

PHILOSOPHICA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO

VOLÚMENES 45-46 / SEMESTRES I-II / 2014

ARTÍCULOS

SOBRE NATURALEZA, PERSONA HUMANA Y LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO

FRANCISCO CARPINTERO*

Universidad de Cádiz, España
francisco.carpintero@uca.es

Resumen

Un grupo de autores tomistas actuales entiende que la ley o el derecho natural (no distinguen entre una y otra realidad) resultan desde una reflexión desde la naturaleza del hombre. Pero este tema es más complejo porque lo que históricamente se ha entendido por ley natural no ha dependido enteramente de una concepción teórica o especulativa sobre la naturaleza humana, sino que también ha ido de la mano de las mentalidades dominantes sobre este tema en las zonas mediterráneas. Por lo que respecta a Tomás de Aquino, él propuso una noción de la ley natural bastante adherida a estos otros datos.

El Autor alude a las tres vías por las que nos han llegado las nociones del derecho natural: ante todo, las de los juristas romanos, ampliamente comentadas por los juristas bajomedievales del *Jus Commune*. En segundo lugar, la de los teólogos de la tardía Edad Media, conocidos usualmente como los ‘nominales’. Y, en tercer lugar, menciona a lo que conocemos como Escuela Moderna del Derecho natural. El Autor se detiene especialmente en el estudio del uso de la noción de ‘persona’, tan ampliamente utilizada por los nominales y que pasó a la Edad Moderna de la mano de los últimos escolásticos españoles, especialmente Luis de Molina y Francisco Suárez ambivalentemente, en el interior de un marco pretendidamente metafísico.

La tesis de este estudio consiste que lo que la Modernidad entendió por Ley natural depende ante todo de las explicaciones de estos autores escolásticos. Al mismo tiempo, expone un muy breve resumen de la doctrina iusnaturalista de Tomás de Aquino.

Palabras clave: Ley natural, Derecho natural, Persona, Tomás de Aquino, Escuela del Derecho natural Moderno.

* Catedrático de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Cádiz, España.

Abstract

A group of current thomist authors think that Law or natural rule (they make no difference between Law and rule) is a speculative reflection of the nature of human being. This issue is more complex because what it has historically been understood as rule or natural law has not come from a 'speculative' concept about human being, but it has depended on dominant mentalities in the mediterranean areas. And, in order to understand Thomas Aquinas' proposal, the problem begins because Thomas Aquinas formulated a iusnaturalist doctrine that took into account some of these data.

The author explains the three fundamental ways of understanding the natural law: firstly, the one belonging to the jurists of Roman law, which was widely collected by medieval jurists of *Jus Commune*; secondly, the one from nominal late Middle Age theologians, and thirdly, the concept of Modern School of Natural Law, which was far from being a unitary movement. He stops especially in a reference to the notion of 'person', so widely used by nominal theologians, and which passed to the Modern Age by the hand of the last Spanish scholastics, mainly Luis de Molina and Francisco Suarez.

The thesis of the study is arguing that what Modernity understood as rule or natural law depends primarily on the studies of these last-mentioned authors. Afterwards he presents a synopsis of the doctrine of Thomas Aquinas on this issue.

Keywords: Natural rule, Natural Law, Person, Tomas Aquinas, Modern Natural Law School.

1. Los integrantes del jusnaturalismo tardío, específicamente moderno, pusieron de moda hablar de la naturaleza humana. Esta expresión tuvo un uso más frecuente en el Iluminismo que no en el siglo XVII, porque Thomasius, Gundling, Daries, Nettelblatt, Heineccius y otros la usaron como la base argumentativa universal que les permitía hablar de un derecho natural. Parece que la intuición que les animó fue pensar que si existe una naturaleza del hombre ha de existir un derecho del hombre en cuanto que hombre, un *jus naturale*.

Esta forma de considerar el derecho natural ha pasado también a los que los anglosajones llaman, con terminología poco precisa, los neoescolásticos. Robert P. George se adentra en una interesante discusión con Lloyd L. Weinreb y ensancha sus argumentos proponiendo un programa de trabajo para el entendimiento de la noción de la naturaleza humana y de la ley natural en estos neoescolásticos. Este autor comenta que un sector de los que siguen a Tomás de Aquino indican que "La naturaleza es normativa", de modo que el *standard* de lo humanamente correcto es la conformidad con la naturaleza humana universal, con lo que se

equiparan en cierto modo con los autores modernos mencionados antes¹. En este sentido, las normas de las acciones humanas, incluyendo las morales, están ya implícitas en el orden natural: *Ethic begins with a speculative inquiry: What is the human nature like?*² El de Aquino habría propuesto –prosigue George, que el primer principio de la razón humana se enuncia como que el bien ha de ser hecho y el mal ha de ser evitado, y estos neoescolásticos mantienen que este primer principio presupone ya el conocimiento especulativo (*speculative mode*) de lo exigido por la naturaleza del hombre. Dejemos por el momento a esta influyente dirección del pensamiento neoescolástico, más anclada en los tiempos de la *Aeterni Patris* y de la Universidad de Lovaina, y volvamos a las propuestas de la Escuela del derecho natural moderno. Más adelante volveremos sobre estos neoescolásticos.

2. *Los juristas*. Orientemos al posible lector, porque bajo el rótulo de ‘derecho o ley natural’ se han sucedido en la historia realidades distintas. La primera versión del derecho natural consistió en una mentalidad extendida en los territorios griegos y latinos, a tenor de la cual pensaban que, “al comienzo de las cosas”, no habrían existido propiedades privadas ni la sujeción de un hombre a otro, tal como son, por ejemplo, las relaciones de jerarquización propias del poder político. En la compilación tardía que nos legó el Emperador Justiniano hay abundantes referencias a estos dos tipos de realidades. Un visigodo-hispano-romano, San Isidoro, obispo de Sevilla, compuso una obra, titulada “Etimologías”, que era una breve enciclopedia de los saberes de aquel tiempo. A estas dos mentalidades las llamó él con toda naturalidad *Communis omnium possessio* y *Omnium una libertas*, lo que indica que ya debían estar siendo utilizadas con normalidad en las Escuelas del Bajo Imperio. Este libro tuvo una importancia extraordinaria en la formación de nuestra cultura, porque las “Etimologías” fueron el libro de texto más extendido en las Escuelas conventuales y catedralicias de la Alta Edad Media. De este modo, los escolares de varios siglos se formaron en las Humanidades ‘sabiendo’ que ha existido una etapa primera en nuestra historia en la que no existían sujeciones ni propiedades. El derecho natural fue identificado durante

¹ Se suele decir que los escolásticos consideraron la naturaleza humana desde el punto de vista metafísico, mientras que los modernos lo hicieron desde un punto de vista empírico. Ésta es una opinión que daría mucho que comentar.

² R. George, “Recent Criticism of Natural Law Theory”, *University of Chicago Law Review*, LV, 1988, pp. 1371-1429, esp. p. 1379.

varios siglos con la libertad natural del hombre, y es frecuente encontrar en los juristas del *Jus Commune*, incluso en los del siglo XV, expresiones como “*Libertas, id est jus naturale*” o “*Jus naturale, id est libertas*”. El derecho canónico colaboró fuertemente en esta empresa de identificar la manifestación primera del derecho con derechos subjetivos de libertad.

El *Corpus Juris Civilis* de Justiniano fue el gran aliado de las “Etimologías” en el momento de mostrar que todo sometimiento de un hombre a otro es ‘antinatural’ o contra el derecho natural, a menos que proceda del propio consentimiento prestado libremente. En el siglo XI comenzó a enseñarse en Bolonia un manuscrito del *Corpus Juris*, y los escolares, normalmente ya formados en las “Etimologías” de San Isidoro, volvían a estudiar estos temas, así enfocados, en los primeros títulos del Digesto y de la Instituta³. Aquellos estudiantes de derecho crearon, con el paso del tiempo, el movimiento que conocemos como Derecho Común, *Jus Commune*. ¿Cómo es posible que existan el poder político, las propiedades privadas o las esclavitudes? Respondieron que porque el Derecho de gentes o *Jus gentium* ‘derogó’ al derecho natural en el transcurso de la historia⁴. Los juristas romanos y los glosadores y postglosadores bajomedievales también entendieron al *jus naturale* como “Aquello que siempre es justo y equitativo, y amigo del género humano”. Heredaron dos nociones del derecho natural algo incompatibles. Pero esto no les resultaba un problema porque no estaban preocupados por el derecho natural: ellos entendían que este derecho es una dimensión del derecho que usamos todos los días. Además, hasta que el Renacimiento no introdujo el fermento de discordia con la cultura heredada, cosa que sucedió en el derecho en el siglo XVI, las alusiones al *jus naturale* eran más bien de estilo.

La terminología de derecho, *jus naturale*, fue más de los juristas. Los teólogos usaron en mayor medida la de ley natural, *lex naturalis*. Los juristas se encontraban ocupados en explicar las bases morales del dere-

³ Las explicaciones de los juristas medievales sobre el derecho natural son poco conocidas. Existe una obra extensa aunque parcial, la de R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München: Max Hueber, 1967. De forma más resumida, vid. mi estudio “El derecho natural laico de la Edad Media”, *Persona y Derecho*, VIII, 1981, pp. 33-100. El lector puede encontrar este último estudio en la web “franciscocarpintero.com”.

⁴ Ver mi estudio “El derecho natural laico”, cit.

cho cotidiano y los teólogos se preocuparon por explicar abstractamente los fundamentos del orden moral, y cómo había sido posible que Dios ordenara a los judíos que robaran los bienes de los egipcios o al profeta Oseas que mantuviera relaciones con una prostituta. El fantasma de la derogabilidad del derecho natural planeaba continuamente sobre sus explicaciones. Adelante que si no se conoce, siquiera sea someramente, las doctrinas de los juristas sobre el *Jus naturale* que es derogado por el *Jus gentium* posteriormente, poco entenderemos sobre las teorías medievales sobre la ley natural. Desde luego, no podremos entender a Tomás de Aquino.

