccati sumitur propinquior fini ultimo, tanto inveniantur pauciores radices. Finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit; et ideo, si radix peccati accipitur ex parte ipsius peccantis, erit una*».

de sí mismo en cuanto el hombre elige, constituye (*constituit*) como fin su propio bien<sup>60</sup>.

### c. *Amor sui* virtuoso

Un tercer tipo de *amor sui* se puede llamar «virtuoso» en cuanto no se opone a la caridad; el hombre se ama a sí mismo y elige bienes para sí sin constituirse en su fin último:

*Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem [...] Tertio modo a caritate quidem distinguitur; sed caritati non contrariatur: puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem: sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio praeter dilectionem caritatis, quae fundatur in Deo, dum proximus diligitur vel ratione consanguinitatis vel alicuius alterius conditionis humanae, quae tamen referibilis sit ad caritatem<sup>61</sup>.*

Este *amor sui* es el fundamento del *amor sui* que puede ser incluido en la caridad, ya mencionado. Implica también un acto prioritario por el que el hombre se determina a ordenarse a un fin último, en modo tal que no sea incompatible con la caridad, como se ya se vio en los otros textos, sino referida a ella. Aquí se vuelve a la reflexividad propia del apetito intelectual en cuanto el hombre retorna sobre sí mismo y decide que lo mejor para él, en cuanto hombre interior o espiritual como a veces

<sup>60</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 6; ed. Leon., t. 8, p. 143: «*Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem* 1) *Uno enim modo contrariatur caritati: secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit*»; se ha agregado la numeración. Este primer tipo de *amor sui* Tomás lo llama más adelante el amor de sí mismo de los pecadores, cfr. *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 7. Cornelio Fabro en algunos de sus últimos escritos sobre la libertad y la subjetividad, que en su visión se identifica con el «yo» («l'io»), ha llamado la atención sobre este aspecto del hombre «que se elige a sí mismo», como una instancia de la subjetividad: «*L'io nell'aspirazione alla felicità pensa e vuole anzitutto come oggetto qualcosa diverso da sé, ma nella riflessione assoluta che si esige anche nella scelta e determinazione del proprio fine ultimo l'io non solo pensa se stesso impegnato in si fatta ricerca ma vuole e sceglie e mantiene se stesso nell'impegno di tale ricerca*», «La Libertà in san Bonaventura», *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di S. Bonaventura di Bagnoregio*, vol. 2, Roma, ed. Francescane, 1976, pp. 507-535, aquí p. 129. a««

<sup>61</sup> *S. Th.*, II-II, q. 19, a. 6; ed. Leon., t. 8, p. 143.



dice el Aquinate, es amar a Dios y amar también otros bienes sin constituirlos en su propio fin<sup>62</sup>.

Vale aclarar entonces que el *amor sui naturalis* permanece siempre, aun en los «malos»<sup>63</sup>, pero puede perfeccionarse a través de las elecciones que el hombre realiza, hasta llegar al grado de caridad heroica, supuesta la intervención de Dios y de su gracia, tema que excede el objetivo de este trabajo.

### 3. Recapitulaciones conclusivas

En los textos tomistas presentados convergen algunas características del *amor sui*. Esta noción supone la reflexividad de la voluntad, posible en cuanto se trata del apetito intelectual del hombre, que emana directamente del alma.

Se ha visto que hay distintos textos en los cuales se indica la voluntad como la facultad del hombre en cuanto tal: «*homo alia in seipsum retorquet per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt*»<sup>64</sup>. A través de la voluntad el hombre quiere el propio acto de querer, «quiere querer» y se quiere entonces a sí mismo en el acto volitivo<sup>65</sup>.

Además, la noción del *amor sui* tomista significa que el amarse a sí mismo está como fundamento (*per prius*) de querer un bien para sí mismo: todas las demás operaciones del alma, inclusive el entender, se dirigen a un solo objeto, solo el amor «ama algo para alguien» en el mismo acto<sup>66</sup>. Así, en el amor se acentúa la preeminencia de la persona a la que se ama que puede ser el mismo agente, como objeto del propio amor.

Se puede entonces reconocer especialmente el *amor sui* electivo, o *dilectio electiva*, como un elemento para trazar una teoría de la subjetividad en Tomás, donde se acentúa la importancia del sujeto agente, el hombre, como aquel que no solo

<sup>62</sup> Cfr. El texto ya citado *S.Th.*, II-II, q. 25, a. 7.

<sup>63</sup> Cfr. *op. cit.*, ad 3.

<sup>64</sup> *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1; ed. Moos, p. 874; cfr. también *S.Th.*, II-II, q. 25, a. 7 y el otro texto ya visto, donde alma se toma luego por «agente»: *In III Sent.*, d. 28, q. un, a. 6 ad 4; ed. Moos, p. 914: «*per operationem animae possunt accipi sicut diversa ut unum, ita idem ut plura: quod contingit quando actus animae in ipsam agentem reflectitur*».

<sup>65</sup> Cfr. los textos ya citados, especialmente *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 10, ad 15.

<sup>66</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4.

quiere un objeto externo, sino que se ama a sí mismo y mantiene el amor a sí mismo a través de todas las experiencias que realiza en la propia vida<sup>67</sup>. De este modo todo el hombre se compromete desde su interioridad por su acto de voluntad que retorna sobre sí mismo<sup>68</sup> y cualifica moralmente la persona *in re*, a diferencia de la inteligencia, que recibe los bienes intencionalmente<sup>69</sup>. Por esto si la voluntad elige un bien temporal que no le conviene, es todo el hombre quien paga la consecuencias, «*ex parte sui ipsius, cui vult bonum*»<sup>70</sup>.

No se trata obviamente de «extrapolar» a Tomás de su contexto histórico-especulativo y plantear una teoría acabada del primado del sujeto a partir de sus textos. Pero sí parece que se puede afirmar que se encuentran en los escritos tomistas ciertos elementos, como la noción de *amor sui*, que permiten, como punto de partida, elaborar respuestas a problemáticas de la filosofía suscitadas sobre todo a partir del siglo XIX hasta nuestros días, como es, entre otras, la subjetividad.

### Referencias bibliográficas

- SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia* Iussi Leonis XIII P. M. edita.  
 ———, *Opuscula Theologica*, vol. II *De Re Spirituali*, en SPIAZZI, RAIMONDO (ed). Romae- Taurini, Marietti, 1954.  
 ———, *Quaestiones disputatae*, en SPIAZZI, RAIMONDO (ed). Romae-Taurini, Marietti, 1965.

<sup>67</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 5 ad 1; ed. Moos, p. 935: «*in amore amatum ut amatum potius est quam amans ut amans. Sed quia, ut amans est etiam amatum a seipso; ideo potius potest esse in amore, in quantum est amatum, quam amatum extrinsecum, et magis collocatur in ipso affectus amantis quam in exteriori amato*».

<sup>68</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 60, a. 3 ad 3; ed. Leon., t. 5, p. 102: «*sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum*».

<sup>69</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4 ad 10; ed. Moos, pp. 870-871: «*amor magis intrat ad rem quam cognitio; quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente; amor autem est dum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius. In hac autem via qua anima perficitur in ordine ad res alias, dictum est quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet esse magis vel minus intimum rei*».

<sup>70</sup> *S. Th.*, I-II, q. 29, a. 4; ed. Leon., t. 6, p. 206.

- , *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, en MANDONNET, PIERRE – MOOS, MARIA FABIANUS (eds.), Paris, Lethielleux, 1929-1935.
- BOTTURI, FRANCESCO, «L'idea della libertà. Sorte e rinnovamento», *Acta Philosophica*, 23, 2, 2014, pp. 209-226.
- CANALS, FRANCISCO, «La conciencia existencial del yo y el conocimiento por connaturalidad», *e-aquinas*, 3, 2005, pp. 2-11.
- DE LIBERA, ALAIN., «When did the Modern Subject emerge?», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82, 2, 2008, pp. 181-220.
- DE WEISS, ROGER, *Amor sui: Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève, ed. Université de Genève, 1977.
- DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, MARÍA CELESTINA, *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, EDUCA, 1999.
- , «la verdad del amor humano», *Doctor Communis*, 2014, 1-2, pp. 206-225.
- ECHAVARRÍA, MARTÍN F., «El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino», *Espíritu*, 62, 146, 2013, pp. 277-310.
- FABRO, CORNELIO, «La Libertà in san Bonaventura», *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di S. Bonaventura di Bagnoregio*, vol. 2, Roma, ed. Francescane, 1976, pp. 507-535.
- FLOOD, ANTONY, «Aquinas on Self-Love and Love of God: The Foundations for Subjectivity and Its Perfection», *International Philosophical Quarterly*, 56, 1, 2016, pp. 45-55;
- , *The root of friendship: self-love and self-governance in Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 2014.
- FRIGO, ALBERTO, «Charité bien ordonnée commence par soi-même: Notes sur la genèse d'un adage», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie: Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, 59, 1, 2012, pp. 234-248.
- GALLAGHER, DAVID M., «Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others», *Acta Philosophica*, 8, 1, 1999, pp. 23-44.
- GARCÍA DE BERTOLACCI, ÁNGELA F., «La angustia esencial y la alegría del amor», *Sapientia*, 71, 237, 2015, pp. 173-186.
- KAUKA, JARI, LÄHTEENMÄKI, VILI, «On the Historiography of Subjectivity», *Vivarium*, 52, 3/4, 2014, pp.187-195.

- MATA, LUKE JOSEPH, *A Thomistic response to the Paradox of Self-love*, Roma, PUSC, 2008.
- OLIVA, ADRIANO – IMBACH, RUEDI, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.
- OSBORNE, THOMAS M, *Love of self and the Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 2005.
- PREVOSTI MONCLÚS, ANTONIO, «El autoconocimiento del yo según Santo Tomás», *Espíritu*, 63, 148, 2014, pp. 381-402.
- SCARPELLY CORY, THERESE, *Aquinas on human self-knowledge*, Cambridge [et. al.], Cambridge University Press, 2014.
- , «The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas», en Kauka, J. – Ekenberg, T. (eds.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Switzerland, Springer, 2016, pp. 125-141.
- SHÄFER, CHRISTIAN, *Thomas von Aquins gründlichere Behandlung der Übel: Eine Auswahlinterpretation der Schrift «De malo»*, Berlin, Akademie Verlag, 2014.
- SULLIVAN, EZRA, «Natural self-transcending love according to Thomas Aquinas», *Nova et Vetera. English edition*, 12, 3, 2014, pp. 913-946.
- TAUBENSCHLAG, CARLOS, *La noción de spiritus y de spiritualis substantia en la Cuestión disputada de spiritualibus creaturis de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Agape, 2013.
- TORRELL, JEAN-PIERRE, *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*, Paris, Ed. du Cerf, 2015, 3era ed.
- WHOLMAN, AVITAL, «Amour di bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour», *Revue Thomiste*, 81, 2, 1981, pp. 204-234.

JUAN EDUARDO CARREÑO PAVEZ

*Universidad de los Andes*  
*Chile*  
*jedocarreno@gmail.com*

## **La diversidad de especies de vivientes corpóreos a la luz de la filosofía de Santo Tomás de Aquino<sup>1</sup>**

**Resumen:** Más allá de las teorías e ideologías que a veces se presentan como indisolublemente ligadas a él, lo cierto es que el hecho de la evolución de los seres vivos ha llegado a constituir un marco teórico sumamente relevante para la biología moderna. Un intento serio de establecer un diálogo fructífero entre la biología y la filosofía tomista, por lo tanto, debe enfrentar esta cuestión. Para avanzar en dicha dirección, empero, debe antes abordarse el interrogante referida a la diversidad específica de los vivientes, un tópico controversial entre los estudiosos del pensamiento de Tomás de Aquino. En este artículo argumentamos que la multiplicidad de especies biológicas es una tesis no solo compatible y consistente con el esquema metafísico tomista, sino que más aún, fue sugerida por el Aquinate en algunos pasajes de su obra, aunque no, por supuesto, en un contexto evolutivo. Como lo señala repetidamente Santo Tomás, en una mayoría de los casos desconocemos la diferencia específica incluida en la definición de estas especies. De ello, no obstante, no se sigue nuestra absoluta ignorancia al respecto; sostenemos, en cambio, que el examen filosófico de las operaciones vitales puede constituir una estrategia válida para avanzar, al menos parcialmente, en la distinción de ciertas especies de vivientes corpóreos. En la sección final del artículo aplicamos este principio para examinar filosóficamente el criterio de la interfecundidad que los biólogos utilizan frecuentemente para elaborar sus clasificaciones taxonómicas.

Artículo recibido el: 15-10-2017; Aceptado: 10-11-2017

<sup>1</sup> Algunas de las ideas desarrolladas en este artículo fueron presentadas en el III Congreso Internacional de Filosofía Tomista, en Julio del 2016, en Santiago de Chile. En el presente escrito hemos incorporado las observaciones y discusiones generadas en dicha instancia, así como otros tópicos adicionales que no se incluyeron en ella.

**Palabras clave:** Aquino – especies biológicas – interfecundidad – evolución

**Abstract:** Beyond the theories and ideologies that sometimes are presented as inevitably linked to it, the truth is that the fact of evolution of living species is a highly relevant theoretical framework in modern biology. Therefore, any attempt to establish a fruitful dialogue between biology and Thomistic philosophy must address this issue; in order to advance in that direction, however, one should answer first the question about the diversity of species of living beings, a controversial topic among Thomistic scholars. In this article we argue that the multiplicity of biological species is compatible and consistent with the metaphysical scheme proposed by Thomas Aquinas; moreover, we think that this thesis was suggested by Aquinas himself in some passages of his work, though certainly not in an evolutionary context. As Saint Thomas repeatedly points out, in most cases we do not know the specific difference included in the definition of these species. This, however, does not imply our absolute ignorance about them; we think, on the contrary, that the philosophical examination of vital operations may constitute a valid strategy for advancing, at least partially, in the distinction of certain species of corporeal living beings. In the final section of the article we apply this principle in the philosophical analysis of the criterion of interbreeding that biologists commonly use to develop their taxonomic classifications.

**Keywords:** Aquinas – Biological Species – Interbreeding – Evolution

## 1. Introducción

En el transcurso de la última centuria se ha venido consolidando la idea de la evolución como una de las claves de comprensión del mundo orgánico. Julian Huxley, por ejemplo, no dudó en catalogar a la evolución como el problema fundamental de la biología y como una suerte de aglutinador de la constelación de subdisciplinas biológicas<sup>2</sup>. Theodosius Dobzhansky

<sup>2</sup>La cita textual dice así: «...*evolution may lay claim to be considered the most central and the most important of the problems of biology. For an attack upon it we need facts and methods from every branch of the science –ecology, genetics, paleontology, geographical distribution, embryology, systematics, comparative anatomy– not to mention reinforcements from other disciplines such as geology, geography and mathematics*». HUXLEY, JULIAN, *Evolution: the Modern Synthesis*, London, Allen and Unwin, 1942, p. 13.

fue incluso menos modesto cuando afirmaba que nada en la biología tiene sentido si no es a la luz de la evolución<sup>3</sup>. No es preciso adherir a juicios tan gruesos como estos para admitir que la idea de una evolución biológica goza de hondas y justificadas credenciales en la cultura contemporánea y que representa una auténtica conquista de la biología moderna.

En el marco de la tradición tomista no han faltado los juicios críticos respecto de la tesis de una evolución del viviente corpóreo<sup>4</sup>. Es verdad que algunas de estas reacciones obedecieron a las circunstancias históricas que acompañaron la recepción inicial de las primeras teorías evolutivas en el ámbito del pensamiento católico en general y que no han faltado los intentos de establecer diálogos más fructíferos<sup>5</sup>. Pese a ello, parece claro

<sup>3</sup>En el artículo que lleva por título tal aserto, el autor es aún más explícito: «*Seen in the light of evolution, biology is, perhaps, intellectually the most satisfying and inspiring science. Without that light it becomes a pile of sundry facts –some of them interesting or curious but making no meaningful picture as a whole*». DOBZHANSKY, THEODOSIUS, «Nothing in biology makes sense except in the light of evolution», *American Biology Teacher*, 35, 3, 1973, pp. 125-129.

<sup>4</sup>Como ejemplos de esta actitud crítica frente a la evolución, puede señalarse el caso temprano del dominico Tommaso Maria Zigliara, nombrado Cardenal el mismo año en que el Papa León XIII publicase la *Aeterni Patris*; a su juicio, la teoría de la evolución encubría un materialismo panteísta de raíces hegelianas y, por lo tanto, constituía un proyecto metafísico malogrado desde sus mismos principios. Pero además el autor recurría a las conocidas reservas que Cuvier y otros eminentes biólogos de la época manifestasen contra el hecho de la evolución, lo que hacía aún más absurda –siempre según este teólogo– su aceptación. Una posición muy semejante sostuvo el también dominico Enrico Buonpensiere, así como el teólogo Matthias Joseph Scheeben y el cardenal Camillo Mazzella, de la Compañía de Jesús, cuyos argumentos serían reflatados muchas veces por sus seguidores, incluyendo a Francesco Salis-Seewis, Salvatore Brandi y Luigi Tripepi. Para un examen de esta cuestión, véase MARTÍNEZ, RAFAEL, «El Vaticano y la evolución. La recepción del darwinismo en el Archivo del Índice», *Scripta Theologica*, 2007, 39, 2, pp. 529-549; BRUNDELL, BARRY, «Catholic Church politics and evolution theory, 1894-1902», *The British Journal for the History of Science*, 34, 1, 2001, pp. 81-95; BLANCKE, STEFAAN, «Catholic responses to Evolution, 1859-2009: local influences and mid-scale patterns», *Journal of Religious History*, 37, 3, 2013, pp. 353-368. Aunque el tiempo ha dado pie a una mayor ponderación, no es difícil hallar autores que reeditan las arremetidas de antaño. Para un ejemplo, *cf.* OSSANDÓN, JUAN C., «En torno al concepto de evolución», *Philosophica*, 12, 1989, pp. 157-178; LEGUIZAMÓN, RAÚL, «La superstición darwinista», *Verbo*, 471, 2009, pp. 41-80.

<sup>5</sup>Varios de estos autores serán citados en las páginas que siguen. Aunque el título de su obra dedicada al tema podría inducir a pensar lo contrario, pensamos que Gilson también dio muestra de apertura, lo que por supuesto no le impidió reunir un listado nutrido de objeciones contra la teoría darwinista, algunas muy agudas.

que el desafío de asimilar e integrar en su propio cuerpo de contenidos la realidad de una evolución del viviente sigue siendo para la doctrina tomista una tarea en buena medida pendiente.

Para avanzar en esa dirección, es imprescindible discernir con claridad qué es exactamente lo que se pretende integrar. En efecto, en lo que se suele denominar genéricamente como «evolución biológica» se incluyen elementos diversos, cuya complejidad exige un análisis separado. Entre ellos, y de modo esquemático, podemos mencionar (1) el hecho evolutivo propiamente tal, (2) las teorías evolutivas —así, en plural, porque son varias— que se elaboran para explicar ese hecho y (3) el evolucionismo como extrapolación ideológica de una(s) teoría(s) evolutiva(s)<sup>6</sup>. En esta secuencia epistémica es el hecho —que

---

También vale la pena mencionar aquí a autores como Maurer, Serani y Vicente Burgoa. Cfr. GILSON, ÉTIENNE, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Pamplona, Eunsa, 1980; MAURER, ARMAND, «Darwin, Thomists, and secondary causality», *The Review of Metaphysics*, 57, 3, 2004, pp. 491-514; BURGOA, LORENZO V., «*Materia appetit formam*. Los fundamentos metafísicos de la filogénesis, en la perspectiva del aristotelismo tomista», *Sapientia*, 65, 225-226, 2009, pp. 71-112.

<sup>6</sup> Aunque no necesariamente con toda su formalidad, esta distinción está de algún modo implícita en autores de variada raigambre. Así, por ejemplo, de las cinco tesis que Ernst Mayr ha identificado como centrales en el pensamiento de Darwin, a saber, el reconocimiento de la evolución como hecho, el antepasado común, el gradualismo, la multiplicación de la especie y la selección natural, sería solo la última la que, en su opinión, podría atribuirse con propiedad al naturalista inglés, y en la que descansaba finalmente su originalidad. Michael Ruse, por otro lado, sostiene que el mérito de Darwin reside en haber establecido el hecho de la evolución, opinión que puede suscribirse si por establecer se entiende la difusión y consolidación de una idea que hasta la publicación del *On the Origin of Species* solo conocía una vanguardia de estudiosos principalmente europeos. Cfr. MAYR, ERNST, «Darwin's five theories of evolution», en KOHN, DAVID, (ed.), *The Darwinian Heritage*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 755-772; MAYR, ERNST, *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, pp. 35-47; SIMPSON, GEORGE G., *El sentido de la evolución*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961, pp. 198-204; RUSE, MICHAEL, «Is evolutionary biology a different kind of science?», *Aquinas-Rome*, 43, 2, 2000, pp. 251-282. Para ejemplos concretos de un evolucionismo de tinte ideológico, cfr. SIMPSON, GEORGE G., *El sentido de la evolución*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961, pp. 254-273; DE GORTARI, ELI, *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna*, México D.F., Editorial Grijalbo, 1969, pp. 69-95; HULL, DAVID L., «On human nature», en HULL, DAVID L., RUSE, MICHAEL, (eds.), *The Philosophy of Biology*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 383-397. Para una crítica planteada desde el realismo filosófico al evolucionismo concebido como filosofía, cfr. ARTIGAS, MARIANO, *Las fronteras del evolucionismo*, Pamplona, Eunsa, 2004, p. 125.



aquí, siguiendo en parte las observaciones de Simon, Maritain y Gilson, entendemos como una verdad bien poseída y expresada en un juicio—<sup>7</sup> el que desempeña un papel fundamental, por cuanto es su admisión y formulación lo que posibilita la elaboración de los niveles epistemológicos posteriores<sup>8</sup>.

Históricamente, el reconocimiento del hecho de la evolución biológica vino precedido por una verdadera explosión del conocimiento taxonómico. El trabajo descriptivo y sistematizador de autores del siglo XV y XVI, tales como Andrea Cesalpino, Conrad Gessner, Ulises de Aldrovandi, Pierre Belon, John Ray y Carl Linneo incrementó rápidamente el elenco de las formas vivientes conocidas en el circuito de los naturalistas europeos<sup>9</sup>.

<sup>7</sup>Tanto Simon como Maritain sostienen la tesis de que un hecho es un juicio existencial. Gilson, por su parte, ha subrayado que si bien en ciertos casos los hechos pueden ser formulados como juicios de existencia (ej. «Dios es»), en otros responden más bien a juicios de atribución (ej. «La Tierra es esférica»); en esta segunda modalidad la verdad que se intenta afirmar no es la existencia actual del sujeto (la Tierra), sino predicar de ella un cierto atributo (la esfericidad). Esto, por supuesto, no significa que esta clase de juicios esté privado de todo contenido existencial, pues lo que se afirma es el cómo de una cosa determinada y ello, evidentemente, presupone la existencia de esa cosa. Nótese que en esto Gilson sigue de cerca la doctrina del Aquinate: «*Quandoque vero non praedicatur per se, quasi principale praedicatum, sed quasi coniunctum principali praedicato ad connectendum ipsum subiecto; sicut cum dicitur, Socrates est albus, non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo, est; et ideo in talibus, est, praedicatur ut adiacens principali praedicato. Et dicitur esse tertium, non quia sit tertium praedicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quae simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum, ut sic enuntiatio dividatur in duas partes et non in tres*». In *Peryerm.*, II, lect. 2, n. 2. Nos parece que la clarificación de este punto es importante, pues la formulación del hecho de la evolución tiene más bien cabida en el segundo de los tipos señalados. Cfr. GILSON, ÉTIENNE, *Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952, pp. 200-204; MARITAIN, JACQUES, *Filosofía de la naturaleza*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967, p. 167; SIMON, YVES, *The Great Dialogue of Nature and Space*, Albany, Magi Books, 1970, pp. 143, 157-158; SIMON, YVES; SIMON, ANTHONY O., *Philosopher at Work*, Boston, Roman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 109-110.

<sup>8</sup>Para la relación epistémica entre hecho y teoría —que dicho sea de paso, no es necesariamente lineal—, cfr. ARTIGAS, MARIANO, *Filosofía de la ciencia experimental*, Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 174; 184-187. Un comentario de esta tesis puede encontrarse en CASANOVA, CARLOS, *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*, Santiago de Chile, Ril, 2007, pp. 80-84.

<sup>9</sup>Como es sabido, durante siglos los catastros elaborados por Aristóteles, Teofrasto de Eresos y Dioscórides de Anazarba —que se componía de algo más de quinientas especies diferentes de animales, y otras tantas de vegetales— se consideraron, si no necesariamente como exhaustivos, sí al menos como un estándar preña-

La pregunta acerca del origen y relación de esta biodiversidad condujo, ya en el siglo XVIII, a la formulación de las primeras hipótesis transformistas, las que a su vez darían lugar a las teorías evolutivas de Lamarck y Darwin en la centuria siguiente<sup>10</sup>. En el entretanto, la noción original de especie biológica, de claro acento morfológico, había perdido sus contornos bajo el peso del gradualismo implícito en las nuevas teorías; esta ten-

---

do de autoridad. La modernidad temprana trajo consigo nuevos aires a Europa y también un muestrario de especímenes provenientes de nuevas rutas comerciales, entre las que se incluía, por supuesto, toda una flora y fauna proveniente de América. Así, ya para los años de John Ray, el listado de especies conocidas superaba las dieciocho mil, que por irrisorio que pudiese resultar en nuestros días, constituyó para los naturalistas de aquellos años un aumento vertiginoso de biodiversidad. *Cfr.* BALME, DAVID, «The place of biology in Aristotle's philosophy», en GOTTHELF, ALLAN, LENNOX, JAMES G., (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 9-20; SERAFINI, ANTHONY, *The Epic History of Biology*, New York, Plenum Publishing Corporation, 1993, pp. 127-148; DE LA FUENTE, J. ANTONIO, *La biología en la Antigüedad y en la Edad Media*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 102-130; O'ROURKE, FRAN, «Aristotle and the metaphysics of evolution», *The Review of Metaphysics*, 58, 2004, pp. 3-59; BUICAN, DENIS, *Biologie: histoire et philosophie*, Paris, CNRS Éditions, 2010, pp. 18-19.

<sup>10</sup> Se ha discutido largamente si Buffon concibió o no una idea transformista de la vida. Por una parte, es difícil negar la proximidad de las intuiciones básicas de Buffon y la idea de una evolución biológica. A pesar de ello, lo cierto es que este historiador de la naturaleza se muestra más bien renuente a admitir explícitamente lo que todo su sistema, por lo demás, insinuaba vigorosamente. Algunos han conjeturado que tras la aparente vacilación que acusa el autor se escondería el propósito de posicionar subrepticamente la idea del transformismo, ya bien firmemente asentada en su espíritu. El motivo que lo habría llevado a esconder sus reales convicciones —siempre según esta lectura— fue el intento de evitar ulteriores conflictos con la Iglesia, de los cuales ya había tenido unos cuantos por sus teorías geológicas en relación con la antigüedad de la Tierra. Otros han apelado a un decurso en su itinerario intelectual, que desde un fijismo de juventud, habría desembocado en una postura más flexible, aunque todavía no del todo transformista, en sus años de madurez. Sea cual fuere la dosis de verdad que llevan consigo estas hipótesis, preciso es reconocer que, aun aceptando un cierto transformismo implícito en la labor histórica de Buffon, este sería ante todo un dinamismo de declive y deterioro más que de perfeccionamiento y novedad, tal y como lo muestran sus dudas respecto a si el burro y el mono no son sino el resultado de la degeneración del caballo y el hombre, respectivamente. Faltaban algunos años, todavía, para que los naturalistas se hiciesen la pregunta inversa, o al menos, para que estuviesen inmersos en un ambiente cultural apto para formularla abiertamente. Para un examen de esta cuestión, véase GRENE, MARJORIE; DEPEW, DAVID, *The Philosophy of Biology: an Episodic History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 64-69, 90-91; BUICAN, DENIS, *op. cit.*, pp. 24-26.

dencia se acentuaría en el siglo XX, que presenció una proliferación por momentos caótica de propuestas destinadas a satisfacer los problemas prácticos y teóricos que generaba la carencia de un concepto robusto de lo que es una especie en biología y, especialmente, en biología evolutiva<sup>11</sup>.

Si mencionamos este periplo es para subrayar que el problema de la diversidad específica de los vivientes corpóreos constituye una cuestión preliminar de la que depende en parte la fisonomía del hecho evolutivo y de los diversos modelos y teorías referidas a él. Ciertamente, una idea consistente de una evolución de las especies de seres vivos exige una aclaración fundamental acerca de lo que es una especie de viviente y de si se trata de una sola o de una pluralidad. Decíamos que este punto ha generado una larga controversia en la biología evolutiva contemporánea, pero lo cierto es que también en el ámbito de la filosofía tomista ha habido una discusión al respecto. Por los motivos señalados, pensamos que un abordaje de esta cuestión constituye una suerte de primer requisito de cara a una comprensión del hecho evolutivo a la luz de los principios de la filosofía de Tomás de Aquino.

En nuestra exposición comenzaremos por recapitular la noción de especie en Santo Tomás y cómo han aplicado algunos autores tomistas esta noción al ámbito de los vivientes corpóreos; posteriormente, y basándonos en algunos textos relevantes de nuestro autor, argumentaremos brevemente que la idea de una diversidad de especies de vivientes corpóreos es compatible con la metafísica del Aquinate; finalmente, y ya en el ámbito de la filosofía de la naturaleza, analizaremos la propiedad de la interfecundidad como criterio general para la distinción de especies de vivientes corpóreos.

<sup>11</sup> Para una revisión de la cuestión, *cf.* TORRETTI, ROBERTO, «La proliferación de los conceptos de especie en la biología evolucionista», *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, 25, 3, 2010, pp. 325-377.

## 2. La noción de especie y su aplicación al viviente corpóreo en el ámbito de la filosofía tomista

Para Santo Tomás de Aquino las intenciones lógicas son, en sí mismas, entidades que solo pueden existir en el alma, pues están referidas a conceptos que han sido abstraídos de las cosas porque esas cosas tienen un modo de ser y una constitución que fundamenta y posibilita la operación del espíritu. Como es sabido, ese modo de ser que posibilita la abstracción de los conceptos y de las intenciones lógicas referidas a ellos es abordado por el Aquinate sobre la base de la recepción que él hace de la doctrina hilemórfica de cuño aristotélico.

Sin pretender una exposición acabada del asunto, y siguiendo el texto del primer capítulo del opúsculo *De ente et essentia*, es posible afirmar que todo lo que está en el individuo está también contenido en la especie, aunque indeterminadamente, y por ello es posible predicar esta de aquel, como cuando decimos «Sócrates es hombre». No ocurre lo mismo, empero, si la esencia de la especie es significada con exclusión de la materia signada, pues en este caso ella se comporta como parte por respecto al individuo y la parte no se predica del todo. Por eso, puede decirse que Sócrates «tiene humanidad», pero no que «es humanidad»<sup>12</sup>. Esto vale también, análogamente, para la relación que se establece entre la especie y el género, aunque en este caso, indica Santo Tomás, la signación no viene de la materia, sino por la diferencia constitutiva, que procede de la forma de la cosa en cuestión. No obstante, y como lo decíamos, no se trata de una forma que se añada al género como algo extrínseco, sino de algo que ya está en él, aunque indeterminadamente<sup>13</sup>. El Aquinate recurre al caso del género animal y de la especie hombre para ilustrar este aspecto de su doctrina: aquel no es una suerte de esencia común a todas las especies en él contenidas, a la que se le pueda sumar un alma intelectiva o bien un alma sensitiva, según se quiera generar un hombre o

<sup>12</sup> Cfr. *De ente et ess.*, c. 1.

<sup>13</sup> *Idem*. Véase también *Q. D. De anima.*, a. 11, ad. 19.

una bestia. Si ese fuese el caso, «animal» sería una parte integral de la especie «hombre» y no se podría predicar de ella<sup>14</sup>.

Estas directrices son precisadas un poco más adelante por Santo Tomás. El género no se identifica sin más con la materia, sino que se toma de ella<sup>15</sup>. Algo semejante puede decirse de la diferencia específica, que es «... como una determinación tomada de una determinada forma, sin que en su primer concepto implique materia determinada»<sup>16</sup>, pero a pesar de ello no es, en estricto rigor, una forma<sup>17</sup>. Y la especie o definición, en fin, «...comprende entrambos, es decir, una materia determinada designada por el nombre de género y una forma determinada designada por el nombre de la diferencia»<sup>18</sup>, aun cuando es a la forma substancial a la que le compete la primacía en la definición, dado su estatuto de coprincipio actual<sup>19</sup>. Permítasenos subrayar este corolario: la especie incluye tanto la materia como la forma substancial, pero es a esta última a la

<sup>14</sup> Cfr. C.G., II, c. 95, n. 1. Debe tenerse en cuenta, no obstante, que en ocasiones la misma voz puede estar significando la parte o el género, según excluya o no las diferencias que no entran en su definición. La palabra elegida por Santo Tomás para ejemplificar esta polisemia es «cuerpo». Se puede decir, sin faltar al rigor ni a la verdad, que el hombre «tiene cuerpo» y que «es cuerpo», aunque en ambos casos, por supuesto, no estamos atribuyéndole el mismo significado ni alcance a esa voz. En la primera de estas sentencias, por «cuerpo» designamos algo a lo que le compete tener las tres dimensiones, pero excluyendo toda otra forma. En la segunda, en cambio, cuerpo es algo a lo que le competen las tres dimensiones en virtud de su forma, cualquiera ella sea. Y por ello, no hay nada que impida que ese cuerpo esté actualizado por la forma substancial de una piedra, por un alma vegetativa o por un alma humana. Cfr. *De ente et ess.*, c. 1.

<sup>15</sup> «Genus enim, licet non sit materia, quia non praedicaretur de specie, cum materia sit pars, tamen ratio generis sumitur ab eo quod est materiale in re». In *Metaph.*, V, lect. 7, n. 21. Véase también In *Metaph.*, VII, lect. 12, n. 10.

<sup>16</sup> «Differentia vero e converso est sicut quaedam denominatio a forma determinata sumpta praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata». *De ente et ess.*, c. 1.

<sup>17</sup> Cfr. In *Metaph.*, VIII, lect. 2, n. 7.

<sup>18</sup> «Sed diffinitio vel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentiae». *De ente et ess.*, c. 1. Para otros pasajes en los que Santo Tomás sostiene esta tesis, cfr. *S.Th.*, I-II, q. 67, a. 5, co; In *Post.*, II, lect. 13, n. 6. Nótese que la definición o especie, según Santo Tomás, vienen a ser equivalentes en términos lógicos, porque de hecho solo las especies pueden ser definidas: «Species enim sola definitur, cum omnis definitio sit ex genere et differentiis. Illud autem, quod sub genere continetur et differentiis constituitur est species; et ideo solius speciei est definitio». In *Metaph.*, VII, lect. 3, n. 22.

<sup>19</sup> Cfr. *S.Th.*, I, q. 14, a. 6, co; III, q. 72, a. 4, co.

que le compete la primacía. Esta prioridad en el orden lógico tiene su fundamento ontológico en el papel que le compete a la forma substancial como principio actualizador y determinante.

Es interesante que muchos de los ejemplos a los que recurre Santo Tomás cuando se refiere a la especie aluden al animal racional y al animal irracional. De esto podría concluirse que solo los grandes peldaños de la jerarquía de seres corpóreos —a saber, el ente inerte, el vegetal, la bestia y el hombre— son especies en el sentido en que Santo Tomás entiende la cuestión. Esta es, sin duda, la postura que ha asumido Dennis Bonnette, para quien los millares de especies que describe la taxonomía solo corresponderían a diferencias accidentales o variedades contenidas dentro de esas cuatro especies<sup>20</sup>. Las teorías evolutivas, por tanto, se limitarían a explicar el decurso de especies ya constituidas, cada una de las cuales habría sido creada —al menos eso parece insinuar el autor— directamente por Dios<sup>21</sup>. En una dirección semejante parece inclinarse Antonio Millán-Puelles en uno de sus escritos, aunque deja abierta la pregunta acerca de la presunta correspondencia entre la noción filosófica y biológica de especie<sup>22</sup>.

No todos los autores tomistas adhieren a dicho abordaje. Uno de los pioneros en este sentido fue el dominico español Juan González Arintero, quien hacia fines del siglo XIX estableció un paralelismo entre la noción filosófica de especie y la categoría taxonómica de clase, cuyo fundamento parece algo oscuro<sup>23</sup>. Algunos años más tarde, y en el marco de unas célebres lecciones dictadas en Münster, Edith Stein señaló la dificultad que entraña la identificación en el orden viviente de una especie, aunque mantiene que eso no es obstáculo para afirmar

<sup>20</sup> Cfr. BONNETTE, DENNIS, «The philosophical impossibility of darwinian naturalistic evolution», *Faith & Reason*, 33, 1-4, 2008, p. 56.

<sup>21</sup> «Since natural agents alone cannot account for the coming-to-be of life forms, or of higher life forms from lower ones, merely discovering physical conditions suitable for life does not warrant empirical scientists' nearly universal assumption that life abounds throughout the cosmos. If such does occur, preternatural agency must intervene in every instance. Proper understanding of Aquinas' First Way of proving God exists reveals that God constantly acts in the natural world so as to explain the coming-to-be of all things subject to change». BONNETTE, DENNIS, *op. cit.*, p.65.

<sup>22</sup> Cfr. MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Rialp, 1962, 3ª edición, pp. 408-412.

<sup>23</sup> Cfr. ALBA SÁNCHEZ, RICARDO, «La evolución de las especies según Juan González Arintero», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 14, 2005, p. 433.

la diversidad específica<sup>24</sup>. Una postura semejante es mantenida por el también dominico español Manuel Cuervo, para quien las pruebas aportadas por la genética, la paleontología, la biogeografía y otras subdisciplinas biológicas apoyan decididamente el hecho de una biodiversidad no solo accidental sino específica<sup>25</sup>. Por otra parte, en un ensayo sugerente referido al tema de la evolución, Jacques Maritain sostuvo que si bien en muchas situaciones no estamos en condiciones de afirmar si dos organismos taxonómicamente distintos pertenecen o no a dos especies diferentes en el sentido filosófico (como ocurriría, según el autor, a la hora de catalogar al chimpancé y a otro primate taxonómicamente cercano), en otros casos sí podemos hacerlo; esta última situación es ilustrada por el autor recurriendo al ejemplo del cuervo y el chimpancé<sup>26</sup>.

Es de justicia señalar que los ejemplos a los que recurre Maritain para ilustrar su tesis (el cuervo y el chimpancé), por persuasivos que puedan resultar, no pasan de constituir una apelación al sentido común y la imaginación. Al decir esto no pretendemos impugnar el contenido de su conclusión, sino más bien su fuerza asertiva. En efecto, no se puede descartar *a priori* la posibilidad de que un cuervo y un chimpancé pertenezcan a especies distintas, en el sentido filosófico del término. El problema, no obstante, es si tenemos los recursos gnoseológicos suficientes como para hacer de esa afirmación algo más que una suposición.

### 3. La diversidad de especies a la luz de la metafísica de Santo Tomas de Aquino

A partir de estas consideraciones, podría suponerse que es la tesis de Bonnette la que resulta más compatible con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Sin duda, se trata de una estrategia atractiva desde el punto de vista del tomismo, por cuanto

<sup>24</sup> Cfr. STEIN, EDITH, *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 1998, pp. 110-117.

<sup>25</sup> Cfr. CUERVO, MANUEL, «Introducción a las Cuestiones 92», en AQUINO, TOMÁS, *Summa theologiae*, vol. 3, Madrid, BAC, 1959, p. 513.