3. *Los teólogos.* Perdamos de vista ahora a las explicaciones de los juristas para centrarnos en las de los teólogos que fueron simultáneas con las jurídicas. Podemos tomar como referente a la doctrina jusnaturalista de Santo Tomás. Ésta es una ‘biologicista’, como lo fue en general la filosofía de Aristóteles. Pues el de Aquino parte desde el hombre tal como es ahora, con sus avances y condicionantes actuales. No piensa en un estado originario del ser humano en el que habrá estado en vigor el derecho natural, sino que el suyo es un jusnaturalismo de la actualidad. Hace suyas, es decir, fundamenta en el derecho natural las instituciones jurídicas vigentes históricamente. Esto es posible porque el hombre posee dos dimensiones de su razón, la *ratio participata* y la *ratio essentialiter*⁵. La razón participada consiste en una participación de la razón humana en la razón de Dios, y la función de la razón del hombre es más bien pasiva. Llama razón *essentialiter* al desarrollo de la racionalidad cuando el hombre ha de afrontar necesidades nuevas: entonces la razón, teniendo a la vista las necesidades de las personas y el bien común, propone soluciones concretas que sólo tendrán valor mientras no vuelvan a cambiar las circunstancias. Es patente que el derecho natural tomista se compone de dos partes: una que proviene directamente de Dios, que conocemos muy deficientemente mediante una *participatio* de la razón humana en la razón de Dios, y otra que ha formado el hombre razonando ante las dificultades sobrevenidas en la historia. Falsearía la verdad quien dijera que no existen preceptos inmutables en la propuesta tomista sobre el

⁵ Sobre la *ratio essentialiter*, vid., entre otros lugares, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Torino-Roma: Marietti, 1961, § 126. Manifiesta muy buena opinión sobre esta capacidad activa de la razón, e indica en este lugar que la razón “essentialiter habet ex seipso. Et haec quidem pars principalis rationis dicitur”.

derecho natural; e igualmente faltaría a la verdad quien mantuviera que el derecho o ley natural es una realidad que está dada de una vez por todas.

Frente a estas explicaciones tomistas se alzaron las de Juan Duns y, en general, la de esa amplia Escuela que podemos llamar la de los Nominales, compuesta fundamentalmente por autores del siglo XV, tales como Juan de Gerson, Conrado de Summenhart o Gabriel Biel. Los integrantes de esta Escuela entendieron que la manifestación primera de la justicia era la *Prima justitia Dei*, de la que participamos los hombres, normalmente viviendo la libertad sobre nuestra propia persona y nuestros actos. El ser que goza de esta libertad fundamentada en Dios es una *persona*, y los autores que compusieron esta escuela usaron profusamente el término persona, a diferencia de los tomistas, que preferían aludir al *homo*, al *virtuosus* o al *qui facit*. Lo que hoy llamamos el derecho subjetivo sería la primera manifestación del derecho en nuestras vidas. No están claros los orígenes de esta mentalidad; todo parece indicar que provino desde el derecho canónico⁶, sin perjuicio de su arraigo en el espíritu del derecho romano que, normalmente al filo de la doctrina de la *naturalis obligatio*, mantuvo que la primera manifestación del derecho natural, o que la obligación que se ajusta más estrictamente a este tipo del derecho, es la que proviene del propio consentimiento⁷. De este modo, la epifanía de la vida jurídica comenzaba mediante los *dominia* que cada hombre poseía sobre su persona y sus actos: la categoría dominante fue la del *dominium*. Este término no fue siempre sinónimo de derecho real de propiedad, ya que entre los franciscanos de la Baja Edad Media, el *dominium* radical que posee cada persona desde la *Prima justitia Dei* era considerado anterior a la ley natural. La parte más fundamental del derecho quedaba reservada para explicar la libertad personal de cada individuo, por lo que la categoría jurídica más básica fue, tras la del dominio, la del contrato. Las personas tocadas por este espíritu no creían en la ciencia del derecho, y entendían que las leyes vinculan por el consentimiento de todos, un consentimiento que Duns Scoto suponía ya incluido en el ‘hecho de la comunidad’⁸. Éste fue el núcleo más elemental de las teorías de Duns,

⁶ Así, B. Tierney, *The idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law. 1150-1625*, Atlanta: Scholar Press, Georgia, 1997.

⁷ Ver E. Bussi, *La formazioni dei dogmi di Diritto Privato nel Diritto Comune (I: Diritti Reali e Diritti di Obbligazione)*, Padova: CEDAM, 1937.

⁸ Vid. *In Primum, Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum quaestiones subtilissimae*, Antwerpiae, 1628, L. IV, dist. 15, q. 2, § 10.

Ockham, Gerson, Almain o Biel, y pasó al siglo XVI español, a medias tomista y a medias nominal.

Los autores que lo recogieron en mayor medida fueron Luis de Molina y Francisco Suárez, que ante todo expusieron, junto a las naturalezas inmutables de cada cosa, la libertad en general de la que goza cada persona ‘naturalmente’, es decir, por la ley natural. El primer autor que habló del derecho subjetivo natural fue Suárez cuando propuso la figura del *jus utile naturale*⁹. Estos autores, que aludían tanto a las naturalezas inmutables de las cosas como a la libertad natural de cada individuo, influyeron decisivamente en el sector moderado de la Escuela Moderna del Derecho Natural.

4. *La Escuela Moderna del Derecho Natural*. La tercera orientación histórica en el entendimiento de la ley natural fue la específicamente moderna, llamada la *Juris naturalis disciplina*, que podemos considerar que arranca con Fernando Vázquez de Menchaca (1560) y que, recogiendo aportaciones de algunos de los escolásticos ya mencionados, se fragmentó en varias direcciones a lo largo de la Modernidad. Una de estas direcciones –la que acabó siendo la dominante– fue nominalista y secularizadora, de modo que algunos escolásticos del siglo XVIII, tales como Juan Francisco Finetti o Anselm Desing, trataron inútilmente de

⁹ Suárez escribía que “Jus enim interdum significat moralem facultatem ad rem aliquam vel in re, sive sit verum dominiium, sive aliqua participatio eius, quod est proprium obiectum iustitiae, ut constat ex D. Thoma d, q, 57 a. 1. Aliquando vero ius significat legem, quae est regula honeste operandi, et in rebus quandam aequitatem constituit, et est ratio ipsius iuris primo modi sumpti, ut dixit *ibidem* D. Thomas dicto ar. 1 ad 2 quae ratio est ipsa lex, ut ibi dicit; et ita ius coincidit cum lege, ut praecedenti libro cap. 2 notavimus. Unde ut habeamus brevia nomina, quibus uti possimus, primum vocare possumus ius utile; secundum honestum; vel primum ius reale, secundum legale. Utrumque ergo ius potest dividi in naturale, gentium, et civile. Nam ius utile naturale dicitur, quando ab ipsa natura datur, seu cum illa provenit, quomodo libertas dici potest ex iure naturali. Civile dicitur, quod ius civile introduxit, ut ius praescriptionis; Gentium, quod ex communi usu gentium habetur, ut ius transeundi per vias publicas, vel ius servitutis bello introductum. Atque in hoc sensu pertinent haec divisio ad obiectum iustitiae, et forte ita traditur a D. Thoma dicto ar. 3. In praesenti vero non ita loquimur de iure gentium, sed ut est quaedam speceis legis. Nam etiam ius legale per tria illa membra dividi solet: nam in l. I § huius studii, ff de Iustit. et iure expresse dicitur, ius collectum esse ex praeceptis naturalibus, aut gentium, aut civili”. *Tractatus Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributos*, Coimbra, 1612, Lib. II, cap. XVII, 7, p. 180.

neutralizar¹⁰. El representante más destacado de este último grupo fue Samuel Pufendorf (1670), y en el bando conservador, que no rompió su vinculación con la teología, Hugo Grocio (1625). Todos ellos hacen arrancar sus explicaciones desde la figura romanista del *status naturae*¹¹, que supone individuos aislados viviendo al margen de la sociedad

Al margen de las teorías del derecho natural en la Edad Moderna, aparecieron teorías que, a falta de otro nombre más preciso, podemos llamar teorías sobre la justicia. Thomas Hobbes (1645) fue su primer representante, y de forma bastante confusa, John Locke a finales de este siglo. El empirismo de esta tercera dirección del derecho natural moderno llegó a su culminación con David Hume, a mediados del siglo XVIII, aunque hoy parece haber logrado una notable extensión gracias a la obra de John Rawls. El lector ya tiene algunos elementos de juicio para entender que la Escuela Moderna del Derecho Natural fue un movimiento francamente disperso y abundante en contradictores.

Ha sido preciso mencionar esta tercera dirección de las explicaciones sobre el derecho natural únicamente para saber lo que estudiaremos. Pues no nos ocuparemos de Grocio, ni Hobbes ni de Pufendorf, ni de los que propugnaban derechos ‘innatos’, como Locke. Ahora es el momento de destacar el pensamiento de Tomás de Aquino sobre la ley y el derecho natural, sabiendo que el de Aquino apreciaba las obras de los juristas y que estaba más próximo a las explicaciones de ellos que no a las de los teólogos. Y como la doctrina tomista ha sido filtrada históricamente por las teorías de los escolásticos posteriores, parece imprescindible destacar algunas diferencias entre las explicaciones del de Aquino y las de los últimos escolásticos españoles, especialmente los tres jesuitas mencionados. No pierda de vista el lector que la Escolástica llegó con cierta fuerza hasta comienzos del siglo XIX, y los escolásticos de la Edad Moderna dependieron ante todo de Molina y Suárez: a través de ellos triunfaron Juan Duns Scoto y Juan de Gerson. Salvado el bache decimonónico, en el que publicaron autores como Taparelli, Prisco,

¹⁰ Ver el estudio de L. Cabrera, *Modernidad y Neoescolástica: Anselmo Desing*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2001.