<sup>26</sup> Cfr. MARITAIN, JACQUES, «Toward a thomist idea of evolution», en MARITAIN, JACQUES, *Untrammelled Approaches*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997, p. 112.

lleva consigo la ventaja, al menos aparente, de simplificar considerablemente la cuestión de la evolución, que se limitaría a indagar en el surgimiento de cada una de estas grandes especies, que bien pudieron haber sido creadas directamente por Dios, como lo sugieren algunos autores, entre ellos el mismo Bonnette.

Pero un examen más meticulado de esta idea nos lleva a cuestionar su compatibilidad con el esquema cosmológico que Santo Tomás de Aquino sostiene a lo largo de su obra. Ciertamente, la diversificación no solo accidental sino también específica como manifestación de la prodigalidad y gloria divina es parte integral de la cosmovisión tomista, lo que dificulta en no menor medida la adopción de la tesis antes bosquejada. Entre otros, podemos citar el siguiente texto de la *Summa contra gentiles* en apoyo de nuestra interpretación:

Como todo agente tiende a plasmar su semejanza en el efecto, según lo permita el efecto, tanto este obra más perfectamente cuanto algo es más perfecto; porque es evidente que cuanto algo está más caliente, tanto más calienta, y cuanto uno es mejor artífice, más perfectamente plasma en la materia la forma artística. Por lo que a Dios, que es el agente perfectísimo, corresponde plasmar perfectísimamente su semejanza en las cosas creadas cuanto conviene a la naturaleza creada. Ahora bien, las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza de Dios en una sola especie de creatura, porque, al exceder la causa al efecto, lo que está en la causa de modo simple y unificado se encuentra en el efecto de modo compuesto y multiplicado; a no ser que el efecto tenga igual especie que su causa, cosa que no se puede decir en lo propuesto, pues la creatura no puede ser igual a Dios. Luego fue oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para encontrar en ellas una semejanza perfecta de Dios, a su modo<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> «*Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est: patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum; et quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad Deum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter; nisi*



A nuestro juicio, la multiplicidad y variedad a la que alude el Aquinate al final del pasaje están referidas al orden de las especies, pues solo unas líneas más arriba ha señalado explícitamente que las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza de Dios «...*secundum unam solam speciem creaturae*». Para comprender esta afirmación de Santo Tomás, puede ser útil apuntar brevemente una controversia que tuvo lugar en el seno del tomismo por allá por la cuarta década del siglo XX a raíz de la relación entre el *esse* y la esencia en el ente finito. Según una primera lectura, que se ha denominado como «participación por composición», y cuyo autor es Cornelio Fabro, la finitud de la creatura se explica, en última instancia, por el hecho de que su esencia solo es capaz de participar limitadamente en el *actus essendi*, que es en sí una perfección ilimitada<sup>28</sup>. Una segunda interpretación, desarrollada por Louis-Bertrand Geiger y rotulada como «participación por similitud o jerarquía formal», sostuvo que la limitación es previa a la composición: aunque en el ente finito se puede distinguir un acto de ser y una esencia, es en el primero donde reside la explicación de su finitud, pues el *esse* de la creatura solo imita restringidamente su fuente divina<sup>29</sup>. Por motivos que aquí no podemos exponer del todo, nos inclinamos por la primera de esas opciones, pero es justo mencionar que la idea de la participación como una imitación divina rescata una dimensión relevante de la doctrina tomista.

Conciliando ambos extremos, John Wippel ha hecho notar que en el pensamiento de Santo Tomás las esencias de los entes finitos son semejanzas de las ideas divinas, que actúan por lo tanto como causas formales extrínsecas, esto es, como causas

---

*effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multipliciter et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum*». C.G., II, c. 45, n. 2.

<sup>28</sup> Cfr. FABRO, CORNELIO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1950, 2ª edición.; FABRO, CORNELIO, «The intensive hermeneutics of thomistic philosophy: the notion of participation», *The Review of Metaphysics*, 27, 3, 1974, pp. 449-491.

<sup>29</sup> Cfr. GEIGER, LOUIS-BERTRAND, *La Participation Dans La Philosophie de Saint Thomas*, Paris, Vrin, 1942.

ejemplares de las esencias de las creaturas<sup>30</sup>. Estas ideas divinas no han de ser concebidas como meras posibilidades lógicas, como ha pretendido algún autor en tiempos recientes<sup>31</sup>, sino como el modo en el que Dios se contempla a sí mismo como posible de ser imitado por una creatura<sup>32</sup>. Esto, por supuesto, no contradice el hecho fundamental, reafirmado por Tomás de Aquino en varios pasajes de su obra, de que la esencia de la creatura solo comienza a existir en la medida que ha recibido el *esse*. En ese contexto, la esencia es considerada en cuanto principio entitativo del ente creado y, como tal, no goza de una «preexistencia». Pero por otra parte sí es cierto que esas esencias existen, en cuanto conocidas, en Dios mismo; en este caso, sin embargo, ellas se identifican con la esencia divina y con el ser de Dios y no le competen a la creatura sino a Él<sup>33</sup>.

Si aplicamos esta idea a nuestro problema, es plausible afirmar que las esencias de creaturas pertenecientes a especies diversas son capaces de recibir el acto de ser, pero no con igual

<sup>30</sup> Cfr. WIPPEL, JOHN, «Thomas Aquinas on the Divine Ideas», en REILLY, JAMES, P., (dir.), *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2008, pp. 125-162; WIPPEL, JOHN, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000, pp. 130-131. Para una exposición mucho más extensa de este argumento y del papel que desempeña en la filosofía de Santo Tomás, cfr. DOOLAN, GREGORY, T., *Aquinas on Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008.

<sup>31</sup> Cfr. LOVEJOY, ARTHUR, O., *The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, pp. 73-79. Para una respuesta contundente a las objeciones de Lovejoy a la filosofía de Santo Tomás, cfr. ARGÜELLO, SANTIAGO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 261-289.

<sup>32</sup> «*Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae*». *S.Th.*, I, q. 15, a.2. Véase también *In Sent.*, I, d. 36, q. 2, a. 2.

<sup>33</sup> Nótese, en particular: «*Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia*». *S.Th.*, I, q. 15, a.1, ad 3. «*Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut est essentia, sed ut est intellectus*». *De ver.*, q. 3, a. 2. «*Ad primum ergo dicendum quod creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, in quantum continentur et conservantur virtute divina, sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate. (...) Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res, hoc modo loquendi, in Deo non sunt motus, sed vita*». *S.Th.*, I, q. 18, a.4, ad 1. «*Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum*». *S.Th.*, I, q. 18, a.4, ad 2.

perfección en cada caso. Esta diferente capacidad no es casual, sino que tiene su explicación última en el modo peculiar en que cada una de ellas imita la perfección única y absoluta de su Creador. Por ello, la diversidad de especies redundaba también en una perfección de la creación como un todo, lo que no implica, empero, que esta diversificación deba ser absoluta y cabal. Como el Aquinate nos lo advertía en el pasaje previo, las creaturas están llamadas a la semejanza divina *secundum modum suum*, es decir, de modo proporcionado a sus propias naturalezas, siempre finitas y limitadas<sup>34</sup>. Por ello, nada hay de contradictorio en afirmar que ciertas posibilidades inherentes al viviente corpóreo nunca lleguen de hecho a concretarse y que la intervención de la contingencia —que según el Aquinate, es también querida por Dios en su plan providente— pueda redundar en la actualización de ciertas potencialidades en desmedro de otras.

Se nos podría objetar que lo dicho respecto de la relación entre las ideas divinas y las esencias de las creaturas vale, en principio, para cada ente finito considerado como individuo, pero no necesariamente para el caso de las especies. Pensamos, no obstante, que si tenemos en cuenta el pasaje antes citado de la *Summa contra gentiles*, este aspecto de la doctrina tomista puede también ser aplicado, y con mayor razón aún, al caso de las diferencias específicas. En el nivel de la creación corpórea, es ante todo la diversificación específica y no la pura multiplicación de individuos la que realiza más perfectamente la tendencia a la semejanza divina, pues se trata de una pluralidad formal. Este punto es explicado un poco más adelante por Santo Tomás en el mismo capítulo de la *Summa contra gentiles*:

La bondad de la especie excede la bondad del individuo, así como la de la forma a la materia. Por lo tanto, más le añade a la bondad del universo la multitud de especies que la multitud de individuos en una especie. Es por lo tanto pertinente a la perfección del universo que no solo existan muchos individuos, sino que existan también diversidad de especies de cosas, y por consecuencia, diversos grados en las cosas<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Véase más arriba, n. 27.

<sup>35</sup> «Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241

En este pasaje, Tomás de Aquino afirma que la bondad de la especie se compara con la del individuo, como la de la forma con la de la materia y por ello será siempre más perfecta y mejor una diversidad específica que una de individuos. Aquí están implícitos algunos principios a los que ya hemos recurrido, cuya mención puede hacer más nítido el vínculo entre la premisa y la conclusión que nos propone el autor. Según hemos visto, la especie incluye el género (que se toma de la materia) y la diferencia específica (que se toma de la forma), aunque es a esta última a la que le compete la primacía en la definición, y ello precisamente porque es un principio actual y por ende más perfecto que la materia. Por otra parte, el principio de individuación, en el caso de las sustancias compuestas, se toma de la materia signada por las dimensiones determinadas<sup>36</sup>. En este sentido, puede decirse que una diversidad específica tiene como primer fundamento ontológico una diversidad formal (lo que por supuesto, no implica obviar la importancia de la materia, pues no se trata de formas separadas), mientras que una diversidad de individuos, al menos en el nivel de los entes corpóreos, encuentra en la materia *signata* su explicación inmediata. Si se tiene en cuenta lo dicho antes en relación con la mayor perfección y nobleza de la forma por respecto de la materia, se puede concluir, con el Aquinate, que una multiplicidad de especies es más perfecta y buena que una diversificación de individuos en una misma especie<sup>37</sup>.

Pero volviendo a los textos que comentamos, todavía se nos podría objetar que en estas citas Santo Tomás habla de especies de cosas en términos genéricos, que bien podrían designar entes corpóreos inertes o sustancias separadas, pero no vivientes corpóreos. Aunque el argumento parece un tanto forzado, y para dejar bien asentada cuál es la postura del Aquinate

---

*multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species; et per consequens diversi gradus in rebus». C.G., II, c. 45, n. 6. Véase también In Sent., I, d. 36, q. 2, a. 3.*

<sup>36</sup> «*Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur*». *De ente et ess.*, c. 1.

<sup>37</sup> Cfr. WIPPEL, JOHN, *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*, op. cit., pp. 156-157.

en relación a este punto crucial, añadimos un tercer texto, esta vez de la *Summa theologiae*:

A la primera ha de decirse que la diferencia es más noble que el género, como lo determinado que lo indeterminado, y lo propio que lo común. Pero no como naturalezas distintas. De lo contrario, sería necesario que todos los animales irracionales fueran de la misma especie, o que hubiera en ellos alguna otra forma más perfecta que el alma sensible. Por lo tanto, los animales irracionales se diferencian en la especie según los diversos y determinados grados de la naturaleza sensitiva. Similarmente, todos los ángeles se diferencian en la especie según los diversos grados de la naturaleza intelectual<sup>38</sup>.

Santo Tomás sostiene explícitamente en este pasaje la multiplicidad de especies en el grado de la vida animal irracional y la prueba es que establece un cierto símil entre esa diversificación y la que tiene lugar en los ángeles (una tesis innegablemente presente en la doctrina tomista)<sup>39</sup>. Aunque el Aquinate no hace mención a una diversificación semejante en el nivel de la vida vegetal, es razonable suponer que ello se debe al contexto de la discusión en el que se encuentra inmerso el pasaje. Sostenemos, por lo tanto, que la idea de una diversidad de especies de seres vivos es compatible y coherente con la doctrina de Santo Tomás de Aquino: lo que en Dios, causa primera, se realiza simple y unitariamente, en las creaturas es recibido según la composición y la multiplicidad; siendo más perfecta una diversificación de especies que de individuos, es razonable concluir que en las creaturas, incluyendo a las corpóreas, debe haber una multiplicidad de especies.

<sup>38</sup> «*Ad primum ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae. Et similiter omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae*». *S.Th.*, I, q. 50, a. 4, ad 1.

<sup>39</sup> *Cfr. De ente et ess.*, c. 4; *C. G.*, II, c. 95, n. 4; *S. Th.*, I, q. 50, aa. 2, 4.

#### 4. El criterio de la interfecundidad

Como veíamos, Dennis Bonnette ha concluido, de modo algo tajante, que los grados de la jerarquía entitativa son las únicas categorías que pueden establecerse en el reino de la vida corpórea. Discrepamos con el autor en este asunto capital. Lejos del optimismo ingenuo que en ocasiones se asocia a su nombre, Santo Tomás de Aquino fue sumamente claro en afirmar que si bien podemos conocer las esencias de los entes sensibles, en muchas ocasiones —quizá en la mayoría— solo accedemos confusamente a esas esencias, de las cuales no podemos formular una definición<sup>40</sup>. Pero de esto no se sigue necesariamente nuestra absoluta y total ignorancia respecto de esas esencias. Como lo mencionábamos, Santo Tomás ha sostenido sobre la base de argumentos metafísicos, la tesis de la diversidad específica de las creaturas, incluyendo las corpóreas, pero no ha pretendido identificarlas o precisar su número. En esta sección final, intentaremos dar un paso más, esta vez en el ámbito de la filosofía de la naturaleza.

El principio que guía nuestro análisis reside en la tesis, sostenida expresamente por el Aquinate, de que siempre ha de existir una correspondencia entre el ser y el obrar<sup>41</sup>. Aplicada a nuestro problema, esta verdad puede venir a remediar, al menos en parte, nuestra incapacidad para precisar el constitutivo formal de las especies de vivientes corpóreos. Siguiendo el precedente aristotélico, Santo Tomás ha distinguido los grandes niveles de la jerarquía entitativa sobre la base de las operaciones características de cada uno de ellos<sup>42</sup>. Es coherente con su propuesta, por lo tanto, el extender y profundizar dicha estrategia para establecer distinciones ulteriores. En concreto, sostenemos que un examen detenido de las operaciones vitales que es capaz de ejecutar un viviente y de la perfección con que

<sup>40</sup> «*Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentialium ad essentias significandas*». *De ver.*, q. 10, a. 1, co.

<sup>41</sup> «*Operari sequitur esse, et modus operandi sequitur modum essendi*». *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, co. «*Similiter enim unumquodque habet esse et operationem*». *S. Th.*, I, q. 75, a. 3, co.

<sup>42</sup> Dos pasajes clásicos, a este respecto, son *C.G.*, IV, c. 11, nn. 2-5 y *S. Th.*, I, q. 18, a. 3, co.

las lleva a cabo puede constituir una vía válida para avanzar en la identificación de las especies biológicas. Es cierto que este modo de proceder no podrá suplir jamás nuestra ignorancia respecto de las diferencias específicas y, por tanto, de las esencias de los vivientes corpóreos distintos del hombre; pensamos, no obstante, que un ejercicio de esta índole sí podría constituir una instancia de progreso para el tomismo, de cara a justificar la existencia real de una biodiversidad como condición previa a la integración del hecho evolutivo. Adicionalmente, este ejercicio podría dar la ocasión para establecer un diálogo más enriquecedor con la biología contemporánea. A continuación intentaremos ofrecer una ilustración de ello.

Los datos que nos suministra la biología parecen apoyar indirectamente la idea de una diversidad específica de vivientes corpóreos; estos abordajes basan sus sistematizaciones en la consideración de propiedades, que aunque no pueden tenerse como el reflejo directo de la esencia de los vivientes, no por ello resultan indiferentes al filósofo. De estos accidentes, uno de los más frecuentemente esgrimidos en sin duda el de la interfecundidad. Como es sabido, durante la primera mitad del siglo XX, y tras un período que se suele denominar como un «eclipse», la teoría darwinista fue objeto de una reformulación a la luz de los hallazgos descritos por la genética<sup>43</sup>. El resultado de dicho trabajo fue la teoría neodarwinista o sintética, que hasta nuestros días reclama una hegemonía entre los modelos evolutivos. Dado el tenor eminentemente gradualista de dicha propuesta, y del nominalismo que ya desde tiempos de Buffon amenazaba con hacer sucumbir la noción de especie taxonómica, dos de los arquitectos de la nueva teoría, a saber, Theodosius Dobzhansky y Ernst Mayr, se sintieron en la necesidad de introducir lo que

<sup>43</sup> El término fue introducido por David Starr Jordan, en 1925, y difundido por Julian Huxley en su obra *Evolution: the Modern Synthesis*. Peter Bowler ha profundizado mucho en esta crisis, que expone en su obra *El eclipse del darwinismo. Teorías evolucionistas antidarwinistas en la décadas en torno a 1900*, Barcelona, Editorial Labor S.A., 1985. Hace algunos años sometió a revisión algunas de las tesis ahí expuestas, aunque lo fundamental de su propuesta permanece intacta. Para ver el resultado, *cfr.* BOWLER, PETER, J., «Revisiting the eclipse of Darwinism», *Journal of the History of Biology*, 38, 1, 2005, pp. 19-32. Véase también LARGENT, MARK, «The so-called eclipse of Darwinism», *Transactions of the American Philosophical Society*, 99, 1, 2009, pp. 3-21.

rotularon como el «concepto biológico de especie», según el cual esa categoría corresponde a «... grupos de poblaciones naturales que procrean entre ellas y están reproductivamente aisladas de otros grupos similares»<sup>44</sup>. Muchas han sido las críticas que se han levantado contra esta caracterización de la especie, incluyendo sobre todo la de su aplicabilidad, que deja fuera los organismos de reproducción asexual y las especies extintas, de cuyos comportamientos reproductivos solo tenemos una noticia muy parcial. Estas limitaciones, como lo indicábamos más atrás, han estimulado la introducción de nuevos conceptos de especie por parte de los especialistas, lo que en conjunto genera un mapa teórico intrincado y confuso<sup>45</sup>.

A pesar de lo dicho, es justo señalar que el concepto biológico de especie de Dobzhansky y Mayr sigue reclamando un sitio de preferencia en la biología contemporánea. Pensamos que ello no es casualidad sino la expresión de una verdad digna de consideración filosófica. Como es sabido, en el esquema aristotélico y tomista se admite la existencia de tres operaciones vegetativas (nutrición, crecimiento y reproducción)<sup>46</sup>, y tres específicamente sensitivas (conocimiento sensible, apetito sensible y locomoción)<sup>47</sup>, a las que se añaden los actos de las facultades intelectuales<sup>48</sup>. En la esfera de la vida corpórea, los niveles superiores integran los inferiores, de modo que las operaciones vegetativas no solo son llevadas a cabo por los vegetales, sino por todo viviente sometido a los condicionamientos de la mate-

<sup>44</sup> «*A species is a group of interbreeding natural populations that is reproductively isolated from other such groups*». MAYR, ERNST, ASHLOCK, PETER D., *Principles of Systematic Zoology*, New York, McGraw-Hill, 1991, 2ª edición, p. 26.

<sup>45</sup> Véase antes, n. 11.

<sup>46</sup> El modo en que Santo Tomás denomina las operaciones vegetativas no es uniforme. Aquí mencionamos la nomenclatura más utilizada por él y la que ha recogido la tradición posterior de nutrición, crecimiento y reproducción. Para un ejemplo de diversos catálogos, *cfr.* *C. G.*, II, c. 58; *In De anima.*, II, lect. 3, n. 13; lect. 9; *S. Th.*, I, q. 78, a. 2, co; II-II, q. 179, a. 1, co.

<sup>47</sup> *Cfr.* *In De anima.*, II, lect. 3, n. 15; lect. 5, n. 11; lect. 6, nn. 2, 3; *Q. D. De anima.*, a. 19, ad. 5; *Sentencia de sensu.*, I, lect. 2, n. 3.

<sup>48</sup> Entre muchos otros textos en que el Aquinate aborda el problema del conocimiento y del apetito intelectual, puede consultarse *C. G.*, II, c. 96; III, c. 24, n. 8; *In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 3, co; *Q. D. De anima.*, a. 7, ad. 3; a. 15, ad. 17; *S. Th.*, I, q. 75, a. 2, ad. 3; q. 75, a. 3, ad. 2; q. 79, a. 4, ad. 3; q. 80, a. 2, ad. 2; q. 82, a. 1, ad. 3; q. 84, a. 7, co; q. 85, aa. 1, 5, 8; q. 87, a. 2, ad. 2; I-II, q. 1, a. 2, co; q. 9, a. 6, co; q. 90, a. 2, ad. 3.



ria<sup>49</sup>. De estas, la más perfecta según el Aquinate es la generación, que en su comentario al *De anima* de Aristóteles, Santo Tomás define como el acto por el que un viviente corpóreo genera a otro viviente corpóreo idéntico en la especie<sup>50</sup>. Se trata de la más perfecta de las actividades vegetativas, pues al perpetuar su especie el viviente corpóreo logra cumplir con su tendencia intrínseca a permanecer en el ser, imitando así, según las posibilidades que le son asequibles, la Eternidad del Creador<sup>51</sup>.

Teniendo en cuenta lo dicho, es esperable que un viviente pertenezca a la misma especie que sus progenitores y, por ende, que sus progenitores sean semejantes en la especie entre sí (pues si A es igual a B, y A es igual a C, se concluye que B es igual a C). Y por el mismo motivo, dado que dos organismos son interfecundos, es razonable concluir que pertenecen a la misma especie (aunque no necesariamente a la misma raza o variedad). Pero de esto no se sigue que dos vivientes de la misma especie deban ser necesariamente interfecundos.

Puesto el asunto en términos de la notación de la lógica sentencial o proposicional, la sentencia «si los organismos X e Y son interfecundos, entonces los organismos X e Y pertenecen a la misma especie», puede ser simbolizada con la fórmula  $A \rightarrow B$ . Según la regla de inferencia *modus tollendo tollens*, el argumento  $A \rightarrow B$ ;  $\sim B / \sim A$  es válido. En otras palabras, de las premisas (1) «si los organismos X e Y son interfecundos, entonces los organismos X e Y pertenecen a la misma especie»; y (2) «no es verdad que los organismos X e Y pertenecen a la misma especie»; se sigue necesariamente la conclusión «no es verdad que los organismos X e Y son interfecundos». Pero nótese que la fórmula  $A \rightarrow B$  no es equivalente a  $B \rightarrow A$ . Por ello, la sentencia «si los organismos X e Y son interfecundos, entonces los organismos X e Y pertenecen a la misma especie», no es lógicamente equivalente a «si los organismos X e Y pertenecen a la misma especie, entonces los organismos X e Y son interfecundos».

<sup>49</sup> Cfr. *In De anima.*, I, lect. 14, n. 12; II, lect. 1, n. 9; lect. 3, n. 14; III, lect. 17, n. 2.

<sup>50</sup> Cfr. *In De anima.*, II, lect. 7, n. 9. Para el texto de Aristóteles, cfr. *De anima* II, 4 (Bk 415b 3-7).

<sup>51</sup> Cfr. *In De anima.*, II, lect. 7, nn. 6, 8, 9. Esta intuición ya se encuentra insinuada en Aristóteles. Cfr. *De anima* II, 4 (Bk 415b 3-7).

Para ilustrar el punto, podemos recurrir a la situación del género taxonómico *Panthera*. De las cinco especies que los especialistas reconocen en dicha categoría, cuatro, a saber, *Panthera tigris* (tigre), *Panthera leo* (león), *Panthera onca* (jaguar), y *Panthera pardus* (leopardo) pueden procrear y generar descendencia, cuya fertilidad varía en cada caso. La quinta especie vigente reconocida, *Panthera uncia* (leopardo de las nieves) no es capaz de generar híbridos con aquellas otras especies del género<sup>52</sup>. Pues bien, si aplicamos a este caso el criterio de la interfecundidad, se podría decir que el tigre, el león, el jaguar y el leopardo pertenecen a la misma especie, no ya en términos taxonómicos, sino filosóficos. Pero por otra parte, del hecho de que el leopardo de las nieves no pueda procrear con los individuos de esos taxones no se sigue que él constituya o pertenezca a una especie diferente. Es perfectamente sensato conjeturar que su aislamiento geográfico y la acumulación de diferencias accidentales a lo largo de muchas generaciones sucesivas condujeron a un aislamiento reproductivo, pero sin un cambio de su esencia específica. Y también es razonable suponer que efectivamente esas diferencias accidentales acumuladas transgeneracionalmente acabaron por preparar un cambio substancial y que los individuos catalogados en *Panthera uncia* son específicamente diversos, desde un punto de vista filosófico, de los otros miembros de dicho género. Más allá de cuál de estas alternativas sea la verdadera, el punto central aquí es que el mero aislamiento reproductivo no nos proporciona elementos de juicio para inclinarnos por ninguna de ellas. En otras palabras, lo realmente decidir no es el hecho de que dos organismos no puedan reproducirse entre sí, sino el hecho de que sí lo sean. Por este motivo, pensamos que el eje de la cuestión no debe estar basado en el aislamiento reproductivo, como a veces se lo presenta, sino en la interfecundidad.

Teniendo en cuenta lo dicho, puede comprenderse el énfasis que ha hecho la biología en la reproducción y en la fecundidad como criterio para la identificación de las especies. Es aquella

<sup>52</sup> Para más información acerca de esta especie taxonómica, *cfr.* ANWAR, MUHAMMAD BILAL, *et al.*, «Food habits of the snow leopard *Panthera uncia* (Schreber, 1775) in Baltistan, Northern Pakistan», *European Journal of Wildlife Research*, 57, 5, 2011, pp. 1077-1083.

una de las clásicas operaciones vitales por las cuales se nos manifiesta, indirectamente, el modo de ser que le corresponde al viviente en cuestión. En este sentido, su examen puede ser mucho más revelador de la naturaleza específica de un viviente que otros criterios, como los puramente morfológicos o moleculares. Pero debe insistirse en que esta eventual utilidad del criterio general de la interfecundidad como base para identificar organismos que pertenecen a una misma especie posee al menos dos limitaciones. La primera, de orden fáctico, es la que han detectado los propios especialistas y se refiere a su aplicabilidad restringida a vivientes que se reproducen sexualmente, lo que excluye vastos dominios de la creación (y lo mismo vale para los seres vivos extintos). La segunda limitación, también comentada, es de tipo gnoseológico. Como lo señalábamos en una sección previa, la unidad de la especie se basa en la esencia específica y su fundamento real es la forma substancial y la materia *no signata* que el intelecto abstrae de los individuos. Las propiedades —como la interfecundidad— funcionarán como una suerte de signo de una esencia de la que no estamos en condiciones de aportar una definición, precisamente porque la diferencia específica no es diáfana a nuestro entendimiento<sup>53</sup>.

## 5. Conclusión

Hemos sostenido que la idea de una diversidad específica de vivientes corpóreos está insinuada en algunos pasajes de la obra de Santo Tomás y que, más aún, resulta coherente con el principio sostenido explícitamente por nuestro autor de que una diversidad de especies perfecciona más la creación como un todo que la sola diversidad de individuos. Pese a ello, el Aquinate admite que las diferencias específicas no nos son conocidas y por ello no estamos en condiciones de definir esas especies. Tomando como base el criterio de interfecundidad que ha desarrollado la biología evolutiva moderna y examinándolo

<sup>53</sup> «*Sed quia formae essentialis non sunt nobis per se notae, oportet quod manifestentur per aliqua accidentia, quae sunt signa illius formae, ut patet in VIII Metaphys.*». In *Post.*, II, lect. 13, n. 7

a la luz de la noción aristotélica de la operación reproductiva, hemos argumentado que el hecho de que dos organismos sean interfecundos nos permite concluir, con razonable seguridad, que esos organismos pertenecen a una misma especie en su sentido filosófico. A pesar de ello, sigue siendo cierto, como lo señaló Santo Tomás, que no estamos en condiciones de definir esas especies y que el criterio de la interfecundidad solo constituye un signo indirecto de la especie en cuestión.

Quizá sea posible implementar una estrategia semejante a la que hemos utilizado pero tomando como punto de análisis otra de las operaciones vitales, como por ejemplo, el conocimiento sensible. En un pasaje antes citado, de hecho, Santo Tomás afirma que hay una diversidad de especies en el grado de la vida irracional, según los diversos y determinados grados de la naturaleza sensitiva. Pensamos que esta línea podría ser fructífera en la medida en que el acto de la sensación, así como su facultad y los órganos corporales a ella asociados, no se presentan de un modo homogéneo en los diversos tipos de bestias. Siguiendo esta línea y retomando el ejemplo introducido por Jacques Maritain, se podría argumentar a favor de la diferencia específica del cuervo y el chimpancé sobre la base de la presencia o ausencia de los sentidos externos e internos y su realización más o menos perfecta. Aunque no cabe esperar que esta clase de ejercicio resuelva, de por sí, todos nuestros interrogantes respecto de la diversidad específica en el ámbito de la vida animal, sí podría contribuir a despejar algunas incógnitas y, por cierto, ofrecería la ocasión de establecer un diálogo realmente fructífero con las ciencias biológicas.

El punto que hemos buscado situar, como lo anunciábamos en la introducción, es preliminar. Pero es un paso ineludible en la empresa de integrar coherentemente el hecho evolutivo en la filosofía tomista. Para continuar en esta tarea es fundamental formular filosóficamente el hecho de la evolución, distinguiéndolo así de ciertos elementos conceptuales que las teorías y modelos evolutivos hayan podido añadir y cuya validez y certidumbre debe juzgarse con cuidado. Pensamos que esta clase de apropiación podría ser una instancia de enriquecimiento para la doctrina tomista y, a la vez, una valiosa oportunidad

para ir al encuentro de una cultura que necesita y merece la guía de la *philosophia perennis*. Aquí cabe tener bien presente la advertencia que Alguien nos hiciese con palabras inmortales: no se prende una lámpara para ocultarla.

## Referencias bibliográficas

- ALBA SÁNCHEZ, RICARDO, «La evolución de las especies según Juan González Arintero», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 14, 2005, pp. 431-435.
- ANWAR, MUHAMMAD BILAL, *et al.*, «Food habits of the snow leopard *Panthera uncia* (Schreber, 1775) in Baltistan, Northern Pakistan», *European Journal of Wildlife Research*, 57, 5, 2011, pp. 1077-1083.
- ARGÜELLO, SANTIAGO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2005.
- ARTIGAS, MARIANO, *Filosofía de la ciencia experimental*, Pamplona, Eunsa, 1999.
- , *Las fronteras del evolucionismo*, Pamplona, Eunsa, 2004.
- BALME, DAVID, «The place of biology in Aristotle's philosophy», en GOTTHELF, ALLAN, LENNOX, JAMES G., (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 9-20.
- BLANCKE, STEFAAN, «Catholic responses to Evolution, 1859–2009: local influences and mid-scale patterns», *Journal of Religious History*, 37, 3, 2013, pp. 353-368.
- BONNETTE, DENNIS, «The philosophical impossibility of darwinian naturalistic evolution», *Faith & Reason*, 33, 1-4, 2008, pp. 55-67.
- BOWLER, PETER, J., *El eclipse del darwinismo. Teorías evolucionistas anti-darwinistas en la décadas en torno a 1900*, Barcelona, Editorial Labor S.A., 1985.
- , «Revisiting the eclipse of Darwinism», *Journal of the History of Biology*, 38, 1, 2005, pp. 19-32.
- BRUNDELL, BARRY, «Catholic Church politics and evolution theory, 1894-1902», *The British Journal for the History of Science*, 34, 1, 2001, pp. 81-95.
- BUICAN, DENIS, *Biologie: histoire et philosophie*, Paris, CNRS Éditions, 2010.
- BURGOA, LORENZO V., «*Materia appetit formam*. Los fundamentos metafísicos de la filogénesis, en la perspectiva del aristotelismo tomista», *Sapientia*, 65, 225-226, 2009, pp. 71-112.
- CASANOVA, CARLOS, *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*, Santiago de Chile, Ril, 2007.
- CUERVO, MANUEL, «Introducción a las Cuestiones 92», en AQUINO, TOMÁS, *Summa theologiae*, vol. 3, Madrid, BAC, 1959.

- DE GORTARI, ELI, *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna*, México D.F., Editorial Grijalbo, 1969.
- DE LA FUENTE, J. ANTONIO, *La biología en la Antigüedad y en la Edad Media*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.
- DOBZHANSKY, THEODOSIUS, «Nothing in biology makes sense except in the light of evolution», *American Biology Teacher*, 35, 3, 1973, pp. 125-129.
- DOOLAN, GREGORY, T., *Aquinas on Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008.
- FABRO, CORNELIO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1950, 2ª edición.
- , «The intensive hermeneutics of thomistic philosophy: the notion of participation», *The Review of Metaphysics*, 27, 3, 1974, pp. 449-491.
- GEIGER, LOUIS-BERTRAND, *La Participation Dans La Philosophie de Saint Thomas*, Paris, Vrin, 1942.
- GILSON, ÉTIENNE, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Pamplona, Eunsa, 1980.
- , *Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952.
- GRENE, MARJORIE; DEPEW, DAVID, *The Philosophy of Biology: an Episodic History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- HULL, DAVID L., «On human nature», en HULL, DAVID L., RUSE, MICHAEL, (eds.), *The Philosophy of Biology*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 383-397.
- HUXLEY, JULIAN, *Evolution: the Modern Synthesis*, London, Allen and Unwin, 1942.
- LARGENT, MARK, «The so-called eclipse of Darwinism», *Transactions of the American Philosophical Society*, 99, 1, 2009, pp. 3-21.
- LEGUIZAMÓN, RAÚL, «La superstición darwinista», *Verbo*, 471, 2009, pp. 41-80.
- LOVEJOY, ARTHUR, O., *The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- MARITAIN, JACQUES, *Filosofía de la naturaleza*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967.
- , *Untrammelled Approaches*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997.
- MARTÍNEZ, RAFAEL, «El Vaticano y la evolución. La recepción del darwinismo en el Archivo del Índice», *Scripta Theologica*, 2007, 39, 2, pp. 529-549.
- MAURER, ARMAND, «Darwin, Thomists, and secondary causality», *The Review of Metaphysics*, 57, 3, 2004, pp. 491-514.

- MAYR, ERNST, «Darwin's five theories of evolution», en KOHN, DAVID, (ed.), *The Darwinian Heritage*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 755-772.
- , *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- , ASHLOCK, PETER D., *Principles of Systematic Zoology*, New York, McGraw-Hill, 1991, 2ª edición.
- MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Rialp, 1962, 3ª edición.
- O'ROURKE, FRAN, «Aristotle and the metaphysics of evolution», *The Review of Metaphysics*, 58, 2004, pp. 3-59.
- OSSANDÓN, JUAN C., «En torno al concepto de evolución», *Philosophica*, 12, 1989, pp. 157-178.
- RUSE, MICHAEL, «Is evolutionary biology a different kind of science?», *Aquinas-Rome*, 43, 2, 2000, pp. 251-282.
- SERAFINI, ANTHONY, *The Epic History of Biology*, New York, Plenum Publishing Corporation, 1993.
- SIMON, YVES, *The Great Dialogue of Nature and Space*, Albany, Magi Books, 1970.
- , YVES; SIMON, ANTHONY O., *Philosopher at Work*, Boston, Roman & Littlefield Publishers, 1999.
- SIMPSON, GEORGE G., *El sentido de la evolución*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.
- STEIN, EDITH, *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 1998.
- TORRETTI, ROBERTO, «La proliferación de los conceptos de especie en la biología evolucionista», *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, 25, 3, 2010, pp. 325-377.
- WIPPEL, JOHN, «Thomas Aquinas on the Divine Ideas», en REILLY, JAMES, P., (dir.), *The Gilson Lectures on Thomas Aquinas*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2008, pp. 125-162.
- , *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000.





HUGO JOSÉ FRANCISCO VELÁZQUEZ<sup>1</sup>

*Universidad Nacional de Tucumán  
Argentina  
hugovelazq@hotmail.com*

## **Razonabilidad y método en Charles Peirce: algunas aproximaciones al ámbito científico y, en particular, al de las ciencias jurídicas**

**Resumen:** Charles Sanders Peirce fue un gran filósofo, científico y lógico estadounidense del siglo XIX, considerado como el padre del pragmatismo y de la semiótica. Pensamos que Peirce fue un inactual, pues anticipó muchos aspectos y elementos de la metodología científica actual, prueba de ello son sus semejanzas con Karl Popper y su racionalismo crítico. En este artículo intentaré explicar la noción de abducción forjada por Peirce, para luego confrontarla con las ideas positivistas y neopositivistas a fin de mostrar su relevancia para el método científico actual; a su vez, mostraré la proximidad que existe entre la metodología de Peirce y la metodología de Popper. Por otro lado, examinaré el concepto de racionalidad en el pensamiento de Peirce, el cual confrontaré con los modelos de racionalidad neopositivista y neopragmatista. Por último, compararé los conceptos examinados con sus análogos en las ciencias jurídicas a fin de arrojar luz a ciertas polémicas surgidas en las mismas.

**Palabras clave:** Peirce – racionalidad – abducción – método – derecho

**Abstract:** Charles Sanders Peirce was a great American 19th century's philosopher, scientific and logical; he is considered the father of the pragmatism and founder of the semiotic. We think that Peirce was an ahead of his time, since he anticipated many

Artículo recibido el: 20-09-2017; Aceptado: 23-10-2017

<sup>1</sup> Abogado y Procurador graduado en la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Estudiante avanzado en la Licenciatura en Filosofía, UNT. Adscripto graduado en la cátedra de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Colaborador en la cátedra de Lógica en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNT. Becario CIUNT periodo 2013, área de investigación específica: Lógica, Lógica Deóntica y Argumentación. Miembro investigador del Proyecto PIUNT dirigido por el Lic. Sergio Cardozo: «Teorías de la verdad y su relación con las perspectivas realistas».

SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241 - PP 97 - 124

aspects and elements of the scientific current methodology, evidence of it are his similarities with Karl Popper and his critical rationalism. In this article I will try to explain the notion of abduction developed by Peirce, and then I confront her with the positivism and logical positivism's ideas in order to show his relevancy for the scientific current method, in turn, I will show the proximity that exists between Peirce's methodology and Popper's methodology. On the other hand, I will examine the concept of rationality in Peirce's thinking, which I will compare with the models of rationality of Positivism and Neopositivism. Finally, I will compare the concepts examined with his analogous ones in the juridical sciences in order to clarify some polemic questions arisen in them.

**Keywords:** Peirce – Rationality – Abduction – Method – Law

### Introducción.

Charles Sanders Peirce fue un científico y filósofo norteamericano. Nació en 1839 en Cambridge, Massachusetts y falleció 1914 en Milford, Pensilvania. Hijo de Benjamin y Sarah Peirce, desde muy temprana edad mostró grandes aptitudes para el pensamiento científico y filosófico, las cuales fueron alentadas principalmente por su padre. A pesar de graduarse en química en la Universidad de Harvard enseñó astronomía y matemáticas, ya que en aquella disciplina nunca pudo consolidarse académicamente. Trabajó como científico en la *United States Coast Survey* y fue profesor de lógica en la Universidad Johns Hopkins. En 1887, luego de retirarse, se trasladó a Milford, donde vivió con su segunda mujer, Juliette Froissy, hasta su muerte. Esta última época fue cuantiosa respecto a su producción científico-filosófica, 26 años de dedicación diligente y rigurosa a la tarea de escritura académica. De hecho, dejó más de ochenta mil páginas sin publicar, las cuales fueron publicadas póstumamente constituyendo sus famosos y voluminosos *Collected papers*<sup>2</sup>.