¹¹ Sobre la noción de *status naturae* en estos autores, ver mi estudio “Sobre la génesis del derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XII-XVII”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, XVIII, 1975, p. 263-305. El lector lo puede encontrar en la web “franciscocarpintero.com”.

Meyer o Liberatore, que tuvieron en común el no estar a la altura de las circunstancias, comenzó la Neoescolástica. El problema ha consistido en que estos neoescolásticos enlazaron con la escolástica del siglo XVII, la que cierran Suárez, Lessius y Juan Cardenal de Lugo¹².

El lector puede entender que, excepto en el caso de los materialistas declarados como Hobbes, estos modos distintos de entender a la ley natural fueron unidos frecuentemente en los jusnaturalistas de la Edad Moderna. Se perdió la orientación tomista a finales del siglo XVI español, pero la mixtura de las tesis de los nominales con las doctrinas romanistas sobre la libertad y el derecho natural, llevó hacia un descarado sincretismo. El gran triunfador en los ambientes moderados fue, sin duda, Suárez. Esto determina que no sea posible exigir exactitud y ni siquiera claridad –no, al menos, siempre– cuando leemos las obras de los jusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII. Un tema que se complica porque los ateos ya estaban activos en el siglo XVII, pero hablaron de la persona como de una realidad ‘contradistincta’ de Dios¹³.

5. *Persona y ley natural en la Edad Moderna.* Las explicaciones jusnaturalistas modernas fueron pobres, pero hemos de aludir a un sector de ellas porque marcaron decisivamente la doctrina sobre el derecho natural que ha sido considerada en estos últimos siglos como la más adecuada a la enseñanza de la Iglesia católica. Aunque mantener esta afirmación requiere matizar bastante. Veamos.

Las teorías de los jusnaturalistas de la Edad Moderna se dividieron según que sus autores fueran creyentes o no. Los no-creyentes no se podían manifestar abiertamente como tales en el siglo XVII, pues las inquisi-

¹² Estas explicaciones las puede encontrar el lector, desarrolladas con más detalle, en mi estudio *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 2004. Está disponible en la web “franciscocarpintero.com”

¹³ Samuel Pufendorf escribía que “Sed si per naturam intelligimur universitas rerum creatarum, Deo contradistincta, tunc negamus, potentiam naturae esse ipsius Dei potentiam, et illam cum haec eaque late patere [...] Sed et proprie naturaliter determinatae illae res sunt, agentibus liberis contradistinctae: eoque homines circa actiones, quarum directio penes ipsos est, non a natura, sed a lege ad certi quid determinati sunt; et inde non statui illis ius ad agendum competit, quod intra vires naturae ipsorum est”. *De iure naturae et gentium libri octo*. Edición de Frankfurt y Leipzig de 1759. Reprint de la editorial Minerva (Frankfurt/M) de 1967, L. II, cap. 2, § 2, p. 157.

ciones de todos los bandos estaban despiertas, y los inquisidores de los protestantes mostraron ser más eficaces que los católicos. Recurrieron a un tema secundario, como fue afirmar o negar la posibilidad de un orden metafísico. Los creyentes mantuvieron, de la mano de Molina y de lo que enseñó Suárez fundamentalmente en su “Tractatus de legibus”, que la ley natural estaba compuesta por un conjunto de instituciones —la propiedad, el matrimonio, las compraventas— que eran inmutables. Los no-creyentes se dieron al nominalismo y afirmaron (pensemos en Pufendorf) la teoría del ‘ser modal’, tal como se encontraba en las “Disputaciones metafísicas” de Suárez. Pero nadie se engañaba, aunque la discusión pareciera tan de matiz.

En este ambiente de confusiones, las teorías del nuevo derecho natural —especialmente las de los autores no-creyentes— se caracterizaron por dos notas. Una, que al partir desde una tan imaginada como inamovible naturaleza del hombre, partieron desde la situación actual, que suponían insatisfactoria, para llegar a un estado mejor, de plenitud natural; sus éticas sociales fueron éticas de línea recta —siempre dando más de lo mismo—¹⁴ y de tránsito, ya que pretendían explicar el paso desde el hombre solitario al hombre que vive en sociedad política. La otra nota consistió en que, al tratar de prolongar un dato dominante de la naturaleza humana, los sistemas que propusieron fueron unidimensionales, ya que consistían en una progresión simplemente binómica y por ello cuantitativa de ese rasgo seleccionado: fueron doctrinas que decían basarse en el *principium unicum, evidens et adaequatum*.

Las andanzas del *jus naturale* durante la Edad Moderna distaron de estar claras. Fernando Vázquez de Menchaca (1560) propuso una teoría sincrética, propia de quien tuvo en cuenta el *Jus Commune*, datos filosóficos y otros datos teológicos, fundamentalmente los que estaban presentes en las obras de Duns Scoto, reelaborados por Juan de Gerson y otros autores de esta semi-escuela en el siglo XV. El hecho de que Juan de Gerson —cuya obra fue reeditada aún por los jesuitas en Amberes, a comienzos del siglo

¹⁴ Con razón expresaba Bertalanffy que se requieren dos condiciones para el proceder analítico que es propio de las ciencias naturales hasta hoy en boga: que no existan interacciones entre las partes, y que las relaciones que describan el comportamiento entre las partes sean lineales. Ver *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, (J. Almela, trad.), México D.F.: FCE, 1989, pp. 17-18.

XVIII, en una edición especialmente cuidada¹⁵, no figure en casi ninguna historia de la filosofía del derecho o del pensamiento jurídico, muestra hasta qué punto es desconocido aún hoy este proceso.

6. *La noción moderna de 'persona'*. En la preparación de la *Juris Naturalis Disciplina* de la Edad Moderna jugó una función decisiva la noción de *persona*, tal como fue propuesta por Juan Duns y sus remotos discípulos del siglo siguiente. Es complicado hablar de una escuela porque Duns y Ockham se enfrentaron casi radicalmente, y Gerson muestra con frecuencia un cierto desdén por la obra de Scoto, pero todos ellos estuvieron de acuerdo en afirmar ante todo la noción de persona humana, y esto puede autorizar a comprenderlos en la escuela de los nominales. Esto fue así hasta tal punto, que entre los muchos libros escolásticos de autores desconocidos que se publicaron en los siglos XVI y XVII, basta con ojearlos para ver si usan con mucha frecuencia el término de persona; si el autor desconocido lo usa profusamente, es un discípulo normalmente de Gerson, Conrado, Almain o Biel; si no es así, podemos pensar que estaba más en la órbita del aristotelismo.

La persona, en los nominales, es un ser que irrumpe en el mundo armado con su razón, memoria y voluntad, y con sus cinco sentidos: las potencias son anteriores a los actos de ellas, porque entendían que si el hombre no poseyera la potencia de la vista no podría ver. Y, en lo que más nos interesa ahora, el ser humano es una persona, es decir, una *persona ut persona*.

Pero los juristas del Derecho común –como en general los del derecho romano– distinguían entre la persona como persona y la persona jurídica: esta última designaba las *conditiones personarum*, es decir, las situaciones jurídicas fundamentales en las que vive habitualmente un ser humano: ser propietario, ser heredero (al menos potencialmente), casado, soltero, pertenecer a una orden religiosa, etc.¹⁶. La doctrina de las

¹⁵ Los varios volúmenes de estas *Opera* no exponen únicamente las obras de Gerson. Dado el ambiente polémico que rodeó las obras de los nominales en el siglo XV, también reproducen críticas de los enemigos del Gran Canciller de La Sorbona.

¹⁶ Bartolo de Sassoferrato, en el siglo XIV, escribía que “Pro solutione hujus contrarii distingue, secundum Guglielmum Ant. consideratur persona ut persona: et tunc una persona non potest sustinere vice plurium personarum. Aut consideretur persona respectu alicuius qualitatis, vel officii: et tunc aut officia invicem se competuntur, aut non. Primo usu potest sustinere vice plurium”. Cfr. *Corpus Juris*

personas jurídicas o *conditiones* llegó con bastante fuerza hasta el siglo XIX, normalmente combinada con la de los estamentos, y John Austin (1830) nos decía que la clarificación de esta noción era la más difícil del trabajo de la ciencia jurídica¹⁷. En principio, toda persona componía un *officium*, y este término era elegido cuidadosamente porque designaba una situación objetiva en la que su titular disponía tanto de derechos como de deberes. Pues, a diferencia de los dominios desnudos, el padre de familia poseía derechos porque estaba obligado a la *educatio* de sus hijos. Así, junto a la libertad que es propia de la discrecionalidad aparecía inescindiblemente el deber¹⁸.

Pero a través de un proceso histórico complejo, del que me he ocupado en otras ocasiones¹⁹, los nominales rechazaron la heteronomía propia de los *officia* y de las *conditiones personarum* y reivindicaron la exclusividad de la noción de la *persona ut persona* como un ser armado de derechos llamados por ellos normalmente *dominia*, y también *facultates*, *potestates seu jura*, que habían de ser entendidos bajo el patrón de lo que hoy llamamos el derecho subjetivo²⁰. Lo más específico del derecho subjetivo

Civilis, cum Commentariis Accursii..., Osnabrück: O. Zeller (reimpresión), 1965, de la edición de Lyon de 1628. Se trata de una *Additio* de Bartolo a la glosa “a” de Accursio al Digesto, L. I, tit. VII, “Si consul”.

¹⁷ Ver J. Austin, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophie of Positive Law*, 5ª ed., London: John Murray, 1911, p. 351.

¹⁸ Véase mi estudio “Persona y “officium”: derechos y competencias”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LXXIII, 1996, pp. 3-59. Incluso desde el punto de vista contractualista propio del jusnaturalismo moderno, esta misma terminología la encontramos, entre otros, en Nicolás Jerónimo Gundling, cuando escribe que “Status ist eine Conditio sive Societas certa; darinnen der Mensch constituiret ist. Es ist aber derselbe status entweder naturalis, in quo homines a natura sua constituuntur, oder adventitius, in quo homo vivit ex pacto certo, ex contractu, ex conventionione. Advenit enim pactum”. Cfr. *Erläuterung über Samuelis Pufendorf De Officio hominis et civis*, Hamburg, 1744, L. II, cap. 1, § 2.

Las explicaciones más completas que encuentro sobre la noción de ‘persona’ en este sentido, son las de Austin, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, vol. I, págs. 274-275, y vol. II, págs. 700-728. Igualmente son de calidad las explicaciones de C. Kemp Allen, *Legal duties and other Essays on Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1931, pp. 30-106.

¹⁹ Ver, entre otros estudios, *Justicia y ley natural*, op. cit., pp. 185-294, o “El desarrollo de la facultad individual en la Escolástica”, en F. Carpintero (ed.), *El derecho subjetivo en su historia*, Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003. Ambos estudios pueden ser encontrados en la Web franciscocarpintero.com.

²⁰ Gerson lanzaba una declaración programática al comienzo de su *Tractatus de*

es, más allá de la discrecionalidad, la arbitrariedad. Ellos entendieron que el hombre únicamente puede ser libre si dispone *ad libitum* de la mayor parte de sus posibilidades de hacer. Esto es así porque así lo ha querido Dios, que nos ha creado a Su imagen y semejanza, de forma que todos los seres humanos tienen estos derechos o libertades porque fundamentan sus libertades sobre sus personas y sus actos en la *Prima justitia Dei*²¹.

Esta noción de la persona permaneció en el solo plano doctrinal durante mucho tiempo. Estuvo algo eclipsada en el siglo XVI, con el auge momentáneo del tomismo especialmente en España, pero la tuvieron ante la vista Luis de Molina y Francisco Suárez. Estos autores, más que introducirse directamente en la espinosa discusión entre los nominales y los tomistas, hablaron directamente de la libertad natural de cada hombre, una libertad a la que Suárez llamó una *quasi qualitas moralis*²². Le pusieron este tema muy fácil a Hugo Grocio que, quince años después de Suárez, explicó que la libertad natural era una *Qualitas moralis personae competens*²³. Pero Grocio, de confesión arminiana y hombre creyente—sus obras teológicas son mucho más extensas que el resto de sus escritos—recurrió al momento teológico tanto o más que Molina y Suárez, y se insertó en la amplia serie del pensamiento vagamente nominal²⁴, lo que

potestate ecclesiastica, et de origine iuris et legum, que rezaba así: “Consideratio Quarta. Jurisdictio dicitur nomine generali, quasi Juris dictio, id est potestas dicendi ius: vel est Jurisdictio, quasi Juris dictatio, id est, promulgatio, ven notificatio, seu pronuntiatio. Proprie vero dicitur Jurisdictio, facultas seu potestas propinque dicendi, vel sententiandi Ius in alterum, etiam invitum. Ver la edición de sus *Opera* de Amberes, 1707, vol. II, p. 230.

²¹ “Potestas Ecclesiastica, sicut & alia quaelibet, originatur a prima Justitia, secundum quam Jura omnia, Leges, Jurisdictiones atque Dominia pulchra Ordinis varietate fundantur”. *Tractatus de potestate ecclesiastica*, vol. II, Consideratio Decima Tertia, p. 250.

²² Ya vimos que él hablaba, para referirse a la libertad natural, él habla de “proprietates quasi morales, quae sunt veluti dominia”. *Tractatus de legibus*, L. III, cap. 3, § 6.

²³ Ésta fue la aportación de Grocio que permaneció en la historia. Gundling explicaba que “Jus libertatem, seu facultatem et potentiam activam significat, Grotius adtributum personae dixit”. *Jus Naturae et Gentium connexa ratione Methodo elaboratam*, Halae Magdeburgicae, 2ª ed., 1728, cap. 1, § 58. Así tuvieron la base para todo contractualismo político-jurídico: “Negamus vero, ante pacta neminem ad pacem servandam obligari”. *Jus Naturae*, cap. 2, § 38.

²⁴ Gundling rechazaba a Grocio por la base teonómica en la que el holandés hacía

conllevó que en la carrera moderna hacia la secularización²⁵, su obra no supusiera un avance especial.

Tenemos de este modo, a finales del primer tercio del siglo XVII, una doctrina dominante y ‘progresista’, que presentaba a un ser humano dotado de *dominia* que puede usar *ad libitum*, en un mundo que ha sido creado por Dios para él: *ad obsequium hominis*. Thomas Hobbes, pocos años después de Grocio (al que no citó nunca), enturbió esta doctrina ya entonces varias veces centenaria porque entendió que el conjunto de estos dominios componía el *jus naturale*, que era el poder del que físicamente dispone cualquier hombre para hacer lo que quiera siguiendo sus apetitos, pasiones y aversiones. La libertad, que hasta entonces había sido un *donum Dei*, pasó a ser simple dato naturalmente observable, causante de la mayor parte de las desdichas de los hombres. Pero a Hobbes le perdió, al menos momentáneamente, su visión tan estrictamente materialista, y era preciso secularizar de otro modo la noción de libertad que entendían que era propia de toda persona. En otras palabras, era necesario secularizar el concepto mismo de persona, de modo que quedara desligada de la *Prima justitia Dei* en la que la que la habían fundamentado los Nominales y los escolásticos más tardíos.

Esta tarea la llevó a cabo Samuel Pufendorf (1670), cuya obra es en buena medida un diálogo con Hobbes²⁶. Hay que advertir que Pufendorf propuso dos teorías inconciliables en las mismas páginas de sus obras. No sucedió que cambiara de opinión, de modo que se pudiera hablar de una primera y una segunda doctrina suya. Sucedió que, con notable habilidad literaria, él desarrolló dos teorías distintas en las mismas exposiciones de su “De jure naturae et gentium”, de modo que la tarea del estudioso es más la de saber leer entre líneas que no la de acotar capítulos para atribuirlos a una versión u otra de su propuesta sobre la ley natural. Con razón expresaba Nicolás Gerónimo Gundling, su seguidor más conocido en el siglo siguiente, que la lectura de Pufendorf turbaba a sus lectores²⁷.

descansar la normatividad de las “naturalezas de las cosas”. Ver *Erläuterung über Samuelis Pufendorfii*, Liber I, cap. 3, § 63, p. 67.

²⁵ Ver mi estudio, “El razonamiento jurídico secularizado”, *Ars Juris* (Universidad Panamericana, México DF), XVI, 1996, pp. 85-160.

²⁶ Sobre la afinidad existente entre Hobbes y Pufendorf, ver F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Bologna: Il Mulino, 1990, per totum.

²⁷ “Mir, sagte er, ist deswegen der Pufendorf, wenn ich denselben erkläret,

En su versión innovadora, Pufendorf explicó que toda persona es libre y que, si consideramos a la naturaleza como *contradistincta* de Dios, de modo que no sea lícito mantener que la naturaleza nos presta a través de sus leyes como una fuerza para actuar²⁸, todo ser humano es *simpliciter* libre, ya que goza de una esfera moral de libertad en torno a su persona –*sphaera moralis libertatis*– que es máximamente difusiva²⁹. Ésta fue una explicación plagada de contradicciones, como fue poco después la de Locke, que negaba la existencia de las ideas innatas pero afirmaba el derecho innato a la propiedad privada sin limitaciones. Pero todo lleva a pensar que los autores que se contradicen siguiendo los intereses de la *intelligentsia* progresista moderna y contemporánea, están destinados al éxito. El modo que eligió Pufendorf fue chapucero, pero fue suficiente, tal como sucede hoy con tantas explicaciones sobre los derechos humanos, que son derechos inalienables de unos seres que, sin embargo, no son afirmados como personas³⁰.

7. *La pura natura humana*. Tenemos dos datos: la *persona ut persona* entendida como un conjunto de libertades, y un *despego* de Dios en las bases de algunos autores de la nueva teoría jusnaturalista. En esta última empresa ayudó mucho la teoría medieval del *puris naturalibus*.

Juan Duns propuso que aceptáramos a un hombre creado a imagen de Dios, con la libertad que le otorgaban sus derechos, con sus potencias previas a cualquier actuación, actuando en un mundo que ha sido creado para él, y que es un hombre que –a través de la consideración formal o moral de la realidad– presenta una estructura racional que puede ser estudiada con toda objetividad de forma natural, esto es, al margen de las realidades teológicas³¹. Pues lo natural, en tanto que natural, no obliga

verdrüßlich vorgenommen, weil er die Leute turbiret; denn mich selbst hat er turbiret²⁷. *Erläuterung* über Samuelis Pufendorf, Vorrede, pp. 11-12.

²⁸ *De jure naturae et gentium*, L. II, cap. 2, § 2, pág. 157.

²⁹ “Sic v. gr. libertas pro statu concipitur ad analogiam spatii; pro facultate agendi ad modum qualitatis activae”. *De jure naturae et gentium*, L. I, cap. I, § 11, pág. 11. Francisco Suárez ya había usado la expresión de *leges morales* en su marco de la exposición de los distintos tipos del derecho. Ver *Tractatus de legibus*, L. V, cap. 19, § 3.

³⁰ Para comprobar esta última indicación es interesante consultar el estudio de J. Muguerza (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid: Debate, 1989.

³¹ Cuando Scoto usa el término moral está diciendo que el enjuiciamiento racional

a nada sobrenaturalmente³². Es fácil suponer que esta estructura, que podemos conocer con la sola razón, implica una legalidad tan objetiva como racional.