Asimismo, Peirce tiene el gran mérito de haber fundado la semiótica como disciplina autónoma y el movimiento pragma-

<sup>2</sup> Cfr. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, vol. IV, tomo VIII, trad. Juan Manuel García de la Mora, 2<sup>da</sup> Ed. en castellano, Barcelona: Ariel S.A., 2011, pp. 247-248.

tista que hoy en día se encuentra tan en boga. Tal mérito es reconocido por el propio William James, quien es quizás el representante más reconocido de la corriente pragmatista clásica<sup>3</sup>. En este sentido, podemos decir que Peirce dio origen al pragmatismo con la formulación de su reconocida máxima pragmática, la cual prescribe:

Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto<sup>4</sup>.

En efecto, «el pragmatismo original propugna que la validez de cualquier concepto debe basarse en los efectos experimentales del mismo, en sus consecuencias para la conducta»<sup>5</sup>; sin embargo, la máxima pragmática en sentido peirceano no debe interpretarse como una teoría de la verdad sino solo como un método filosófico para precisar y aclarar conceptos en virtud de sus consecuencias prácticas en términos de experiencia<sup>6</sup>. Asimismo, señalando que el pragmatismo no puede considerarse como una doctrina, Paula Rossi plantea que puede caracterizarse en virtud de cinco rasgos principales:

1. una concepción no dicotómica de la experiencia,
2. la vinculación entre conocimiento y acción,
3. la defensa del carácter público del conocimiento,
4. el privilegio dado a la experiencia futura,
5. el rechazo a la concepción clásica de la verdad<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Entre los representantes más destacados del pragmatismo clásico podemos nombrar, además de Peirce, a William James, John Dewey, Ferdinand Schiller y George H. Mead.

<sup>4</sup> PEIRCE, C. S., «Cómo esclarecer nuestras ideas», trad. José Vericat, 1878, p. 7, disponible en: <http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>

<sup>5</sup> BARRENA, S., «El pragmatismo», *Factótum*, nº 12, 2014, p. 1, disponible en: [http://www.revistafactotum.com/revista/f\\_12/articulos/Factotum\\_12\\_1\\_Sara\\_Barrena.pdf](http://www.revistafactotum.com/revista/f_12/articulos/Factotum_12_1_Sara_Barrena.pdf)

<sup>6</sup> Decimos en sentido peirceano, pues hay pragmatistas que ven al pragmatismo –y a la máxima esbozada por Peirce– como una teoría del significado o como una teoría de la verdad, tal es el caso de James y Schiller.

<sup>7</sup> ROSSI, P., «Dos pragmatistas, dos pragmatismos», *A Parte Rei*, nº 40, 2005, p. 1, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rossi40.pdf>

En efecto, el pragmatismo es un movimiento caracterizado en general por rechazar la división tajante del racionalismo entre sujeto y objeto, privilegiando las consecuencias prácticas de todo conocimiento y de que el mismo implica un proceso dinámico, temporal y revisable. Asimismo, adopta la experiencia futura como criterio de validez de nuestros conocimientos y, por tanto, deja de lado la concepción de la verdad como copia del mundo.

Ahora bien, con la intención de darles mayores precisiones en relación al escrito que hoy me ocupa, quiero anticipar que mis reflexiones girarán en torno a la importancia del modo abductivo peirceano en relación con la metodología científica actual, para lo cual confrontaré las ideas peirceanas con el modelo positivista y neopositivista; asimismo, marcaré ligeramente algunas similitudes y diferencias con uno de los más grandes epistemólogos del siglo XX, Karl Popper.

Por otro lado, el resto de mis reflexiones se agrupan en torno al concepto de razonabilidad de Pierce. Respecto de este, primero trataré de precisar el concepto para luego relacionarlo y confrontarlo con la idea de racionalidad de dos corrientes totalmente diferentes como lo son el neopositivismo y el neopragmatismo, a los fines de vislumbrar sus conveniencias y discrepancias.

Por último, trataré de concatenar los conceptos peirceanos, objeto de mi estudio, con algunos elementos propios del quehacer jurídico, quehacer del que por cierto soy oriundo. Más específicamente intentaré mostrar si los modos de inferencia que destaca el filósofo norteamericano son utilizados en el quehacer jurídico habitual; también confrontaré el concepto peirceano de razonabilidad con el concepto jurídico de razonabilidad.

## **2. De la retroducción**

Al leer algunas páginas de la voluminosa obra de Charles Peirce uno puede darse cuenta de la enorme relevancia que ostenta la inferencia abductiva en su pensamiento en general, así como en la investigación científica en particular. Sin embargo, en ocasión de dialogar con profesionales pertenecientes a las llamadas ciencias duras puede apreciarse la escasa o nula

importancia que le atribuyen. Idéntica situación acaece cuando se trata de profesionales pertenecientes a las ciencias sociales. Así, ante la interpelación acerca de la metodología científica particular de su disciplina, la mayoría de los interlocutores indicaban que el método científico debía fundarse en la experiencia y tener una matriz profundamente inductivista que posibilitara arribar a verdades ciertas. No obstante, una minoría sostuvo que el método debía variar dependiendo del objeto de estudio. De este modo, si el objeto ostenta una naturaleza social, el método debía estar basado en la comprensión y no en una explicación de corte inductivo. Sea como fuere, resultaba manifiesto el desconocimiento respecto de la inferencia abductiva en la metodología científica y en razón de ello creo conveniente traer a colación y examinar los análisis peirceanos en torno a esta modalidad inferencial.

Siguiendo este orden de ideas, en primer lugar conviene destacar que Peirce divide la lógica en tres subdisciplinas, a saber: la gramática especulativa, que estudia los signos desde un punto de vista formal y sintáctico sin tener en cuenta su significado; la retórica especulativa, que trata sobre las conexiones entre símbolos y otros signos con los interpretantes a los que pretende determinar, es decir, trata de la teoría del significado o semiosis<sup>8</sup>; y, por último, la lógica crítica, que examina acerca de las condiciones formales de verdad de los símbolos<sup>9</sup>. Es en esta última donde se halla el tratamiento de los argumentos o silogismos, los que clasifica en base a los tipos de inferencia<sup>10</sup>. Son tres los modos inferenciales que señala el pensador norteamericano, a saber: la deducción, la inducción y la abducción. El primer tipo consiste en inferir un caso particular a partir de una ley general o regla, es un movimiento del pen-

<sup>8</sup> Cfr. BARRENA, S. y NUBIOLA, J., «Charles Sanders Peirce», *Philosophica*, 2007, p. 4 disponible en: <http://www.philosophica.info/voces/peirce/Peirce.html>

<sup>9</sup> Cfr. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, vol. IV, tomo VIII, *op. cit.*, pp. 251-252.

<sup>10</sup> Cfr. PEIRCE, C. S., *Deducción, inducción e hipótesis*, trad. Juan Martín Ruiz Werner, 1878, disponible en: <http://www.unav.es/gep/DeducInducHipotesis.html>; la inferencia es una relación producto del pensamiento que se establece entre un antecedente (premisas) y un consecuente (conclusión) en un argumento y que muestra cómo este último se sigue correctamente a partir del primero.

samiento que va de lo general a lo particular; más correctamente, Peirce nos dice que «toda deducción no es más que la aplicación de una regla a un caso para establecer un resultado»<sup>11</sup>. En segundo lugar tenemos la inducción, la cual implica el movimiento inverso a la deducción, es decir, esta infiere una regla o ley general partiendo de hechos o casos particulares; dicho en palabras del pensador: «la inducción es la inferencia de la regla a partir del caso y el resultado»<sup>12</sup>. Por último, la abducción implica que a partir de un hecho particular se elabora una hipótesis general a fin de inferir su causa, el movimiento importa un ir desde el efecto a la causa; en términos más exactos «es la inferencia de un caso a partir de una regla y un resultado»<sup>13</sup> a su vez, «la hipótesis se da cuando encontramos alguna circunstancia muy curiosa, que se explicaría por la suposición de que fuera un caso de cierta regla general y en consecuencia adoptamos esa suposición»<sup>14</sup>. En el caso de la deducción la inferencia puede ser necesaria, ya que si las premisas son verdaderas la conclusión forzosamente lo será, es decir, si la regla que se aplica al caso es verdadera y el caso consiste en un hecho que cae bajo esa regla, entonces el resultado deberá ser verdadero necesariamente. Esto es así porque se trata de un razonamiento analítico, la conclusión o resultado supone el contenido implicado en las premisas (regla y caso). Los razonamientos inductivos no pueden establecer conclusiones necesarias, puesto que implican argumentos sintéticos o ampliativos, es decir, en su conclusión (regla) existe contenido adicional que no se halla en sus premisas, esto es lo que se conoce como salto inductivo y en razón de ello ostenta el *status* de probable. Del mismo modo, los argumentos hipotéticos o retroductivos, al ser de tipo ampliativo, no son sino simplemente probables, pues su conclusión es siempre conjetural.

A su vez, el oriundo de Massachusetts nos dice que no debemos confundir la inducción con la hipótesis, pues esta última implica ir más lejos, se trata de un argumento más aventurero

<sup>11</sup> NUBIOLA, J., «La abducción o lógica de la sorpresa», *Razón y palabra*, n° 21, 2001, p. 3. [[http://www.razonypalabra.org.mx/antteriores/n21/21\\_jnubiola.html](http://www.razonypalabra.org.mx/antteriores/n21/21_jnubiola.html)]

<sup>12</sup> PEIRCE, C. S., *Deducción, inducción e hipótesis*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 4.

y peligroso, ya que a partir de ciertos hechos —observables— concluimos otros de naturaleza diferente —y que con frecuencia nos sería imposible observar— a través de una ley general o regla hipotética, por la cual ese hecho diferente resultaría verdadero. En cambio, la inducción infiere la verdad de hechos particulares no examinados dado que son semejantes a los observados; esta conclusión es posible por la inferencia de una regla general a partir de los hechos particulares observados. Así, la primera explica un hecho diferente, mientras que la segunda clasifica hechos semejantes<sup>15</sup>. Siguiendo este orden de ideas, los razonamientos inductivos y las fórmulas que en ellos se basan (fórmulas empíricas) no contribuyen, tan relevantemente como se cree, al descubrimiento y desarrollo científico; esto es así porque con la inducción se concluyen resultados que ya se han anticipado, es decir, lo único que hacen es generalizar los resultados de las observaciones. Mientras que la abducción trasciende los confines de la observación, ya que en virtud de hechos observados infiere algo de naturaleza disímil a aquellos y que la mayoría de las veces es inobservable; estas connotaciones propias de la retroducción (razonamiento hacia atrás) posibilitan por el contrario el avance de la ciencia y eleva las factibilidades de nuevos descubrimientos<sup>16</sup>. Así, Peirce afirma enfáticamente que el pragmatismo puede definirse como lógica de la abducción, pues la retroducción constituye el verdadero motor de la ciencia, debido a que esta brinda la cuota de espontaneidad, libertad y originalidad necesaria en toda investigación científica, posibilitando acceso a nuevos conocimientos que sean idóneos para impulsar el desarrollo de la ciencia.

Estas particularidades, que hacen que la abducción ocupe un lugar central en todo el pensamiento peirceano, se encuentran manifiestas claramente en la estructura lógica de la misma. La abducción importa la captación de un hecho sorprendente «C», esto es, un hecho que suponga una irregularidad imprevista susceptible de insuflarnos una duda real; una hipótesis o conjetura general «A», producto no solo de una inferencia sino

<sup>15</sup> Cfr: PEIRCE, C. S., *Deducción, inducción e hipótesis*, op. cit., pp. 4-10.

<sup>16</sup> Cfr: PEIRCE, C. S., *Deducción, inducción e hipótesis*, op. cit., pp. 10 y 13; cfr: NUBIOLA, J., «Abducción o lógica de la sorpresa en Peirce», op. cit., p. 4.

también de una intuición creativa, que de ser verdadera haría previsible y razonable (explicable) al hecho sorprendente «C»; por lo tanto, hay motivos para pensar que «R» es verdadero. Entonces, dado C elaboramos A para explicarlo, esto es, determinar su causa<sup>17</sup>. En este sentido, podemos observar que sigue el movimiento por el que se infiere un CASO (causa) a partir de un RESULTADO (hecho sorprendente) y una REGLA (hipótesis explicativa).

De este breve análisis parecería ser que el motor de la ciencia es, inexorablemente, la forma de razonar abductiva, sin perjuicio de que las otras dos formas sean también necesarias para el desarrollo científico. Si esto es así, ¿cómo es posible que mis interlocutores, provenientes en su mayoría de las llamadas ciencias duras, descarten de plano este modo de razonar imaginativo? ¿Cómo pueden sostener que el conocimiento científico comienza y se basa en la experiencia? Creo que la respuesta a estos interrogantes se halla en el hecho de que sus criterios se han visto profundamente influenciados por las corrientes positivistas y neopositivistas. Siguiendo este orden de ideas, será necesario explicar cuáles son los elementos más relevantes de ambos movimientos.

Empecemos con el positivismo. El positivismo es una corriente de pensamiento que nace a principios del siglo XIX de la mano de Augusto Comte y cuyos caracteres generales son: a) Empirismo: sostiene que todo saber científico debe atenerse a lo empírico y observable; la experiencia directa aparece como origen y criterio del conocimiento. Real es solo aquello que podemos captar a través de nuestros sentidos. Se elimina la distinción metafísica entre esencia y apariencia, así el conocimiento humano solo ha de versar sobre lo fenoménico. Incluso el método deductivo está supeditado a que sus puntos de partida y sus derivaciones tengan comprobación experimental. b) Nominalismo: lo único real son las cosas y hechos particulares, toda generalización es una ficción útil. Las abstracciones son constructos que se derivan de nuestras experiencia y, aunque constituyen un registro epistémico, carecen de valor ontológico. c) Negación del valor epistémico a los enunciados normativos y

<sup>17</sup> Cfr: NUBIOLA, J., «Abducción o lógica de la sorpresa en Peirce», *op. cit.*, p. 7.  
SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241



valorativos: los primeros porque no son susceptibles de ser veritativo-funcionales, puesto que no describen ningún estado de cosas. Los segundos porque se basan en la subjetividad y, por tanto, son arbitrarios. d) Monismo metodológico: a pesar de que cada ciencia tenga sus propias técnicas y procedimientos, esto es, su particular modo de emplear y teorizar los datos obtenidos, el método por el cual se recaban los datos duros y por el que se accede al conocimiento son los mismos para todo tipo de saber. En este sentido, la metodología es la misma para todas las ciencias y el modelo ideal lo entraña la física. El método por excelencia es el experimental, que implica que las teorías científicas se formulan a partir de los datos obtenidos por la experiencia, aplicándose el criterio de verificación empírica. De este modo, las teorías inverificables no implican conocimiento<sup>18</sup>.

Con respecto al neopositivismo podemos afirmar, al menos en líneas generales y sin perjuicio de ciertas diferencias, que se circunscribe dentro de los mismos lineamientos mencionados precedentemente. Su diferencia esencial con el positivismo radica, según creo, en un cierto refinamiento de los criterios y del léxico por la prioridad que la corriente le confiere al análisis lógico. El neopositivismo se focaliza en la cuestión de la justificación o validez de las hipótesis científicas, sometiendo las mismas a un doble control, a saber: a) El control empírico de los enunciados y b) el control lógico, el cual consiste en analizar si la estructura deductiva de una teoría es correcta o válida, esto es, si hay una correcta inferencia que vincule las hipótesis fundamentales con los enunciados empíricos. Así, establecen lo que se conoce como *criterio verificacionista del significado*, el cual nos dice que «las únicas proposiciones que pueden formar parte del corpus de la ciencia son aquellas que se pueden verificar empíricamente. Esta verificación es la que les otorga a las proposiciones sentido o significado, las otras, lisa y llanamente, carecen de él»<sup>19</sup>. Teniendo en cuenta todo lo precedente, pode-

<sup>18</sup> Cfr. COMTE, A., *Curso de filosofía positiva. Discursos sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, Claridad, 2014, pp. 22-31 y 94-100; cfr. GLAVICH E., IBAÑEZ R., LORENZO M. Y PALMA H., *Notas introductorias a la filosofía de la ciencia. La tradición anglosajona*. Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp. 44-49; cfr. COPLESTON, F., vol. IV, tomo IX, *op. cit.*, pp. 64-90.

<sup>19</sup> GLAVICH, E., *et. al.*, *op. cit.*, p. 54.

mos afirmar que el método utilizado por los neopositivistas es el método inductivista, cuyo origen se remonta hasta Francis Bacon y su *Novum Organum scientiarum*, a quien Peirce criticó duramente<sup>20</sup>. Pueden distinguirse cuatro pasos fundamentales en el método inductivista, a saber: a) Observación y registro de todos los hechos en su estado puro, es decir, sin hipótesis previas sobre su importancia o pertinencia. b) Análisis, comparación y clasificación de los hechos puros, utilizando únicamente los postulados de la lógica. c) Generalización inductiva en base a las regularidades y relaciones que tengan lugar entre los hechos examinados. Mediante este paso se obtienen leyes de carácter general. d) A partir de las generalizaciones anteriores se realizan deducciones en miras a explicar y predecir otros fenómenos<sup>21</sup>. Cabe agregar que tanto este método como el experimental, respecto del cual no se aprecian diferencias esenciales, suponen el principio determinista, esto es, que la naturaleza presenta ciertas regularidades<sup>22</sup>.

Terminada esta somera exposición de las corrientes precedentes, la similitud entre estas y las afirmaciones sostenidas por mis interlocutores es manifiesta. Muchas personas conciben a la ciencia como una actividad neutral que debe atenerse a los hechos y que su metodología está cabalmente comprendida en el inductivismo (modelo nomológico deductivo). Si bien, como destaca Peirce, la inducción y deducción —operaciones centrales del método inductivo— revisten carácter necesario para el progreso de la ciencia, las mismas no son suficientes para explicar los grandes avances y descubrimientos a través de los cuales se produce el mayor progreso científico. En este sentido creemos que el pensamiento de Peirce constituye una verdadera superación en la forma de interpretar la metodología científica, implica una concepción más acabada y real de los procesos por los cuales se desarrolla la ciencia tal como lo hace actualmente. De modo que, para explicar la metodología científica, Peirce considera sus tres elementos dando preeminencia

<sup>20</sup> Cfr. PEIRCE, C. S., *La fijación de la creencia*, trad. José Vericat, 1877, pp. 1-2, disponible en: <http://www.unav.es/gep/FixationonBelief.html>

<sup>21</sup> Cfr. GLAVICH, E., *et. al.*, *op. cit.*, pp. 58-63; cfr. HEMPEL, CARL G., *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979, pp. 247-252.

al elemento abductivo. En tal sentido, el pensador norteamericano señala que una metodología científica completa consta de tres fases ordenadas, a saber: una abductiva, otra deductiva y, finalmente, una inductiva. Respecto de esta cuestión Barrera y Nubiola precisan:

El primer paso de esa metodología comienza en la experiencia: se observan los fenómenos y, ponderándolos, se alza una conjetura que aparece como una posible explicación. Pero esa hipótesis, que aparece ante el investigador como plausible y que despierta en él una inclinación a creer, ha de ser probada. A la fase abductiva, que supone el surgimiento de la hipótesis creativa, ha de seguirle la fase deductiva, en la que a partir de la hipótesis se infieren, a través de un análisis lógico, una serie de predicciones experienciales. La tercera fase sería la inductiva, en la que esas predicciones deben ser comprobadas empíricamente<sup>23</sup>.

A primera vista un lector desprevenido podría objetar la aparente semejanza que habría entre la metodología de la ciencia esbozada por Peirce y la propuesta inductivista. Se podría decir que ambas implican el mismo movimiento desde los hechos particulares hasta los enunciados generales y que a partir de estos se busca explicar hechos particulares tal como plantea el modelo nomológico deductivo. Lo cierto es que una objeción tal pasa por alto un gran número de diferencias esenciales. Primero, la metodología que propone Peirce consta de tres fases y no solo de dos como sucede con el inductivismo, de ahí su carácter de completitud. Segundo, el movimiento que va de los hechos particulares a la formación de la hipótesis o conjetura general no es el mismo que el del modelo inductivo, pues en este último se propone la acumulación de gran cantidad de hechos puros sin hipótesis previas, exigencia que no es necesaria en el primer momento de la metodología peirceana. Además, el movimiento desde los hechos singulares hasta las leyes generales implica una inferencia a partir de regularidades que tienen lugar respecto de los hechos observados; en cambio,

<sup>22</sup> Cf: COPLESTON, F., *op. cit.*, vol. IV, tomo IX, *op. cit.*, p. 89.

<sup>23</sup> BARRERA, S. y NUBIOLA, J., *op. cit.*, p. 5.

en la etapa abductiva la inferencia supone una gran cuota de creatividad e instinto que permite elaborar una conjetura explicativa a partir de una irregularidad imprevista. Asimismo, el punto de partida de la deducción en ambos métodos es diferente: en el método inductivo la deducción parte en leyes probables para explicar y predecir fenómenos semejantes, mientras que en el peirceano se parte de conjeturas o hipótesis que explican hechos de distinta naturaleza. Entonces, suponer que ambos métodos son idénticos porque parten de los hechos sin tener en cuenta el modos que se desarrollan es una aseveración muy imprecisa, pues importa no distinguir entre dos modos de inferencia totalmente distintos, como lo son la inducción y la abducción. Más aún, el modo en que una y otra metodología parten de los hechos ya es diferente, puesto que para Peirce la observación científica no es pura, sino que, además de ser falible y provisional, es de naturaleza interpretativa, es decir, la observación de los hechos particulares ya supone una cierta carga teórica<sup>24</sup>.

Lo que realmente resulta asombroso es la perspicacia con la que el filósofo norteamericano divisó y explicó el modo en que se desarrolla la investigación científica en la actualidad. La afirmación de que la investigación no comienza con la experiencia pura, sino con una hipótesis que supone elementos creativos e instintivos, es sencillamente precisa e inactual, pues podríamos decir que invalidó al modelo neopositivista antes de que este surgiera históricamente. En este sentido, son sorprendentes las coincidencias entre Charles Peirce y Karl Popper, eminente epistemólogo del siglo XX que criticó duramente al neopositivismo. Dejando a salvo las distancias, el epistemólogo vienés admite, al igual que Peirce, que las teorías e hipótesis científicas son solo más o menos corroborables, nunca pueden ser cien por ciento ciertas y verdaderas, a diferencia de lo que sostenían los defensores del positivismo y neopositivismo para quienes era posible llegar a un conocimiento absolutamente cierto y verdadero. Para Peirce la verdad es algo que no se adquiere definitivamente, se trata de un ideal al cual los cientí-

<sup>24</sup> Cfr. NUBIOLA, J., «Realidad, ficción y creatividad en Peirce», 2002, p. 2, disponible en: <http://www.unav.es/users/RealidadFiccionCreatividad.html>

ficos pueden aproximarse mas nunca alcanzar de manera completa y acabada. La misma actitud asume Popper, lo cual podemos evidenciar en el hecho de que fija como criterio demarcatorio de lo que ha de ser científico o no al falsacionismo. En virtud de este, una hipótesis para ser científica debe ser susceptible de ser contradicha o refutada por alguna observación o experiencia, es decir, debe haber la posibilidad de que pueda ser refutada mediante la experiencia. En este mismo sentido, Peirce sostiene que la tercera fase de la metodología científica —la cual busca corroborar empíricamente las hipótesis a través de la inducción— indicará «si la hipótesis es lógicamente correcta, o si requiere alguna modificación no esencial, o si bien debe ser rechazada por completo»<sup>25</sup>, es decir, Peirce plantea que la contrastación de la hipótesis a través de la experiencia no puede garantizar absolutamente la verdad de la misma, pero sí puede indicarnos que debemos introducirle alguna modificación, o bien que debemos rechazarla por completo. Así, en ambos puede vislumbrarse la misma asimetría, ya que es posible determinar que una hipótesis o teoría sea falsa en virtud de una refutación por parte de una experiencia contraria; sin embargo, por más casos confirmatorios que encontremos en relación con una teoría jamás podremos afirmar que es verdadera, sino solo que es altamente probable. A su vez, si bien el método que plantea Popper no está representado en los mismos términos que el descrito por Peirce, podemos decir que hay trasfondo común entre ambos. El método hipotético deductivo comienza con una hipótesis que ofrece una explicación respecto de una cuestión problemática, del mismo modo que el de Peirce<sup>26</sup>. Luego en su parte final busca corroborar la hipótesis mediante la inducción como en el caso de Peirce. Entonces, si la hipótesis se cumple queda corroborada, caso contrario, se desecha por falsa<sup>27</sup>. Más aún, la concepción peirceana parece coincidir con la propuesta de un *falsacionismo refinado*<sup>28</sup>, el cual, como sabemos, importa que una teoría o hipótesis no es

<sup>25</sup> BARRENA, S. y NUBIOLA, J., *op. cit.*, p. 5.

<sup>26</sup> Cfr: NUBIOLA, J., «Abducción o lógica de la sorpresa en Peirce», *op. cit.*, p. 5.

<sup>27</sup> Cfr: GLAVICH, E., *et al.*, *op. cit.*, pp. 72-81.

<sup>28</sup> Cfr: *Ibid.*, pp. 81-87.

descartada de plano ante un contraejemplo, pues la misma está compuesta por un cúmulo de hipótesis derivadas o de hipótesis *ad hoc* que habrán de ser modificadas en pos de superar el escollo. En efecto, como vimos más arriba, Peirce admite la posibilidad de modificación no esencial de la teoría después de la fase inductiva, por lo que su metodología es compatible con la versión refinada del falsacionismo popperiano.

Por supuesto, existen importantes diferencias, pero creo que también hay gran riqueza en las coincidencias señaladas, las cuales, según mi parecer, no son menores. Considero que lo dicho hasta aquí pone de manifiesto gran parte de las reflexiones que me han ocupado la tónica de la abducción; sin embargo, por razones de extensión, he decidido ponerles fin para pasar a explicitar las relativas al concepto de razonabilidad.

### 3. De la razonabilidad

En este apartado me propongo examinar y confrontar tres concepciones de racionalidad, a saber: la de Peirce, la propia del neopositivismo y la de Richard Rorty (neopragmatismo). Todo esto con la finalidad de establecer conveniencias y discrepancias entre las mismas.

La racionalidad o razonabilidad peirceana es una tónica harto compleja, pues involucra muchos elementos que en principio parecen excluirse mutuamente. No obstante, trataré de ser lo más claro y preciso en la explicitación de dicha noción. En un primer momento podemos señalar que para Peirce la racionalidad entraña una facultad humana que está abierta al mundo, por medio de la cual el hombre puede conocer la realidad y comunicarla a través del proceso semiótico. Hasta aquí parecería no haber ninguna novedad; sin embargo, la razonabilidad peirceana trasciende lo dicho. No solo implica una característica o propiedad de la mente humana sino también del mundo. La racionalidad se expande paulatinamente por todo el universo a través de un proceso gradual, dentro del cual el hombre es el protagonista principal.

En otros términos, la razonabilidad no es solamente una capacidad humana que permite dotar de inteligibilidad y senti-

do a los fenómenos y a la propia vida, sino que se trata también de un fin cósmico universal hacia el cual todo tiende y que se encuentra representado en el hombre en su anhelo por hacer sus ideas y las cosas cada vez más razonables. Asimismo, este anhelo es la única cosa de la cual no puede darse razón alguna, puesto que no hay razón capaz de justificar la racionalidad misma.

Consciente de que se trata de una noción miscelánea, trataré de hacer una lacónica caracterización de la misma. En tal sentido podemos precisar que la razonabilidad peirceana implica una razón<sup>29</sup>:

- a) *Abierta*: no se trata de una facultad ensimismada como la concebía el idealismo epistemológico. A través de la razón nos es dado comprender la realidad e interactuar con los demás individuos. Es una razón abierta al mundo que busca expandir sus ideas.
- b) *Amplia*: no se trata de una razón pura, meramente intelectual despojada de todo elemento pasional. Por el contrario, posee elementos afectivos, creativos e imaginativos.
- c) *Presente*: en tanto que capacidad de conferir inteligibilidad a los hechos, esto es, hacerlos explicables a través de la abducción.
- d) *Futura*: en tanto que fin orientador de nuestra existencia. Consiste en un ideal que debemos concretar gradualmente y que proviene de la naturaleza evolutiva del universo, del cual nosotros formamos parte. Según Peirce se trata del fin más eminente.
- e) *Integradora*: pues permite asociar y generalizar posibilitando la comprensión del mundo como un todo orgánico.
- f) *Comunitaria y social*: en tanto que nos permite desarrollar el proceso semiótico para comunicarnos con los demás y transmitir inteligibilidad formando una *mente común*. El proceso de racionalización, más allá de que

<sup>29</sup> Cfr: NUBIOLA, J., «La razonabilidad de Peirce», *Studium. Filosofía y Teología*, nº 12, 2009, pp. 111-120, disponible en: <http://www.unav.es/users/PeirceArgentina/Nubiola.html>; cfr: BARRENA, S. y NUBIOLA, J., *op. cit.*, pp. 5-6.

mediante nuestras acciones e ideas individuales contribuimos al mismo, es marcadamente colectivo y se construye a través de la comunicación.

- g) *Reguladora*: la razonabilidad es la medida que rige el mundo. Esta noción está íntimamente vinculada a la categoría lógica y ontológica de *terceridad*, que alude a las relaciones regulares que se dan en la naturaleza. Comprendiendo las regularidades comprenderemos las leyes que rigen el universo.
- h) *Cósmica*: se identifica con el proceso evolutivo universal.
- i) *Simétrica*: supone la correspondencia entre las categorías lógicas y las categorías ontológicas, lo cual hace posible la comprensión humana del mundo, dado que la mente y la naturaleza comparten la misma nota de racionalidad.

Seguramente hay aspectos que no han quedado comprendidos en nuestra caracterización; sin embargo, creemos que puede orientar al lector acerca de la senda que tendrá que seguir si ha de pretender una cabal comprensión de la misma. Por otro lado, me ha sido imposible no relacionar esta concepción de racionalidad con la de un gran filósofo tucumano, me refiero a Samuel Schkolnik, quien en un texto llamado *De la razón y las pasiones* propone una noción de razón similar a la del autor norteamericano. Schkolnik fue un pensador que, al igual que Peirce, tuvo gran fe en la racionalidad, entendida no solo como capacidad de cálculo sino también como medida común del universo, es decir, como aquello que nos permite comprender y conocer el mundo. Asimismo, la concibe como una pasión, la más importante de todas, la pasión por la totalidad. En este sentido nos dice «trátense siempre, en fin, con la razón, de completar lo fragmentario, de hallar el hilo secreto que liga nuestras caudalosas y dispersas experiencias en un solo y único mundo»<sup>30</sup>. Estas connotaciones, que el filósofo

<sup>30</sup> SCHKOLNIK, S., «De la razón y las pasiones», en *El legado filosófico de Samuel Schkolnik*, comp. Nicolás y Natalia Zavadivker. Tucumán, Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 2012, p. 34.



tucumano otorga a la razón, permiten divisar una serie de elementos afectivos e intuitivos, como así también una propiedad integradora en la misma. Por último, Schkolnik pensaba que la relación entre la mente y el mundo es posible, pues, ambas están escritas en un mismo lenguaje racional. Dadas las notorias similitudes, y salvando las distancias, creemos que esta somera y generalísima exposición de la perspectiva schkolniana contribuye a ilustrar, un poco más, la razonabilidad en Peirce, al menos en los puntos coincidentes que son precisamente los que indiqué hace unos momentos.

Continuando con nuestro examen procederé a explicar presuntamente la racionalidad propia del neopositivismo o empirismo lógico y la del neopragmatismo rortiano. El positivismo lógico reduce la racionalidad a su faz metodológico-instrumental, considerándola como una herramienta analítica que nos permite conocer la realidad de manera neutral y objetiva. Esta idea de racionalidad está totalmente desvinculada de elementos intuitivos, imaginativos y afectivos, se trata de una racionalidad algorítmica y mecánica que procede metódicamente a través de análisis descompositivo-compositivo, y que guarda una íntima relación con la verdad como correspondencia y con la verificabilidad empírica. Asimismo, podemos decir que importa un marcado rasgo antimetafísico y ahistórico. En síntesis, la racionalidad para el neopositivismo se reduce a la razón científicista, dejando de lado cualquier otro modo de racionalidad<sup>31</sup>.

En la vereda del frente hallamos la propuesta rortiana. Rorty, para explicar lo que debe entenderse como racionalidad, distingue dos acepciones en principio opuestas, a saber: a) Razón metódica: «ser racional es ser metódico: es decir, tener criterios de éxito fijados de antemano»<sup>32</sup>; con este sentido Rorty está aludiendo al naturalismo cientista imperante en la actualidad, que se funda en la objetividad y en la verdad como correspondencia y cuyo paradigma de racionalidad son las ciencias naturales. b) Razón sensata: aquí el término racional

<sup>31</sup> Cfr. GLAVICH, E., *et al.*, *op. cit.*, pp. 44-58; cfr. RORTY, RICHARD, *Objetividad, relativismo y verdad*, 1ª ed., trad. Jorge Vigil Rubio, Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 39-40, 42-43, 47 y 58-60.

<sup>32</sup> RORTY, R., *op. cit.*, p. 58.

es empleado en un sentido laxo o amplio, obsérvese la siguiente cita: «racional significa algo como sensato o razonable, en vez de metódico. Designa un conjunto de virtudes morales: tolerancia, respeto a las opiniones de quienes nos rodean, disposición a escuchar, recurso a la persuasión antes que a la fuerza (...). En este sentido, racional significa algo más próximo a civilizado que a metódico»<sup>33</sup>. Puede verse que este último sentido, al cual adhiere Rorty, implica una racionalidad amplia, argumental, consensual, que importa una base ética y no epistemológica. Se trata de un concepto de racionalidad vinculado con lo que es útil para la sociedad; por ello se vincula con una concepción de verdad pragmatista, es decir, aquella que sostiene que un enunciado o teoría es verdadera en tanto sea buena o útil para ciertos objetivos<sup>34</sup>. Así, Rorty nos dice que los pragmatistas «conciben la verdad como aquello en que nos es bueno creer»<sup>35</sup> y precisa que la verdad es «simplemente un cumplimiento que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria una justificación ulterior»<sup>36</sup>. Asimismo, esta concepción pragmática de racionalidad está circunscripta a una cultura determinada, es decir, el acuerdo o consenso que sustituye a la objetividad científica se consigue solamente entre los miembros de una comunidad que ostentan los mismos presupuestos básicos, lo cuales se consideran necesarios para entablar el diálogo<sup>37</sup>. En este sentido se trata de un concepto etnocéntrico y, por tanto, relativista. Rorty reduce (o amplía) la racionalidad a un acuerdo no forzado basado en el respeto por las opiniones ajenas<sup>38</sup>.

Como cabe observar, la razonabilidad que propone Peirce difiere marcadamente tanto del modelo de racionalidad del neopositivismo como del modelo de racionalidad del neoprag-

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>34</sup> *Cfr.* SALTOR, J, «La verdad», en *Reflexiones en torno a la verdad*, comp. Jorge Saltor, San Miguel de Tucumán, Instituto de Epistemología, UNT, 2005, pp. 108-109.

<sup>35</sup> RORTY, R., *op. cit.*, p. 41.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 61-65

<sup>38</sup> *Cfr.* NUBIOLA, J., «Pragmatismos y relativismo: C. S. Peirce y R. Rorty», *Unica*, Vol. II, n° 3, 2001, pp. 4-5, disponible en: <http://www.unav.es/users/Articulo58a.html>

matismo rortiano. Mientras que la racionalidad neopositivista supone una razón individual de carácter instrumental, mecanicista y algorítmico que se funda en un método de análisis lógico-empírico, y la racionalidad rortiana se halla reducida a una mera conversación que tiene como única exigencia el respeto entre opiniones de validez relativa; la razonabilidad peirceana importa una razón comunitaria, orgánica y evolutiva, que incluye elementos creativos, instintivos y emotivos, y no entraña una facultad del individuo cerrada sino que supone una facultad abierta y comunicativa que confiere cada vez mayor inteligibilidad al universo entero. En razón de ello, podemos afirmar que la razonabilidad Peirceana se sitúa en un punto intermedio entre el empirismo lógico y el neopragmatismo vulgar que resulta fundamental para un desarrollo más armónico y equilibrado de la filosofía y de la ciencia actual. En tal sentido advierte atinadamente Nubiola:

A estas alturas del siglo XXI nos encontramos con una razón humana en peligro, asaltada por el cientismo que la reduce a una racionalidad mecánica y algorítmica, en última instancia inhumana, y por el relativismo cultural que reduce la razón a meras prácticas comunicativas locales. El pragmatismo peirceano esboza un camino intermedio en el que, a la confianza en la capacidad de la razón está unida la experiencia de la falibilidad humana<sup>39</sup>.

#### 4. Algunas vinculaciones con el quehacer jurídico

En este apartado se pretenderá vincular algunos de los elementos analizados anteriormente con ciertas modalidades que acaecen en las ciencias jurídicas. Más específicamente, intentaré comprobar si los tipos inferenciales destacados por Peirce tienen lugar en el campo de la actividad jurídica. Esto nos dará una idea más o menos clara acerca de si es posible aplicar la metodología científica propuesta por Peirce al derecho, lo que nos sugerirá, por otro lado, si este podría ser considerado o no

<sup>39</sup>NUBIOLA, J., «La razonabilidad de Peirce», *op. cit.*, p. 7.

como una ciencia<sup>40</sup>. Finalmente, analizaré el concepto de racionalidad jurídica a los efectos de mostrar con cuál de las propuestas anteriormente examinadas tiene mayor afinidad. Cabe aclarar que este último examen no ostentará un carácter exhaustivo debido a que la profundidad de las cuestiones planteadas en este apartado no podría ser agotada, teniendo en cuenta la naturaleza de este trabajo.

Con respecto al primero de los planteos, recordemos que las tres formas de inferencia son la deducción, la inducción y la abducción. En principio podríamos decir que en el quehacer jurídico se emplean todos los tipos inferenciales. En efecto, si suponemos que el ordenamiento jurídico constituye un sistema de normas, podríamos sugerir que la aplicación de las mismas para resolver casos particulares subsumidos entraña un caso de deducción, pues el movimiento de pensamiento observado es aquel que va de una regla general (norma) a un hecho particular (caso jurídico concreto). En este sentido puede indicarse que hay autores como Olsen Ghirardi que sostienen que la sentencia judicial es producto de un razonamiento jurídico que presenta una forma silogística<sup>41</sup> (razonamiento deductivo).

Asimismo, podemos imaginar el caso en que un accionar determinado, en ausencia de una normativa que regule la situación respectiva, se repita frecuentemente durante largo tiempo hasta conformar una costumbre. Luego dicha costumbre consolidada se convierte en fuente auxiliar del derecho (costumbre *secundum legem*), o bien es receptada de forma explícita por una normativa legal de mayor generalidad. Este ejemplo podría implicar un caso de inducción, debido a que a partir de varios casos concretos reiterados de una misma conducta los juristas pueden interpretar que ha surgido una costumbre, la cual constituye una regla social general que puede actuar como fuente del derecho. Algo similar ocurre con la jurisprudencia, dado que se constituye una regla de mayor generalidad a partir de la

<sup>40</sup> Huelga aclarar que en la literatura filosófico-jurídica especializada el *status científico del derecho* se encuentra bastante cuestionado. Sin embargo, en este trabajo no tomaremos una posición definitiva al respecto.

<sup>41</sup> Cfr. GHIRARDI, O., *Lógica del proceso judicial*, 4<sup>a</sup> Ed., Córdoba, Lerner, 2006, p. 65.

repetición en el tiempo de una particular forma de resolver judicialmente un caso concreto.

Finalmente, la abducción podría considerarse presente en los casos en que un juez tiene que valorar la prueba, o cuando debe elaborar una presunción judicial, ya que estas operaciones importarían gestar una conjetura que haga explicables ciertos hechos inmersos en una situación en principio indeterminada. Idéntica operación tiene lugar en ocasión de la presentación de los alegatos por parte de los abogados en un proceso judicial.

Ahora bien, podemos señalar la existencia de al menos dos problemas substanciales respecto de los ejemplos e ilustraciones mencionadas: el primero consiste en que las inferencias tipificadas por Peirce entrañan una naturaleza lógico-formal no presente en el modo de razonar jurídico, el cual se sitúa más en el campo de la argumentación donde los supuestos son controvertibles. El segundo problema se circunscribe al análisis de cada inferencia en particular. En el caso de la deducción aplicada al derecho se presentan dos obstáculos: por un lado, la ambigüedad de los principios o reglas generales y, por otro, la carencia de la necesidad que acompaña a todo razonamiento deductivo, pues la inferencia del razonamiento judicial no solo sería dudosa, dada la vaguedad de los principios, sino también porque algunas veces la sentencia implica un salto informativo respecto a los elementos de juicio brindados en el proceso; otras, porque la sentencia puede no considerar cierta información proporcionada en la causa judicial. En el caso de la inducción falla la base empírica, dada la inverificabilidad de los principios y la variabilidad e imprevisibilidad de la conducta humana. Por último, pensamos que la abducción sí tiene lugar en el campo jurídico, pero dada la ambigüedad de los principios y valores en los que se fundan los jueces al elaborar sus sentencias, consideramos que su aplicación contribuye a proliferar y difuminar criterios judiciales<sup>42</sup>. Siguiendo este orden argumentativo, creemos que no es posible aplicar de modo acabado la metodología científica propuesta por Peirce al campo del derecho y, por lo tanto, nos atrevemos a insinuar que para

<sup>42</sup> Cfr. GUIBOURG, R., «Razón y magia en el derecho», en *Racionalidad en el Derecho*, comp. Juan Pablo Alonso, Buenos Aires, Eudeba, 2015.

el filósofo norteamericano el derecho no constituiría una disciplina científica. Obsérvese el siguiente pasaje:

Algunas personas se figuran que la predisposición a favor y en contra son convenientes para la obtención de la verdad, que el debate acalorado y partidista es la manera de investigar. Esta es la teoría de nuestro atroz procedimiento judicial. Pero la lógica desecha esa sugerencia. Demuestra (*irrefutablemente*) que el conocimiento solo puede avanzar deseándolo realmente, y que los métodos de *obstinación*, de autoridad, y cualquier modo de intentar alcanzar una conclusión preconcebida, carecen en absoluto de valor<sup>43</sup>.

Con respecto a la racionalidad jurídica, podemos decir que asume distintas formas según la rama o materia de que se trate<sup>44</sup>. A título ilustrativo se puede indicar que en el derecho procesal la racionalidad asume la forma de lo que se conoce como *sana critica racional*, que alude al hecho de que el juez tiene que tratar una cuestión según su propio criterio y sentido común; en otras ramas, como por ejemplo la tributaria y la penal, la razonabilidad se traduce como *proporcionalidad*, ya sea para la imposición de gravámenes o para la imposición de una pena respectivamente. Sin embargo, lo que aquí queremos alcanzar es una noción general común a todo el pensamiento jurídico. Ahora bien, si tenemos en cuenta el origen del derecho, con esto me refiero, a su gestación histórica, podemos divisar que posee raíces políticas, sociales y religiosas, las cuales impregnan su lenguaje y sus instituciones. En razón de ello, pienso que el concepto de racionalidad jurídica en general no es una noción técnica sino, más bien, coloquial. Así, la racio-

<sup>43</sup> PIERCE, C. S., *Deducción, inducción e hipótesis*, op. cit., p. 9.

<sup>44</sup> En efecto, la racionalidad o razonabilidad jurídica integra lo que la literatura especializada denomina conceptos jurídicos indeterminados. Estos constituyen instrumentos jurídicos que apelan a la prudencia judicial para que decida un caso jurídico en virtud de la circunstancias del caso, lo cual denota un amplio espectro de discrecionalidad interpretativa. En este sentido la jurisprudencia reconoce que la razonabilidad puede asumir múltiples modalidades: a. como lo justificado o lo no arbitrario.; b. como proporción o ajustamiento entre dos términos, es decir, como medida; c. como lo ordinario, lo esperable o lo normal; d. como lo que guarda conformidad a los valores constitucionales. Cfr: BAZÁN, J. L. y MADRID, R., «Racionalidad y razonabilidad en el derecho», *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 18, n° 2, 1991, pp. 179-183.

nalidad jurídica podría definirse como el ofrecimiento de argumentos con el fin de lograr una justificación o convencimiento. En este sentido, racionalidad equivaldría a fundamentación o motivación de una postura determinada en aras de convertirla en plausible o aceptable. Su opuesto lo constituiría la arbitrariedad, es decir, lo caprichoso, lo injustificado, lo carente de motivos o de explicación. De esta forma, la tan mentada objetividad jurídica no implicaría más que una argumentación coherente y razonable, aun cuando la tesis que se sustente sea discutible. Al respecto Guibourg precisa:

Ser razonable implica, ciertamente, una tendencia a actuar según la razón, pero también la disposición a escuchar los argumentos ajenos y aun sacrificar parcialmente los propios intereses a favor de los de otro, así como una tendencia a la moderación, no exigir más que lo que debería esperarse<sup>45</sup>.

Razonable implica cierto grado de aprobación, pero no necesariamente tan fuerte que implique un juicio definitivo<sup>46</sup>.

De acuerdo con Alexy, dentro de este campo la objetividad no es lo mismo que la posibilidad de prueba, como en matemáticas o en ciencias naturales. El objetivo es encontrar algunos elementos de razón, argumentos racionales, en algún punto intermedio entre la prueba y la arbitrariedad. Si hay un argumento racional, hay objetividad, aun si algunos interrogantes son controvertibles. De este modo, si tenemos buenos argumentos a favor y en contra de una solución, y si un tribunal decide de acuerdo con un conjunto de buenos argumentos, tal decisión se adopta objetivamente<sup>47</sup>.

Como puede distinguirse claramente, la racionalidad en el campo jurídico es análoga a la actividad de dar razón de algo. De modo que podemos señalar una suerte de parentesco o afinidad con la racionalidad rortiana, pues vimos que equivale a diálogo, acuerdo, sensatez y tolerancia. Por tanto, no es compatible, al menos no en grado directo, con las otras dos formas

<sup>45</sup> GUIBOURG, R., «Razón y magia en el derecho», *op. cit.*, p. 1.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>47</sup> GUIBOURG, R., «Alexy y su fórmula del peso», en *Desafíos de la ponderación*, Bogotá, Universidad del Externado, 2011, p. 3, disponible en: <http://www.derecho.uba.ar/institucional/deinteres/2015-robert-alexey-guibourg-castellano.pdf>

de racionalidad, a saber la peirceana y la neopositivista, dado que estas suponen una mayor participación de elementos lógicos y científicos, participación que es determinante y que se encuentra casi ausente en el modo de razonar jurídico. A modo ilustrativo cito el siguiente pasaje de Guibourg:

El razonamiento jurídico no rechaza la lógica ni las matemáticas, pero las usa como métodos complementarios y, en cierto modo, menospreciados. El papel central se atribuye a los valores y a los principios, que sirven como justificación final de una serie de argumentos jurídicos. (...) Los valores y los principios se ven como la fuente de la razonabilidad cuando hay que apreciar un argumento jurídico. Ciertamente no es posible identificarlos por deducción, ya que, aun si un principio general puede implicar a otros particulares, tendría que haber un axioma final no demostrable dentro del mismo sistema. Pero, más aún, tal implicación sería dudosa, porque los valores y los principios se expresan en palabras afectadas por la peor clase de vaguedad: la que depende de las preferencias morales o políticas del sujeto, lo que no impone acordar un significado más preciso. Por lo tanto, cada inferencia a partir de un principio general puede suscitar una controversia moral y política entre interlocutores que quieren conservar para sí el significado emotivo de las palabras. Por otra parte, los valores y los principios no pueden observarse empíricamente<sup>48</sup>.

### Conclusiones

Llegando al término de nuestro análisis, resulta conveniente efectuar un balance de las tópicas tratadas. En primer lugar, ha podido observarse que la propuesta peirceana acerca de la metodología científica constituye un modelo superador respecto tanto al positivismo como al empirismo lógico, puesto que se trata de una propuesta más abarcativa e integradora que da mayor cuenta de la empresa científica. En efecto, la propuesta peirceana integra los tres tipos de inferencias lógicas (abducción, deducción e inducción), coloca como núcleo central de la dinámica científica al falibilismo e incluye no solo elementos

<sup>48</sup> GUIBOURG, R., «Razón y magia en el derecho», *op. cit.*, p. 4.



propios del cálculo y del análisis sino también elementos volitivos, emocionales y creativos. En segundo lugar, al analizar la noción de razonabilidad peirceana se ha podido apreciar que tal concepto es bastante más amplio y equilibrado que los modelos de racionalidad planteados tanto por el neopositivismo cientista metódico, instrumental y calculador, como por el neopragmatismo vulgar rortiano, que reduce la racionalidad a la mera práctica dialogal. En efecto, el concepto peirceano de razonabilidad importa una idea de racionalidad que no solo no se divorcia del conocimiento y la verdad —como lo hace la idea de racionalidad rortiana—, sino que importa una concepción organicista, abierta, evolutiva y comunitaria de racionalidad, al contrario de la visión neopositivista que la reduce a su aspecto algorítmico e instrumental. En tercer lugar, al comparar y confrontar la propuesta peirceana sobre la metodología científica y sobre la noción racionalidad con la dinámica propia del quehacer jurídico y su noción de racionalidad, puede sugerirse que entre ambas no hay compatibilidad. Efectivamente, la dinámica jurídica y su modo propio de razonar se sitúan más debidamente en el controvertido campo de la argumentación que en el de la lógica o en el de la experimentación, ámbitos propios de las ciencias. Su falta de base empírica, la vaguedad e inverificabilidad de sus principios y la inobservancia de los cánones lógicos en sus inferencias hacen que el mismo Peirce considere al derecho fuera del ámbito científico. Asimismo, el modo jurídico de razonar, más propio del campo de la argumentación que de la lógica, guarda cuantiosa mayor congruencia con la noción rortiana de racionalidad basada en el diálogo que con la razonabilidad peirceana más científica, lógica y ontológica<sup>49</sup>.

<sup>49</sup>Huelga señalar que hay autores —entre ellos Perelman y Recasens Siches— que distinguen entre racionalidad y razonabilidad, entendiendo la primera como una noción que remite a un *logos* fisicomatemático y a criterios lógico-formales vinculados con las ideas de verdad, conocimiento y realidad, mientras que la segunda remite un *logos* práctico-argumental vinculado a lo que resulta socialmente aceptable. Cfr. BAZÁN J. L. y MADRID R., *op. cit.*, pp. 183-187. No obstante, dicha distinción no importa alteración alguna de nuestro análisis puesto que tales autores reservan para el ámbito jurídico la noción que ellos denominan razonabilidad, la cual, como cabe observar, se encuentra íntimamente vinculada con la noción de racionalidad rortiana.

En suma, estos tres análisis han sido los ejes del presente artículo y han tenido como objetivo repensar las ideas peirceanas en torno a la metodología científica y la racionalidad, pues consideramos fundamental rever su pensamiento para propender al desarrollo armónico y equilibrado de la filosofía, la ciencia y la cultura en general, *a fortiori* en estas épocas donde los debates oscilan entre el cientificismo y el relativismo cultural. Asimismo, consideramos que la propuesta peirceana puesta en relación con el quehacer jurídico puede arrojar cierta luz a la controversial cuestión acerca del *status* científico del derecho y sobre el problema de la vaguedad de la noción de razonabilidad. En efecto, creemos que los posicionamientos de Peirce en relación a estas tópicas constituyen un sendero intermedio que debe ser considerado clave si es que pretendemos superar el diálogo entre sordos entablado entre el cientismo y relativismo, como así también ayudar a esclarecer ciertas cuestiones polémicas surgidas en el ámbito del derecho.

## Bibliografía

- BARRENA, SARA, «El pragmatismo», *Factótum*, n° 12, 2014, disponible en: [http://www.revistafactotum.com/revista/f\\_12/articulos/Factotum\\_12\\_1\\_Sara\\_Barrena.pdf](http://www.revistafactotum.com/revista/f_12/articulos/Factotum_12_1_Sara_Barrena.pdf)
- BARRENA, SARA y NUBIOLA, JAIME, «Charles Sanders Peirce», *Philosophica*, 2007, disponible en: <http://www.philosophica.info/voces/peirce/Peirce.html>
- BAZÁN, JOSÉ LUIS y MADRID, RAÚL, «Racionalidad y razonabilidad en el derecho», *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 18, n° 2, 1991, pp. 179-188.
- COMTE, AUGUSTE, *Curso de filosofía positiva. Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, Claridad, 2014.
- COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía (vol. IV)*, trad. Juan Manuel García de la Mora, 2da Ed. en castellano, Barcelona, Ariel S.A., 2011.
- HEMPEL, CARL GUSTAV, *La explicación científica*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1979.
- GHIRARDI, OLSEN, *Lógica del proceso judicial*, 4ta Ed., Córdoba, Lerner, 2006.

- GLAVICH EDUARDO, IBÁÑEZ RICARDO, LORENZO MARÍA y PALMA HÉCTOR, *Notas introductorias a la filosofía de la ciencia. La tradición anglosajona*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- GUIBOURG, RICARDO, «Razón y magia en el derecho», en *Racionalidad en el Derecho*, comp. Juan Pablo Alonso, Buenos Aires, Eudeba, 2015.
- GUIBOURG, RICARDO, «Alexy y su fórmula del peso», en *Desafíos de la ponderación*, Bogotá: Universidad de Externado, 2011, disponible en: <http://www.derecho.uba.ar/institucional/deinteres/2015-robert-alexey-guibourg-castellano.pdf>
- NUBIOLA, JAIME, «La abducción o lógica de la sorpresa», *Razón y palabra*, n° 21, 2001, disponible en: [http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n21/21\\_jnubiola.html](http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n21/21_jnubiola.html)
- NUBIOLA, JAIME, «La razonabilidad de Peirce», *Studium. Filosofía y Teología*, n° 12, 2009, pp. 111-120, disponible en: <http://www.unav.es/users/PeirceArgentinaNubiola.html>
- NUBIOLA, JAIME, «Pragmatismos y relativismo: C. S. Peirce y R. Rorty», *Unica*, Vol. II, n° 3, 2001, disponible en: <http://www.unav.es/users/Articulo58a.html>
- NUBIOLA, JAIME, «Realidad, ficción y creatividad en Peirce», 2002, disponible en: <http://www.unav.es/users/RealidadFiccionCreatividad.html>
- PEIRCE, CHARLES SANDERS, *Cómo esclarecer nuestras ideas*, trad. José Vericat, 1878, disponible en: <http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>
- PEIRCE, CHARLES SANDERS, *Deducción, inducción e hipótesis*, trad. Juan Martín Ruiz Werner, 1878, disponible en: <http://www.unav.es/gep/DeducInducHipotesis.html>
- PEIRCE, CHARLES SANDERS, *La fijación de la creencia*, trad. José Vericat, 1877, disponible en: <http://www.unav.es/gep/FixationonBelief.html>
- RORTY, RICHARD, *Objetividad, relativismo y verdad*, 1ª ed., trad. Jorge Vigil Rubio, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- ROSSI, PAULA, «Dos pragmatistas, dos pragmatismos», *A Parte Rei*, n° 40, 2005, disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rossi40.pdf>
- SALTOR, JORGE E. «La verdad», en *Reflexiones en torno a la verdad*, comp. Jorge E. Saltor, San Miguel de Tucumán, Instituto de Epistemología, UNT, 2005.
- SCHKOLNIK, SAMUEL. «De la razón y las pasiones», en *El legado filosófico de Samuel Schkolnik*, comp. Nicolás y Natalia Zavadvikver. Tucumán, Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 2012.



# **Notas y comentarios**



JUAN CARLOS MAREGA

*Pontificia Universidad Católica Argentina*  
*Santa María de los Buenos Aires*  
*Argentina*  
*juank2504@hotmail.com*

## **Romano Guardini: consideraciones sobre la acción libre**

El siglo XX ha sido para la humanidad un hito respecto al endiosamiento de la autonomía del hombre. Utilizando la ciencia y la técnica, ha suministrado grandes adelantos a la vida humana, pero también grandes aberraciones y nuevos planteos para la moral. La búsqueda de certeza y eficacia, en el ámbito de una concepción del hombre considerado digno de ser depositario de atributos divinos, pero a la vez mero objeto material, ha llevado a un profundo desconcierto cultural y existencial.

Romano Guardini representa un hombre decidido a brindar a esta época elementos para un pensamiento integral, realizando un esfuerzo de diálogo y síntesis entre el realismo y la concepción moderna del hombre.

Este trabajo busca, después de considerar los principales aspectos de la vida y pensamiento del autor, redescubrir aportes de la obra *Libertad, Gracia y Destino*<sup>1</sup>; pues aborda un tema central para la existencia del hombre actual y representa un trabajo de madurez del autor, por lo que se podrán recoger aspectos de su método, principales conceptos y argumentos.

### **1. Biografía**

Romano Guardini nace en Verona en 1885, pero luego se traslada Alemania, donde estudia química y economía política<sup>2</sup>.

Artículo recibido el: 21-10-2017; Aceptado el: 6-11-2017

<sup>1</sup> GUARDINI R., *Libertad, Gracia y Destino*. San Sebastián, DINOR, 1954. pp.11-61.

<sup>2</sup> Cfr.: BORGHESI MASSIMO *Romano Guardini: Cristianismo y «visión del mundo»*. Disponible en: [http://www.mercaba.org/Guardini/romano\\_guardini\\_cristianismo\\_y.htm](http://www.mercaba.org/Guardini/romano_guardini_cristianismo_y.htm), apartado: Vida y Obra

En 1905 profundiza su pertenencia al catolicismo y comienza su camino en la teología en Friburgo y lo culmina en Tubinga con su tesis doctoral sobre San Buenaventura en 1915<sup>3</sup>.

Su actividad pastoral se desarrolla en el Movimiento de Juventud, que dirigió desde el año 1927 al 1939 y de donde surge el programa de sus obras fundamentales<sup>4</sup>.

Es convocado para una nueva cátedra en Berlín: Filosofía de la religión y visión católica del mundo, que por consejo de Scheler orientó hacia el análisis de la visión del mundo de grandes figuras del pensamiento<sup>5</sup>.

Muere en 1968 recitando la invocación de San Agustín: «Nos has hecho, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»<sup>6</sup>.

## 2. Elementos de introducción al pensamiento guardiniano

Su trabajo contiene influencias de Platón, San Agustín, San Buenaventura, Dante, Kierkegaard, Pascal, Hölderlin, Rilke, Sheler, Heidegger, Jaspers, Marcel<sup>7</sup>.

El pensamiento dialógico acentuó en Guardini el proceso por el cual el ser humano adquiere consciencia de su yo: la apertura al tú, sobre todo al Tú divino, origen de toda relación y toda vida personal<sup>8</sup>.

Guardini presenta su obra *Freiheit, Gnade, Schicksal* (Libertad, Gracia y Destino) en 1939 como una más en la serie de obras *Auf dem Wege* en 1923; *Unterscheidung des*

<sup>3</sup> Cfr.: SCHREIßACK T.: *Romano Guardini: Su obra filosófica*. En CORETH E., NEIDL W., PFLIGERSDORFFER G.: *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 3: *Corrientes Modernas en el Siglo XX*. Madrid, Encuentro, 1997, p.190.

<sup>4</sup> Cfr.: LÓPEZ QUINTÁS, A., *Datos Biográficos*. Disponible en <https://guardini.wordpress.com/about/>

<sup>5</sup> Cfr.: LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Romano Guardini*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F, MERCADO, J. (EDITORES), *Philosophica: Enciclopedia filosófica*. Disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/guardini/Guardini.html>, Apartado I.

<sup>6</sup> Cfr.: LÓPEZ QUINTÁS, A., *Romano Guardini, op. cit.* Apartado I

<sup>7</sup> Cfr.: LÓPEZ QUINTÁS, A., *La Verdadera Imagen de Romano Guardini. Ética y Desarrollo Personal*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2001, pp.107-110

<sup>8</sup> Cfr.: LÓPEZ QUINTÁS, A., *Romano Guardini. Op. cit.* Apartado II.1: La vuelta a lo concreto-viviente-relacional.



*Christlichen*, 1935 y *Welt und Person* en 1939, que buscan presentar una visión unitaria de la existencia cristiana<sup>9</sup>. Confronta con tres tendencias: el subjetivismo y apriorismo kantiano, el individualismo y el racionalismo abstracto de tipo iluminista<sup>10</sup>.

Dos conceptos fundamentales permiten un acercamiento a lo planteado en las obras de Guardini: el *Gegensatz* y la *Gestalt*.

*Gegensatz* (contraste) no es solo una categoría sino que ha llegado a constituirse en una forma de pensar y de interpretar la realidad. Guardini publica en 1925 la obra que lleva justamente el nombre de quizá la llave de su pensamiento: *Der Gegensatz*. En una crítica a la forma de interpretar las oposiciones que posee el romanticismo, señala que estas consideraciones confunden oposición y contradicción<sup>11</sup>. La primera es una relación de los elementos que forman lo concreto, su complementariedad y polaridad, constituyendo una tensión que implica a la vez inclusión y exclusión<sup>12</sup>. Contradicción en cambio es pura exclusión. Guardini ve en esta teoría una manera de expresar la vida total que se realiza en este mundo, que evita confundir espíritu y concepto, logrando con ello considerar al sujeto según lo que es: un sujeto concreto<sup>13</sup>.

*Gestalt* surge de la aplicación de la teoría del contraste pues en la obra de Guardini «indica una realidad concreta, con todo lo que abarca: sus contrastes y sus tensiones, su fecundidad y sus riesgos, sus estructura y su flexibilidad interior»<sup>14</sup>. Todo ser viviente es una trama de relaciones contrastadas (no opuestas ni contradictorias), tales como: arriba-dentro, interior-exterior, forma-plenitud, estructura-fuerza vital<sup>15</sup>. Contiene una forma interior que da consistencia a la realidad y que por ello se mani-

<sup>9</sup> Cfr.: GUARDINI ROMANO. *Libertad, Gracia y Destino*. op. cit. p.7; En adelante cito LGD.

<sup>10</sup> BORGHESI MASSIMO *Romano Guardini: Cristianismo y «visión del mundo»*. Op. cit. Apartado «La vida y la obra».

<sup>11</sup> Cfr.: SCHREIËCK T.: *Romano Guardini: Su obra filosófica*, op. cit., p.192

<sup>12</sup> Cfr.: *Ibid.* pp.192-193

<sup>13</sup> Cfr.: *Ibid.* p.193.

<sup>14</sup> Cfr.: LÓPEZ QUINTÁS, A., *La Verdadera Imagen de Romano Guardini. Ética y Desarrollo Personal*. Op. cit. p.122.

<sup>15</sup> Cfr.: LÓPEZ QUINTÁS, A., *Romano Guardini*. Op. cit. Apartado II.2.

fiesta en una figura exterior que la diferencia frente a otras realidades<sup>16</sup>. La diferencia radical es el carácter de totalidad que posee lo viviente-concreto, que no puede ser pensado mediante conceptos y juicios abstractos, sino tan solo visto como *gestalt* que atiende al aspecto general del ente, captando en bloque su sentido, entendiendo a la parte a partir del todo y el todo a partir de cada uno de sus elementos<sup>17</sup>.

### 3. Aspectos de la libertad humana según Romano Guardini.

Guardini organiza su obra *Libertad, Gracia y Destino*<sup>18</sup> en tres capítulos homónimos. El apartado sobre la libertad se subdivide a su vez en tres capítulos: «La libertad como forma de acción»<sup>19</sup>, «La libertad y el contenido de la acción»<sup>20</sup>, «La libertad cristiana»<sup>21</sup>, de los cuales serán analizados los dos primeros pues; si bien Guardini no puede entenderse sino como teólogo, desarrolla sus percepciones filosóficas en los dos primeros y la teológica en el tercero.

#### a) La Libertad como forma de acción

La primera parte del capítulo, utilizando herramientas de la fenomenología, es dedicada a observar y establecer que hay libertad y describir cómo es experimentada<sup>22</sup>.

Guardini da por entendido que es la voluntad el origen de la libertad, pero no se detiene en ello, más bien intenta acentuar el carácter no biológico del origen de la acción, pues existen actos que tienen al *yo* como punto de partida; este tipo de fenómenos se debe denominar acción<sup>23</sup>, que se distingue a su vez de

<sup>16</sup> Cfr.: LÓPEZ QUINTÁS, A., *La Verdadera Imagen de Romano Guardini. Ética y Desarrollo Personal. Op. cit.* p.119.

<sup>17</sup> Cfr.: *Ibid.* p.183.

<sup>18</sup> GUARDINI R., *Libertad, Gracia y Destino. Op. cit.*

<sup>19</sup> Cfr.: *Ibid.* pp.13-25.

<sup>20</sup> Cfr.: *Ibid.*: pp.26-61.

<sup>21</sup> Cfr.: *Ibid.*: pp.62-85

<sup>22</sup> Cfr.: LGD, p.13.

<sup>23</sup> Cfr.: LGD, p.14.

los procesos autómatas, necesarios o espontáneos<sup>24</sup>. El *yo*, no indica «...un algo que obra, el cual remitiría, como tal, a otros “algos”; sino un “yo”, una persona que es en sí, consciente de sí y poderosa por sí misma»<sup>25</sup>.

La realidad del *yo* no está constituida solo por lo bio-psíquico, que la reduciría fácilmente al mundo de la necesidad del tipo físico-química. Con ello puede apreciarse que «el *yo* se actualiza en la acción libre pero no procede de ella»<sup>26</sup> (en contraposición al actualismo). La acción libre pertenece a la persona de una manera especial y en su ejecución, a su vez, se posee a sí misma de una manera única:

Al principio está la autoridad del «yo» (...); surge un momento de iniciativa; el sujeto prescinde de todo lo circundante y de su propio ser; juzga las distintas posibilidades; se decide por una de ellas, se inmerge en ella realizándola, y recobra, mediante la consumición del hecho, la unidad primera, la cual, empero, comporta ahora la tensión experimentada y además un nuevo contenido<sup>27</sup>.

Guardini observa que en cada persona el proceso puede acentuar diferentes formas. La primera forma en que puede darse este proceso acentúa la obtención de una indiferencia, supervisión y juicio independientes de la situación y las ligaduras interiores o exteriores. Guardini lo llama «libertad de arbitrio»<sup>28</sup>. En la segunda forma el momento de iniciativa busca penetrar en lo íntimo y esencial de la situación como del propio individuo para encontrar la acción más adecuada y realizarla, considerando que no podría actuarse de otra manera<sup>29</sup>.

Las dos formas descritas nos hacen presente el contraste guardiniano, que no nos lleva a una síntesis en un tercer elemento sino que nos propone complementariedad:

<sup>24</sup> LGD, p.20

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> LGD, p.15.

<sup>27</sup> LGD, p.16.

<sup>28</sup> *Cfr.: idem.*

<sup>29</sup> *Cfr.: idem.*

Sin la fundamentación en la expresión de la esencia, el arbitrio se desvincularía de la realidad de la vida, convirtiéndose en pura arbitrariedad; como sin la movilidad del arbitrio daría en coacción del ser la expresión del yo íntimo<sup>30</sup>.

El hombre concreto, el ser que está ahí, hace una experiencia única, vital y esta es conocida con el nombre de libertad<sup>31</sup>.

Esta capacidad de ser origen, para Guardini proviene del espíritu concreto individual, es decir, del hombre. No intenta demostrarlo con argumentos metafísicos sino que llama a reflexionar sobre la experiencia que tenemos como persona de nuestro espíritu individual:

Él solo puede distanciarse de su propio ser y tomar posición frente él. Solo él puede juzgar y decidirse. (...) El espíritu es dependiente del cuerpo en sus funciones pero no en su ser y consistencia (...) más por el cuerpo tiene su lugar en el espacio y en el tiempo; su momento de actuación y de responsabilidad en la historia. (...) Está en el mundo de las cosas; por otra parte, empero, las trasciende a todas, pudiendo situarse frente a ellas. Está en la orilla del mundo, en su límite, en el límite de sus dos direcciones: hacia «arriba» y hacia «adentro»<sup>32</sup>.

Esta originalidad es atestiguada por dos fenómenos: *la conciencia del deber y de la responsabilidad* que pasamos a describir, dejando al primero para, con más elementos, abordarlo oportunamente<sup>33</sup>.

### **a. Responsabilidad**

Ser responsable significa que soy preguntado, interpelado por mis acciones. La medida del bien y de lo justo se impone como condición sobrepersonal y la respuesta debe comprenderme, en todo lo que soy<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> LGD, p.17.

<sup>31</sup> *Cfr.*: LGD, pp.16-17.

<sup>32</sup> LGD, pp.60-61.

<sup>33</sup> Apartado 3.b.8); p.9 de este trabajo.

<sup>34</sup> *Cfr.*: LGD, pp.18-19.

La medida de lo bueno y lo justo para Guardini no es una mera proyección de una estructura psicológica, según sostiene el psicologismo, ni tampoco coincide con lo propuesto por el sociologismo, que la identifica con el efecto de intereses sociales que llegan a acostumar al individuo a una actitud determinada. No proviene de una creación del hombre sino de algo objetivo que está incluido en cada uno<sup>35</sup>.

No solo es una norma que le brinda una perfección, sino que tanto el que responde por ella como el origen de la interpelación denota un ser personal, pues solo lo personal tiene iniciativa: «...la libertad del hombre es esencialmente libertad ante Dios»<sup>36</sup>.

### **b. El hacer libre como tarea**

Guardini asegura que los actos libres no son una combinación de funciones orgánicas, aunque el hombre puede renunciar a la existencia libre y vivir exclusivamente de impulsos biológicos, psíquicos y sociales<sup>37</sup>. La libertad en el hombre es un proceso dinámico, es una búsqueda de equilibrio entre la originalidad de su persona y la responsabilidad hacia lo común.

Este contraste genera en la práctica un *ethos*, propicio o no, para el desarrollo de la libertad individual que requiere una revisión constante tanto por parte de los que guían los Estados como por parte de los individuos:

Más que nunca tiene hoy el individuo necesidad de querer-se como persona, conquistar criterio propio, obrar por conciencia y estar en las consecuencias de la acción, (...) debe ejercitar la crítica, hacer prevalecer lo mejor, (...) pero no contra la totalidad sino desde ella, desde lo propio de ella<sup>38</sup>.

### **b) La libertad y el contenido de la acción libre**

Habiendo mostrado que hay libertad y cómo es experimentada, Guardini se pregunta para qué es la libertad; qué realiza y

<sup>35</sup> *Cfr.*: LGD, p.19.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> *Cfr.*: LGD, p.20.

<sup>38</sup> *Cfr.*: LGD, pp.21-25.

qué sucede en la persona en esa realización, ensayando la siguiente hipótesis: «El acto libre recibe su sentido pleno no al hacer cualquier cosa, sino al hacer lo recto (...) aquí y ahora»<sup>39</sup>. Para sostenerla reflexiona formas de experiencias humanas de libertad, como el afecto; el sentirse parte de la naturaleza; el uso de las cosas y el desarrollo de la expresión corporal; la relación con los valores; la sociabilidad y la soledad; lo moral y lo religioso.

b.1) El afecto inmediato, según Guardini, si es auténtico, puede operar una liberación en el que lo experimenta: «Todo gozo verdadero, toda satisfacción real por una cosa o un acontecimiento, y también toda conmoción pura, todo dolor profundamente vivido, operan en nosotros una liberación peculiar»<sup>40</sup>.

El afecto contiene mucho de la originalidad de cada persona y no solo gustos o preferencias. Dejarse llevar por el afecto es libertad, pero presenta cierta ambigüedad pues «procede del afecto como tal sin decirnos nada sobre su carácter moral, pudiendo proceder de afectos indignos y perversos»<sup>41</sup>.

En otros términos, se podría afirmar que lo afectivo-tendencial es algo que permite experimentar la libertad a la persona, pues la impulsa hacia una realidad distinta, pero debe ordenarse a lo bueno, y esto es una trabajosa educación que implica la valentía de asumir y dejar salir lo que expresa la interioridad espiritual en cada situación vital.

b.2) El hombre encuentra libertad al sentirse parte de la naturaleza, en el sentido ecológico del término, porque lo lleva a experimentar el infinito frente a sí y al desafío del discernimiento del valor y el respeto al verdadero sentido que cada ser posee en el ecosistema<sup>42</sup>.

Naturaleza es entendida como lo que está en línea con las exigencias y valores espirituales. El hombre que se entrega a las cosas y a los procesos de la naturaleza, experimenta en él libertad de lo artificial, inauténtico y adulterado. El dato existencial de que la naturaleza del hombre no es absolutamente

<sup>39</sup> LGD, p.24.

<sup>40</sup> LGD, p.26.

<sup>41</sup> LGD, p.27.

<sup>42</sup> LGD, p.28.

original y ordenada, es decir, no es necesariamente origen de verdaderos valores espirituales, genera una ambigüedad peligrosa para esta experiencia<sup>43</sup>.

b.3) También el hombre se siente libre cuando, conociendo en profundidad procesos, leyes esenciales y normas de obrar, adquiere destrezas que le posibilitan ejecutar actividades de manera casi espontánea<sup>44</sup>. Pero cuando estas destrezas o condiciones terminan por someter las disposiciones y exigencias de su propia naturaleza ya no es libre de actuar según su ser, por lo que su vida se somete a ese sistema<sup>45</sup>.

b.4) Algo análogo sucede en la relación cuerpo-espíritu: la relación sustancial implica límites a la búsqueda libre de realización y se ve obstaculizada cuando no se desarrolla la expresión corporal de la vida interior, ya sea por conflictos de tipo psicológico-espiritual o por situaciones negativas que entorpecen la manifestación de aptitudes intelectuales<sup>46</sup>. Al disolverse, pueden generar una conciencia de libertad, que puede llegar a lo religioso<sup>47</sup>.

Asimismo, se presentan ambigüedades si se tiene en cuenta que el cuerpo, como parte de la realidad accesible a nuestro conocimiento y poseído a través de la práctica de técnicas y ejercicios determinados, produce una experiencia de poder particular. Seducido por ello, olvidándose del espíritu, confundiendo el ser de la cosa corporal como el suyo propio, el hombre se somete y es pasible de generar deformidades que pueden apreciarse en algunos deportistas<sup>48</sup>.

b.5) Guardini señala un grado superior en la experiencia de la libertad: cuando el hombre se encuentra ante la posibilidad de vivir los valores humanos. Desarrolla cuatro ejemplos: el conocimiento, la verdad, el arte y el derecho, con los que pone de manifiesto el valor intrínseco de los mismos frente al utilitarismo y pragmatismo que definen lo verdadero como lo útil

<sup>43</sup> *Cfr.*: LGD, p.30.

<sup>44</sup> *Cfr.*: *idem*.

<sup>45</sup> *Cfr.*: LGD, p.29.

<sup>46</sup> *Cfr.*: LGD, p.31

<sup>47</sup> *Cfr.*: *idem*.

<sup>48</sup> *Cfr.*: LGD, p.32.

para la vida<sup>49</sup>. Para el caso de la verdad afirma que esta «tiene su sentido puramente en sí misma, en su valor y sublimidad internos. Verdadero no es lo útil, sino lo verdadero»<sup>50</sup>. Análogamente advierte que no se deben instrumentalizar los valores pues la persona no se beneficia, sino que se cierra a la posibilidad de ser elevada, enriquecida: «tan pronto es conocido (el valor) rectamente, la realidad es colocada a la luz de su ser y se abre el sentido de la verdad. El cognoscente penetra en él, se levanta, respira y se despliega»<sup>51</sup>.

El valor descansa en las propiedades del ser<sup>52</sup>, por lo que dice relación y se ordena a otros valores formando una textura válida para cada situación. Hacer presente lo justo «aquí y ahora», entonces, exige un equilibrio en la jerarquía establecida en los valores que suele ser una tarea compleja y fluctuante<sup>53</sup>. El desorden puede cerrar al hombre a la trascendencia con la justificación de alcanzar un fin seguramente racional<sup>54</sup>.

b.6) La libertad personal respecto a la comunidad se establece a partir del siguiente fundamento antropológico: «El hombre está ordenado, hecho para el encuentro y se realiza frente al otro. (...) Existe referido a lo otro y al otro, y mientras esté “referido” se realiza, se edifica y se hace más él mismo»<sup>55</sup>.

La libertad se ejerce desde un «sí mismo» cerrado, que se experimenta aprisionado y no solo hace referencia a lo psicobiológico, sino también a la persona, a su ser. Pero cuando sale de sí origina un complejo, una nueva *gestalt* que supera a la suma de individuos en cada ámbito de encuentro: familiar, institucional, social, constituyéndose en un valor particular<sup>56</sup>. En la medida en que el «sí mismo» los realiza, en el sentido evolutivo de la palabra, se libera, entra en comunidad y totalidad rompiendo la paradoja agustiniana de que al buscarse solo a sí mismo, al tenerse solo a sí como centro, no se es propiamente uno mismo<sup>57</sup>.

<sup>49</sup> Cfr.: LGD, pp.32-33.

<sup>50</sup> Cfr.: LGD, p.34.

<sup>51</sup> Cfr.: LGD, p.34-35

<sup>52</sup> *Ibid.*: p.35.

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> Cfr.: LGD, p.83.

<sup>55</sup> Cfr.: LGD, p.84.

<sup>56</sup> Cfr.: LGD, p.37.

<sup>57</sup> LGD, p.38.



b.7) La persona necesita de la soledad para ser libre: si la comunidad determina toda la vida, dice Guardini, el hombre pierde su originalidad, asfixiando su vida personal, convirtiéndolo al hombre en una pieza de un mecanismo<sup>58</sup>.

La soledad le permite al hombre enfrentarse y tomarse a sí mismo como propia misión:

En la soledad se abre el propio centro vital (...) que no se le puede localizar ni corporal ni psíquica ni espiritualmente, y sin embargo se le experimenta, porque de todas partes corren hacia él líneas con sentido constructivo y funcional<sup>59</sup>.

Guardini recupera la riqueza de la interioridad agustiniana que descubre cómo el hombre tiene una tendencia a desparrarse en las cosas, perdiendo la tensión a lo fundamental, siendo tironeado por ellas hasta el desgarramiento interior<sup>60</sup>. Su aporte original es ver al hombre concreto desarrollándose en una búsqueda del otro desde la riqueza de la soledad, un contraste necesario para que se forme una realidad gestáltica que se extiende a los ámbitos de encuentro. De hecho Guardini concibe al Estado como una *gestalt* en la cual la libertad está en relación vital con las organizaciones o personas de tal manera que puedan aportar su originalidad sin ser absorbidas en su libertad<sup>61</sup>.

b.8) La libertad moral, para Guardini, abarca todas las otras formas y les da la última determinación pues «lo moral es la esencia de lo que se debe hacer»<sup>62</sup>.

El deber está fundado en el valor del bien en sí y no en el temor o el beneficio de hacer algo:

El hombre no debe hacer el bien porque mediante ello consiga su bienestar, eleve su vida y se desarrolle su personalidad, sino sencillamente porque es bueno. La excelencia del bien en sí es la que exige y liga (...) fundado en su propia sublimidad y obligando por su propio valor<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Cfr.: *idem*.

<sup>59</sup> Cfr.: LGD, p.39.

<sup>60</sup> Cfr.: *idem*.

<sup>61</sup> LGD, p.40.

<sup>62</sup> Cfr.: AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. Ciudad Nueva, Madrid, 2003. Libro VIII, párrafos 26-28.