La Edad Moderna recibió la visión del hombre como un todo ya completo en sí mismo al margen de Dios. Bastaba con seguir la teoría de la *pura natura humana*³³ (que también recogieron Scoto, Gerson, Molina y Suárez), que supone dos fines últimos en el hombre, uno natural y otro sobrenatural, para disponer de un hombre acabado al margen de cualquier dato teológico. Ya estaban listas las bases para suponer una naturaleza del hombre puramente natural que había de destilar un *jus naturale* válido al margen de Dios. Esto no era ninguna novedad: la validez del *Etiamsi Deus non daretur* ya estaba expuesta, en estos mismos términos, por Gabriel Biel a finales del siglo XV³⁴ y en algunos escolásticos españoles de la Segunda Escolástica³⁵. Pero ganó su gran extensión, en un contexto

de los actos o de los logros humanos no tiene carácter sobrenatural. Desde el siglo XIV al XVII, los escolásticos hablaron del pecado moral o artístico (técnico). La cojera supone un pecado artístico porque implica una malformación de la forma natural de andar. Pero este pecado o falta no tiene relevancia sobrenatural, porque las relaciones del hombre con Dios se rigen ante todo por la voluntad con la que cada ser humano actúa, y Scoto lanzó una frase lapidaria que fue recogida por Suárez: *Omne ens morale pendet ex voluntate*. Ver *Tractatus de legibus*, L. II, cap. 2, § 11.

³² Gerson explicaba que “Nulla transgressio Legis naturalis, ut naturalis est vel humana, est de facto peccatum mortale [...] quia Lex naturalis est humana, ut tales sunt, non possunt attingere ad cognitionem aeternitatis in poena vel praemio; non ergo seruntur ad finem supernaturale [...] Sic est de quaecumque Legi naturali vel humana, quod neque natura, neque hominis, Praelati vel Principes possent transgressores suarum Legem plectere poenae damnationis aeternae”. *Liber de vita spirituali animae*, vol. III de la misma edición de Amberes, Lectio IV, Corollarium Primum, p. 38.

³³ Parece que la expresión *Pura natura humana* es correcta. Pero siempre aparece en los textos de aquella época en ablativo plural, como *puris naturalibus*.

³⁴ Biel, en sus *Commentarii doctissimi*, L. III, Dist. 37, *quaestio unica*, pág. 350, indica que “Lex enim divina acquiritur per revelationem. Lex naturalis ex naturali lumine intellectus” Amplía la tesis: “Lex divina de propinquo ordinat de per se ad foelicitatem aeternam. Naturalis vero ad foelicitatem humanam hujus vitae”. *Ibidem*.

La razón última de esta doctrina la había expuesto antes: “Nam per si impossibile Deus non esset, qui est ratio divina: aut ratio illa divina esset errans, adhuc si quis ageret contra recta rationem angelicam, vel humanam, vel aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Peccatum est voluntaria carentia conformitatis ad rationem rectam debiti voluntati”. *Commentarii doctissimi*, L. II, Dist. 28, q. unica, p. 165-E.

³⁵ Llevado por su deseo de mantener el doble fin del hombre, Suárez mantuvo que

distinto por secularizador, algo más tarde. La consideración formal de la realidad que expuso Scoto fue decisiva en este proceso lento de autonomización de la *pura natura hominis*³⁶. Un proceso que no puede ser entendido al margen de la necesidad de afirmar a la *persona ut persona* de la forma indicada.

Tomás de Aquino reaccionó de forma especialmente vigorosa contra la teoría, ya muy extendida en su tiempo, de la *pura natura humana*: para él, la realidad ‘natural’ del hombre que puede ser conocida racionalmente posee una índole tan natural como sobrenatural. Tomás de Aquino partió desde una base antropológica muy distinta, y puede ser procedente aludir a temas muy fundamentales de la antropología tomista para comprender por qué Scoto propuso a un hombre ‘completo’, con su naturaleza ya lista, y por qué el de Aquino partió desde un ser deseante que corre tras sus fines al mismo tiempo que esos fines, y las necesidades creadas en su prosecución, le van conformando a él genéticamente.

8. *Temas primeros en Tomás de Aquino.* Una observación incidental pero no por ello menos apreciable: Tomás ha sido el mejor teórico de la jurisprudencia romanista y prudencial. Él vive en los tiempos en los que el *Jus Commune* había alcanzado una calidad grande y, a diferencia del resto de los filósofos y teólogos, él no despreció a los juristas. Lejos de compartir esta enemistad gremial, Tomás conoció bien, y apreció, tanto al derecho romano como a las glosas y comentarios que habían hecho sobre él los juristas medievales. Sus explicaciones sobre la justicia, la

duplex rationis lumen. El lumen del es doble, racional y sobrenatural. Ver *Defensio Fidei Catholica adversus Anglicanae sectae errores*, Coimbra, 1613, L. I, cap. 3, § 10. En esta misma obra explica que la revelación natural es *manante a natura*, y la sobrenatural *infundente gratia*. Vid. L. I, cap. 3, § 11.

³⁶ Esta forma de proceder la explicitaba Juan de Gerson con su claridad habitual: “Unde dicimus, quantum nobis hic satis est, quod universalitas est in operatione & abstractione quam facit intellectus, ex rerum singularium exteriori cognitione, videndo qualiter ipsae res ad invicem conveniunt vel differunt essentialiter, vel accidentaliter; ut quod quilibet homo convenit essentialiter in hoc cum altero, quod est animal rationale; quod intellectus attendens abstrahit innata sibi virtute similitudinem hanc, quae non est ad extra, nisi singulariter in singulis hominibus, & et denudat eam a loco, a tempore ab omni generalium accidentium confusione, et ita remanet universalis & absolutus conceptus homini in anima, qui nihilominus originatur ex rebus ad extra singularibus”. *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum*, en *Opera*, cit., vol II, pág. 235.

prudencia y la ley natural son ininteligibles al margen de las mentalidades que expresaba el *Jus Commune*.

Tomás habla de un hombre que persigue fines que son simultáneamente naturales y sobrenaturales. Este hombre no constituye una *potentia perfecta* que está preparada para actuar aún antes de hacerlo: él depende de su entorno, que le enseña sus fines y los modos para alcanzarlos. Este deseo hacia la propia conformación en la prosecución de los fines puede ser llamado *praxis*.

9. *Los objetos tienen la precedencia*. La noción de *praxis* es una realidad ante todo biológica, que indica la forma de comportarse de un ser de acuerdo con lo que es: “Obrar no es otra cosa que la operación del ente en acto”³⁷. Pues nosotros hablamos con ligereza sobre lo que es la vida, sin percatarnos de que esta palabra implica una abstracción excesiva, pues así como la carrera no es otra cosa que correr, la vida es el hecho de vivir, de modo que la vida de los seres vivientes constituye el mismo ser de ellos³⁸. Para estudiar lo que es el hombre disponemos de hombres vivientes, y lo que sea su vida lo hemos de extraer desde los datos concretos en los que se determinan y concretan sus modos de vivir.

El ser humano obra mediante acciones y pasiones, pues unas veces es más activo, y entonces hablamos de acciones, y otras más pasivo, y en tal caso nos referimos a las pasiones: “Ésta es la diferencia entre las acciones y las pasiones, que las acciones constituyen principios, y las pasiones términos. Cada una de ellas se llama así desde el acto que es principio de la acción y término de la pasión”³⁹. Pero Tomás de Aquino no reconoce a un sujeto que fuera él el único principio originario –por así decir– de sus operaciones, esto es, de sus acciones y pasiones, de forma que estudiando al hombre en general pudiéramos conocer cómo actúa, y en el momento de aludir a las operaciones del hombre, se refiere ante todo

³⁷“Non enim est operari, nisi entis in actu”. *Suma Teológica*, I, q. 75, art. 2.

³⁸ “Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum”. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum Expositio*, Torino-Roma: Marietti, 1964, § 817.

³⁹ “Haec enim differentia inter actiones et passiones, quod actiones denominantur a principiis, passiones vero a terminis. Unumquodque enim denominatur ab actu qui est principium actionis vel terminus passionis”. *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Torino-Roma: Marietti, 1965, § 155.

al acto peculiar y distinto de cada una de esas actividades, que da origen a la operación misma. Traslada el acento desde el sujeto agente a lo que aparentemente se presenta como un simple predicado o complemento, como es la finalidad o la necesidad. Las palabras claves para entender su propuesta son las de *inclinatio*, *finis*, *objectum*, *conveniens seu bonum*, *similis*, entre otras que podríamos considerar. Porque la cosa determina la operación, de modo que lo aparentemente objetivo, lo que es bueno o conveniente para alguna faceta del hombre, o lo parecido a él, son los factores que desencadenan los procesos humanos: “Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis”⁴⁰. Las nociones de naturaleza, movimiento, finalidad, libertad o bien, no pueden ser entendidas las unas sin las otras⁴¹. La naturaleza también es entendida como lo que lleva a cada ser a llegar a ser con toda su fuerza de existir⁴².

Una visión simplista de la propuesta tomista entendería que la forma, naturaleza o esencia humana determinaría el modo de actuar del hombre. Esto no acaba de ser así, porque Tomás no conoce una naturaleza humana que fuera el principio omnímodo de las actuaciones de forma que todos los actos se explicaran o normaran desde ella, ni tampoco un solo fin que cumpliera esta función, porque él explica que el hombre trabaja tras su fin de acuerdo con su forma de existir y de ser⁴³, de modo que su actuación se fragmenta en tantas cosas como hay que hacer. Es ante todo la existencia del hombre, sus mismos actos de existir, los que origina los patrones para la comprensión y de sus movimientos. Lógicamente, hay muchos tipos del movimiento en la doctrina Tomás de Aquino. La Ética no es más que un sector de las ciencias que explican el movimiento del hombre, y en este punto el de Aquino suele contraponer a los materialistas griegos (Leucipo, Demócrito o Anaxágoras) con la visión biologicista

⁴⁰ *In decem libros Ethicorum*, § 1070.

⁴¹ “Naturalia differunt a non naturalibus ... nisi in quantum habent principium motis in seipsis; ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se non secundum accidens”. *In octo libros Physicorum*, § 145.

⁴² “Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum, totam essendi potestatem”. *Sum. Gent.*, § 260. Era un pensamiento muy en la base del *Jus Commune*, y Pedro de Bellapertica, coetáneo de Tomás de Aquino, nos decía que “Jus naturale est vis insita in rebus”. *In libros Divi Justiniani Sacratissimi Principis comentarii*, comentario a Instituta 1,2,1, § 7.