<sup>63</sup> Cfr.: LGD, pp.23-24.

El hombre, por su naturaleza, posee una relación primordial entre su ser y el bien. Su obrar tiene como causa final lo bueno y se le impone por el valor del bien en sí que, a su vez, lo impulsa junto a su voluntad, como causa eficiente. Este pronunciarse por el bien fundamenta su ser y dignidad condicionando su realización a esa relación que involucra lo psicológico-social-biológico del ser humano<sup>64</sup>.

Testimonio de la relación de la persona y el bien es la conciencia, que incluso en situaciones de ocultamiento por fuerza del vicio o del ambiente jamás falta del todo, pues el impulso al bien la fundamenta y este no puede disolverse<sup>65</sup>.

En la acción concreta, lo bueno no es evidente; es que el bien es de contenido infinito y simple en su forma, por lo que debe ser concretado mediante la situación que implica

(...) no solo exigencias prácticas inmediatas sino también la verdad íntima de las cosas, el hombre en su ser pleno, y todo esto delante de la sublimidad de Dios Santo. (...) El ser es lo que conserva la vida y la conduce a su plenitud<sup>66</sup>.

El pragmatismo propone, moralmente, que algo es bueno si hace prosperar la vida. Análogamente al caso de la verdad<sup>67</sup>, aquí el bien se somete a la vida, perdiendo esta justamente la medida de lo que es la vida auténtica y valiosa<sup>68</sup>. Elegir lo bueno en sí libera al hombre y le da la conciencia de estar en lo justo, sumergiéndolo en la riqueza del valor moral:

(...) cuanto más plenamente reconoce el hombre las exigencias de lo bueno, cuanto más profundamente las afirma en sus sentimientos; y su obrar se hace «virtud» cuanto más puramente camina hacia el ser. El ideal de esta libertad moral —jamás conseguido sobre la Tierra— es el hombre que, no solamente obra con libertad moral de cuando en cuando, sino que es moralmente libre; que ha conquistado una naturaleza moral<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> LGD, pp.42-43

<sup>66</sup> *Cfr.*: LGD, pp.44-45

<sup>67</sup> *Cfr.*: LGD, p.45

<sup>68</sup> LGD, p.46

<sup>69</sup> *Cfr.*: apartado 3.b.5 de este trabajo.

Guardini cumple su promesa de no «destruir nada de lo conquistado en el esfuerzo constante de los siglos, sino afirmarlo y conservarlo»<sup>70</sup>. Su propuesta se alinea a la del realismo moral, que propone para la realización cabal del ser humano un obrar libre que supone la capacidad de su juicio práctico recto de aplicar lo verdadero en cada circunstancia con la conciencia como testigo y juez<sup>71</sup>.

b.9) Lo religioso, entendido como la vivencia ante lo divino en general, puede ser ámbito de liberación del hombre, pues:

(...) siente algo que es más que tierra y mundo, forastero y misterioso, y sin embargo extraordinariamente íntimo; no ordenado en categoría conocida y con todo real y poderoso; lleno de un especial sentido, esencial al ser personal e insustituible por ninguna otra cosa<sup>72</sup>.

Guardini pone el foco en lo experimentado por el sujeto particular, que percibe algo determinado, que dice relación a lo real-mundano, aunque en sí no sea mundano, y lo impulsa a actuar de una forma tal que no hacerlo conlleva un peculiar sentido de negatividad<sup>73</sup>. Esto es experimentado como un don que no puede ser deducido de ninguna otra cosa y es lo que la experiencia y el lenguaje de la humanidad describe con la expresión «lo santo»<sup>74</sup>.

El hombre, dice Guardini, al contacto con lo santo siente la liberación como un tornar-a-sí, un ocultamiento e interiorización, como purificación, fortalecimiento y elevación «pero siempre va unida con el conocimiento íntimo de ir al reino de lo propio, de lo real y satisfactorio, al reino de la salvación»<sup>75</sup>.

Pero también en experiencias auténticas de libertad religiosa se da un peligro, pues pueden mezclarse con vivencias

<sup>70</sup> *Cfr.*: LGD, p.46

<sup>71</sup> *Cfr.*: LGD, p.47.

<sup>72</sup> LGD, p.9.

<sup>73</sup> Ver por ejemplo el trabajo de síntesis de: DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Axiología y metafísica del bien*. Disponible en: [http://www.sta.org.ar/xxviii/files/Viernes/Donadio\\_03.pdf](http://www.sta.org.ar/xxviii/files/Viernes/Donadio_03.pdf) donde se expresa la relación establecida entre el Bien, la naturaleza y la persona humana.

<sup>74</sup> LGD, p.49

<sup>75</sup> *Cfr.*: LGD, p.50.

reductoras, confinando al hombre a lo creado, cuando este se queda solo en la mediación o elementos de la experiencia y no en lo que se revela en ella, convirtiendo la experiencia de libertad inicial en esclavitud<sup>76</sup>.

#### 4. Aplicaciones prácticas

La aplicación del pensamiento de Guardini es amplia; sucintamente podemos mencionar algunas pautas que surgen del texto:

- Encontrar el equilibrio entre el desarrollo de la vida humana y el cuidado de la naturaleza en la que se encuentra inserta y de la que es parte;
- la constatación fenomenológica de la existencia de la libertad humana, así como la búsqueda de la verdad por sí misma, debería instar a todos a no permitir la instrumentación de la persona por parte de determinismos o absolutismos que priorizan la estabilidad del sistema.

Este tipo de visiones influye constantemente en temas relativos, por ejemplo, a la educación, donde se insiste en formar a los alumnos con vistas a su inserción laboral o función social, pero en contadas excepciones tanto educadores, instituciones y políticas de Estado intentan poner al alcance de los educandos herramientas y procesos para experimentar la riqueza del camino de la libertad. Mucho se puede aportar creando espacios vitales para que niños y jóvenes puedan experimentarla y expresar lo que son, orientando y fortaleciendo a las familias, sin favorecer estereotipos que ahogan la originalidad personal.

- Algo parecido puede deducirse de la aplicación de estos tópicos en la forma de concebir al Estado. Guardini lo concibe como una *Gestalt*, cuya característica esencial es que cada persona e institución debe estructurarse en el todo, sin ser absorbidas en su libertad y originalidad<sup>77</sup>. Puede mencionarse como ejemplo en este sentido lo impulsado como políticas de participación ciudadana que alienta el aporte de elementos para el plan de gobierno y distribución presupuestaria desde

<sup>76</sup> Cfr.: LGD, p.51. Guardini tiene como referencia los trabajos de Rudolf Otto.

<sup>77</sup> Cfr.: LGD, p.54.

ámbitos participativos, tanto de individuos como organizaciones sociales y del tercer sector<sup>80</sup>.

## Conclusiones

Esta obra de Guardini, es un excelente ejemplo de esfuerzo de diálogo con el hombre moderno, que sospecha de la metafísica pero valora la experiencia, sobre todo la propia. Por eso lo fenomenológico le aporta valor a la obra al mismo tiempo que puede transmitir convicciones sobre lo verdadero y lo bueno, afirmando el impulso de la persona a su realización cabal como espíritu encarnado que tiende al Bien. Esta búsqueda de su perfección no puede ser entendida sino proyectándose a la comunidad y se establece como fundamento de la moral, relación fundamental configurada en su propia naturaleza. La búsqueda implica un proceso dinámico, vivo, no necesariamente lineal, sino de avances y retrocesos.

Guardini se preguntaba *para qué* es la libertad; y ahora podemos responder que es el proceso por el cual el hombre se relaciona con el Bien a lo largo de su vida, y cuando el hombre actúa lo verdadero aquí y ahora recibe la riqueza de haber conquistado una naturaleza moral que lo impulsa hacia la plenitud: en la libre expresión de su ser; en el correcto uso de las cosas y el propio cuerpo; en armonía con la naturaleza; descubriendo en el encuentro con el *tú* (sobre todo con el *Tú*) el equilibrio necesario para que se formen sanas realidades sociales; en el contacto con lo *santo* y la riqueza otorgada por los valores que lo llevan a trascender lo propios límites.

En todo esto se trata de la libertad que surge cuando la vida marcha en la verdad del ser. Más esa libertad presupone siempre una disposición determinada: la voluntad de ver la verdad; la obediencia a ella y el valor para arriesgarse a ella<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Una descripción general puede encontrarse en [https://es.wikipedia.org/wiki/Presupuesto\\_participativo](https://es.wikipedia.org/wiki/Presupuesto_participativo)

<sup>81</sup> LGD, pg.33

## Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. Madrid, Ciudad Nueva, 2003.
- BORGHESI MASSIMO, *Romano Guardini: Cristianismo y «visión del mundo»*. Disponible en: [http://www.mercaba.org/Guardini/romano\\_guardini\\_cristianismo\\_y.htm](http://www.mercaba.org/Guardini/romano_guardini_cristianismo_y.htm)
- DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Axiología y metafísica del bien*. Disponible en: [http://www.sta.org.ar/xxviii/files/Viernes/Donadio\\_03.pdf](http://www.sta.org.ar/xxviii/files/Viernes/Donadio_03.pdf)
- GUARDINI ROMANO. *Libertad, Gracia y Destino*. San Sebastián, DINOR, 1954.
- LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Romano Guardini*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. – MERCADO, J. A. (edit.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica*. Disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/guardini/Guardini.html>,
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *La nueva imagen de Romano Guardini, y su fecundidad para el momento actual*. Disponible en: [http://www.mercaba.org/Guardini/la\\_nueva\\_imagen\\_de\\_romano\\_guardi.htm](http://www.mercaba.org/Guardini/la_nueva_imagen_de_romano_guardi.htm)
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Datos Biográficos*. Disponible en <https://guardini.wordpress.com/about/>
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *La Verdadera Imagen de Romano Guardini. Ética y Desarrollo Personal*. Pamplona, Universidad de Navarra, S.A., 2001.
- MAGISTER SANDRO, *Benedicto XVI tiene un padre: Romano Guardini*. Disponible en: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/207016?sp=y>
- SCHREIËCK T., *Romano Guardini: Su obra filosófica*. En CORETH E., NEIDL W., PFLIGERSDORFFER G., *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 3: *Corrientes Modernas en el Siglo XX*. Madrid, Encuentro, 1997.

## Otras obras consultadas

- GUARDINI ROMANO, *Quién es el Hombre*. Disponible en: <https://guardini.files.wordpress.com/2014/04/romano-guardini-quien-es-el-hombre.pdf>
- KRIEG R., *Romano Guardini. Un precursor*. Traducción de José Benigno Zilli. México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2003. Disponible en: [http://www.mercaba.org/Guardini/un\\_interprete\\_de\\_la\\_verdad.htm](http://www.mercaba.org/Guardini/un_interprete_de_la_verdad.htm)
- LLUCH BAIXAULI, MIGUEL. «La “Katholische Weltanschauung” de Romano Guardini». *Scripta Theologica*. Año 1998, vol. 30 (2), pp. 629-658. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10171/13329>
- ORDUÑA C., *Los principios interpretativos en Romano Guardini. El camino de la intuición*. Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 2014.

IGNACIO LÓPEZ

*Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires  
Argentina  
j.ignaciolopez@hotmail.com*

## **Amor y cuidado de la realidad: reflexiones de Emilio Komar, Agustín de Hipona y el magisterio de la Iglesia**

### **Introducción**

Frente a una cultura posmoderna que no solo ya no le encuentra sabor a la realidad debido a un excesivo y desmedido uso de sus bienes y a una pretensión de gozo eterno en ellos, sino que también ha puesto en peligro la subsistencia de toda la creación, se propone una revitalización del pensamiento del tardo-antiguo Padre de la Iglesia, Agustín de Hipona, en su valoración del mundo como ontológicamente bueno y digno de ser amado y disfrutado por aquel hombre capaz de ordenar sus amores. Dicha alusión a la filosofía agustiniana será no solo a la luz de sus textos y de algunos comentaristas suyos sino, además y sobre todo, a partir del pensamiento del Dr. Emilio Komar, encauzándose ambos en lo que llamaremos *pensamiento cristiano*.

Según esta cosmovisión, colocada en su lugar y apreciada por lo que es, la realidad tiene bondad, verdad y sabor en su misma constitución metafísica y puede con ello alimentar y realizar al hombre, quien se define por su amor y se juega la totalidad de su ser en el recto ejercicio del mismo. Sumado a ello, ya las Sagradas Escrituras testimonian que la creación debe ser custodiada y señoreada por el hombre, continuando la

Artículo recibido el: 21-10-2017; Aceptado: 6-11-2017

SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241 - PP 143 - 160

acción creadora de Dios, para que ella no solo sea resguardada de la destrucción sino, además, conducida a su perfección.

Para llevar adelante tal propósito, en primer lugar se aludirá al concepto cristiano de creación, en contraposición al modo en que el hombre post-iluminista comprende el mundo, reducido a mero material de transformación a través de la acción humana. Rescatado el sentido profundo de la realidad como creatura de Dios, en segundo lugar aludiremos al recto amor hacia la misma por parte del hombre, quien se encuentra incluido en la totalidad de la jerarquía creada y posee un lugar determinado dentro de la misma, que no puede violentar sin consecuencias.

Finalmente intentaremos establecer un contacto entre lo dicho por el Dr. Komar, el Obispo de Hipona y el Magisterio de la Iglesia, aludiendo especialmente al actual Sucesor de Pedro, Francisco, en su carta encíclica *Laudato Si'*, intentando dejar en evidencia la revitalización que allí se busca de algunas de las ideas capitales de San Agustín en la temática que nos ocupa. En otras palabras, si bien no es esta la intención primera del documento magisterial, se intentará manifestar cómo muchas intuiciones agustinianas se encuentran allí presentes.

### **Primera parte: la noción de creación**

Tal como hicimos notar en la introducción, antes de abocarnos al recto uso de las realidades temporales, es fundamental una precisa conceptualización de qué se entiende por ellas. En este punto señalamos dos posturas radicalmente opuestas: por un lado, la propia de la filosofía cristiana, defensora de la idea de creación; por el otro, la concepción post-iluminista, encarnada, por ejemplo, en el positivismo y el marxismo, para quienes el mundo no es más que materia indeterminada, transformable y manipulable por el obrar humano. Asimismo, es evidente también que no es posible tomar una postura respecto a las realidades temporales al margen del lugar que se le otorga tanto al hombre como a Dios, de modo tal que toda cosmovisión debe ser triádica: Dios-hombre-mundo.

En un contexto empapado de racionalismo, en donde la religión es recluida a los límites de la razón y Dios se ve reducido



a una suerte de deísmo que se encamina al ateísmo, como señala con toda claridad el Dr. Emilio Komar en sus cursos sobre *La eutanasia de Dios*<sup>1</sup>, en este contexto, reiteramos, se produce un doble efecto: frente al alejamiento de Dios respecto del mundo (el cual deja de ser creación) en una suerte de desentendimiento del mismo, no solo la realidad temporal pierde un posible sentido, orden y lugar pensados y queridos por el Creador sino que, además, el hombre mismo se ve exaltado y se auto-convoca a ocupar ese lugar vacante de ordenador por medio del dominio racionalista, controlador y científico de las cosas, tal como lo pretendía Francis Bacon<sup>2</sup>, quien llama a arrancar los secretos de la naturaleza por el método científico. Hemos citado como ejemplos de esta concepción de la realidad tanto al positivismo como al marxismo, en cuyo caso no hemos hecho más que seguir la intuición del Dr. Komar respecto a la temática que nos ocupa. De hecho, en su obra *Orden y misterio* sentencia:

Quizá, más que negaciones directas de Dios, un positivismo o un marxismo, por ejemplo, son en primer lugar negaciones *de facto* de la creación. La realidad objetiva para ellos no es creación. Su visión materialista no se debe a una filosofía de la *materia*, de la *hyle* o de la *madre-materia*, según dicen algunos, sino a una visión de lo real objetivo como inmenso material que espera la elaboración humana, no entendida como *ars cooperativa naturae* sino como un quehacer demiúrgico<sup>3</sup>.

Nótese en la referencia al texto tanto la reducción de las realidades temporales a mero material de trabajo como también la exaltación del obrar humano, comparado con el quehacer demiúrgico de Platón. Asimismo, también se aprecia en el texto la radical oposición de esta propuesta con el lugar del

<sup>1</sup> Cfr. Emilio Komar, *La eutanasia de Dios*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2012.

<sup>2</sup> «...para penetrar en los secretos y en las entrañas de la naturaleza, es preciso que, tanto las nociones como los principios, sean arrancados de la realidad por un método más cierto y más seguro, y que el espíritu emplee en todo mejores procedimientos». Francis Bacon, *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 1949, § 18.

<sup>3</sup> Komar Emilio, *Orden y misterio*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1996, p. 68-69.

hombre en una visión creacionista, cooperador del orden natural, algo que Komar explaya más adelante cuando explica que: «Este “proyecto” lleva a mirar lo real como objeto de dominación, calculabilidad, disponibilidad y perfectibilidad, pero de ninguna manera, de cooperación<sup>4</sup>.» Evidentemente, no hay cooperación porque, frente al distanciamiento de Dios respecto de las cosas, no hay con quién cooperar. Como no hay un Creador que dé sentido, «todo se convierte en elementos manipulables, todo pierde su *sentido intrínseco*. (...) Si la teleología no existe ni en la naturaleza anorgánica ni en la orgánica, la actitud manipuladora es la única adecuada<sup>5</sup>.»

Muy distinta es la visión creacionista de la mencionada tríada. Para el pensador cristiano existe una continua conexión y una dependencia de tal profundidad de todas las cosas respecto al Creador, que no es posible para ellas mantenerse en el ser al margen de Él. Por esto, siguiendo con el trabajo de Emilio Komar, «todas las cosas creadas están colocadas entre dos inteligencias y dos voluntades: la que creó y la que conoce o apetece la cosa. La “cosa” o el “objeto” se constituyen así entre dos “sujeto”<sup>6</sup>.» Nótese que aquí no solamente hay una íntima relación, un encuentro en la realidad de dos inteligencias, sino también una clara subordinación de la creada, el hombre, a la Creadora, Dios. En otras palabras, Dios piensa, quiere, dispone toda la Creación con un sentido y un lugar determinados por Él y los mantiene constantemente en el ser, mientras que el hombre se aproxima a ese orden dado, lo percibe y, a través de él, se conecta con el Creador. La visión creacionista, por tanto, se presenta claramente en contra de la relación controladora y dadora de sentido de la cual hablábamos más arriba. Esta distinción está muy bien presentada por Ana Galimberti de Padrón en la presentación a la ya citada obra *Orden y misterio*, en donde expone:

La relación que existe entre el ser objetivo y la inteligencia del hombre hace que —a favor del carácter determinante del ser— nuestro acto de conocimiento no sea creativo sino

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 69

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 70

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 96

receptivo. Esta receptividad no le quita espontaneidad alguna al hombre como sujeto sino que, por el contrario, consagra su feliz iniciativa: acoger y expresar de manera inteligible la verdad de las cosas y, en su conjunto, la verdad del *universum* u orden que constituye la totalidad de lo que es. Esta es una dignidad preciosa e irrenunciable en el hombre<sup>7</sup>.

Son numerosos los pasajes que podemos citar en alusión a esta forma de comprender la realidad como creación: un ser supremo que piensa la realidad, le da una existencia determinada *ex nihilo*, la ordena y la mantiene en el ser por amor. Desde esta perspectiva, las cosas son de una determinada manera, tiene un orden, un sentido propio, un lugar en el cosmos, independientemente del contacto que el hombre pueda tener con las cosas temporales, de lo que él pretenda ver o hacer de ellas. Antes de adentrarnos en la constitución ontológica de esta creación y de la recta relación con ella a la cual el hombre está llamado, sería oportuno concluir esta sección con una referencia a cierto comentario al Génesis realizado por Agustín de Hipona, en donde se deja bien en claro tanto el cercano gobierno de Dios respecto de la Creación como de su total dependencia respecto de Él. Dice el Hiponense:

Es evidente, pues, que ni por un solo día dejó Dios de gobernar las obras que hizo, para que no perdiesen en un solo instante sus movimientos naturales, por los cuales obran y crecen conforme a la naturaleza que tienen, y permanecen cada una en su género en aquello que son, pues si se retirase de ellas aquel movimiento de la sabiduría de Dios por el que ordena todas las cosas con suavidad dejarían en absoluto de ser<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 7-8

<sup>8</sup> Agustín de Hipona, *De Gen. ad Lit.* IV, 13, 24.

## Segunda parte: La creación incompleta y el llamado a obrar en ella

Adentrándonos ahora en la visión de la realidad que nos compete, hablar de creación, como hemos dicho, implica la comprensión de la totalidad de las realidades temporales, incluido el hombre, como una jerarquía de seres pensados, queridos y ordenados por un Creador, cada una de ellas con un sentido y una finalidad propias. Asimismo, esto supone una tesis metafísica fundamental que simplemente mencionaremos, a saber, la bondad ontológica de toda la realidad<sup>9</sup>. Por el mero hecho de ser, por depender de Dios y por haber salido de sus manos, todo lo que existe es bueno y por ende, amable, tal como lo expresa Agustín de Hipona: «Todas las cosas que existen, es Dios quien las ha creado: que el espíritu del Señor te ilumine para que conozcas que todas son buenas (...) Dios no te prohíbe amarlas<sup>10</sup>.» Por lo tanto, constantemente mantenida en el ser por Dios, lejos de ser amorfo material de trabajo, la creación se encuentra saturada de profunda significación, es portadora de un orden hermoso y está en continuo desarrollo hacia su perfección. Se debe rápidamente recordar aquí que el hombre es el único dentro de este orden que debe elegir dicha propuesta de realización, pudiendo renegar de ella y atentar contra el proyecto divino de plenitud, no solamente suyo sino también de toda la realidad, en algún punto confiada a él.

A propósito de esto recuerda Komar en su curso *El optimismo cristiano* que «si el primer componente del optimismo cristiano es aceptar la bondad fundamental de lo real, el segundo componente es aceptar que el hombre por su libertad puede ir

<sup>9</sup> *V. gr.*: «Y viste, Señor, todas las cosas que hiciste y hallaste que todas *eran muy buenas*; también nosotros las vemos, y nos parecen todas muy buenas. En cada uno de los géneros de tus obras, cuando dijiste que fuesen y fueran hechas, viste que cada uno de ellos era bueno. Siete veces he contado que dice la Escritura que viste que era bueno lo que creaste, y la octava nos dices que viste todas las cosas que hiciste y que no solo eran buenas, sino *muy buenas*, todas ellas en conjunto. Porque tomadas cada una de por sí, son todas buenas; pero todas ellas juntas son *buenas y muy buenas*. Esto mismo nos dicen también los cuerpos que son hermosos.» Agustín de Hipona, *Conf.* XIII, XXVIII, 43.

<sup>10</sup> *In Ep. Io.* 2, 8-10. Citado en: Kempis agustiniano, *San Agustín, Nos hiciste señor para ti*, BAC Minor, Madrid, 2010 p. 63.

contra ella y puede pecar<sup>11</sup>.» A partir de lo dicho podemos formular la siguiente pregunta: ¿por qué se coloca junto a la bondad fundamental de lo real la libertad humana? Una primera respuesta se encuentra en el primer texto de Agustín referido más arriba, en donde se veía cómo la creación no fue un momento histórico sino que es el fundamento de la historia: constantemente Dios está creando las cosas, de modo tal que todo se encuentra en vías de desarrollo, por decirlo de algún modo, en movimiento teleológico hacia su perfeccionamiento, como bien vio y explicó Aristóteles con su cosmovisión empapada de orden natural, lugares propios y tendencias intrínsecas de cada ente. Por lo tanto, lo creado está en movimiento, y ciertamente no hacia cualquier lado, sino hacia su excelencia propia, según lo querido por Dios. Es importante para la temática que nos compete enfatizar esta nota teleológica y en vías de perfección que toda la creación posee. A propósito de ello, Emilio Komar refiere a Tomás de Aquino para recordar esta característica que posee, desde la visión creacionista, toda la realidad:

Santo Tomás enseña que todo en el mundo busca la excelencia; no solamente el hombre, toda la naturaleza trata de ir a lo perfecto. El peligro del orgullo no consiste en buscar la excelencia, sino en buscarla fuera de lugar, fuera de lo suyo. Es el peligro de soberbia. Pero buscar la excelencia en lo suyo, realmente en lo suyo, es virtud<sup>12</sup>.

En adhesión, nótese que junto con la tendencia a la propia plenitud de cada realidad creada, la cita recuerda no solo la necesidad de que el hombre encuentre su lugar y se realice en él sino también la posibilidad de renegar de sí y atentar contra el orden dado. A propósito de esto, aproximándonos ahora al obrar del hombre en la creación, es importante formular la pregunta por cuál es este su lugar de realización. El optimismo al que silenciosamente se refirió más arriba radica precisamente en esta certeza de que a la par de la totalidad de las cosas, el hombre personal

<sup>11</sup> Emilio Komar, *El optimismo cristiano*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2012, p. 67.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 59

posee un lugar, un sentido, una misión<sup>13</sup>, algo que se amplifica y cobra mayor densidad a la luz del primer capítulo del Génesis:

Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. Y los bendijo, diciéndoles: «Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra». Y continuó diciendo: «Yo les doy todas las plantas que producen semilla sobre la tierra, y todos los árboles que dan frutos con semilla: ellos les servirán de alimento.» (Gn. 1, 27-29)

La invitación a llenar la tierra, someterla y dominarla, junto a la entrega de todas las plantas, árboles, y más adelante también de los animales por medio del nombramiento de cada uno de ellos, todo esto es una clara manifestación no solo de la superioridad del hombre por sobre el resto de la creación, sino que además es un claro mandato divino a gobernarla o, como diría Agustín de Hipona, señorearla<sup>14</sup>. Se percibe, por tanto, la presentación del hombre como la criatura más perfecta, llamada a gobernar, a cuidar y a custodiar el resto de las cosas creadas, en representación de Dios, en su progresivo camino de plenificación. El lugar otorgado por las Sagradas Escrituras al ser humano es un llamado a la protección del mundo, al obrar responsable, co-creador y dignificador de las realidades creadas: el hombre es nada menos que el responsable de hacer brillar la imagen de Dios en la creación.

<sup>13</sup> En palabras de Komar: «En *Fedón* 97c Sócrates dice que había oído a alguien que estaba leyendo a Anaxágoras, un filósofo anterior a él, quien sostiene que el intelecto organizó todas las cosas, fundó todas las cosas y puso orden en todas las cosas. Y que esta idea le causó una íntima alegría. Porque uno sabe que si hay orden uno tiene un lugar en ese orden. Entonces no hay nada más importante para conocer cuál sea mi misión en este orden y cuál no. Pues en la línea de aquello que no me corresponde no puedo alcanzar ninguna perfección, pero en la línea de lo que a mí me corresponde puedo desarrollar cualidades y llegar muy alto. Y Sócrates “se alegró mucho”: donde las cosas tienen una razón, tienen una lógica, evidentemente la consecuencia es el optimismo.» Emilio Komar, *El optimismo cristiano*, op. cit., p. 13.

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo, lo siguiente: «Pues tiene oro quien sabe usar del oro; quien no sabe usar, es tenido, pero no tiene; es poseído, pero no posee. Sed, pues, señores del oro, no esclavos, ya que Dios hizo el oro, y a ti también sobre el oro. Él hizo el oro para ayuda tuya; a ti te hizo a su imagen. Ve lo que está sobre ti, pues pisas lo que está debajo de ti.» *Serm. 123*, 9.

Por otro lado, gracias a su libertad, como decíamos, el ser humano no solo puede renegar de esta misión sino que también puede atentar contra ella, y este es el segundo supuesto del cual hablaba Komar más arriba, acompañando al marcado optimismo cristiano. Asumir que la realidad se perfecciona solo a partir de la adecuación a un orden dado y que el hombre, dentro de ella, posee libertad, es inseparable de la aceptación de que se puede atentar contra lo esperado por el Creador de y en su obra. Por su parte, el Sumo Pontífice Francisco ilumina esta idea aludiendo implícitamente a la interpretación trídica anteriormente mencionada y recuerda la riqueza de los relatos del Génesis respecto al ser humano y su lugar en el cosmos, alterado por la irrupción del pecado pero convocado a la restitución:

Los relatos de la creación del Génesis contienen, en su lenguaje simbólico y narrativo, profundas enseñanzas sobre la existencia humana y su realidad histórica. Estas narraciones sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Según la Biblia, las tres relaciones vitales se han roto, no solo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado. La armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas. Este hecho desnaturalizó también el mandato de «dominar» la tierra (*cf.* Gn 1, 28) y de «labrarla y cuidarla» (*cf.* Gn 2, 15). Como resultado, la relación originalmente armoniosa entre el ser humano y la naturaleza se transformó en un conflicto<sup>15</sup>.

Lo dicho nos introduce a otra cuestión fundamental relacionada con el mundo y el lugar que el hombre ocupa en él. Para el pensamiento cristiano, el plan de Dios para con el hombre jamás fue una enemistad originaria con el mundo, como si se debiese resistir una vida temporal opaca y llena de tentación a la espera de la entrada en la eternidad. Muy por el contrario, las mismas Escrituras recuerdan la bondad de lo creado y el encargo directo del Creador al ser humano de velar por sus obras por

<sup>15</sup> Francisco, Carta enc. *Laudato Si'*, 66

medio del trabajo que hace resplandecer el orden natural y contribuye a un acercamiento a la plenitud de toda la realidad. Esta relación originaria se vio herida por el pecado, pero no destruida, como veíamos más arriba a partir de lo dicho por el mismo Sucesor de Pedro. De esta forma, cuando se habla del alejamiento o del rechazo del mundo por parte del cristiano no se alude ni a un desprecio de la creación ni a una actitud de indiferencia respecto a ella, como si nada se debiera hacer en este mundo temporal y corruptible más que esperar sentados el llamado a otra vida. Ni siquiera los pasajes más oscuros de la filosofía agustiniana, tantas veces mal interpretada en este punto, predicán un menosprecio de la creación<sup>16</sup>. Muy por el contrario, el Hiponense, al igual que todo genuino y profundo pensador católico, es un gran amador de la realidad, capaz de reconocer en todas las criaturas una oportunidad para remontarse al Creador<sup>17</sup>.

La creación por tanto es teleológica, está incompleta y tiende providencialmente a su realización plena, y el hombre es el invitado de honor para, con su libertad, acompañar dicho proceso y trabajar amorosamente en ella para que resplandezca el rostro de Dios en cada una de las criaturas. Cuando se asume esta responsabilidad, se obra en armonía con el orden natural y se combaten las actitudes e intereses mundanos que atentan contra la integridad de la creación como obra sagrada de Dios, allí nos encontramos frente al auténtico obrar cristiano, frente

<sup>16</sup> «San Agustín no ha predicado ni practica una fuga universal del mundo exterior, como si el demonio se hallase agazapado en todas las cosas para poner trampas al hombre. Tiene el ojo del espíritu abierto a todas las hermosuras y armonías que son medios de unión con el Creador. Las criaturas tienen una medida, una hermosura y un orden. Esta es la ontología profesada en Casiciaco.» Agustín de Hipona, *Obras completas I*, BAC, 1979, *De Ordine*, introducción, pág. 590. Véase también lo siguiente: «Para San Agustín, el mundo, lleno de huellas de la infinita sabiduría, que todo lo hizo con números, peso y medida, no es una caverna o cárcel, sino una escuela de la sabiduría, llena de voces amigas que nos hablan del Creador. Está todo él penetrado de racionalidad e inteligibilidad propia, inherente a la estructura de los seres, como en una máquina de escribir todas las piezas se hallan ordenadas para sus fines, por haber presidido la razón su hechura.» Agustín de Hipona, *Obras completas III*, BAC, 1967, *Contra Academicos*. Introducción, pág. 40. Finalmente, cfr. Ignacio López, *Peregrinar en el amor ordenado: bienes creados y felicidad en Agustín de Hipona*, Ágape, Buenos Aires, 2016.

<sup>17</sup> *V. Gr.*: Rm. 1, 18-20



a la buena praxis pensada por el Creador para el hombre a través de la cual él se realiza junto a la totalidad de lo creado. Por lo tanto, cierta concepción negativa de mundo, en sintonía con el lenguaje joánico y con lo que San Juan Pablo II denomina «estructuras de pecado»<sup>18</sup>, se refiere en todo caso al combate activo contra ese actuar en el siglo y propio de lo mundanal que desdibuja la imagen de Dios de lo creado, atenta contra su orden, y pone en peligro no solo la subsistencia del hombre sino también la de toda la creación. Muy bien ha comprendido esto Etienne Gilson en su obra *El espíritu de la filosofía medieval* cuando sentencia:

El siglo que el pensador cristiano detesta es justamente este desorden, esa fealdad, ese mal que el hombre ha introducido en la creación por su defección voluntaria. Rechazándolo adhiere de todo corazón al orden, la belleza, al bien que Dios había querido, trabaja por restaurarla en él y en los demás, por su esfuerzo heroico limpia la faz del universo para que en él resplandezca de nuevo la faz de Dios<sup>19</sup>.

De este modo, cuando el hombre se prefiere a sí mismo, cuando hace del mundo lo que considera más provechoso al margen del plan divino, lo exprime para sacar el máximo cuantificable de él sin considerar los tiempos de la naturaleza, la medida de las cosas y la posteridad, ahí es cuando se introduce el pecado que desdibuja de la realidad la imagen divina y atenta contra la integridad tanto del hombre como del resto de las cosas. Aludiendo precisamente a esto comienza Francisco su Encíclica dedicada al cuidado de la casa común:

Esta hermana [tierra] clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a explotarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de

<sup>18</sup> Cfr. Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 36.

<sup>19</sup> Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, RIALP, 2009, citado por Emilio Komar, *El optimismo cristiano*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2012, p. 86

enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes<sup>20</sup>.

Con lo dicho puede verse con toda claridad cómo el abuso del mundo y su posterior destrucción radica en una concepción errada del mundo, aquella que pretende prescindir de Dios y de una finalidad intrínseca a cada cosa: una mirada que entiende a la creación como mero material de trabajo. Asimismo, encontramos una posición similar en Romano Guardini, quien, comentando el pensamiento de Agustín de Hipona y su platonismo cristiano, no duda en afirmar que el Padre de la Iglesia también se ubica en la línea de aquellos para quienes la vida no consiste en una fuga del mundo sino en un doble movimiento de ascenso y descenso, tal como lo entendió el mismo Platón. Se trata de una contemplación de las ideas o, en el caso de Agustín, del Ser Supremo, para luego volver a la realidad creada o bien como formador de hombres, o bien con renovado amor para con la creación:

El valor de las cosas, el significado de lo existente, la densidad de sentido del acontecer, calan en todas partes en sus sentimientos. El mundo en el que se halla está tan lleno de significación que todo lo que es está saturado de la forma eterna. (...) El mismo Platón, que abandona la tierra en su ascenso metafísico, retorna a la tierra en calidad de formador de hombres. Si el platónico se hace cristiano, entonces amaré la cosa finita con renovado amor, porque ha sido creada y redimida por Dios<sup>21</sup>.

Volvemos aquí a los dos pilares de la visión creacionista remarcados por Komar: el optimismo cristiano sustentado en la bondad ontológica de todo lo que existe, y la existencia del hombre libre, dentro de ese orden, llamado a completarlo pero también capaz de atentar contra él. Así, la invitación del pensamiento cristiano respecto de la creación, desde Agustín, pasando por Komar hasta la propuesta de Francisco y del

<sup>20</sup> Francisco, Carta enc. *Laudato Si*, (2015), 2.

<sup>21</sup> Romano Guardini, *La conversión de San Agustín*, Ágape, Buenos Aires, 2008, pág. 104.

Magisterio en general, es un intenso actuar sobre la realidad pero en sintonía con el orden natural y de acuerdo al plan de Dios, radicalmente opuesto al abuso propio de entender el mundo como mera materialidad. Este llamado al uso responsable de las realidades temporales supone enmarcar el desarrollo y el obrar humano en una moralidad atenta al orden natural, al lugar propio de cada creatura y siempre bajo la consciencia de que todo ha sido creado y confiado por Dios.

En este punto debe también recordarse que, pese a la ruptura original, todo el pensamiento católico considera que el llamado a colaborar y co-crear por parte de Dios al hombre, presente en el libro del Génesis, permanece vigente y es siempre actual, puesto que, como dice Francisco: «El Creador no nos abandona, nunca hizo marcha atrás en su proyecto de amor, no se arrepiente de habernos creado. La humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común»<sup>22</sup>. Por lo tanto, siempre es lícito y actual hablar de este llamado a co-crear con Dios, como veíamos, no solo porque el acto creador es constante y porque toda la realidad se encuentra en vías de perfeccionamiento de su propia excelencia, sino también por el explícito llamado bíblico a custodiar la tierra, poblarla y dominarla responsablemente (*Cfr.* Gn 1, 28).

En esta línea se percibe cómo el uso de la realidad y su transformación serán rectos en la medida en que respetan lo pensado y querido por Dios, pues de Él es toda la creación, tal como lo sostiene Agustín de Hipona y lo reconoce Etienne Gilson introduciéndonos a su pensamiento: «[Para el Hiponense] los que amasan incansablemente bienes precederos para gozar de ellos como de fines, desconocen la relación esencial de las criaturas a Dios. En realidad, puesto que Dios es el Creador, posee todas las obras de sus manos y es el único en poseerlas. Todo le pertenece, porque ha creado todo»<sup>23</sup>.» En la misma línea, Francisco nos exhorta sentenciando que:

<sup>22</sup> Francisco, Carta enc. *Laudato Si'*, 13.

<sup>23</sup> Etienne Gilson, *Introducción al pensamiento de San Agustín* [1983], Trad. de Courrèges (inérita), P. 164-165.

El auténtico desarrollo humano posee un carácter moral y supone el pleno respeto a la persona humana, pero también debe prestar atención al mundo natural y «tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado». Por lo tanto, la capacidad de transformar la realidad que tiene el ser humano debe desarrollarse sobre la base de la donación originaria de las cosas por parte de Dios<sup>24</sup>.

Recapitulando lo expuesto, es importante recordar aquí que, para el pensamiento cristiano, pese a la certeza de raíces agustinianas de que el hombre está hecho para Dios<sup>25</sup> y que solamente es peregrino en este mundo, de ningún modo se predica una fuga del mundo o un desentenderse de las realidades temporales por parte del hombre. Muy por el contrario, es evidente en esta línea filosófico-teológica la invocación al hombre para que se haga cargo de su lugar en el cosmos, asuma responsablemente el mandato que el mismísimo Dios le dio y grabó en su corazón, y trabaje con esmero y dedicación en la transformación de la creación en vistas a su realización plena. A propósito de esto, el Concilio Vaticano II ha dedicado un documento entero exclusivamente al trabajo de los laicos en este mundo. Allí, por medio del decreto *Apostolicam Actuositatem* el Magisterio hace propio este llamado y sostiene que los laicos «durante la peregrinación de esta vida, escondidos con Cristo en Dios, y libres de la servidumbre de las riquezas, mientras se dirigen a los bienes imperecederos, se entregan generosamente y por entero a la expansión del reino de Dios y a informar y perfeccionar el orden de las cosas temporales con el espíritu cristiano<sup>26</sup>.»

Por tanto, aceptado el hecho de que el hombre está llamado a obrar sobre la tierra a partir de su clara superioridad respecto a las demás creaturas, permanece como elemento determinante la definición del modo de actuar, es decir, a partir de qué criterios, con qué visión sobre las cosas, en respuesta a qué orden.

<sup>24</sup> Francisco, Carta enc. *Laudato Si'*, (2015), 5.

<sup>25</sup> *Cfr. Conf.* 1,1.

<sup>26</sup> Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 4.

Siguiendo una intuición profundamente agustiniana, la conquista del uso recto, ordenado, plenificador y co-creador del hombre respecto a lo creado se da en la medida en que se logra colocar a Dios, su plan y su ordenamiento en la cima de la jerarquía. Cuando se ama a Dios más que a cualquier cosa, cuando se lo escucha y se asume la responsabilidad de colaborar con Él, puesto que la creación es suya y el ordenamiento de toda realidad responde a su voluntad, solamente situándose el hombre en ese lugar es que logra ver el sentido profundo de la realidad propiamente como creación, aprende a escuchar y a ejercer el dominio sobre las cosas para el que fue creado, capaz de perfeccionarlo a él en la medida en que también contribuye al perfeccionamiento de las demás creaturas.

Esta idea expresada no es otra cosa que la puesta en práctica de la famosa filosofía de vida agustiniana conocida como *Ordo Amoris*: percepción de la jerarquía ontológica de bienes presente en el mundo y reacción amorosa adecuada a todas ellas de acuerdo a su lugar en el cosmos. Así se percibe con claridad que no se invita al hombre a hacer del mundo lo que le plazca sino a mirar y respetar lo que el Creador hizo y espera de él, para continuarlo y completarlo, amando cada realidad como Él mismo la ama. Esto solo es posible, como dice Francisco, «si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, [así] la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo. La pobreza y la austeridad de San Francisco no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio<sup>27</sup>.»

Tal como menciona claramente en otro pasaje el mismo Sucesor de Pedro, para asumir de modo pleno la dignísima labor de ser colaboradores del Creador, el abandono tanto de la pretensión de ser creadores como del asentimiento a la tentación del Génesis de ser «como dioses» debe partir de la consciencia de que el mundo no es nuestro sino de Dios, recordando que la realidad nos ha sido confiada pero que de ningún modo es obra de nuestras manos, nuestra voluntad y nuestros caprichos. La

<sup>27</sup> Francisco, Carta enc. *Laudato Si'*, 11

realidad tiene un orden, una teleología, una finalidad y un sentido al cual el hombre responsable y capaz de asumir su lugar en el mundo contribuye y custodia como verdadero representante del Dios en la tierra. Finalizamos por tanto con las palabras del Sumo Pontífice al respecto:

Hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas. Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a «labrar y cuidar» el jardín del mundo (*cf.* Gn 2, 15). Mientras «labrar» significa cultivar, arar o trabajar, «cuidar» significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras. Porque, en definitiva, «la tierra es del Señor» (*Sal* 24, 1), a Él pertenece «la tierra y cuanto hay en ella» (*Dt* 10, 14). Por eso, Dios niega toda pretensión de propiedad absoluta: «la tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra» (*Lv* 25, 23)<sup>28</sup>.

## Conclusiones

Habiendo llegado al final de nuestro escrito, nos proponemos recapitular el recorrido realizado y las principales conclusiones alcanzadas. Para ello, en primer lugar se debe mencionar el itinerario filosófico-teológico que se asumió. Tal como se indicó en un comienzo, manteniéndose la investigación en la línea del pensamiento cristiano, se ha pasado de la lectura netamente filosófica, representada en la figura del Dr. Komar, a la propiamente teológica, quedando Agustín de Hipona como el autor intermedio y conector implícito de ambas perspectivas.

<sup>28</sup> Francisco, Carta enc. *Laudato Si'*, 67

Por otra parte, respecto a la temática abordada, se ha intentado en un comienzo distinguir las dos posibles concepciones del mundo en cuanto la totalidad de la realidad. Descartada la lectura materialista y post-iluminista, se ha hecho la opción por el ahondamiento de la perspectiva creacionista, en línea con la filosofía cristiana. En este punto hemos dilucidado cómo la constante vinculación de la realidad como creación respecto del Creador la vuelve portadora de una bondad, un sentido, una finalidad y un orden ajenos a la voluntad del hombre.

Por otro lado, siendo el hombre parte de esa realidad creada, también él se encuentra ordenado a una plenitud pensada y querida por Dios, con la diferencia específica de su naturaleza según la cual debe libremente escuchar y seguir dicho llamado a la completitud. Así mismo, la situación se complejiza cuando se percibe que en este ordenamiento de la voluntad divina el hombre y su libertad ocupan un rol vital en el acabamiento de la creación, a saber, el de cooperar y co-crear con Dios por medio del gobierno y la custodia responsable de la realidad en armonía con lo dispuesto por el Creador. En este punto, el renejar de este llamado, propio del pecado, no solo atenta contra la realización del hombre en sí mismo sino también contra la creación misma.

Como último elemento nuclear de lo aquí desarrollado se evidencia la refutación de una posible actitud de fuga del mundo o de un desinterés respecto a la realidad creada por parte del cristiano, siendo su verdadera vocación la respuesta a la invitación de Dios de poblar la tierra, dominarla amorosamente, custodiar el orden divino impuesto en ella por el Creador y acompañarla en su cuidado a su plenitud. Esto solo es posible llevarlo adelante cuando se toma consciencia del carácter creatural del hombre, de Dios como el único y verdadero poseedor de la Creación y del privilegiado lugar otorgado por Él al ser humano, que se distancia de una labor creadora y se vincula más a una acción cooperadora.

## Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas II, Confesiones*, BAC, Madrid, 1979
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras Completas XV, De Gen. ad Lit.*, BAC, Madrid, 1957
- Concilio Vaticano II, decreto *Apostolicam Actuositatem*
- KOMAR, EMILIO, *El optimismo cristiano*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2012
- , *La eutanasia de Dios*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2012
- , *Orden y misterio*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1996
- GILSON, ETIENNE, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, RIALP, 2009
- , *Introducción al pensamiento de San Agustín* [1983], Trad. de Courrèges (inédita)
- BACON, FRANCIS, *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 1949
- FRANCISCO, *Laudato Si'*, 2015
- LÓPEZ, IGNACIO, *Peregrinar en el amor ordenado: bienes creados y felicidad en Agustín de Hipona*, Ágape, Buenos Aires, 2016
- JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987
- KEMPIS AGUSTINIANO, *San Agustín, Nos hiciste señor para ti*, BAC Minor, Madrid, 2010
- GUARDINI, ROMANO, *La conversión de San Agustín*, Ágape, Buenos Aires, 2008
- CAPÁNAGA, VICTORINO, introducción al *Contra Academicos*, en: Agustín de Hipona, *Obras completas III*, BAC, 1967
- , «Introducción» al *De Ordine* en: Agustín de Hipona, *Obras completas I*, BAC, 1979



FERNANDO GABRIEL HERNÁNDEZ

Instituto Superior de Formación Docente 8  
Argentina  
fergh8@hotmail.com

## El estatus ontológico de la *immutatio spiritualis* y el *esse intentionale* en la percepción según Tomás de Aquino

### 1. Introducción

Para Tomás de Aquino un ente es cognoscitivo si posee formas de otros entes<sup>1</sup>, las cuales tienen una existencia intencional en el sujeto cognoscente<sup>2</sup>. Es innegable que tales formas intencionales tienen una existencia inmaterial en el intelecto; sin embargo, el Aquinate es ambiguo con respecto al estatus ontológico de las formas que se encuentran en los sentidos, ya que algunas veces afirma que las mismas se reciben materialmente<sup>3</sup> y otras veces que se reciben inmaterialmente en los órganos sensorios<sup>4</sup>. El objetivo del artículo es estudiar el estatus ontológico de las formas que se encuentran en el sentido a partir del estudio de la inmutación espiritual. El vínculo entre la *immutatio spiritualis* y las formas que tienen un *esse intentionale* es tan estrecho que el conocimiento del estatus ontológico de una revelará la naturaleza de la otra.

A lo largo del artículo se intentará mostrar que la inmutación espiritual no puede ser entendida como una alteración psíquica o del alma, como se pretendió clásicamente, ni como una alteración material, como suelen interpretar algunos autores contemporáneos. Estas lecturas fallan al pensar la realidad de manera dicotómica, esto es, pensar que algo es o bien material,

Artículo recibido el: 15-10-2017; Aceptado: 9-11-2017

<sup>1</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q.14, a.1, co.

<sup>2</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In De Anima* II lectio 24, 551.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, lectio12, 377.

<sup>4</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Compendium theologiae*, cap. 52.

o bien inmaterial. Por el contrario, para Tomás de Aquino la realidad se manifiesta en una gradación, es por eso que la forma sensible puede tener un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad en la inmutación espiritual. A su vez, se mostrará que el concepto *spiritus*, contenido en el término *inmutatio spiritualis* y en la denominación de la existencia intencional como *esse intentionale et spiritualis*<sup>5</sup>, es el más apropiado para indicar este estado intermedio.

Para lograr estos objetivos se dividirá el artículo tres capítulos:

- 1) En el primer capítulo se expondrá la teoría de la percepción de Tomás de Aquino y la distinción que establece entre una inmutación natural y una inmutación espiritual. También se presentarán las posiciones que entienden la inmutación espiritual como un cambio material<sup>6</sup> y a quienes interpretan que tal inmutación es algo meramente psicológico e inmaterial<sup>7</sup>.
- 2) En el segundo capítulo se presentará la postura de Jörg Tellkamp<sup>8</sup>, para quien hay evidencias textuales que permiten sostener las dos posiciones mencionadas. Esto es, hay pasajes en los que Tomás afirma que la inmutación espiritual, y por tanto las formas sensibles, son inateriales, pero también existen lugares donde sostiene que las mismas son materiales. Para este autor dicha contradicción se refleja en el concepto de *spiritus* que utiliza el Aquinate, puesto que lo recibe de dos fuentes opuesta: a) la teoría estoica del *pneuma* que hace referencia a un soplo puramente material y b) la tradición agustiniana y bíblica que es donde se usa este concepto para tratar de seres inateriales.
- 3) En el tercer capítulo se analizará el estatus ontológico de la forma sensible. Se mostrará que para Tomás de Aquino

<sup>5</sup> Cfr: Tomás de Aquino, *In De Anima* II lectio 24, 553.

<sup>6</sup> Cfr: Cohen, S., «St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms», *Philosophical Review*, 91, 1982, pp.193-209; Pasnau, R., *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

<sup>7</sup> Cfr: Hamlyn, D., *Sensation and Perception*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961; Burnyeat, M., «Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)», *Essays on Aristotle's de Anima*, 1995, pp.15-26.

<sup>8</sup> Tellkamp, J., «Espíritu e inmutación espiritual: desarrollos y problemas en Tomás de Aquino», *Tópicos: Revista de Filosofía*, 15, 1998, pp. 181-210.

el pasaje que va desde los seres materiales a los seres inmatrimales se presenta en una gradación. Los seres que poseen conocimiento sensible se encuentran en el medio de esta gradación y por ello es que la percepción consiste en una inmutación que no es ni material ni inmaterial, sino que es semi-inmaterial, esto es, está en un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad. Además, se señalará que el concepto de *spiritus*, lejos de manifestar una contradicción en la teoría de la percepción en Tomás, resulta ser el término más indicado para designar dicho estado intermedio.

## 2. Inmutación espiritual: material o inmaterial

El meollo de la cuestión comienza en el *De anima* de Aristóteles cuando, al tratar sobre la sensación en general, afirma que la misma «tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración»<sup>9</sup>. Es importante destacar que el Estagirita se ve obligado a utilizar la palabra «alteración» debido a que no contaba con otro término que exprese adecuadamente lo que sucede en la sensación, y por eso mismo agrega la palabra «cierta», dando a entender que la sensación no debe ser entendida como una alteración tal y como es definida en la *Física*.

Tomás de Aquino rescata dicha distinción entre una alteración física y esta «cierta alteración» que se produce en la sensación y por eso introduce un nombre concreto para cada una de estas inmutaciones, y habla de una inmutación natural y de una inmutación espiritual, respectivamente. Así, cuando en la Suma Teológica trata sobre los sentidos externos señala esta distinción y remarca la importancia de la inmutación espiritual para el conocimiento sensible:

La inmutación natural se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural (*esse naturale*). Ejemplo: El calor en lo calentado. La inmutación espiritual se da cuan-

<sup>9</sup> Aristóteles, *De anima* 416b 34-35.

do la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual (*esse spirituale*). Ejemplo: la forma del color en la pupila, la cual no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si solo la alteración natural fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían<sup>10</sup>.

Es importante destacar dos cosas en este pasaje: 1) cuando un ente es inmutado espiritualmente, recibe una forma según un ser espiritual o intencional; y 2) la inmutación espiritual es presentada como una condición necesaria para el conocimiento sensible, incluso puede ser pensada como el criterio de demarcación entre los seres cognoscitivos y no cognoscitivos. Considero que la comprensión del término *spiritus*, que forma parte del concepto de inmutación espiritual, puede ayudar a entender algunos aspectos de la teoría tomista de la percepción.

Hasta finales del siglo XX existió una interpretación clásica del conocimiento sensible en el pensamiento del Aquinate, David W. Hamlyn se nos presenta como un claro ejemplo de esta visión. En su libro titulado *Sensation and Perception: A History of the Philosophy of Perception* esboza esta interpretación y en ella postula una lectura particular de la alteración espiritual. Según sus palabras, para Tomás de Aquino la sensación consiste en dos cambios o alteraciones. La primera inmutación es un cambio físico que ocurre en el órgano sensorio y lo altera materialmente. Tomás caracteriza este cambio como la recepción natural de la forma sensible. Y la segunda inmutación, la *immutatio spiritualis*, consiste en un cambio espiritual o mental que se da únicamente en el alma, razón por la cual Tomás la denomina alteración *espiritual*:

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q. 78, a. 3, co.: «*Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.*»

[Aquino] ve la percepción sensible primariamente como una forma de cambio en la que el órgano sensorio es alterado. Pero esto no puede ser todo lo que esta envuelve, junto con el cambio físico va la recepción de una forma sensible sin materia. A este último Aquino lo toma no como siendo algo que ocurre en el órgano sensible, sino algo que sucede a la facultad del alma o la mente. Esto es, en sus palabras, un cambio espiritual. En esto difiere de Aristóteles, ya que, como indiqué anteriormente, es el órgano sensorio el que, según la visión de Aristóteles, recibe la forma sensible. Aquino observa que no puede decirse que el ojo recibe el color del objeto de la visión y en consecuencia coloca un refinamiento a la doctrina de Aristóteles. De manera similar, trata la asimilación como una verdad sobre lo que ocurre en la *mente* en la percepción, no en el órgano sensorio<sup>11</sup>.

Como mencionamos anteriormente, esta interpretación predominó entre los comentaristas del Aquinate hasta convertirse en la lectura «canónica» de la distinción entre una inmutación espiritual y una inmutación natural. Para nuestro trabajo es importante remarcar que en ella se entiende que la inmutación espiritual se da en el alma y la inmutación natural en los órganos sensorios. La percepción ocurre cuando el órgano es inmutado naturalmente y el alma es inmutada espiritualmente. El caso de la visión sería algo extraordinario porque basta con la sola inmutación espiritual, como el mismo Tomás de Aquino afirma<sup>12</sup>.

Myles Burnyeat sostiene una lectura parecida a la de Hamlyn. En los debates que mantiene con Richard Sorabji sobre la percepción en Aristóteles, afirma que encontró en la teoría de la inmutación espiritual del Aquinate la apropiada

<sup>11</sup> Hamlyn, D., *op. cit.*, p. 46: «[Aquinas] views sense-perception primarily as a form of change in which the sense-organ is altered. But this cannot be all that is involved, for along with the physical change there goes the reception of a sensible form without the matter. The latter Aquinas takes to be not something that happens to the sense-organ, but something that happens to the faculty of the soul or mind. It is, in his words, a spiritual change. In this he differs from Aristotle, since, as I indicated earlier, it is the sense-organ which, on Aristotle's view, receives the sensible form. Aquinas sees that the eye cannot be said to receive the colour of the object of vision, and in consequence he puts a refinement upon Aristotle's doctrine. In a similar way, he treats come assimilated as a truth about what happens to the mind in perception, not the sense-organ.»

<sup>12</sup> *Cfr.* Tomás de Aquino, *In De Anima* I, *lectio* 10, 189.

interpretación de la doctrina del Estagirita. Para decirlo de manera rápida y sencilla, Burnyeat sostiene que la percepción consiste pura y exclusivamente en la inmutación espiritual que menciona Tomás de Aquino.

Todas esas descripciones aparentemente físicas —los órganos llegando a ser como el objeto, su ser afectado, actualizado o alterado por las cualidades sensibles, su tomar la forma sensible sin la materia— todo esto se refiere a lo que Aquino llama una «inmutación espiritual», un tomar consciencia de alguna cualidad sensible en el entorno<sup>13</sup>.

Aunque las interpretaciones de Hamlyn y Burnyeat son diferentes, puesto que para el primero es necesario que el órgano sensorio sea inmutado naturalmente para que haya percepción mientras que el segundo niega tal necesidad, ambos coinciden en pensar a la inmutación espiritual como una modificación del alma o de la mente. La distinción entre la inmutación natural y la inmutación espiritual para estos dos comentaristas reside en el hecho de que la primera consiste en un cambio material o físico y la segunda en un cambio mental o del espíritu. De ahí que Burnyeat considere que Tomás de Aquino denomina «inmutación espiritual» a la toma de consciencia de alguna cualidad sensible por parte del sujeto.

Sin embargo, esta lectura ha sido criticada por Sheldon Cohen, quien ha mostrado de manera convincente que tal explicación no es plausible por el hecho de que va en contra de numerosas evidencias textuales donde Tomás de Aquino sostiene que la inmutación espiritual se da en el órgano sensorio y no en el alma. Así cuando en la *Suma Teológica* trata sobre los sentidos externos señala que:

La inmutación espiritual se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado

<sup>13</sup> Burnyeat, M., *op. cit.*, p. 21: «All these physical-seeming descriptions —the organ's becoming like the object, its being affected, acted on, or altered by sensible qualities, its taking on sensible form without the matter— all these are referring to what Aquinas calls a 'spiritual' change, a becoming aware of some sensible quality in the environment.»

según su ser espiritual. Ejemplo: La forma del color en la *pupila*, la cual, no por eso queda coloreada<sup>14</sup>.

Al afirmar que la *pupilla* u *oculo* son inmutados espiritualmente, Tomás está estableciendo que esta inmutación se da en un órgano sensorio que tiene la particularidad de que una potencia del alma sensitiva vendría a ser como la forma de su materia<sup>15</sup>. Es decir, hasta el momento parecería ser que la inmutación espiritual requiere que el objeto inmutado sea un ser animado. De esta manera seguiría siendo coherente pensar que el Aquinate la denomina «espiritual» porque se da en seres que poseen espíritu. Sin embargo, si seguimos adelante con el análisis notamos que no es necesaria la participación del alma para que se produzca este tipo de inmutación. En efecto, cuando en la *Suma Teológica* Tomás trata sobre la naturaleza de la luz afirma que el color tiene en el medio transmisor un ser intencional, el cual tiene como característica no producir cambios naturales:

Algunos dijeron que la luz en el aire no tiene ser natural, como lo tiene el color en la pared; sino ser intencional, como la semejanza del color en el aire. Pero esto no puede ser así por dos razones. La primera, porque la luz adjetiviza al aire, pues lo convierte en luminoso; pero el color no, pues no decimos aire coloreado. La segunda, porque la luz tiene su efecto en la naturaleza; por los rayos del sol se calientan los cuerpos. Por su parte, las intenciones no provocan cambios naturales<sup>16</sup>.

Además, en su *Comentario al De anima* da una definición de la *immutatio spiritualis* al decir que es «lo que sucede cuando la semejanza de un objeto es recibido en el órgano sensorio o en el medio entre el objeto y el órgano»<sup>17</sup>, demostrando que

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q.78, a.3, co.: «*Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata.*» (El subrayado es mío)

<sup>15</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In De Anima* II, *lectio* 24, 555.

<sup>16</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I q. 67, a. 3, co.: «*Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo quidem, quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus. Secundo, quia*

él creía que tal cambio se daba por igual en el medio y en el órgano sensorio y, por tanto, que ambos son receptivos de formas inmateriales<sup>18</sup>. A partir de estas consideraciones se observa que la inmutación espiritual puede darse en seres completamente físicos, lo que descarta la suposición de que tal cambio requiere que el objeto inmutado posea un alma.

Debemos descartar la idea de que la inmutación espiritual es un cambio mental o del alma, puesto que el mismo Tomás de Aquino afirma que la pupila y el aire son inmutados espiritualmente. Con esta evidencia textual Cohen concluye que en el conocimiento sensible la recepción de una forma sensible existiendo intencionales (la inmutación espiritual) es un evento físico y no un evento mental, puesto que se dan en entes físicos<sup>19</sup>.

Robert Pasnau acepta la interpretación de Cohen y concluye que Tomás de Aquino es materialista con respecto a su teoría del conocimiento sensible. En efecto, si tanto la inmutación espiritual como la inmutación natural son eventos físicos, se sigue que el conocimiento sensible es un evento físico y, por tanto, que entes absolutamente materiales, como las computadoras, son capaces de poseer tal conocimiento<sup>20</sup>. Este comentarista denomina «semimaterialista» a quien sostiene esta teoría del conocimiento.

Un semimaterialista es alguien que cree que la cognición es posible en cosas materiales. El término marca lo que me parece una distinción importante en las teorías de la mente y la cognición. Por un lado, uno puede rechazar el materialismo en el caso de los humanos y además sostener que cosas no materiales pueden ser cognoscitivas. O uno puede

---

*lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora. Intentiones autem non causant transmutationes naturales.»*

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *In De Anima II lectio*, 14, 418: «*Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae.*»

<sup>18</sup> Tomás de Aquino también trata sobre la forma intencional en el medio en las siguientes obras: *In Sent.*, lib. 2, d. 13, q. 1, a. 3 co.; *In De Sensu* I, l. 5, n. 4; *In De Anima*, a. 4 arg. 5; *De Potentia* q.5, a. 8, co.; *Quaestiones Quodlibetales* VII, q. 1, a. 2, arg. 5.

<sup>19</sup> *Cfr.* Cohen, S., *op. cit.*, p. 205.

<sup>20</sup> *Cfr.* Pasnau, R., *op. cit.*, p. 55.



rechazar el materialismo en el caso de los humanos pero pensar que algunas cosas materiales pueden ser (o son) cognoscitivas<sup>21</sup>.

Para Pasnau los animales son entes puramente materiales capaces de conocimiento sensible y por eso no ve ningún impedimento para afirmar que también las computadoras poseen algún tipo de conocimiento. Esto únicamente es posible si Tomás de Aquino sostiene una posición materialista. Pero como es evidente que tal materialismo está ausente en el conocimiento humano, no es posible que el Santo sea materialista, sino que sea un semimaterialista, esto es, alguien que afirma el materialismo en algunos tipos de conocimiento y lo niega en otros.

### **3. Jörg Tellkamp sobre la contradicción de la teoría del conocimiento sensible en Tomás de Aquino**

Teniendo en cuenta la investigación realizada por Cohen, Jörg Tellkamp estudia la inmutación espiritual tal y como la usa Tomás de Aquino en su teoría del conocimiento sensible y concluye que la teoría del Aquinate es inconsistente. La inconsistencia viene dada por el hecho de que el Santo afirma que la *immutatio spiritualis* es inmaterial y material al mismo tiempo. Para este autor tal contradicción puede ser observada en el estudio del concepto *spiritus* que maneja Tomás en ese ámbito. El Aquinate trata sobre este concepto en la *Suma Contra Gentiles* y afirma lo siguiente:

El nombre de espíritu parece tomado de la respiración animal, en la cual el aire es aspirado y espirado con cierto movimiento. Por eso el nombre de espíritu se aplica a todo impulso o movimiento de cualquier cuerpo aéreo, y así el viento se llama espíritu según el dicho del salmo: —El fuego, el granizo, la nieve, la niebla y el viento tempestuoso, que ejecutan sus mandatos. Y se llama también espíritu al vapor sutil difundido por los miembros de los animales para sus movimientos. Igualmente, por ser invisible el aire, se ha trasladado posteriormente el nombre espíritu a todas las fuerzas y substancias invisibles y motoras. Y, por esto,

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 36.

el alma sensible y la racional, los ángeles y Dios, se dicen espíritus; y propiamente Dios al proceder por modo de amor, porque da a entender cierta virtud motiva<sup>22</sup>.

Como el mismo Tomás de Aquino afirma, el nombre «espíritu» es tomado primeramente de algo material que posee movimiento, la respiración animal, y luego es utilizado para hablar de las sustancias inmateriales motoras, como el alma, los ángeles y Dios. Se observa entonces que el significado primario del término *spiritus* tiene su origen en la teoría estoica del *pneuma*, utilizada posteriormente en la tradición médica, que hace referencia a un soplo puramente material. Por otra parte, este nombre también es utilizado por Tomás en las cuestiones teológicas para hablar de entes puramente inmateriales, pero con un significado diferente. Tellkamp reconoce estos dos significados opuestos que carga el concepto «espíritu»:

Hasta este punto la investigación arroja el siguiente resultado: *spiritus* tiene en Tomás de Aquino tres significados, de los cuales ya se mencionaron dos. (1) Uno que meramente describe el hálito material de procesos corporales, (2) otro que hace alusión a la característica inmaterial sobre todo de los ángeles y de Dios y, por último, (3) la espiritualidad, concepto opuesto a lo que se refiere a lo carnal, asunto que no nos interesará aquí<sup>23</sup>.

El problema surge cuando Tomás habla de una inmutación espiritual en el contexto del conocimiento sensible y no específica a cuál de estos significados está haciendo referencia. Si se refiere a su significado original, entonces hay que entender que la inmutación espiritual es un evento físico, tal y como lo

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *SCG* Libro 4, cap, 23: «*Nomen spiritus a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur et emittitur. Unde nomen spiritus ad omnem impulsus et motum vel cuiuscumque aerei corporis trahitur: et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud Psalmi, ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius. Sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, spiritus vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatus est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas. Et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et Angeli, et Deus, spiritus dicuntur: et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quandam motivam insinuat.*»

<sup>23</sup> Tellkamp, J., *op. cit.*, p. 194.

afirma Cohen, pero en ese caso sería difícil distinguirlo de la inmutación natural. Además, el Aquinate constantemente afirma que el sentido recibe la forma sin materia, lo que obligaría a decir que la inmutación espiritual es inmaterial, concordando con el segundo significado del término *spiritus*. Pero en este último caso, no se entendería por qué algunas veces denomina la inmutación espiritual como *immutatio corporalis*<sup>24</sup>. Frente a estos problemas Tellkamp concluye lo siguiente:

En la teoría del conocimiento, sobre todo en la descripción de la causalidad de procesos perceptivos, yo he tratado de defender la hipótesis que Tomás de Aquino, de manera voluntaria o involuntaria, estableció una teoría con problemas de coherencia interna. Los problemas se deben sobre todo a la ambigüedad que se da entre una acepción material de *spiritus*, como la que acabo de describir, y una acepción inmaterial la que Tomás recogió de la tradición bíblica y del neoplatonismo<sup>25</sup>.

La lectura que realiza Tellkamp parece arrojar luz a lo dicho en el capítulo anterior. En efecto, tanto Hamlyn como Burnyeat poseían pruebas suficientes para pensar que la inmutación espiritual es un evento mental porque es una recepción inmaterial de la forma sensible. Así como la inmutación natural supone una modificación material, la inmutación espiritual supone una modificación espiritual o inmaterial. Para que haya conocimiento sensible se necesita que tanto el cuerpo como el alma sean afectados por las cualidades de los objetos externos, esto estaba asegurado por las dos inmutaciones, la natural y la espiritual.

Por otra parte, también Cohen y Pasnau poseen muchas pruebas para decir que la inmutación espiritual es un evento físico. En efecto, es imposible negar que el aire y el agua son inmutados espiritualmente porque esto es afirmado por Tomás de Aquino de manera explícita en muchas de sus obras. Pero también es imposible decir que tal inmutación afecta al espíritu o a la mente de estos elementos. Por eso estos autores concluyen que la inmutación espiritual es un evento físico que puede afectar a entes completamente físicos.

<sup>24</sup> *Cfr.* Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q.75, a.3, co.

<sup>25</sup> Tellkamp, J., *op. cit.*, p. 188.

Lo que nos dice Tellkamp es que todos estos autores están en lo correcto; Tomás de Aquino afirma que la inmutación espiritual es inmaterial pero también afirma que es material. Esta contradicción se debe a que no pudo sintetizar de manera adecuada dos tradiciones de pensamiento opuestas sobre el concepto de *spiritus*: la tradición estoica, y la bíblica y neoplatónica. Cuando habla de una inmutación espiritual al tratar sobre el conocimiento sensible, el Aquinate no aclara a cuál de estas tradiciones está siguiendo, justamente porque vacila entre ellas y por eso mismo realiza afirmaciones que resultan ser contradictorias. Por ello concluye:

Espero haber mostrado que en la obra de Tomás de Aquino los conceptos de espíritu en general y el de inmutación espiritual en especial son problemáticos. Es constante la falta de un significado único con el cual Tomás habría podido establecer una teoría de las causas de la percepción más coherente. Nunca queda claro si al hablar de un ser espiritual y su causalidad, la inmutación espiritual, se trata de algo material o inmaterial<sup>26</sup>.

En el próximo capítulo intentaremos resolver este aparente problema siguiendo la misma línea de Tellkamp, esto es, analizando el concepto *spiritus* para comprender en profundidad la noción de inmutación espiritual y con ella la teoría del conocimiento sensible de Tomás de Aquino.

#### **4. El estado intermedio del ser sensible: el concepto de *spiritus***

Pienso que el problema que señala Tellkamp se debe a que lee los textos a partir de una postura post-cartesiana, esto es, para él las cosas son materiales o inmateriales y así debe haber sido para Tomás de Aquino; pero no creo que esto sea así. En el capítulo 68 de la *Suma Contra Gentiles* el Aquinate habla de una jerarquía de los entes y afirma que la dignidad de un ser se debe a la manera en que la forma se desprende de la materia, mostrando que existen gradaciones en el paso de la materialidad a la inmaterialidad.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 208.

Antes bien, cuanto más noble es la forma tanto más sobrepasa en su ser a la materia. Como puede verse fijándose en las operaciones de las formas, por cuya consideración conocemos la naturaleza de las mismas, porque cada cual obra en conformidad con su ser<sup>27</sup>.

En ese pasaje Tomás va enumerando las formas de todos los entes compuestos de materia y forma (elementos, cuerpos mixtos, plantas, animales y hombres) y la manera en que la operación de la forma sobrepasa, o no, las cualidades dispositivas de la materia (lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmedo). Menciona que las formas de los animales brutos están en un estado intermedio en esa escala puesto que de cierta manera sobrepasan la materia en su operación, pero en cierta medida no, ya que «sentir e imaginar no se realizan calentando o refrigerando, aunque ambas cosas sean necesarias para la buena disposición del órgano»<sup>28</sup>. Más aun, en el *Comentario al De Anima*, el Aquinate sostiene explícitamente que el ser sensible se encuentra en un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad:

Pero el ser inmaterial tiene dos grados en el mundo inferior. Hay una inmaterialidad perfecta del ser inteligible; las cosas existen en el intelecto no solo sin materia, sino también sin las condiciones individuantes de la materia y también libres de cualquier órgano material. El ser sensible está en un estado *intermedio*. Las cosas existen en el sentido sin materia pero no sin las condiciones individuantes de la materia, ni libres de órgano corporal<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *SCG*, libro II, cap. 68: «*Immo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam. Quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus: unumquodque enim operatur secundum quod est.*»

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Cfr.* Tomás de Aquino, *In De Anima II lectio 5*, 282-284: «*Huiusmodi autem immateriale esse, habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile. In intellectu enim res habent esse, et sine materia, et sine conditionibus materialibus individuantibus, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque. Nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo corporali*» (el subrayado es mío).

Lo mismo repite en el capítulo trece de las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, donde afirma que la existencia inmaterial tiene diferentes grados, mencionando nuevamente la existencia de las formas en el intelecto y en el sentido:

Por otra parte, debe haber diferentes grados de tal existencia inmaterial. Hay un grado en la medida que las cosas existen en el alma sin su materia propia, pero con su singularidad y las condiciones individuantes que se siguen de la materia. Este es el grado del sentido, que es receptivo de especies individuales sin materia, pero las recibe en un órgano corporal. El otro, que es el grado más perfecto de inmaterialidad es el del intelecto, que recibe todas las especies sin materia y abstraídas las condiciones de la material, y sin un órgano corporal<sup>30</sup>.

Estos pasajes muestran que no todo es o bien material, o bien inmaterial, sino que existen seres que poseen un estado intermedio entre estos extremos, como la forma sensible. Como se dijo anteriormente, esta gradación se debe a que existen diferentes categorías o jerarquías en las formas y cuanto más nobles sean las formas, sus acciones más sobrepasarán las cualidades dispositivas de la materia<sup>31</sup>.

Si se tienen en cuenta los entes compuestos de materia y forma, se observa que la operación propia de los animales, esto es, el conocimiento sensible, sobrepasa a la materia pero no a la manera en que lo hace el intelecto, ya que depende de alguna inmutación material para disponer bien los órganos sensorios. Si el acto perceptivo está entre la inmaterialidad del acto intelectual y la materialidad de las operaciones del alma vegetativa, queda claro que la forma sensible también estará en un estado intermedio entre la materialidad y la inmaterialidad.

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *Q. d. de anima*, a. 13 co.: «*Oportet autem esse diversum gradum huiusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et conditiones individuales, quae consequuntur materiam. Et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali*» (la traducción es mía).

<sup>31</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 76, a. 1, co.

Como estas formas tienen una existencia intencional en los sentidos, se concluye que la existencia intencional posee un ser semi-inmaterial en la percepción.

Ahora bien, el término *spiritus* parece ser el más adecuado para representar este estado intermedio, ya que se aplica a seres tanto corporales como a los incorpóreos, como lo dice el mismo Tomás de Aquino en el *Comentario a las Sentencias* cuando trata sobre la definición del término *spiritus*, y afirma que se dice tanto de las cosas corporales como de las incorpóreas:

Respondo diciendo que «espíritu» es un nombre impuesto para significar la sutileza de alguna naturaleza. Por tanto, se dice de lo corpóreo tanto como de las cosas incorpóreas: el aire es llamado «espíritu» a causa de su sutileza, de donde se toma la atracción y expulsión del aire es llamada «inspiración» y «respiración», y el viento, también es llamado «espíritu», y también los vapores más sutiles a través de los cuales los poderes del alma son difundidos a las partes del cuerpo son llamado «espíritu» y de la misma manera, las cosas incorpóreas son llamados «espíritus» a causa de su sutileza, incluso como nosotros llamamos a Dios, y al ángel y al alma «espíritu». (...) Ahora bien, sutileza se dice por la remoción de la materialidad. Así, esas cosas que tienen mucho de materia, como la tierra, son llamadas «pesadas», y esas que tienen menos, como el aire y el fuego son llamadas «sutiles»<sup>32</sup>.

La gradación que habíamos mencionado también se aplica a los diferentes tipos de elementos. Como el Aquinate afirma en el pasaje citado, el aire posee menos materia que la tierra, lo que lo hace más sutil. Debido a esta sutileza del aire es que se lo denomina «espiritual». Queda claro que el término espíritu

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *In Sent* lib I, dist. 10, q.1, a. 4, co.: «*Respondeo dicendum, quod spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae; unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis: aer enim spiritus dicitur propter subtilitatem; et exinde attractio aeris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus; sicut dicimus spiritum Deum, et Angelum, et animam (...). Subtilitas autem dicitur per remotionem a materialitate; unde ea quae habent multum de materia vocamus grossa, sicut terram; et ea quae minus, subtilia, sicut aerem et ignem.*»

puede aplicarse a seres compuestos de materia y forma, dentro de los cuales serán más espirituales aquellos que más se alejen de la materialidad. La escala de los seres desde la materialidad a la inmaterialidad coincide con la escala de la espiritualidad.

Ya habíamos mostrado que para Tomás de Aquino existen grados de inmaterialidad y que la forma sensible posee un estado intermedio entre la pura materialidad y la pura inmaterialidad. Según lo último dicho, también existen grados de espiritualidad, incluso dentro de los seres que no poseen ningún grado de inmaterialidad, en el sentido en que la operación de su forma no sobrepasa la materia. El Aquinate hace referencia a estos grados de espiritualidad al tratar sobre el conocimiento sensible y afirma que en el sentido la forma es más espiritual que en la realidad sensible.

Como la especie tiene en la realidad sensible un ser máximamente material, y, en cambio, en el intelecto, sumamente espiritual, es preciso que pase a esta espiritualidad mediante ciertos grados. Así, en el sentido tiene un ser más espiritual que en la realidad sensible, y en la imaginación, todavía más espiritual que en el sentido, y de este modo va ascendiendo progresivamente<sup>33</sup>.

Vemos que si bien el concepto *spiritus* no es sinónimo de inmaterial, tiene una estrecha relación con ese término porque las sustancias inateriales son más espirituales que las que poseen materia y forma, y a su vez entre estas últimas son más espirituales aquellas donde la forma se desprende más de la materia. Parece entonces que la ambigüedad que mantiene Tomás con respecto a la inmaterialidad o materialidad de la inmutación espiritual es intencional o, a lo sumo, no resulta inconsistente con la ontología que se manejaban en esa época:

Expresiones tales como «cuerpo sutil y ligero», «cuerpo lucido y etéreo», «vapor sutil» y «corpúsculo tenue y espi-

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate* q. 19: «*Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quod in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo.*»



ritual» (*corpusculum tenue et spiritale*) referían a la doble afinidad de *spiritus* tanto con las sustancias corporales como incorpóreas, el vínculo, pero también las confusiones y contaminaciones entre «natural y físico» y «espíritus incorpóreos» tales como el alma. Así los espíritus o cuerpos sutiles funcionaban como intermediarios y agentes entre dos mundos opuestos cuyas fronteras continuamente desplazaban y cambiaban constantemente<sup>34</sup>.

## 5. Conclusión

La dificultad que encuentran los lectores de las obras de Tomás al momento de estudiar su teoría del conocimiento sensible reside en entender cómo funciona un acto, el de percibir, que no es enteramente material ni enteramente inmaterial. La ontología que se manejaba en el tiempo de Tomás de Aquino era muy diferente a la nuestra y si perdemos de vista este hecho caeremos en errores al intentar comprender sus pensamientos. Para el Aquinate no solo existen seres materiales e inmateriales, sino que también hay seres que son más materiales o más inmateriales que otros. Los animales, cuya función propia es la percepción, poseen el grado más bajo de inmaterialidad y por eso el ser sensible se encuentra en un estado de semi-inmaterialidad.

Al observar que la inmutación espiritual es un proceso semi-inmaterial que se da en cosas corporales, podemos ver que el mejor concepto que denota este estado intermedio es el de *spiritus*. A fin de cuentas, es incorrecto preguntarnos si tal inmutación es material o inmaterial, como hacen los autores que estudiamos, porque no cae bajo ninguno de estos dos rótulos. La *immutatio spiritualis* es una inmutación que ocurre en entes materiales pero sin producir modificaciones físicas. En la visión,

<sup>34</sup>Neuber y Göttler, *Spirits Unseen: The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*, Leiden, Brill, 2008, prefacio: «Expressions such as 'thin and subtle body', 'lucid and ethereal body', 'subtle vapour' and 'fine and spiritual corpuscle' (*corpusculum tenue et spiritale*) referenced the double affinities of *spiritus* with both corporeal and incorporeal substances, the link, but also the confusions and contaminations between 'physical and natural' and 'incorporeal spirits' such as the soul. *Spirits* or subtle bodies thus functioned as intermediaries and agents between two opposite worlds whose borders continually shifted and changed.»

por ejemplo, se puede percibir la imagen del objeto que se forma en la retina del ojo, pero no puede decirse que dicha imagen modifica materialmente al ojo, tampoco se puede afirmar que el ojo no padeció ninguna modificación porque no es lo mismo que esté esa imagen a que no esté presente en la retina.