⁴³ “Non tamen finis hominis est forma ei, sed per formam suam convenit sibi operari ad finem”. *In octo libros Physicorum*, § 247.

de que él, como discípulo de Aristóteles, hace propia. Los materialistas entendían que existe una sola realidad, con un solo tipo de movimiento que opera por impulsiones, porque unos átomos empujan a otros. Él, por contra, contempla un mundo multiforme en el que cada ser corre tras algo distinto y suyo, según su forma de actuar⁴⁴. Porque la naturaleza es el principio del movimiento y del cambio, de modo que si ignoramos el movimiento, desconocemos la naturaleza de cada cosa⁴⁵. Opone así el movimiento natural al violento; éste último es el que proponían los materialistas, y lo natural, en cambio, es lo que lleva en sí el principio de su propio movimiento⁴⁶.

La Ley Eterna no se compone *prima facie* de mandatos imperativos, sino que ante todo constituye una propuesta de fines⁴⁷. Los fines son parte nuestra, porque componen nuestra naturaleza, de modo que cada cosa, cuando tiende hacia su perfección natural, se mueve hacia la “divinam similitudinem”⁴⁸. El ser humano puede moverse él bien de un modo violento, que se da cuando es movido por algún principio externo a él mismo que se opone al modo voluntario de actuar, o “al modo del fin”⁴⁹. Los filósofos materialistas (a los que Tomás tiene muy en cuenta al tratar del movimiento) habían explicado que todo movimiento es violento, producido mediante una impulsión de unos átomos sobre otros. “Pero el gobierno de Dios providente lleva a cada cosa hacia sus propios fines”⁵⁰.

Cada ser corre tras aquello que es su fin movido por el amor: “Amor est principium omnis affectionis”⁵¹. Es la voluntad la que mueve a todas las

⁴⁴ “Dicitur autem principium et causa, ad designandum quod non omnium motum natura est eodem modo in eo quod movetur, sed diversimode”. *In octo libros Physicorum*, § 145.

⁴⁵ “Natura est principium motus et mutationis ... et sic patet quod ignoratu motu, ignoratur natura cum in ejus definitione ponatur”. *In octo libros Physicorum*, § 276.

⁴⁶ “Cujus principium <del movimiento> est in ipso”, *Suma teológica*, I-II, q. 6,1.

⁴⁷ “Ad tertium dicendum, quod lex aeterna primo, et principaliter ordinat hominem ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

⁴⁸ “Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem”, *Summa contra Gentiles*, § 2022.

⁴⁹ Ver *In decem libros Ethicorum*, § 2641.

⁵⁰ “Sed gubernatio providentis Dei singula ad propria fines ducit”. *In decem libros Ethicorum*, § 2884.

⁵¹ *Suma teológica*, I-II, q. 62, art. 4.

potencias hacia el ejercicio de sus actos, y el principio constitutivo de esa fuerza apetitiva es el amor⁵². El amor hace que cada viviente trate de alcanzar lo que ya es suyo de alguna manera⁵³, pues en la explicación tomista lo que es propio está estrechamente unido a lo que debe o puede ser amado, ya que nadie ama lo que no es suyo de alguna forma. Amamos a unas cosas y no a otras. Concretamente, amamos a lo que está en el mismo plano que nosotros porque ‘es parecido’ a nosotros, de forma que “la similitud es la causa del amor, si hablamos con propiedad”⁵⁴, y por esto ha de haber “una similitud actual o actualizada entre aquel que conoce y aquello que es conocido”⁵⁵.

Estos términos tras los que corremos, urgidos por el amor, son los bienes humanos: “El bien del hombre es el objeto de su amor, de su concupiscencia y de su delectación”⁵⁶. Cabe que alguno no sepa donde se encuentra su bien, ya sea porque no lo reconoce, ya porque le falta voluntad para perseguirlo; en tal caso faltaría igualmente a su fin natural y sobrenatural, pues Dios, naturalmente, no nos mueve tanto por Su voluntad, como por su intelecto, situándonos fines⁵⁷. Quien desobedece a su inclinación natural, desobedece a la prudencia, al bien, al deseo propiamente humano. No hay en Tomás de Aquino una separación entre los que los neokantianos llamaron el plano del ser y del deber ser: El hombre se encuentra ante bienes suyos, unos bienes que, precisamente por ser suyos, no se los impone nadie: quedan excluidas las heteronomías. Si alguien desaprovecha lo suyo actúa contra sí mismo, y en esto consiste el pecado: *Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum agimus*⁵⁸. El pecado es necesariamente una realidad sobrenatural porque Dios,

⁵² “Primus autem actus appetitivae virtutis est amor non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiae”. *Suma teológica*, I-II, q. 47, art. 1.

⁵³ “Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est ejus”. *In decem libros Ethicorum*, § 757.

⁵⁴ “Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris”. *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 3.

⁵⁵ “Id enim, quod aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur”. *Suma teológica*, I-II, q. 51, art. 1.

⁵⁶ “Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiae, et delectationis [...]”. *Suma teológica*, I-II, q. 60, art. 5.

⁵⁷ “Forma enim per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agere per intellectum”. *In decem libros Ethicorum*, § 1233.

⁵⁸ *In decem libros Ethicorum*, § 2948.

llevado por Su amor, intenta que nos asimilemos a Él⁵⁹. El hombre que es tan necio como para rechazar lo mejor, puede ser llamado pecador; aunque, mejor que pecador, puede ser llamado tonto o estulto⁶⁰.

10. *El conocimiento 'subjectam materiam'*. No es la razón humana la que mide a las cosas, sino al revés⁶¹. El hombre, situado en su entorno, es receptivo a las distintas 'cosas' que la vida le va proponiendo, y forma su razón de acuerdo a lo que conoce. La idea de una potencia universal cognoscitiva, que se ocupara de todos los conocimientos, es ajena al pensamiento tomista, que hace suyo el lema "Diversa a diversis cognoscuntur", esto es, las cosas distintas se conocen de modos distintos, o por cauces distintos⁶². Las potencias humanas, también las cognoscitivas, están generadas y dirigidas por los objetos que hay que conocer o que hay que amar⁶³, de modo que el protagonismo lo llevan los objetos amados o conocidos. "En todas las potencias que se mueven por sus objetos, los objetos son naturalmente anteriores a los actos de esas potencias, del mismo modo que el motor es naturalmente anterior al movimiento del mismo móvil. Si consideramos la voluntad, vemos que lo apetecible mueve al apetito, por lo que el objeto de la voluntad es anterior naturalmente que el acto de ella ... No puede existir un acto de la voluntad que sea antes que aquello que es querido"⁶⁴

Cada potencia conoce sus objetos "de acuerdo con la razón del propio objeto"⁶⁵, y las operaciones de los apetitos de todo tipo se individualizan y

⁵⁹"Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis convenit communiter voluit secundum, modum assimilationis ad ipsum". *In decem libros Ethicorum*, § 12233.

⁶⁰ Ver *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 6, o *Suma contra Gentiles*, § 686.

⁶¹ "Lex habet rationem mensurae. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso". *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 3.

⁶² Vid. *In decem libros Ethicorum*, § 2243, entre otros muchos lugares.

⁶³ "Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum". *In decem libros Ethicorum*, § 158.

⁶⁴ "In omnibus potentiis quae moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priori actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prius est quam moveri ipsius mobilis. Talis enim potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus [...] Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse". *In decem libros Ethicorum*, § 2079.

⁶⁵ "Nulla virtus cognitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii

conforman de acuerdo con los objetos que nos salen al paso⁶⁶. Consecuentemente, las virtudes morales se especifican de acuerdo con aquello sobre lo que tratan⁶⁷. Si cada serie de objetos es conocida de una forma distinta, ¿no implica esto que unos conocimientos serán más precisos que otros? Desde luego que sí⁶⁸, pero este hecho no representa ningún problema especial, pues Tomás reitera que no podemos buscar la misma certeza en todas las cosas.

Las reglas de nuestra vida no pueden ser sino funciones de los fines que hemos de alcanzar, sabiendo que el fin es el bien de cada uno⁶⁹. Como esos fines son ya nuestros, resulta finalmente que cada hombre es medido por sí mismo, porque una medida llega a ser tal porque ella está medida previamente por lo que ha de regular⁷⁰. Tomás rechaza la tesis de una regla extrínseca al hombre, que hubiera de ser cumplida simplemente porque es impuesta por una voluntad superior. Para él la ley es una realidad racional, no un imperativo que ha brotado desde alguna voluntad, y la racionalidad le llega al ser humano por la adecuación de su razón y voluntad a aquellas cosas que son similares o adecuadas a él y que, por ello, se encuentran en el mismo plano de la realidad que él mismo⁷¹. Las cosas similares forman parte necesariamente de los fines humanos.

Las direcciones de nuestros comportamientos son múltiples, porque cada cosa impone su propia finalidad⁷², esto es, su propia racionalidad.

objecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi in quantum est coloratum". *In decem libros Ethicorum*, § 2328.

⁶⁶ "Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur". *In decem libros Ethicorum*, § 750.

⁶⁷ "Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum objecta". *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 3.

⁶⁸ "Non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singularibus subiectam materiam". *In decem libros Ethicorum*, § 135.

⁶⁹ "Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regula ex fine necesse est [...] Finis est bonum uniusquisque". *Suma contra Gentiles*, § 2.

⁷⁰ "Illud enim quod mensuratur, non videtur esse aliud quod mensura". *In octo libros Physicorum*, § 636.

⁷¹ En *In decem libros Ethicorum*, § 625, escribe que "Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus".

⁷² "Et primum quantum ad id quod diversimode in diversis observari potest". *In decem libros Ethicorum*, § 136.