Podemos pensar que Tomás de Aquino era consciente de la ambigüedad del significado que portaba el concepto de *spiritus* y por eso mismo decide utilizarlo para describir a la inmutación que padece el sentido. Tal inmutación no puede ser material, ya que se confundiría con la inmutación natural, pero tampoco puede ser una inmutación del alma, puesto que la forma sensible es recibida en los órganos sensorios, que son materiales, incluso debe ser transportada por un medio material para que pueda percibirla el ente cognoscitivo.

### Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978.
- BURNYEAT, MYLES, «Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)», *Essays on Aristotle's De Anima* (1995), pp. 15–26.
- COHEN, SHELDON, «St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms», *Philosophical Review* 91 (1982), pp.193-209.
- HAMLIN, DAVID, *Sensation and Perception*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961.
- NEUBER Y GÖTTLER, *Spirits Unseen: The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*, Leiden, Brill, 2008.
- PASNAU, ROBERT, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- TELLKAMP, JÖRG, «Espíritu e inmutación espiritual: desarrollos y problemas en Tomás de Aquino», *Tópicos: Revista de Filosofía* 15 (1998), pp. 181-210.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible*, traducción de Juan Cruz Cruz. Pamplona, EUNSA, 2001.
- , *Commentary on Aristotle's De Anima*, traducción de Kenelm Foster, O.P. y Sylvester Humphries, O.P. New Haven, Yale University Press, 1951
- , *Compendio de Teología*, traducción y notas de J. I. Saranyana y J. Restrepo, Madrid, Ed. Rialp S. A., 1980

- , *De Potentia Dei 5, La conservación*, introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 184, 2005.
- , *De Veritate, Cuestión 19: sobre el conocimiento del alma tras la muerte*, introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- , *Quaestiones Disputatae de anima*, traducido como On Soul por John Patrick Rowan, St. Louis & London, B. Herder Book Co, 1949.
- , *Quaestiones de Quodlibet VII*, q. 1 a. 2 ad 5.
- , *Scriptum super Sententiis*, recognovit E. Alarcón, ed. Parma, 1856.
- , *Suma Contra los Gentiles*, Madrid, Editorial Católica, 1952.
- , *Suma Teológica*, vol. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 194.
- , *Suma Teológica*, vol. 4, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1947.
- , *Suma Teológica*, vol. 13, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.



ÁNGELA F. GARCÍA DE BERTOLACCI

*Pontificia Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires  
Argentina  
abertolacci@uca.edu.ar*

## **Misericordia, una realidad en la que nos encontramos**

*Es propio de Dios usar misericordia y  
especialmente en esto se manifiesta  
su omnipotencia<sup>1</sup>.*

El propósito de este trabajo es profundizar la comprensión de unas enseñanzas de la Palabra de Dios sobre esta realidad en la que nos encontramos. Ninguna hermenéutica podrá ampliarla o relativizarla, mientras que los aparatos conceptuales corren el riesgo de alejarnos de la realidad. ¿Para qué complicar lo que es tan simple?, pregunta SS. Papa Francisco en *Evangelii Gaudium*, n.n. 193-194. Y en su Homilía en la Celebración Penitencial del 28 de mayo de 2014, decía: recibamos misericordia y demos misericordia. Y recientemente, en *Misericordiae Vultus*, 2015, n. 13, insiste: «Para ser capaces de misericordia debemos en primer lugar colocarnos a la escucha de la Palabra de Dios. Esto significa recuperar el valor del silencio para meditar la Palabra que se nos dirige... y asumirlas como propio estilo de vida». Misericordia no es una idea abstracta sino una realidad concreta con la cual Dios nos revela su amor, hecho de ternura y compasión, de indulgencia y de perdón. Y respecto de la verdad sobre el hombre, es la experiencia más rica en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu.

Este trabajo es, también, una invitación a una meditación sapiencial, recogiendo la expresión de San Juan Pablo II, en *Veritatis Splendor*<sup>2</sup>, esto es, una meditación metafísica y teoló-

Artículo recibido el: 10-03-2017; Aceptado: 10-04-2017

<sup>1</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II – II, q. 30, a. 4.

<sup>2</sup> SAN JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*; 6 agosto de 1993, Introducción.

gica. Es, a la vez, una propuesta para pensar las posibilidades y exigencias pedagógicas en nuestra vida personal y también en orden a formar a los hijos y a los jóvenes, especialmente para unas relaciones interpersonales fundadas en el amor, la amistad, la justicia, la misericordia.

## **1. La misericordia en el Magisterio Pontificio contemporáneo**

Sorprende la relevancia de este tema en el Magisterio Pontificio contemporáneo que presenta el Misterio Pascual como misterio de misericordia de Dios en primer término y también, experiencia del misterio en el hombre.

Atenderemos aquí a San Juan Pablo II y a SS. Francisco.

### **1.1. San Juan Pablo II**

En *Dives in Misericordia*<sup>3</sup>, n. 14, destaca que los esfuerzos en el ámbito social y cultural, económico y político, requieren relaciones interpersonales que junto a la justicia alcancen el amor misericordioso: «bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia»<sup>4</sup>. Y concluye este párrafo: ...«de todas las obras del Señor— se ha manifestado aún mejor el Dios “rico en misericordia”». En el n. 2 hace notar el olvido del tema de la misericordia en la cultura actual; los desarrollos científicos y tecnológicos hacen que el hombre se sienta no solo autor sino más aún, dueño, dominador, autónomo en el mundo natural y cultural que con ilimitados proyectos va creando. En el n. 15 destaca las múltiples formas de mal que pesan sobre la humanidad y la amenazan; en este contexto, la oración es un grito a la misericordia de Dios y una esperanza para no sucumbir a la secularización.

En cuanto al vocablo, destacamos que al definir la misericordia los libros del Antiguo Testamento usan sobre todo dos expresiones, cada una de las cuales tiene un matiz semántico. Ante todo está el término *hesed*, que indica una actitud profunda de bondad

<sup>3</sup> SAN JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, Encíclica, 30 de noviembre de 1980.

<sup>4</sup>Mt 5, 7.

y —si se da entre dos hombres— fidelidad hacia sí mismos y de la responsabilidad del propio amor (que son caracteres masculinos). También la gracia y fidelidad de Dios hacia su pueblo Israel; el perdón y el restablecimiento de la alianza, siempre. Amor y Gracia más fuerte que el pecado. Dios mismo es quien acoge con misericordia a los humillados e insignificantes.

El segundo vocablo que define la misericordia es *ra'hamim*, el cual tiene un matiz distinto del *hesed*; mientras este pone en evidencia los caracteres de la fidelidad hacia sí mismo y de la responsabilidad (caracteres masculinos), *ra'hamim* denota el amor de la madre (*rehem*: regazo materno). Amor gratuito, que constituye una necesidad interior: es una exigencia del corazón. *Ra'hamim* engendra una escala de sentimientos entre los que están la bondad, la ternura, la paciencia y la comprensión, es decir, una disposición a perdonar. El amor de Dios ante el mal y el pecado del hombre y del pueblo se manifiesta como misericordia. Remontándonos al principio, en el misterio mismo de la creación como la plena revelación de Dios, que «es amor»<sup>5</sup>, *Dives in Misericordiae*, Nota 52.

En el Nuevo Testamento el término *σπλαγγιζομαι*, *splajch-nizomai*, compadecerse, tener misericordia, que es verbo deponente pasivo, aparece únicamente en los Evangelios Sinópticos, en tres parábolas de Jesús: en Mt 18, 23 ss, refiriéndose al amo del criado inmisericorde; en Lc 15,11 ss, refiriéndose al padre del hijo pródigo. En la narración del samaritano compasivo, Lc 10, 30 ss, se menciona el motivo decisivo para su buena acción con el hombre que había sido víctima de unos salteadores. El samaritano aparece como una persona que «ajusta» sus acciones a la «medida» de la misericordia divina y cumple así la voluntad de Dios<sup>6</sup>.

En el Nuevo Testamento, Jesús, el Amor de Dios encarnado, es la misericordia encarnada. La perfección que Jesús exige a sus discípulos, Mt 5, 48 consiste en el deber de ser misericordiosos *como vuestro Padre es misericordioso*, Lc 6, 36<sup>7</sup>. Cristo,

<sup>5</sup> 1 Jn 4, 16.

<sup>6</sup> BALZ, HORST-SCHNEIDER, GERHARD, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, Vol II. 1468-1469.

<sup>7</sup> XAVIER LÉON- DUFOUR, *Diccionario Teológico Bíblico*.

salvador, es Dios; da a conocer la Palabra de Dios. Es el representante de la misericordia de Dios. Acoge con misericordia a las personas que se hallan en aflicción y las ayuda: «tengo compasión de esta multitud»<sup>8</sup>.

La Encíclica *Veritatis Splendor*<sup>9</sup> es compleja por los problemas que aborda y a la vez discierne críticamente sobre presupuestos de la cultura actual muy arraigados. Sobre la moral cristiana destaca su sencillez: consiste en el seguimiento de Cristo, en entregarnos a Él y en dejarnos transformar en la Luz del Espíritu. El título de la Introducción, «Jesucristo, luz verdadera que ilumina a todo hombre», ubica a Cristo, Verbo Encarnado, imagen de Dios que esclarece el misterio del hombre y en consecuencia también su vida moral. Los tres capítulos en la Encíclica pueden verse como una glosa de la respuesta de Jesús al joven rico: «¿Qué he de hacer de bueno para alcanzar la vida eterna?» Mt 19, 16. Parece necesario destacar que el núcleo en torno al cual se desarrollan las diversas cuestiones es que la libertad depende de la verdad, tal las palabras de Cristo: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres», Jn 8,32; *Veritatis Splendor*; n.34. La mutua referencia aparece cuando destaca la dependencia desde la ley de Dios y luego desde la libertad humana: la libertad y la ley, la conciencia y la verdad. En segundo lugar cabe destacar la unidad interna entre *el esplendor de la verdad* y *Cristo, la luz verdadera que ilumina a todo hombre*. Cristo, amigo y maestro, ilumina y revela la voluntad del Padre a todo hombre y como Sabiduría presente en la historia, por el don de su Espíritu nos hace partícipes del conocimiento y el amor que le une al Padre. Crucificado y resucitado, ilumina el rostro de la Iglesia en cuyos miembros brilla. En su misterio se esclarece la razón de ser y la verdad del hombre. Este descubre el sentido de su libertad en la entrega de sí mismo a Dios y los hermanos. Por eso, en la historia y hasta hoy se requiere que el hombre descubra en Él la respuesta acerca del misterio en el que nos encontramos y nos envuelve; de lo que es bueno o malo y devela el ser

<sup>8</sup> BALTZ, HORST-SCHNEIDER, GERHARD. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1998, Vol II 1469-1470.

<sup>9</sup> SAN JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*; Encíclica, 6 de agosto de 1993.



y el obrar del hombre en sus profundos vínculos entre verdad y libertad, cruz y resurrección de la muerte. Pero si caemos en las tinieblas o en el mal es posible inclinarnos al Dios misericordioso; Él, que es Espíritu, puede volvernos a la luz, n. 117; 2 Cor 3, 17- 18.

En *Veritatis Splendor*, n. 85, se propone: «Guiar con gran amor a los fieles en la formación de una conciencia moral que juzgue y lleve a decisiones según la verdad». En la misma Encíclica, n. 98, se lee: «... en el centro de la cuestión cultural está el sentido moral, que a su vez se apoya y encuentra su perfección en el sentido religioso». Se trata de volver a lo esencial y siempre nuevo del Evangelio: el vínculo esencial entre Verdad - Bien - Libertad. Amistad, solidaridad, justicia, honestidad, transparencia, misericordia, requieren la garantía del fundamento ético de la convivencia social. El totalitarismo y el relativismo niegan la verdad en sentido objetivo. En esta, que últimamente es la Verdad de Dios, es posible construir una sociedad renovada con auténtica libertad para las concretas personas capaces de conocer por la razón la verdad moral de la ley natural, en diálogo con la cultura moderna. Y a la vez, conscientes de la Gracia y de la vocación a la filiación divina revelada en Cristo, respuesta definitiva a su búsqueda de perfección y felicidad. En *Veritatis Splendor* n. 24, San Juan Pablo II expresa, siguiendo a Santo Tomás, que la ley nueva es la Gracia del Espíritu Santo comunicada mediante la fe en Cristo, operante por el amor<sup>10</sup>. Es la fe que actúa por la caridad: enseña sobre lo que hay que hacer, inclina el afecto a actuar<sup>11</sup>. Por eso, orar, pedir y estar abiertos a la venida del Espíritu, pese a nuestra fragilidad y dificultades para hacer con libertad lo que es bueno y grato a Dios, con su gracia, su perdón y su misericordia.

## 1.2. Su Santidad Francisco

El Papa Francisco, en su Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, cita a Santo Tomás de Aquino en los números 37, 43 y 71, y en las notas 44, 93, 105, 117, 166 y 191. Se refiere a la

<sup>10</sup> *Sum. Theol.*, I – II, 106, a 1 ad 2

<sup>11</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *In Epistolam ad Romanos*, c XIII, lect. 1

virtud de la misericordia en el marco de las virtudes y respecto de su raíz o causa primera del obrar divino. Atiendo aquí al estudio que el Padre Pablo C. Sicouly ofreció en la Semana Tomista de Filosofía de 2014<sup>12</sup>.

En el n. 37 de la Exhortación mencionada se cita a Santo Tomás de Aquino: hay una jerarquía en las virtudes y en los actos que de ella proceden<sup>13</sup>. La fe se hace activa por la caridad. Las obras de amor al prójimo son la manifestación externa más perfecta de la Gracia interior del Espíritu: «La principalidad de la ley nueva está en la gracia del Espíritu Santo que se manifiesta en la fe que obra por el amor»<sup>14</sup>. Por ello explica que, en cuanto al obrar exterior, la misericordia es la mayor de todas las virtudes:

En sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse a otros y, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia en la cual resplandece la omnipotencia de modo máximo<sup>15</sup>.

Es una virtud propiamente porque agrega a la razón de bien, propia de la caridad, una razón especial: la miseria del otro, la miseria de quien se tiene misericordia<sup>16</sup>. Surgen así los actos o efectos exteriores de la caridad, la beneficencia, el hacer bien al otro, bienes corporales y espirituales, como la limosna, la enseñanza y la corrección fraterna. Es la virtud mayor entre todas las virtudes en relación al prójimo y su acto es el más excelente. La caridad por la cual el ser humano se une con Dios es mayor que la misericordia respecto del prójimo. En Dios mismo, afirma el Padre Sicouly, citando a Cayetano, la misericordia es superior en cuanto inclusiva de la caridad<sup>17</sup>. Santo Tomás expresa que «Dios no tiene misericordia sino por amor, en cuanto que nos ama como algo suyo»<sup>18</sup>. En la plenitud de la Revelación este

<sup>12</sup> SICOULY, PABLO C., *La virtud de la misericordia: primacía y dimensiones*. Semana Tomista de Filosofía, Buenos Aires, 2014.

<sup>13</sup> *Sum. Theol.*, I - II, q.66, 4 - 6

<sup>14</sup> *Sum. Theol.*, I - II, q. 108, a.1.

<sup>15</sup> *Sum. Theol.*, II - II, q. 30, a. 4.

<sup>16</sup> *Sum. Theol.*, II - II, q. 30, a. 3 ad 3.

<sup>17</sup> CAYETANO, *Commentarium in II - II*, q. 30, a. 4.

<sup>18</sup> *Sum. Theol.*, II - II, q. 30, a. 2 ad 1.

amor misericordioso se revela en Jesucristo. En cuanto al sujeto humano, Santo Tomás la caracteriza con la expresión de San Agustín: *la misericordia es la compasión de nuestro corazón que nos mueve, en cuanto es posible, a socorrerla. Miserum cor*, en razón de la miseria del otro<sup>19</sup>. En cuanto a la relación de la justicia y la misericordia, Santo Tomás expresa, en *Sum. Theol.*, I, q- 21, que la misericordia es máximamente atribuible a Dios, no como *afecto* propio de la pasión, como sería la tristeza de un hombre por la miseria de otro, sino como *efecto de la bondad de Dios, en socorrer la miseria del otro*. Santo Tomás explicita la presencia inseparable de la justicia y la misericordia en todas sus obras; la primera se orienta a dar a cada uno lo suyo, presupone y se funda en el obrar creador, y por tanto en la obra de misericordia se superan las exigencias de la justicia y el orden de las creaturas. Y en el art. 3 de esta cuestión que comentamos, precisa que la misericordia no implica la anulación o relativización de la justicia, sino su plena realización. La misericordia divina es la «*causa prima*» y la «*última ratio*» de las obras de Dios. «*Prima radix*», la raíz primera de toda su obra y la realidad primordial a lo que todo lo demás debe referirse, expresa Santo Tomás en el a. 4 de esta cuestión.

En *Misericordiae Vultus*, n. 11, el Papa Francisco insiste en que se trata de ir avanzando en el estilo de vida cristiana mediante la lectura de la Palabra, la meditación y la oración: ... «la misericordia en la cultura presente... gracias a los adelantos tan enormes de la ciencia y de la técnica... se ha hecho dueño y ha dominado la tierra... y continúa destacando que...muchos hombres y muchos ambientes guiados por un sentido de fe se dirigen a la misericordia de Dios». En el n. 1: «Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre... con su palabra, con sus gestos y con toda su persona».

Hablando a los sacerdotes de la diócesis de Roma, el Papa Francisco les decía el 6 de marzo de 2014: «La misericordia auténtica se hace cargo de la persona, la escucha atentamente, se acerca con respeto y con verdad a su situación y la acompaña en el camino de la reconciliación».

<sup>19</sup> *Sum. Theol.*, II – II., q. 30, a. 1 ad 2.

El amor misericordioso de Dios se manifiesta en la historia en Jesucristo; el Espíritu Santo ilumina para encontrar caminos nuevos que conducen siempre a Cristo y nos guía por el camino del amor a los hermanos, corazón que conoce sus pobreza y lo da todo por el otro. Imitar a Cristo en sus obras de misericordia es tener el corazón abierto a la caridad de Dios; el rostro concreto de Dios tiene un nombre: misericordia; *Misericordiae Vultus*, n.8, que nos lleva de la cruz a la conversión, por el camino de una vida nueva, centrada en lo esencial del Evangelio: *como yo los he amado, ámense también unos a otros*, Jn 13,34; *recibamos y demos misericordia*, Homilía, Celebración Penitencial, 28 de marzo de 2014. Es la dimensión social y política de la misericordia.

## **2. Dimensión social y política de la misericordia. La educación**

- 2.1. Solo por la virtud del don de Dios puede el hombre amar a imitación de Cristo; es el don del Espíritu Santo, que derrama el amor de Dios en los corazones y coopera con la libertad, *Veritatis Splendor*, 102-103. La experiencia de nuestra debilidad prepara nuestro corazón para recibir la misericordia de Dios y lo dispone a una mirada misericordiosa del prójimo, más allá de la ley, respecto de los bienes personales y de los bienes comunes.
- 2.2. Por su carácter de individuo y miembro, la persona humana, abierta a los otros en su vida comunitaria, social y política, integra personas, objetos, experiencias, valores; recibe y aporta a los otros. Siendo el hombre a la vez sujeto y objeto de formación, se requiere no solo la formación de la personalidad sino también la formación social; esta es necesaria en orden a la armonía de las fuerzas individuales y sociales. La primordial vía de superación es la educación del hombre y del ciudadano fundada en esta razón moral y religiosa que custodia la vida y los valores en orden a la felicidad del hombre, la justicia y la misericordia. En este sentido, Santo Tomás de Aquino, pedagogo admirable, considera que «la última

perfección del intelecto humano es la unión con Dios que es el principio creador del alma y de su iluminación»<sup>20</sup>.

- 2.3. En la conclusión de *Veritatis Splendor* San Juan Pablo II presenta la figura de María como Madre de Misericordia. Guía para la educación de los fieles, Madre de la Iglesia, modelo de entrega total a Dios y a los hermanos, en lo cual buscó su máxima realización moral y la fuerza y la alegría para vivir según el espíritu de misericordia. María nos da a Jesucristo, revelación de la misericordia de Dios que nos salva del pecado, nos renueva por el Espíritu Santo y nos conduce al Padre. Aquí, en el don del Espíritu Santo, encuentra el hombre «la fuerza vital para su realización... Con la luz del Espíritu Santo cualquier persona puede entenderlo», n.119. También, «María es la madre que nos alcanza la misericordia divina...», n. 120 a. Además, *María es un ejemplo brillante y bellissimo de vida moral*; «Sede de Sabiduría», nos invita a acoger la Sabiduría de Dios y a ser transparentes en la Gracia de Dios ante las exigencias morales de la vida comunitaria, n. 120 b, en orden a la perfección cristiana, superando toda interpretación legalista.
- 2.4. Finalizamos retornando al comienzo, nuestra invitación a una meditación sapiencial. Es que el anuncio del mensaje cristiano se inserta en el anuncio de la Gracia y la Misericordia divinas que nos preceden y acompañan siempre. Libremente acogidas Gracia y Misericordia generan una nueva vida, liberan de la esclavitud del pecado, nos dan fuerzas, nos hacen partícipes del amor de Cristo y, así, nos conducen al Padre en el Espíritu, *Veritatis Splendor*; n. 118. Penetrando en el corazón del hombre, el espíritu destruye su egoísmo y lo pone en sintonía con el corazón del Crucificado resucitado, haciendo posible la comunión con Él y con todos los hombres. Se trata de interiorizar la palabra de Dios enseñada y encarnada en Cristo, y actuarla en el dinamismo de la verdadera libertad personal y sociopolítica, mediante un

<sup>21</sup> *Sum. Theol.*, I - II, q 3, a 7 ad 2

permanente proceso de formación en el cual la autoformación es esencial. Con palabras de Edith Stein: «Crece la persona y crece también el mundo que explora y configura actuando»<sup>21</sup>.

Después de meditar sobre esta experiencia en la que nos encontramos, nos queda asumirla como estilo propio, ¿cómo vivirla, cuál es el camino? Mediante la educación, dijimos; creciendo, mediante la práctica de las obras de misericordia y la oración. Así, en la Liturgia de las Horas, Laudes, martes I del Tiempo Ordinario: «Escucha, Señor, nuestra oración matutina y con la luz de tu misericordia alumbrá la oscuridad de nuestro corazón para que, habiendo sido iluminados por tu claridad, no andemos nunca tras las obras de las tinieblas.»

### Bibliografía

- BALZ, HORST-SCHNEIDER, Gerhard, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998, Vol II. 1468-1469.
- , Gerhard. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1998, Vol II 1469-1470.
- CAYETANO, *Commentarium in II – II*, q. 30, a. 4.
- SAN JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 agosto de 1993, Introducción.
- SAN JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, Encíclica, 30 de noviembre de 1980.
- SAN JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Encíclica, 6 de agosto de 1993
- SICOULY, PABLO C., *La virtud de la misericordia: primacía y dimensiones*. Semana Tomista de Filosofía, Buenos Aires, 2014.
- STEIN, E., Obras completas Vol. IV; *Escritos Filosóficos y Pedagógicos*, El Carmen – Espiritualidad . Monte Carmelo 2002. Conferencia dictada en Nuremberg en la XVI Asamblea General de la Unión de Maestras Católicas de Baviera, abril de 1930, pp. 184;193-194.
- TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, II – II, q. 30, a. 4.
- , *Sum. Theol.*, I – II, 106, a 1 ad 2
- , *Sum. Theol.*, I - II, q.66, 4 - 6

<sup>21</sup> STEIN, E., *Obras completas* Vol. IV; *Escritos Filosóficos y Pedagógicos*, El Carmen – Espiritualidad . Monte Carmelo 2002. Conferencia dictada en Núremberg en la XVI Asamblea General de la Unión de Maestras Católicas de Baviera, abril de 1930, pp. 184, 193-194.

- 
- , *Sum. Theol.*, I – II, q. 108, a.1.  
—————, *Sum. Theol.*, II – II, q. 30, a. 4.  
—————, *Sum. Theol.*, II – II, q. 30, a. 3 ad 3.  
—————, *Sum. Theol.*, II – II, q. 30, a. 2 ad 1.  
—————, *Sum. Theol.*, II – II., q. 30, a. 1 ad 2.  
—————, *Sum. Theol.*, I - II, q 3, a 7 ad 2  
—————, *In Epistolam ad Romanos*, c XIII, lect. 1  
XAVIER LÉON- DUFOUR, *Diccionario Teológico Bíblico*.





CARLOS I. MASSINI-CORREAS

*Universidad de Mendoza  
Universidad Austral  
Argentina  
carlos.massini2@um.edu.ar*

## **Nota sobre justicia y solidaridad. La tradición clásica y las propuestas liberales**

### **1. La cuestión a estudiar**

Durante los años '20 a los '60 del pasado siglo, varios autores del entonces vigente «positivismo lógico»<sup>1</sup> sostenían la afirmación de que la ciencia se reducía a «un lenguaje bien hecho». Como sucede con todos los reductivismos, esa afirmación es lisa y llanamente falsa, pero contiene —tal como acontece con casi todas las falsedades— una parte de verdad. Si bien es cierto que el saber científico no se reduce a un *mero* lenguaje bien hecho, es indudable que ese saber *incluye* la precisión, exactitud y sistematicidad del lenguaje científico, caracteres que son necesarios para alcanzar el rigor y la consistencia propios del conocimiento racionalmente verificado. Esta conveniencia de precisar previamente el significado de las palabras a utilizarse en el discurso académico ha sido puesta de relieve muchas veces por los filósofos analíticos<sup>2</sup>, pero no solo por ellos, y constituye una exigencia indispensable del buen pensar y del explicar comprensible.

Artículo recibido el: 04-04-2017; Aceptado: 28-04-2017

<sup>1</sup> Acerca del «positivismo lógico», véase: PASSMORE, J., *A Hundred Years of Philosophy*, London, Penguin, 1968, pp. 367-424, y AYER, A.J. (Comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1986, pp. 9-34.

<sup>2</sup> Sobre la concepción analítica de la filosofía, véase: AA.VV., *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000, pássim; TUGENDHAT, E., *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova, Marietti, 1989, y Massini-Correas, C.I., *Sobre ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe y la filosofía moral moderna*, Mendoza, Centro de Estudios de Filosofía Clásica, 2015.

En el caso que ahora nos ocupa, las expresiones «solidaridad», «solidario» y sus derivados han sido, como la mayoría de las expresiones pertenecientes al ámbito de la praxis humana y que contienen una indudable carga axiótica, utilizados de modo anárquico e interesado, e incluso a veces simplemente descuidado. Así por ejemplo, se ha hablado frecuentemente de «derechos de solidaridad» para referirse a pretensiones ideales esgrimidas en el ámbito internacional, pretensiones que en la mayoría de los casos ni siquiera son propiamente «derechos»<sup>3</sup>.

A los efectos de precisar ahora el uso de esos términos: «solidario» y «solidaridad», lo mejor es comenzar —tal como se hace usualmente— por su etimología, para pasar luego al análisis de sus usos en el lenguaje corriente. Respecto de la primera, afirma Gabriel Amengual que:

el término ‘solidaridad’ procede de una expresión jurídica latina, *in solidum* (*in solidum cavire*), nombre de una conocida figura del derecho, que designa la relación jurídica [...] contraída conjuntamente por un grupo y de la que cada miembro del grupo responde de la totalidad [...]. Se trata pues —resume este autor— de una relación de obligación que hace que todos los deudores, incluso individualmente, respondan de la deuda, y esto significa que todos son responsables de ella, porque cada uno responde de la deuda entera<sup>4</sup>.

Se trata, por lo tanto, de un caso extremo de responsabilidad compartida por ciertas obligaciones o deudas.

Pero es manifiesto que esta expresión (*in solidum*) resulta a su vez derivada de la palabra latina *solidus*<sup>5</sup>, que significa lisa y llanamente «sólido» (sin espacios vacíos, de consistencia densa, firme y sustantiva<sup>6</sup>, o bien dotado de una unidad consis-

<sup>3</sup> Véase: INCIARTE, F., «Derecho natural o derecho racional. Treinta tesis y una propuesta», en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, EUNSA, 2001, pp. 171-187; y MASSINI-CORREAS, C.I., «Derecho natural, derechos humanos y derechos de la tercera generación», en AA.VV., *Problemas de Derecho Natural*, A. Miranda & S. Contreras Eds., Santiago de Chile, Thomson-Reuters, 2015, pp. 341-362.

<sup>4</sup> AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007, p. 377.

<sup>5</sup> Véase: Segura Munguía, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid, Anaya, 1985, p. 680-681.

<sup>6</sup> Véase: *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Ed. C.T. Onions *et alii*, SAPIENTIA / AÑO JULIO 2016 - JUNIO 2017, VOL. LXXII-LXXIII, FASC. 240-241

tente), lo que designa —en el ámbito de los saberes sociales— a cualquier ente social dotado de una unidad que, aunque sea de tipo relacional o de orden, es especialmente compacta o consistente<sup>7</sup>. En otras palabras, y pasando de la etimología al uso corriente de las palabras, se habla de la «solidez» de un grupo cuando su unidad es particularmente trabada y firme. De todo esto se deriva que, hablando de grupos sociales, se los califica de «sólidos», por analogía con la «solidez» de los cuerpos materiales, cuando su unión resulta especialmente concentrada, resistente y duradera. Y a su vez, y consecuentemente, «solidaridad» hace referencia a la responsabilidad colectiva que se atribuye a los integrantes de los grupos sociales dotados de una mayor y más compacta «solidez».

Ahora bien, es claro que la responsabilidad compartida de las obligaciones *in solidum* tiene como fundamento principal la unidad —la «solidez»— que forman quienes son deudores solidarios, unidad que en el caso de los grupos sociales reviste un carácter eminentemente télico o finalista. Es decir, una de las nociones —la de responsabilidad común— deriva de la otra —la de unidad firme— de modo que la segunda es condición necesaria de la primera; en otras palabras, sin una unidad relacional consistente de sujetos humanos, de fundamento esencialmente teleológico, no puede existir la responsabilidad solidaria.

Pero también es necesario puntualizar que, en el caso de la solidaridad de responsabilidad, ella puede ser vista al menos desde dos perspectivas principales: (i) como *hecho social*, estudiado por la sociología o la psicología social; o (ii) como *realidad ética*, generadora de valores, deberes y virtudes. En este sentido, afirma Gabriel Amengual que:

hay que distinguir una doble perspectiva en que se habla de solidaridad. Por un lado se afirma la vinculación fáctica que une a los humanos en la realización de su existencia. Es el *hecho* antropológico y social de vinculación el que presenta a la solidaridad como un hecho. Por otro lado, y no sin conexión con la perspectiva anterior, ella se presenta como un *deber*, dándole sentido no solo descriptivo, sino

---

Oxford. Clarendon Press, 1994, p. 844.

<sup>7</sup> Véase: DRAE, VOZ «solidario» (consulta *on line* del 15.07.2015).

normativo: dado que no se puede plantear la propia vida sin contar con los demás, hay que comprometerse con y por ellos, por la colectividad, la comunidad, la sociedad; es la solidaridad como deber moral<sup>8</sup>.

Ahora bien, la segunda de estas perspectivas desde las que puede abordarse la solidaridad es por lo tanto la práctico-moral, que desarrolla sus razonamientos en clave originariamente normativa y que puede, de ese modo, proporcionar los principios de la conducta humano-social calificable de «solidaria». En este sentido, ha escrito Nicolai Hartmann, en su monumental *Ética*, que «esta solidaridad, que consiste en responder sin vacilar el individuo por el conjunto, es un auténtico valor de virtud. Pues es un valor de disposición de ánimo de la persona concreta, por mucho que solo salga a la luz la magnitud de su vigor en el gran efecto global»<sup>9</sup>. Es decir, se trata aquí de la solidaridad entendida como un deber moral, una virtud y un bien humano, según la cual la unidad moral de las sociedades es un bien-fin a alcanzar, a través del cumplimiento de ciertos deberes y con la ayuda y la dirección de una específica disposición de ánimo, para retomar la expresión propuesta por Hartmann.

De lo resumido hasta aquí se desprende que al hablar de «solidaridad» se hace referencia tanto a un mero hecho social, cuanto a un bien a alcanzar en la vida colectiva, que fundamenta un deber moral de procurarlo y genera una virtud que inclina al hombre a realizarlo habitualmente de modo excelente. Por elementales razones de especialidad, se tratará en lo sucesivo solo de la perspectiva ética de la solidaridad, haciéndose referencia a ciertos hechos sociales solo en el marco ético y con el sentido de explicitar aquellas exigencias morales. Por otra parte, en esta oportunidad el análisis se limitará al caso de la convivencia política o sociedad completa, que es al que se refieren en general los tratamientos de la problemática de la solidaridad y que, por otra parte, es indudablemente el más importante para la realización humana temporal.

<sup>8</sup> AMENGUAL, G., *o.c.*, p. 377.

<sup>9</sup> HARTMANN, N., *Ética*, Trad. J. Palacios, Madrid, Encuentro, 2011, p. 462.

## 2. El fundamento de la solidaridad moral

Es bien conocido que la ética, y en especial la ética social, ha sido objeto de muy numerosos intentos de explicación y fundamentación, que van desde el formalismo kantiano al utilitarismo anglosajón, pasando por los diversos convencionalismos y constructivismos, las éticas materiales de los valores o las éticas dialógicas<sup>10</sup>. Pero como analizar, aunque sea brevemente, cada una de estas alternativas, necesitaría al menos las 852 páginas que ocupa la ya citada *Ética* de Nicolai Hartmann, en lo que sigue se centrará la atención en las propuestas de la ética clásica de raíz aristotélica y tomista, en especial en las versiones contemporáneas propuestas por autores como Agustín Fagothey, Alasdair MacIntyre o Antonio Millán-Puelles.

Una de las notas centrales de estas éticas de matriz aristotélica es la de tratarse de doctrinas de carácter teleológico centradas en la idea del bien humano; alrededor de esta idea giran los demás elementos componentes de las teorías éticas: normas, virtudes, deberes, valoraciones, etc. En este sentido, las normas son proposiciones racionales prácticas que dirigen genéricamente la acción humana hacia el bien; las virtudes éticas consisten en disposiciones de ánimo operativas que orientan y promueven en concreto a la conducta hacia la realización de alguna de las dimensiones del bien humano; los deberes son exigencias, con necesidad deóntica, acerca del bien que debe hacerse en la vida moral, y así sucesivamente<sup>11</sup>. Por lo tanto, resulta indudable que en todos los casos la justificación racional de los elementos enumerados radica en su ordenación tética o finalista hacia alguna de las determinaciones del bien humano.

También en esta concepción clásica, uno de los supuestos fundamentales de todo sistema ético es el del carácter social de la empresa de la realización del bien humano; en efecto, desde esta perspectiva no solo es necesaria la vida social como instrumento para la concreción de todos los bienes humanos, sino que, ade-

<sup>10</sup> A modo ilustrativo, véase: GRAHAM, G., *Eight Theories of Ethics*, London & New York, Routledge, 2004, pássim; y MISSNER, M., *On Ethics*, Belmont-CA, Wadsworth-Thompson Learning, 2004.

<sup>11</sup> Véase en este punto: FAGOTHEY, A., *Ética. Teoría y aplicación*, Trad. C.G. Ottenwaelder, México, Interamericana, 1973, pp. 120-122.

más, esa misma vida social es un elemento integrante de la vida buena. Dicho de otro modo, la cooperación social no se reduce a un mero medio para el logro de bienes como la suficiencia material para la vida, o el conocimiento teórico y práctico, o el trabajo y el ocio, sino que la misma vida social —o sociabilidad— es una dimensión central del bien humano; de este modo, la amistad, la vida política o familiar, la vida universitaria y tantas otras dimensiones sociales integran eminentemente el bien humano.

Pero además, en esas dimensiones sociales, el bien que se procura no consiste en uno o varios bienes meramente individuales, aunque se trate de muchos de ellos, sino específicamente en un bien común, que puede definirse, siguiendo aquí a Millán-Puelles, como aquel que «es apto para ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad o sociedad de personas humanas»<sup>12</sup>. Es decir que el bien de cada uno de los miembros de una comunidad es un bien general que se participa por los integrantes de la comunidad de referencia, y además, como escribe Millán, «ser [un bien del] todo no es simplemente ser mayor que la parte, sino ser algo esencialmente distinto. La suma de las partes es algo que realmente el todo es, pero no es todo lo que este es realmente, porque no tiene en cuenta que aquellas [partes] se organizan en cada caso de una cierta manera, que en la realidad no es indistinta [...]. Ser un todo no es solamente ser mayor que cada una de las partes, sino ser otra cosa específicamente diferente...»<sup>13</sup>.

En rigor, esta realidad específicamente diferente del bien común, consiste en que se trata, en su caso, de un bien de orden estructural, que radica en la disposición u organización de las partes de modo tal que resulte un bien mayor. Así por ejemplo, el bien humano del conocimiento teórico y práctico tiene una dimensión *personal*: la del conocer concreto que puede adquirir

<sup>12</sup>MILLÁN-PUELLES, A., Voz «Bien común», en *Gran Enciclopedia Rialp*, Tº IV, Madrid, Rialp, 1971, p. 225. Sobre las ideas de Millán-Puelles en este punto, véase: FORMENT, E., «La filosofía del bien común», en *Anuario Filosófico*, Nº XXVII/2, Pamplona, 1994, pp. 797-815. En un sentido similar, Tomás de Aquino escribía que «es manifiesto además que en toda comunidad de creaturas nada es bueno que no lo sea por participación»; *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 2c. Acerca de este texto del Aquinate y de otros vinculados, véase: CARDONA, C., *La metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966, pássim.

<sup>13</sup>MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, p. 377.

cada sujeto individual; pero tiene también una dimensión *común*: la organización pública del conocimiento (lo que incluye la educación pública) de modo que llegue del mejor modo a la mayor cantidad posible de miembros de la comunidad política. Esto significa que, en lo que se refiere a su contenido, el bien común es parcialmente diverso del bien individual<sup>14</sup>, por cuanto consiste en una organización y disposición de los bienes humanos de modo de hacerlos mejores y más accesibles a los particulares; pero al mismo tiempo tiene una similitud, en la medida en que no es un bien propiamente humano —ni tampoco *común*— si no es participable por los individuos que conforman la comunidad.

Ahora bien, este bien común —recordemos que nos estamos refiriendo específicamente al bien común *político*— es, en el pensamiento clásico, el fundamento de las obligaciones políticas y de los deberes jurídicos<sup>15</sup>. Esto en razón de que el bien moral, es decir, aquel que ha de ser realizado a través de la acción humana y se refiere a la perfección del hombre completo, a lo largo de toda su vida y en armonía con los demás hombres y con el resto de la naturaleza<sup>16</sup>, es naturalmente exigente, o demandante, o necesitante, en el sentido de que compele a su prosecución y realización, plantea un reclamo inexcusable a nuestra conducta. Este reclamo tiene la forma de una necesidad que no es de carácter físico, ni psicológico, ni lógico, ni metafísico, ni biológico, sino simplemente moral «la [necesidad] —escribe Fagothey— del *deber ser*, que nos guía hacia aquello que reconocemos constituye el uso apropiado de nuestra libertad. [...] La necesidad moral me afecta a mí, el sujeto actuante, pero proviene del objeto...»<sup>17</sup>. Objeto que consiste en

<sup>14</sup> A este respecto, afirma Tomás de Aquino que «el bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho y lo poco, sino según diferencia formal, pues una es la razón de bien común y otra la de bien singular...»; *Summa Theologiae*, II-II, q. 59, a. 7, ad 2.

<sup>15</sup> Se trata aquí de la denominada doctrina de la politicidad del derecho, sobre la que puede verse: SOAJE RAMOS, G., «Sobre la politicidad del derecho. El bien común político», en AA.VV., *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Ed. S.R. Castaño & E. Soto Kloss, Santiago de Chile, Universidad Santo Tomás, 2005, pp. 15-45.

<sup>16</sup> Véase en este punto: GARCÍA-HUIDOBRO, J., *El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2005, pp. 223-225.

<sup>17</sup> FAGOTHEY, A., *Ética. Teoría y aplicación*, cit., p. 49.

un bien que integra la vida buena y aparece como un elemento inexcusable de su realización.

En el caso de las comunidades de vida humana, en especial la política, ese bien resulta ser, tal como se explicó anteriormente, un bien común, susceptible de ser participado por los integrantes de la comunidad. Pero ese bien, como todo bien humano, en la medida en que es realizable a través de la conducta e integra la perfección del hombre en cuanto hombre, resulta ser un bien moral, que exige ser promovido y realizado por todos los que integran el grupo social; y a la vez, ha de ser intrínsecamente participable por esos mismos integrantes, ya que de lo contrario no se trataría de un bien propiamente común. Es decir, el bien común lo es en dos dimensiones: (i) en cuanto a su *realización* por parte de todos los miembros del grupo social, y (ii) en cuanto a su *disfrute* de modo participativo por esos mismos integrantes de ese grupo.

### **3. La desaparición de los deberes-derechos de solidaridad en el liberalismo**

Hasta ahora se ha visto que el carácter común, es decir, intrínsecamente participable, del bien propio de la comunidad política, supone que todos tienen el deber de contribuir a su formación, y que también todos tienen el derecho formal a tomar parte en los beneficios que de él resultan. Y que en esto radican los derechos de solidaridad: en que todos deben contribuir a la resolución de los problemas comunes, y a la vez la totalidad de los miembros del grupo social político pueden exigir una adecuada participación en sus resultados. Así por ejemplo, todos los miembros de la sociedad política han de colaborar, v.gr. a través del impuesto, con el funcionamiento de un sistema de salud pública, sistema al que tienen derecho de acceso adecuado la integralidad de los sujetos de esa comunidad, aun cuando carezcan de medios económicos —y especialmente en esos casos— para solventar sus prestaciones. Y todo esto porque el bien de la salud tiene una dimensión común, que fundamenta y justifica racionalmente este juego de derechos y deberes.



Ahora bien, esta idea de la solidaridad política fundada en el fin de bien común propio de la comunidad política, ha entrado en crisis desde la segunda mitad del siglo XX en razón de lo que Alasdair MacIntyre ha denominado la «privatización del bien en las sociedades liberales», y que conceptualiza diciendo que:

el divorcio entre las reglas que definen la acción recta, por un lado, y las concepciones del bien humano, por el otro, es uno de los aspectos por los que ciertas sociedades son llamadas liberales [...]; ya que los compromisos acerca de la elaboración, defensa y vivencia de las particulares concepciones del bien humano son, desde este punto de vista liberal, asignadas y restringidas a la esfera de la vida privada de los individuos, mientras que lo concerniente a la obediencia hacia lo que son consideradas las reglas morales requeridas por toda persona moral, pueden ser legítimamente buscadas en el terreno público<sup>18</sup>.

Terreno en el que tienen lugar los acuerdos, acciones dialógicas y procedimientos que son los que, en clave liberal, aparecen como los únicos capaces de justificar la moralidad pública.

El más acabado exponente de esta aproximación liberal al problema de la solidaridad política es el libro de Robert Nozick *Anarquía, estado y utopía*, en el que el antiguo profesor de Harvard sostiene la idea de un estado ultramínimo, que sería el único capaz de alcanzar justificación moral, ya que cualquier otra forma más intensa y compleja de comunidad política resultaría intrínsecamente inmoral.

Puesto que comienzo —sostiene este autor— con una afirmación vigorosa de los derechos individuales, trato seriamente la afirmación anarquista de que el estado, en el proceso de mantener el monopolio del uso de la fuerza y de proteger a todos dentro de un territorio, necesariamente ha de violar los derechos de los individuos y, por lo tanto, es intrínsecamente inmoral [...]; el estado mínimo —concluye— es el único justificable<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> MACINTYRE, A., «The Privatization of Good. An Inaugural Lecture», en *The Review of Politics*, N° 52/3, Notre Dame, 1990, p. 346.

<sup>19</sup> NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 2013, p. xxi.

Algo similar —aunque no tan extremo— ocurre con el pensamiento de John Rawls; según este último autor, cualquier bien humano ha de serlo necesariamente de algún individuo particular, ya que los bienes no son otra cosa que el ocasional objeto de un deseo y de la correspondiente preferencia individual. De este modo, «el bien no puede ser sino privado y exclusivo de cada individuo y, por lo tanto, la propuesta de un bien cualquiera para una comunidad de seres humanos, no puede significar sino la imposición del bien propio de un sujeto al resto de los sujetos autónomos, imposición que no puede resultar sino injusta»<sup>20</sup>. Este es uno de los supuestos dogmáticos de la ideología liberal, para la cual la inexistencia de bienes comunes, y en especial del bien común político, tiene como consecuencia que nunca el bien privado de un sujeto individual (el único que existe) puede valer para otro u otros sujetos individuales, ya que se tratará solo de un bien propio de otra persona y su intento de hacerlo valer para las demás aparecerá como una imposición injustificada, al menos en el contexto de una *mera* coexistencia de autonomías<sup>21</sup>.

En definitiva, es necesario destacar que desde la perspectiva liberal el bien que persiguen las colectividades humanas, en especial la política, reviste un carácter simplemente instrumental respecto a los intereses y a los bienes privados de sus miembros, y en sí mismo carece de todo carácter intrínseco. De aquí se sigue, por lo tanto, que en esta perspectiva no hay lugar para una auténtica solidaridad, es decir, una que tenga su razón de ser en el bien de todos y busque y procure el bien de los demás del mismo modo como se busca y procura la participación personal en el bien de la colectividad. Por supuesto que esto no excluye que pueda existir un *sentimiento* de solidaridad entre los miembros de la comunidad política, radicado en el nivel meramente afectivo, pero se tratará siempre de un mero hecho psicológico-social, sin relevancia en el ámbito propiamente de la

<sup>20</sup> MASSINI-CORREAS, C.I., «Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista», en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2, Pamplona, 1994, p. 818.

<sup>21</sup> Sobre el término «autonomía» y sus significados, véase: MASSINI-CORREAS, C.I., «Autonomía y bienes humanos. ¿Existe un principio ético de autonomía?», en *Teoría del derecho y de los derechos humanos*, Lima, ARA Editores, 2011, pp. 67-95.

eticidad, que se refiere a las razones —que son siempre bienes— decisivas para el obrar<sup>22</sup>.

#### 4. Conclusiones sumarias

De todo lo expuesto hasta ahora, es posible resumir las siguientes conclusiones acerca de la problemática de la solidaridad ética y su relación con los derechos:

- a) Ante todo, resulta claro que una noción precisa de solidaridad supone un concepto también preciso de sociedad o grupo social y de su bien propio, toda vez que fuera de ese contexto la expresión solidaridad solo puede pensarse en cuanto un sentimiento puramente individual, identificable en un nivel meramente fáctico o psicológico-social, pero ajeno al plano práctico-normativo; y en este último plano, la solidaridad se constituye en el marco de comunidades de vida ordenadas a la realización de un fin-bien de carácter ético.
- b) Este bien que da sentido y explica el fenómeno comunitario y solidario ha de ser necesariamente un bien común, es decir, una perfección humana participable por todos los integrantes del grupo social; y esta participación ha de ser activa y receptiva: *activa*, en cuanto todos deben contribuir a su constitución; y *receptiva*, en cuanto esa misma totalidad de integrantes debe poder participar de sus resultados de perfección.
- c) Y es precisamente este carácter común del bien social, especialmente del bien político, lo que justifica racionalmente los deberes de solidaridad que todos los miembros tienen para con los demás, así como los correspondientes derechos de que gozan los que participan de ese bien; por lo tanto, se trata estrictamente de deberes y derechos de justicia, más concretamente, de justicia general.
- d) Las doctrinas liberales no pueden en general justificar racionalmente los deberes y derechos de solidaridad en razón de su negativa a reconocer la existencia de bienes intrínsecamente comunes; su visión del bien social como meramente

<sup>22</sup> Véase: FINNIS, J., «Introduction», en *Collected Essays-I-Reason in Action*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 1-15.

instrumental al servicio de los intereses y preferencias individuales, anula la fuente de razonabilidad de los derechos sociales de solidaridad, dejando a los sentimientos solidarios reducidos a simples hechos psicológicos individuales.

- e) Todo lo anterior no suprime la posibilidad —antes bien, la supone— de la existencia de una solidaridad radicada en un nivel de realidad y de consideración superior: el trascendente (especialmente el religioso-cristiano) en el cual la solidaridad se da entre todos los seres humanos (y aun con el resto de la naturaleza) y se funda en la comunidad de todos ellos en la Creación, ordenada toda ella a la perfección absoluta del Bien común trascendente, aquel al que —en términos tomados del Aquinate— todos los hombres llaman Dios, y del que todos los demás bienes participan su perfección<sup>23</sup>. Esto significa que, además de la solidaridad que tiene su lugar en el nivel humano-racional-inmanente, que reviste una realidad positiva pero participada e imperfecta, existe una solidaridad perfecta o completa, radicada en un nivel de existencia y consideración trascendente, y que solo puede lograrse traspasando los límites de lo meramente mundano-temporal y del aqueude la muerte.

### Bibliografía citada

- AA.VV., *Précis de philosophie analytique*, P. ENGEL (ed.), Paris, PUF, 2000.
- AMENGUAL, GABRIEL, *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007.
- AYER, ALFRED (Comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1986.
- CARDONA, CARLOS, *La metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966.
- Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, EUNSA, 1987.
- FAGOTHEY, AGUSTIN, *Ética. Teoría y aplicación*, México, Interamericana, 1973.
- FINNIS, JOHN, «Introduction», en *Collected Essays-I-Reason in Action*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- FORMENT, EUDALDO, «La filosofía del bien común», en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2, Pamplona, 1994.

<sup>23</sup> En este punto, véase: CARDONA, C., *La metafísica...*, cit., pp. 53 ss. y del mismo autor: *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 45-66.

- GARCÍA-HUIDOBRO, JOAQUÍN, *El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2005.
- GRAHAM, GORDON, *Eight Theories of Ethics*, London & New York, Routledge, 2004.
- HARTMANN, NICOLAI, *Ética*, Madrid, Encuentro, 2011.
- INCIARTE, FERNANDO, «Derecho natural o derecho racional. Treinta tesis y una propuesta», en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, EUNSA, 2001.
- MACINTYRE, ALASDAIR, «The Privatization of Good. An Inaugural Lecture», en *The Review of Politics*, N° 52/3, Notre Dame, 1990.
- MASSINI-CORREAS, CARLOS, «Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista», en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2, Pamplona, 1994. «Autonomía y bienes humanos. ¿Existe un principio ético de autonomía?», en *Teoría del derecho y de los derechos humanos*, Lima, ARA Editores, 2011. *Sobre ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe y la filosofía moral moderna*, Mendoza-Argentina, Centro de Estudios de Filosofía Clásica, 2015. «Derecho natural, derechos humanos y derechos de la tercera generación», en AA.VV., *Problemas de Derecho Natural*, A. miranda & contreras, S. (eds.), Santiago de Chile, Thomson-Reuters, 2015.
- MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, Voz «Bien común», en *Gran Enciclopedia Rialp*, T° IV, Madrid, Rialp, 1971. *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984.
- MISSNER, MARSHALL, *On Ethics*, Belmont-Ca., Wadsworth-Thompson Learning, 2004.
- NOZICK, ROBERT, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 2013.
- PASSMORE, JOHN, *A Hundred Years of Philosophy*, London, Penguin, 1968.
- SEGURA MUNGUÍA, SANTIAGO, *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid, Anaya, 1985.
- SOAJE RAMOS, GUIDO, «Sobre la politicidad del derecho. El bien común político», en AA.VV., *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, S.R. CASTAÑO & E. SOTO KLOSS (eds.), Santiago de Chile, Universidad Santo Tomás, 2005.
- The Oxford Dictionary of English Etymology*, ONIONS, C. et al II (ed.), Oxford. Clarendon Press, 1994.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 16 Vols., Madrid, BAC, 1956 SS.
- TUGENDHAT, E., *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova, Marietti, 1989.



# Reseñas





**CEFERINO MUÑOZ (ed.), «Cuestiones fundamentales en torno al filosofar cristiano», *Estudios de la Academia de Humanidades, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2014, 142 pp., ISBN 978-950-774-252-1.***

«Cuestiones esenciales en torno al filosofar cristiano» es un volumen perteneciente a los *Estudios de la Academia de Humanidades*, que acerca al lector valiosos trabajos de investigación y reflexión, cuya autoría pertenece a intelectuales argentinos de marcado rigor especulativo y que destacaremos a continuación.

Editado y prologado por Ceferino Muñoz, y con una cuidada revisión a cargo de Agustina Juri, el libro se encuentra compuesto de las siguientes partes, a saber: 1. *Una sorprendente reapropiación de Aristóteles en los márgenes del siglo XIII: Roberto Grosseteste*, por Jorge Martínez Barrera; 2. *Notas sobre la fundamentación de la verdad como trascendental en Tomás de Aquino*, por Emiliano Javier Cuccia; 3. *Deus totus est. Schelling y Tomás de Aquino*, por Hugo Emilio Costarelli Brandi; 4. *Contemplación de la acción consumada en El Cristo crucificado de Velázquez*, por Ana Inés Passerini de Laguna; 5. *A propósito de una educación para la realidad. Educación como desarrollo de la racionalidad práctica*, por Mauricio Bicocca; y 6. *Una reflexión en torno a lo sagrado y lo profano*, por Ivana Anton Mlinar.

En el prólogo, el Dr. Muñoz se expresa convenientemente acerca de la posibilidad de una filosofía cristiana. La pregunta —escuchada reiteradamente— «¿Es posible una filosofía cristiana?» remite a una satisfactoria respuesta enriquecida por el pensamiento invaluable de intelectuales cristianos que no han dejado sombra de duda acerca de su existencia perenne y su necesidad a lo largo de los siglos. En el seno del cristianismo se han suscitado los tratamientos especulativos más integrales en torno a la realidad; y esto también está plasmado aquí, en este escrito que aborda las «Cuestiones fundamentales en torno al filosofar cristiano».

Fiel a su distinguido estilo y a su agudeza filosófica, Martínez Barrera abre al lector las puertas de su vasto saber para explicar la recepción por Roberto Grosseteste del pensamiento aristotélico. En su texto se muestra la originalidad de la figura del obispo de Lincoln del siglo XIII, quien destacó por su obra de traducción de textos clásicos y comentarios y tratados científicos y filosóficos.

El autor da cuenta de una profusa cantidad de referencias históricas y eruditas sobre su vida y obra, tomando en su itinerario el testimonio de Mc Evoy, el principal biógrafo de Grosseteste. Entre los temas que desarrolla, Martínez Barrera destaca su cosmología de la luz, tema que es estimado no solo en su aspecto de teoría física, sino también en cuanto desarrollo eminentemente metafísico.

Asimismo, se introduce en el análisis del alma humana en cuanto unidad de cuerpo y alma, afirmando que aun después de la muerte permanece en su eterno deseo de animar un cuerpo: «De este modo, el alma, contrariamente a su voluntad, es separada del cuerpo y esta parece ser la victoria de la muerte». Sin embargo, esta separación no anula el deseo del alma, sino que lo ratifica y reconfigura en un deseo de llegar a la perfección cuando «consiga la estabilidad del cuerpo perfecto», escribe Grosseteste. Se trata de un cuerpo que «ya no estará sometido a la corrupción» (p. 19). El autor nos aproxima también algunos detalles acerca de la muerte de Jesucristo, poniendo de manifiesto la impresionante explicación del obispo de Lincoln que enseña en el *De cessatione legalium*, III, vi, 8-9 (cfr. pp. 20-21).

Influenciado por el *Hexaemeron* de San Basilio, así como por algunas fuentes agustinianas, escribe el *Tratado sobre la luz*, donde advierte que es ella misma la que confiere dimensión a la materia, constituyéndose en la corporeidad y forma prima de los cuerpos: «Esta luz no es la luminosidad difusa del sol o de los astros, sino un principio de energía que se desarrolla por su propia capacidad expandiéndose en todas direcciones» (p.22), afirma Martínez Barrera. En este contexto, el recorrido además permite visualizar una concepción matizada acerca de la materia y la forma, que es enriquecida a partir de los aportes del *De Luce*.

Las distinciones sobre la luz, encuentra el autor, guardan relación con las actuales teorías de expansión del universo, según expresa, y esta referencia está fundamentada en las valoraciones de estudiosos contemporáneos mencionados en el texto (cfr. p.26). Según se advierte, la metafísica de la luz de Grosseteste se relacionaría estrechamente con la doctrina física de la luz expresada en términos matemáticos. El autor halla un importante vínculo entre el pensamiento del franciscano del siglo XIII y las recientes teorías acerca del cosmos y de la luz, que incluso permite relacionar este pensamiento con la teoría del origen del universo.

Entre otros datos relevantes que se mencionan en el trabajo, también son expuestos algunos elementos antropológicos de interés para la comprensión de la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos de la realidad humana. Un estudio sobre Roberto

Grosseteste puede abrir el horizonte de una concepción de hombre que podría dar explicación satisfactoria a la cuestión de la individuación del alma, su subsistencia *post mortem* y toda su actividad posible en el estado de separación del cuerpo.

El artículo aporta datos que emergen de una lectura profunda del Obispo de Lincoln, y que reconoce originalidad y remite a una aproximación renovada de sus textos, el cual se vale de nociones aristotélicas, pero estableciendo un rumbo nuevo en el pensamiento, y enmarcado en la concepción creacionista.

Emiliano Javier Cuccia, por su parte, presenta su investigación con el nombre de «Notas sobre la fundamentación de la verdad como trascendental en Tomás de Aquino». En él se evidencia un tratamiento sobre la verdad en un recorrido que avanza fundamentalmente a través de tres obras de Tomás de Aquino: el *Comentario al Libro I de las Sentencias*, *De Veritate* y *Summa Theologiae*. En los pasajes citados por el autor, se advierte una variación en el modo de responder a la pregunta sobre la posibilidad de la identificación de la verdad con la esencia de la cosa.

Su análisis procede a delimitar las líneas fundamentales de esta noción, esto es, su definición propia, cuya naturaleza se relaciona con la cosa extramental (*cf.* p. 55). Señala Cuccia: «Cuando S. Tomás habla acerca de la fundamentación de la verdad en la cosa, o acerca de la cosa como *verdadera* en sentido impropio, constantemente hace referencia a que dicha fundamentación se da en el ser (*esse*) de la cosa más que en su esencia o quiddidad» (pp. 60-61). Esta afirmación es explicada y documentada con precisión a partir de las distinciones de *esse* y *essentia*, lo cual permite una exégesis puntual y acertada acerca de esta temática.

«Schelling y Tomás de Aquino» es el título de la tercera exposición de este libro, elaborada por Hugo Costarelli Brandi. Su texto comienza poniendo de manifiesto el tratamiento moderno de Schelling sobre la noción de panteísmo, expuesta en su obra *La esencia de la libertad humana*, e interpretada posteriormente por Martin Heidegger. Costarelli Brandi sostiene que una de las claves más importantes para poder leer estos textos implica remitirse a la palabra de Tomás de Aquino, aun cuando el panteísmo no ha sido un tema estrictamente medieval. Expresa el autor: «...la letra particular de Schelling sí parece hallarse entre las consideraciones del Aquinate, sobre todo si se atiende al universal que allí se contiene dejando de lado toda singularidad epocal...» (p. 66).

En la sección llamada «*Deus totus est*» se subraya la noción de la infinitud de Dios y su existencia en todas las cosas, aspectos estudiados ampliamente por Tomás de Aquino. El autor detalla los argumentos que dan forma a esta afirmación y de manera consistente demuestra la constante del *esse* como raíz de toda presencia divina, que se manifiesta de manera inmediata y en un triple modo: por esencia, por potencia y por presencia (*cf.* p. 70). La triple presencia significa, además, que no existe ninguna mediación entre el *Esse* y las creaturas, por lo cual la creación es un efecto exclusivo de Dios y no de alguna entidad intermedia.

«Dios es *el que es* y todo lo demás *es por Dios*», señala Costarelli, tomando por fundamento la filosofía del de Aquino (p. 76), y mediante un claro análisis a partir de esta frase, encuentra conexión con los supuestos del sistema de Schelling, aunque difiriendo de ellos. El autor evidencia en detalle los planteos del filósofo del idealismo alemán, haciendo concurrir ciertas consideraciones heideggerianas de peso para esta investigación. Un estudio pormenorizado de los matices filosóficos que son puestos en juego aquí permite al autor de este trabajo concluir que hay una distancia irrebasable entre las concepciones de la omnipresencia divina que se hicieron eco en los escritos de Tomás de Aquino y en el idealismo de Schelling. La conclusión sostiene la necesidad de repensar la temática en términos de la correcta ontología que ofrece el Aquinate, capaz de dar respuesta a las inquietudes acerca de las consideraciones panteístas.

Ana Inés Passerini de Laguna nos acerca la «Contemplación de la acción consumada en *El Cristo crucificado* de Velázquez». Estética y filosóficamente acabado, este escrito se centra en la contemplación de «La imagen como irrupción del misterio» —así es como se denomina el primer apartado— a partir de una experiencia de la autora frente a la mencionada obra de Velázquez.

Esta obra pictórica, que data del siglo XVII, aparece ante su visión un viernes santo, provocando el asombro ante lo sagrado, que ella explicita con estas palabras: «La escena en la cruz representa el aspecto más paradójico del cristianismo, donde se ve resumida la hora extrema, la hora de la cruz. Es toda la aspereza de esta paradoja la que emerge en la agonía del cuadro, llevando hasta el límite nuestras fuerzas humanas para la comprensión del misterio» (p. 90).

Se destaca el uso acertado de referencias aristotélicas, con las cuales Ana Passerini introduce el horizonte de la comprensión iconográfica a partir de la expresión trágica que se manifiesta en este acontecimiento artístico. La escena imitada es descrita pulcra y cui-

dadamente, y contemplada como aquella forma llevada más allá de sí misma (*cf.* p. 93); la autora recurre a fuentes cardinales para la comprensión apropiada de esta imagen de Cristo en la Cruz, procedentes tanto del Medioevo filosófico como del pensamiento contemporáneo.

El último apartado de este trabajo lleva por nombre «La cruz como lance patético que traspasa la historia», en el cual se considera el *pathos* como una acción dolorosa que inspira temor y compasión. A partir de este hecho sublime plasmado en la obra que expresa el misterio de la cruz, Passerini nos invita a arribar a valiosas conclusiones basadas en el sentido moral inspirado.

Emma Takemura de Gelonch presenta su trabajo titulado «El valor epistemológico de la relación ciencia-sindéresis-*intellectus principiorum*: una interpretación contemporánea». La autora trae a colación la exégesis de Juan Fernando Sellés en torno a los hábitos intelectuales, esto es, a los primeros principios del intelecto. Con impecable acierto, desarrolla el tema de las condiciones de posibilidad de la ciencia, fundamentando en cada caso los pilares del conocimiento humano y el lugar del *intellectus principiorum*. Desde el estudio de Sellés resalta la superioridad de dicho hábito, pero con mayor fuerza se enfoca en el sentido y valor de la sindéresis como hábito del intelecto práctico.

La sindéresis es mostrada como una dotación creatural (*cf.* p. 108) capaz de conferir dirección y perfección a las demás potencias y facultades, según declara Takemura; también guía a la ciencia, puesto que ella es el trabajo de la razón discursiva. Este vínculo de la sindéresis, en tanto hábito intelectual práctico, con la ciencia como hábito teórico, es un punto original del pensamiento de Sellés. Son tres las razones que explicita la autora para confirmar la guía de la ciencia por la sindéresis. Entre ellas menciona con especial atención aquella por la cual este hábito del intelecto práctico permite conocer la libertad de las potencias, de manera que subordina el plano de lo necesario al ámbito de la libertad. Este dato no es menor, toda vez que se quiera considerar la importancia de la realidad humana en su carácter ético, que se revela como directivo para toda actividad humana, incluyendo la científica. El artículo, claro y preciso, reúne los elementos necesarios para una fundamentación ética de la ciencia en el entorno del horizonte científico moderno, que a veces parece perder su correcta dirección.

En el marco de la educación como un proceso orientado a la formación para la realidad, el artículo de Mauricio Bicocca busca res-

ponder a las preguntas «¿Qué es la educación?» y «¿Qué se entiende como educación para la realidad?». «A propósito de una educación para la realidad. Educación como desarrollo de la racionalidad práctica» lleva por título.

En primera instancia el autor afirma: «la educación no es el resultado de una racionalidad instrumental, en el sentido de desarrollo de ciertas técnicas que se realizan para la obtención de un producto» (p. 116). Siendo la educación una actividad propia del ser humano, se procura con ella «la promoción de vidas logradas» (p. 119) a partir de operaciones psico-gnoseológico-morales. El arribo a esta situación de ser humano formado y pleno tiene necesariamente que recorrer el camino que especifica Bicocca en su estudio.

¿En qué consiste la verdadera educación, diversa de los intereses de orden ideológico, político, económico o técnico? Lo expuesto en esta investigación, que consta además de citas de probos pensadores contemporáneos, conduce de manera ineluctable a la consideración de un retorno a la buena educación, la que se cristaliza en valores individuales y comunitarios.

Como última parte de esta publicación emerge el trabajo de Ivana Antón Mlinar, que propone «una reflexión en torno a lo sagrado y lo profano». Esta diada es analizada desde la consideración de ambos como modalidades existenciales diversas de estar en el mundo (*cf.* p. 131). Para este tratamiento, esgrime una completa investigación acerca de las dos nociones, otorgando una dimensión de profundidad que no contrapone conceptos.

La paradoja de lo sagrado y lo profano es su acontecer en los mismos espacios, aunque de modos completamente disímiles. Antón Mlinar se refiere a lo sacro y a lo profano desplegando una generosa comprensión nocional y experiencial, para luego adentrarse propiamente en el tema de la acción sagrada (*cf.* p. 133) y del símbolo (*cf.* p. 135) como tópicos esenciales para este desarrollo. La rica originalidad en el tratamiento de una cuestión tratada a lo largo de la historia del pensamiento se hace plenamente efectiva en el trabajo de la autora.

Esta publicación se manifiesta como una reafirmación de la validez y necesidad de una filosofía cristiana, que ha sido puesta de manifiesto a partir de los trabajos que forman parte de este interesante volumen.

Gabriela de los Ángeles CARAM

**Nicolas de Cues, *Unité et réforme. Dix opuscules ecclésiologiques, Textes rassemblés et traduits par Hubert Vallet, Beauchesne, ISBN 978-7010-1602-3, 2015, págs. 394.***

Nicolás de Cusa es principalmente conocido, más allá de los especialistas en filosofía medieval, por su obra *De docta ignorantia*. La razón de esto quizá pueda encontrarse en las estimulantes interpretaciones que recibió su metafísica en el siglo XX. Podemos recordar aquí a Cassirer, Gadamer, y Blumenberg, por solo mencionar algunos de sus elogiosos lectores. Quizá hoy no sea tan ampliamente sabido que tanto la formación universitaria como las primeras obras del pensador alemán están dedicadas al derecho, la eclesiología y la política. En efecto, incluso en su propio tiempo no es la obra metafísica la que mayor atención recibió, sino su obra eclesiológico-política. Testimonio de todo esto es su primer gran obra, *De concordantia catholica* (1433) que, escrita en los primeros años del Concilio de Basilea, nos presenta un joven doctor que abraza puntos de vista conciliaristas.

El sínodo de Basilea no fue similar al de Constanza. Si en Constanza se logró superar un cisma, durante Basilea las tensiones entre el Papa y el Concilio se tensan hasta entrar en un conflicto abierto que culmina con el intento de deposición de Eugenio IV y la elección de Amadeo de Saboya como Felix V. Entre otras cosas, en el marco de esas disputas entre el Papa y el Concilio, también se proyectó un Concilio de Unión con los griegos. Nicolás de Cusa pasó a otorgar un decidido apoyo al Papa cuando se integró a la minoría que aceptó la traslación del Concilio a Ferrara como sede para reunirse con los griegos. La mayor parte de los que estaban en Basilea y habían votado contra el traslado se quedaron allí sesionando hasta 1449, año en el que abdicó Felix V. Nicolás de Cusa, luego de su partida de Basilea en 1438, trabajó fuertemente para defender los derechos de la sede apostólica, al punto de llegar a ser llamado «el Hércules de los eugenianos», y no pocas veces sus antiguos compañeros del Concilio le reprocharon dicho cambio.

Hubert Vallet ha recogido y traducido los escritos eclesiológicos de Nicolás de Cusa más importantes de los años 1432 a 1442. La mayor parte de los escritos aquí reunidos giran alrededor de la problemática conciliar y de la determinación del alcance del poder papal. En los mismos pueden apreciarse los cambios de posición del Cusano. En la Introducción, Hubert Vallet presenta los textos reunidos interpretándolos exclusivamente en el horizonte de la especula-

ción eclesiológica. Sostiene que si bien Nicolás de Cusa trabajó fuertemente por la reforma de las costumbres eclesiásticas, la unidad de la Iglesia fue su preocupación central. En ese contexto debe entenderse la lucha del Cusano contra las derivas cismáticas presentes en el Concilio de Basilea.

Esta selección de textos, nos anticipa Maurice Vidal en el Prefacio, forma parte de la tesis doctoral del traductor. El volumen se compone de una introducción general y tres secciones. Cada sección está compuesta de capítulos que están, a su vez, compuestos por la traducción de textos cusanos y una breve introducción.

La primera sección se ocupa del período basiliense. El primer capítulo incluye un discurso del Cusano presentado en el Concilio destinado a defender las pretensiones de Ulrico de Manderschied sobre el Obispado de Trier. Nicolás de Cusa anticipa aquí argumentos que estarán presentes en *De Concordantia Catholica*, principalmente aquellos referidos a la importancia del consentimiento como título legitimante de la autoridad de un obispo sobre su grey. En la introducción a este texto se reconstruye de un modo muy claro tanto los acontecimientos previos al discurso, como los argumentos desarrollados por el joven doctor, quien fue enviado al Concilio a defender esta causa pero que inmediatamente se involucró en las cuestiones más acuciantes de esos días. El segundo capítulo contiene el texto *De usu comunione*, en el que Nicolás de Cusa discute con los bohemios, quienes defendían posiciones ya anticipadas por Juan Hus acerca de la comunión *sub utraque specie*. La respuesta a los bohemios tiene dos momentos bien diferenciados. En primer lugar, expone la argumentación de los hussitas, advierte Hubert Vallet, posiblemente a partir de las notas realizadas por otros en los debates de los Padres del Concilio de Basilea con Rockycana. En segundo lugar, a la pretensión de los hussitas de comulgar bajo las dos especies les contraponen la necesidad de preservar la unidad de la iglesia y no permanecer obstinados en un punto de vista cismático. El Concilio de Basilea desde sus comienzos estuvo marcado por las disputas acerca de su convocatoria, funcionamiento, integración, legitimidad, los límites de la autoridad papal, entre otras. Respecto de estas cuestiones encontramos en el tercer capítulo dos textos. En primer lugar está *De maiori auctoritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae*, en el que Nicolás de Cusa utiliza estrategias similares a las que seguirá en *De Concordantia Catholica*, fundamentalmente la recuperación de testimonios de los Padres y la referencia a los Concilios Universales a fin de sostener que todos los cristianos,



incluido el Papa, deben obedecer los cánones conciliares. Pero esa sujeción no le niega, en los casos difíciles, al Papa la capacidad de proveer a la necesidad de la Iglesia, actuando por encima de lo que vale en los tiempos de normalidad. Así el Cusano toma una posición intermedia entre el conciliarismo y el papalismo extremos respecto de la jurisdicción papal a la hora de intervenir las elecciones episcopales. En segundo lugar encontramos *De auctoritate praesidendi in concilio universali*, posterior a *De concordantia catholica*, escrito en el marco del debate acerca de la presidencia del Concilio, luego de la pretensión papal de imponer a quienes debían presidirlo. Al igual que en el texto anterior el cusano ensaya una vía intermedia entre el Papa, que quería imponer sus candidatos en la presidencia, y aquellos que rechazaban a los legados papales.

La segunda sección está dedicada a la relectura que realiza Nicolás de Cusa de los Concilios de Basilea y Constanza luego de abandonar Basilea. La componen tres escritos: una carta, un diálogo y un discurso. En todos ellos ocupan un lugar central de la argumentación los conceptos de representación, de Iglesia Romana, la discusión acerca de la traslación del Concilio y el modo de entender las funciones que le son propias al Emperador y al Papa. De esta manera, el primer capítulo incluye la *Carta a Ebendorfer*, en la cual da razones por las cuales es válida la transferencia de Basilea a Ferrara. Desde su perspectiva no se trata de una clausura del Concilio sino de una transferencia que permitiría realizar la unión con los griegos y superar una división que llevaba siglos. Nicolás de Cusa afirma que todo esto no contradice los decretos de Constanza, sobre todo el *Frequens* y el *Haec Sancta*. La superioridad del Concilio sobre el Papa, afirmada en los mencionados decretos, está destinada a proteger la fe, pero no puede ser ella misma motivo de desunión. En el *Dialogus concludens amedistarum errorem*, por su parte, expone Nicolás de Cusa una respuesta muy equilibrada a la pregunta por las razones de su paso a la causa papal. Como dice Hubert Vallet en su introducción a este texto «el Cusano conserva una mirada muy positiva respecto del Concilio de Constanza», mientras que respecto de Basilea sostiene que «poco a poco un Concilio representativo se transformó en una asamblea acéfala, sin otro mandato que el que se daba a sí misma» (p.203). Cierra esta sección el discurso cusano en la Dieta de Frankfurt. Dicho discurso tenía como fin terminar con la neutralidad del Imperio respecto al Concilio y sumar apoyos a la causa de Eugenio IV. Es muy interesante, en primer lugar, la reconstrucción de los eventos que provocaron la ruptura del Concilio de Basilea con el Papado; en segundo lugar, la impugnación de la legi-

timidad de la elección de Felix V, Amadeo de Saboya, en el marco del Concilio; y por último, la defensa de la legitimidad del Concilio de Ferrara en base a consideraciones muy elaboradas acerca de la naturaleza del consenso como principio legitimante.

La tercera sección está compuesta por un sermón y dos cartas que son testimonio de los aspectos más especulativos de la reflexión cusana acerca de la Iglesia. En el sermón *Intrantes domun* señala tanto lo que él considera que es el fundamento esencial de la Iglesia, la unión de los que creen en Cristo, como la disposición de aquello que contribuye a su bienestar, que consiste en la buena disposición de sus miembros y en la correcta administración de los sacramentos. Encontramos así una defensa de la organización jerárquica de la Iglesia militante en el marco de una reflexión muy amplia acerca de la Iglesia en general. Un desarrollo paralelo de estos temas lo encontramos también en los primeros capítulos de *De concordantia catholica*. Dos cartas cierran la selección de textos. La primera está dirigida a los miembros de un convento, en la cual se discuten distintas cuestiones relativas a la autoridad de la Iglesia, el Concilio y el Papa. El Cusano redactó este texto para disipar las dudas que habían surgido entre los monjes luego de la elección de Felix V. Sorprende la mención a la bula papal *Unam Sanctam* dentro de los argumentos utilizados. Como es sabido, la bula de Bonifacio VIII es uno de los textos medievales más ambiciosos de afirmación de la *plenitudo potestatis* papal. En las notas de Hubert Vallet destaca muy bien este hecho señalando que «Nicolás de Cusa se esfuerza en debilitar el aspecto monárquico de la bula reemplazando ‘pontífice romano’ por ‘sede apostólica’» (p.323). La segunda carta está dirigida a Rodríguez Sánchez Arévalo. Se trata de un texto muy interesante porque allí encontramos conceptos propios del discurso metafísico para comprender temas eclesiológicos. Explícitamente el Cusano refiere a su *De docta ignorantia* y recurre a los conceptos de participación, conjetura, entre otros que forman parte del corazón de su metafísica. Cierra la edición con índices de referencias, personas y lugares, junto con una selección bibliográfica muy útil y que realmente facilitan el manejo de los textos para su estudio.

La elección, la traducción de los textos cumple de un modo muy satisfactorio el objetivo de acercar a un público más amplio los desarrollos eclesiológicos cusanos. Las introducciones a cada una de las traducciones están muy bien logradas y constituyen un verdadero aporte para hacer accesibles estos textos.

Martín D'ASCENZO

# Índice



## Índice del Volumen LXXII - LXXIII

Fascículo 240-241

### ARTÍCULOS

- LORENZO VICENTE BURGOA, *Estructuras y leyes de los hechos causales (III). Leyes causales que afectan a aspectos o puntos de vista especiales* ..... 7-44
- MARÍA ARACOELI BEROCH, *Notas sobre la noción de amor sui en Santo Tomás.* ..... 45-68
- JUAN EDUARDO CARREÑO, *La diversidad de especies de vivientes corpóreos a la luz de la filosofía de Santo Tomás de Aquino* ..... 69-96
- HUGO JOSÉ FRANCISCO VELÁZQUEZ, *Razonabilidad y método en Charles Peirce: algunas aproximaciones al ámbito científico y, en particular, al de las ciencias jurídicas* ..... 97-124

### NOTAS Y COMENTARIOS

- JUAN CARLOS MAREGA, *Romano Guardini: consideraciones sobre la acción libre* ..... 127-142
- IGNACIO LÓPEZ, *Amor y cuidado de la realidad: reflexiones de Emilio Komar, Agustín de Hipona y el magisterio de la Iglesia* ..... 143-160
- FERNANDO GABRIEL HERNÁNDEZ, *El estatus ontológico de la immutatio spiritalis y el esse intentionale en la percepción según Tomás de Aquino* ..... 161-180
- ÁNGELA GARCÍA DE BERTOLACCI, *Misericordia, una realidad en la que nos encontramos* ..... 181-192
- CARLOS I. MASSINI-CORREAS, *Nota sobre justicia y solidaridad. La tradición clásica y las propuestas liberales* ..... 193-206

### BIBLIOGRAFÍA

- CEFERINO MUÑOZ (ed.), «Cuestiones fundamentales en torno al filosofar cristiano», *Estudios de la Academia de Humanidades* (Gabriela de los Ángeles Caram) ..... 209-214
- NICOLAS DE CUES, *Unité et réforme. Dix opuscles ecclésiologiques*, Textes rassemblés et traduits par Hubert Vallet (Martín D'Ascenzo) ..... 215-218

- ÍNDICE ..... 221
- PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN ..... 223





## PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapiencia 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, Sapiencia también, se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con el espíritu de Sapiencia.

## 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 Sapiencia, 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 Sapiencia.
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. Sapiencia se reserva el derecho de adaptar los originales al formato consignado.
4. Los autores de los textos incluidos en Sapiencia 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](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](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 recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado 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](mailto:postmast@maggi.cyt.edu.ar), con copia a [sapientia@uca.edu.ar](mailto: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 3<sup>rd</sup> 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](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 be 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», *Espíritu*, 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](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 30<sup>th</sup> for the first number, and September 30<sup>th</sup> 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](mailto:postmast@maggi.cyt.edu.ar), and copied to [sapientia@uca.edu.ar](mailto: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 2017,  
en los talleres de Erre-Eme Servicios Gráficos,  
Talcahuano 277, Buenos Aires, Argentina  
[erreeme@fibertel.com.ar](mailto:erreeme@fibertel.com.ar)