Cabría pensar que si lográramos conocer acabadamente la esencia o naturaleza de cada cosa, acabarían nuestras perplejidades, pero ésta es una tesis que Tomás no acepta. De acuerdo con su talante de biólogo, él observa muchos seres que van persiguiendo lo que es suyo, y esto vale lo mismo para un gorrión que para un hombre. Además, cada operación humana dispone de su legalidad propia, porque no exige lo mismo el trabajo en el campo que la dedicación a la vida académica. El intelecto nos proporciona una cierta información sobre la idea de cada cosa, pero el conocimiento acabado de esa cosa solamente lo obtenemos mediante la observación de sus operaciones, porque la idea es demasiado estática (él rechaza frontalmente a Platón), y lo que realmente nos muestra lo que es una realidad es la fuerza de su vida, o movimiento: “Virtus vero naturam rei monstrat”⁷³. Es imprescindible por ello estudiar las cosas en los actos de sus operaciones. Las operaciones nos dicen mucho sobre la cosa, porque por naturaleza cada cual hace cosas parecidas a él mismo⁷⁴.

11. *El lugar de la voluntad*. En el pensamiento occidental está encastrada la tesis que mantiene que el hombre es un ser libre porque está dotado de voluntad. Nadie duda esto, pero al explicar el proceso genético de los actos humanos, el ser humano no aparece ante todo como una potencia libera que decidiera sin más lo que ha de hacer. Ser o constituir una sola potencia implica un tipo de unidad a la que Tomás es reacio, porque él mantiene que existen muchos todos⁷⁵. Este hecho lo observamos cuando habla de la materia prima, ya que niega que pueda existir una potencia hacia el ser universal⁷⁶. Además, ha explicado que las potencias se generan y se especifican desde sus objetos correspondientes, de forma que el bien es la causa del amor en la medida en que, de distintas formas, es su objeto⁷⁷, lo que implica que hay distintos tipos de inclinaciones, según

⁷³ “Res cuilibet perfecta cognitio habere non potest nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie mensura est qualitas virtutis pensatur, virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc unumquodque natura est operari quod actu talem naturam sortitur”. *Suma contra Gentiles*, § 852.

⁷⁴ “De natura actionibus est ut agens sibi simile agat”. *Suma contra Gentiles*, § 270.

⁷⁵ En la *Suma contra Gentiles*, § 1485, escribe: “Cum enim totum dicitur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes”.

⁷⁶ “Non est igitur una materia quid sit in potentia ad esse universale”. *Suma contra Gentiles*, § 940.

⁷⁷ “Bonum est causa amoris per modum objecti”. *Suma teológica*, I-II, q. 27, art. 2.

los objetos hacia los que nos inclinamos; y, puesto que las naturalezas de las inclinaciones son diversas, los actos de la voluntad por los que decidimos determinarnos a tal o cual cosa, son igualmente distintos; no parece que la voluntad constituya una realidad unitaria en la explicación tomista. Si nos dejamos llevar por la lógica usual, parecería que primero ha de existir una voluntad que, una vez constituida, tenderá hacia lo que considere bueno. Pero esto sería un paralogismo. Tomás de Aquino mantiene que “Hay que considerar que muchas cosas, según una consideración abstracta, del tipo de la lógica o de la matemática, no son equívocas; pero según su razón natural de existir cuando las aplicamos a la realidad, se nos presentan como equívocas, porque no las encontramos según la misma razón en todas las materias”⁷⁸.

La palabra *potentia* es algo equívoca, porque puede designar tanto una fuerza ya constituida como simplemente una aptitud para hacer alguna cosa. Si la tomamos en el primer sentido –que no parece que se pueda separar del segundo– la regla de oro es que “*Potentia enim propter actum est*”⁷⁹, lo que implica que únicamente podemos conocer tal *potentia* examinando los actos por los que se expresa, como sucede con la *ratio* y el *intellectus* que, si bien no constituyen potencias distintas, las llamamos así por su distinta forma de obrar⁸⁰. De aquello que existe en nuestra alma –explica Tomás–, esto es, las potencias y los hábitos, conocemos cómo funcionan, ya que percibimos sus actos, y lo que ellos sean solamente lo sabemos por el estudio de la cualidad de estos actos⁸¹. Esto es, conocemos el ‘quia’, no el ‘quid’ de la razón y de la voluntad⁸². Porque nos resulta imposible explicar cómo el alma se conoce a sí misma y qué

⁷⁸ “Est autem considerandum, quod multa quidem secundum abstractam considerationem vel logici vel mathematici non sunt aequivoca, quae tamen secundum concretam rationem naturalis ad materiam applicantis, aequivoce quodammodo dicuntur, quia non secundum eadem rationem in qualibet materia recipiuntur”. *In octo libros Physicorum*, § 936.

⁷⁹ *In decem libros Ethicorum*, § 985.

⁸⁰ Ver *Suma teológica*, I-II, q. 49, art. 5.

⁸¹ “De his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitatem invenimus”. *Suma contra Gentiles*, § 2237.

⁸² “Oportet igitur quod intellectus quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti quam intellectus natus est abstrahere [...] non habet aliquam speciem spiritualem et individuaalem: cum quidditas intellecti non sit quidditas individui”. *Suma contra Gentiles*, § 2183.

dice de ella misma; sucede que el alma siempre está activa, nunca es una simple potencia; si el alma se conociera a sí misma, habría que decir que el acto se conoce a sí mismo, lo que patentemente es falso⁸³. Lo mismo podríamos decir de la voluntad: Que sólo nos conocemos queriendo en el acto de querer, por lo que es imposible estudiar la voluntad estando inactiva; solamente conocemos que queremos, y el acento se desplaza a aquello que queremos, que es lo que tiene fuerza suficiente para poner en funcionamiento la voluntad; entendemos también cuales son las condiciones bajo las que hacemos actuar la voluntad, y algo sabemos para querer lo mejor y para querer mejor.

La voluntad es una potencia humana, que dispone de una función interior, pero siempre movida por sus objetos, porque corresponde a la naturaleza del acto voluntario que su principio sea interior <a la voluntad>, pero no podemos decir que este principio intrínseco sea un primer principio no movido por otra cosa⁸⁴. De lo que resulta que el factor que determina a la voluntad a actuar es anterior genéticamente al acto de la voluntad. Esto se acomoda a la tesis del *subjectam materiam*, que propone que tendamos a algo en la medida en que ese algo ya existe y es verdaderamente apetecible. Algunos escolásticos españoles enseñaron que para que algo sea verdadera o realmente apetecible ha de haber una adecuación propiamente trascendental entre el objeto que mueve y la potencia que es movida por ese objeto, como dejó claro Baltasar Navarrete en 1605, siguiendo los pasos de Francisco Zumel⁸⁵. Ciertamente, en la voluntad hay que considerar un principio interior a ella misma, que es la fuerza que nos hace querer, y un objeto al que tiende tal principio; esto es, podemos considerar bien un funcionamiento espontáneo o arbitrario de la voluntad, o bien un tender de la voluntad hacia algo “per modum objecti”. No nos

⁸³ “Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est [...] Ipsa autem anima semper adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per se ipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelligat de se quid est. Quod patet est falsum”. *Suma contra Gentiles*, § 2228.

⁸⁴ “De ratione voluntarii est, quod principium ejus sit intra: sed non oportet, quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio”. *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 4.

⁸⁵ Francisco Zumel fue el autor que, tardíamente, proporcionó expresamente una explicación de esta índole de la doctrina ética tomista. Ver *In Primam Secundae S. Thomae Commentarius*, Salamanca, 1594, I-II, q. 71, art. 1. Algo más tarde, Baltasar Navarrete, de forma más extensa, en *In Divi Thomae et ejus Scholae Defensionem*, Vallisoleti, 1605, pp. 125 y ss.

interesa el funcionamiento arbitrario de la voluntad, sino aquello que, por ser captado como bueno o conveniente, mueve a la voluntad *per modum objecti*⁸⁶. La razón de este hecho radica en que nosotros apetecemos las cosas en la medida en que estas cosas están ya de algún modo en nuestra naturaleza; pero no están en nuestra naturaleza en virtud de la potencia de la voluntad, sino porque ellas son objetivamente parecidas a nosotros⁸⁷.

12. *Los fines plurales de las actuaciones humanas*. Dios gobierna el mundo mediante fines, no mediante órdenes imperadas⁸⁸. Si un hombre persigue su bien, su conducta es racional. Podría pensarse que estos pretendidos fines que Dios asignó al mundo en la creación, operan también a modo de normas coactivas y heterónomas, pues en cualquier caso no son fines que cada persona se dé a sí misma. Pero esta explicación supone paralogizar, llevando elementos propios de las normas –necesariamente imperativas y por ello externas– a lo que es el hombre. Es propio de la norma ser imperada por una voluntad extraña, más o menos próxima. Pero los fines en los que el hombre se reconoce no proceden desde ninguna voluntad ajena, sino desde la misma constitución suya. Alguien podría pensar que si él se creara a sí mismo, se daría unos fines distintos, actuando libremente. Pero esto implica una falacia lógica que se produce cuando el parlante o pensante se sitúa ante el campo infinito de lo posible: la pobreza de las teorías sobre las racionalidades prácticas que han sido propuestas desde el siglo XVII a hoy constituyen el mejor monumento a las limitaciones y paradojas del hombre que quiere salirse de su propia piel para darse una forma distinta.

Si pensamos en la aparente estructura lógica de la acción a la que líneas arriba, pudiera pensarse que primero ha de existir la voluntad que ha de actuar, y que solamente en un segundo momento aparece el fin al que la voluntad puede tender. Es la doctrina nominal y jesuítica de la *potentia perfecta*, que afirma al hombre como un ser armado de sus potencias, listo para actuar. Planteado así el tema, la finalidad de la acción parecería como un *posterius* y como algo necesariamente externo a la vida humana, porque lo propiamente humano sería la voluntad, que opera a modo de

⁸⁶ Ver *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 1.

⁸⁷ “Res autem appetitur, prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem”. *Suma teológica*, I, q. 76, art. 1.

⁸⁸ Ver *Suma teológica*, I, q. 105, art. 5.

causa eficiente⁸⁹, y el fin se presenta –desde este planteamiento– como una realidad extrínseca al hombre y a su voluntad. Tomás de Aquino le da vueltas a este tema porque, efectivamente, en la génesis real del acto voluntario, aquí y ahora, es indiscutible que somos portadores de una voluntad que ha de tender hacia una realidad que se presenta como extraña a esta misma voluntad. Para resolver el problema, comienza indicando que el fin no es absolutamente extrínseco al acto humano, porque corresponde a la misma naturaleza de la acción que sea movida por algo, en cuanto a la acción, y que tienda a algo en cuanto a la pasión⁹⁰.

Pero esta argumentación no resuelve el problema, porque el ser humano sigue dependiendo de algo externo a él en su actuación. “Parece que al hombre no le va actuar según fines; porque la causa es naturalmente anterior a su efecto [...] Pero hay que decir, contra esto, que las acciones que realiza el hombre sólo son propiamente humanas cuando son propias del hombre, esto es, en cuanto el hombre es hombre”⁹¹. Éste es el *ritornello* que usa el de Aquino en todo este tema: que únicamente es racional, esto es adecuado al hombre, aquella actuación que persigue fines que son humanos porque están en el mismo plano que el hombre. Escribe que “Solamente llamamos acciones humanas a aquellas en las que el hombre se comporta como su dueño. El hombre es dueño de sus actos por la razón y la voluntad, por lo que decimos que el libre arbitrio es una facultad de la voluntad y de la razón, y por esto mantenemos que son propiamente humanos aquellos actos que proceden desde la voluntad deliberada. Porque es manifiesto que todas las acciones que proceden desde alguna potencia, son causadas por ésta según la razón

⁸⁹ Scoto mantenía que “Finis enim non movet, nisi metaphorice [...] aliam causalitatem illi attribuere, est transferre ipsum ad genus causae efficientis [...] Non est principium agendi nisi prout habet ordinem ad effectum”. *Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Summa theologica. Ex universis operibus eius concionata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis per Fratrem Hieronymus de Montefortino*, Roma, 1728, I, q. 27, art. 3.

⁹⁰ “Finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu [...] Et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem”, *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 3.

⁹¹ “Videtur, quod homini non convenit agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu ... Sed contra ... acciones, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt proprii hominis, inquantum est homo”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 1.

de su objeto”⁹². Pero, ¿acaso ese objeto que desencadena el acto no sigue siendo externo al hombre que actúa? Tomás contesta que, efectivamente, parece que el fin es extrínseco a las cosas, por lo que no parece que sea la circunstancia determinante del acto. Lo más importante es la causa y la forma y, como la causa del mismo acto es la persona que obra, la forma humana sería el factor decisivo. Pero, “respondo –escribe Tomás– que un acto solamente se llama propiamente humano cuando es voluntario, y la voluntad supone un motivo, que es su objeto y fin; y por esto, la más importante de todas las circunstancias es aquella que afecta al acto como su fin, esto es, aquello por lo que hacemos ese acto; en cambio es secundario aquello que se refiere a la misma sustancia del acto, lo que hacemos”⁹³. Pues lo realmente humano es actuar por un fin. La finalidad sólo está ausente de las actividades lúdicas y contemplativas⁹⁴. Tomás piensa en la justicia más al modo de San Buenaventura: “Postremo, quia ordo iustitiae, qui inest voluntati, est ordo factivus”⁹⁵.

Este realce de la finalidad sobre aquello que materialmente hacemos, supuso rechazar el criterio “ex objecto”, que mantiene que las conductas son buenas o malas moralmente por sí mismas, según la naturaleza racional del hombre. La actitud de Tomás de Aquino ante este tema fue a veces oscilante, pero en general, a lo largo y ancho de su obra, domina la explicación que entiende que la calidad o naturaleza moral le llega a una actuación fundamentalmente desde su finalidad, no tanto desde la naturaleza intrínseca de aquella conducta que materialmente es realizada.

⁹² “Unde illae solae actiones vocantur propriae humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum, per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones propriae humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt”. *Suma teológica*, I-II, q. 1, art. 1.

⁹³ “Finis est extrinsecus rei: non ergo videtur esse principalissimam circumstantiam. Praeterea. Principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma: sed causa ipsius actu est persona agens; forma autem actus est modus ipsius ... Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum, est objectum et finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa, quae attingit actus ex parte finis, scilicet cuius gratia: secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest, quid fuit”. *Suma teológica*, I-II, q. 7, art. 4.

⁹⁴ Ver *In decem libros Ethicorum*, § 1876.

⁹⁵ *Opera Sixti V Pont. Max. jussu diligentissimi emendata*. Maguntiae, 1609, Vol. IV, De corruptela peccati, cap. 10, pág. 24.

Porque el fin, aparte de ser la más importante de todas las circunstancias, es aquello desde lo cual resulta normalmente la naturaleza misma de la acción⁹⁶.

La discusión sobre la teleología de la acción fue el tema clave de la polémica que dominó las Escuelas hasta entrada la Modernidad. Pues Duns Scoto hizo suyo el esquema que expresa que un agente en primer lugar tiene capacidad, y que solamente después persigue un fin, e hizo que toda la fuerza de las actuaciones humanas se desplazara hacia el agente que actúa, con lo que destacó ante todo la voluntad del actuante, tanto desde el punto de vista de los inicios de la actuación, como de los elementos decisivos para juzgarla. Así, mientras que Tomás de Aquino tenía a la vista varios elementos para el enjuiciamiento, uno la buena voluntad del que actúa, otro el fin perseguido y, finalmente, aquello que concretamente hace, Duns, al prescindir de los fines, solamente pudo tener en cuenta, además de la buena voluntad personal, la naturaleza de lo que realizamos (naturalezas conocidas *formaliter*), por lo que cayó en cierto modo en lo que los escolásticos llamaban el criterio *ex objecto*. El cambio en la Ética fue prácticamente total, pues Tomás propuso ante todo la consideración de la persona que obra, según los fines que son suyos, y Juan Duns destacó antes que nada la propia maldad o bondad objetiva de la conducta⁹⁷. La Escolástica se desplazó desde las personas a las cosas.

⁹⁶ De forma muy general explica que “Id enim quod nascitur, a quodam in quodam venit in quantum nascitur: unde id quod nascitur, denominatur ab eo in quod, non ab eo ex quo. Id autem in quod tendit nativitas est forma: forma igitur est natura”. *In octo libros Physicorum*, § 155. Esta intuición quizá viene determinada por lo que expone en el § 256 de esta misma obra: “Ergo ea quae fiunt semper vel frequenter, fiunt propter aliquid”, ya que todo movimiento siempre contempla un término *ad quem*, y no tanto el momento inicial: “Et dixit quod mutatio magis denominatur a termino ad quem, quam a termino a quo [...] Huius autem ratio est, quia per mutationem aufertur termino a quo, et acquiritur terminum ad quem”. *Op. cit.*, § 643.

⁹⁷ Este tema se presta a equívocos porque Duns dejó establecido que *Omne ens morale pendet a voluntate*; tesis que recogió Francisco Suárez sin citar a Scoto, como ya vimos. Pero la voluntad de la que hablan estos teólogos no es la de San Buenaventura cuando describe a la justicia como “Rectitud de la voluntad observada por sí misma”. No es una voluntad o libertad inquiriente que se apoya en su rectitud, sino que es la voluntad que lleva a cumplir el precepto, porque tal como indicaba Suárez “Aliud est velle facere quod praeceptum est, aliud facere, quia praeceptum est”. Coimbra, 1612, L. II, cap. 10, § 6. Tal como plantearon el tema Vázquez, Molina y Suárez, la Ética abandonó los campos de los bienes humanos y se volcó en el estudio de las órdenes de las voluntades superiores.

Esto sucedió de forma generalizada en el último decenio del siglo XVI. Gabriel Vázquez de Belmonte rechazó esta prioridad del fin sobre la bondad o maldad intrínseca del acto, porque ¿acaso es bueno adulterar porque con ello se consiga un fin bueno?⁹⁸ En tono menos beligerante y más diplomático le siguieron Luis de Molina y Francisco Suárez, y no sería exagerado decir que con estos tres jesuitas –y con el éxito que acompañó a sus obras– comenzó la cisura entre los tiempos tomistas y los tiempos modernos. Desde que se impuso este pensamiento objetivista, que ha dominado los estudios escolásticos desde comienzos del siglo XVII hasta hace pocos años, la utilización del criterio *ex objecto* ha pasado por ser el modo de investigar genuinamente cristiano o católico. Así resultó, como una verdad obvia, que si existía una naturaleza inmutable de cada acto, había de existir igualmente una naturaleza eterna del hombre, que sería la fuente del *jus naturale*.

13. *Fines personales y objetividades reales*. Si suponemos un ser activo acabado, como una potencia perfecta, sólo caben dos opciones: bien suponer que pueda hacer lo que quiera, bien mantener que ha de cumplir una ley moral objetiva, existente antes de que él existiera. La primera opción quedó descartada, pues siempre será malo moralmente mentir, robar, etc. Históricamente se impuso la segunda opción: existe un orden de bondad, necesariamente exterior al hombre, al que el ser humano ha de acomodar su conducta. Ducho de forma bastante imprecisa, según Juan Duns, tal orden objetivo sería la ley de Dios⁹⁹. Según los jesuitas españoles que cierran al Segunda Escolástica, este orden moral estaría compuesto por las naturalezas inmutables de las cosas, de acuerdo con la naturaleza racional del hombre. Siempre se podría observar que, al estar compuesta la ley natural por las exigencias más íntimas de la propia naturaleza humana, el derecho natural nunca podría ser externo al ser humano. Pero unas exigencias así de objetividad a priori son extrañas al pensamiento tomista, y choca frontalmente con su doctrina sobre la prudencia y sobre el fundamento de la moralidad. De hecho, Tomás de

⁹⁸ “Quis enim audeat dicere latro furatur propter Deum, adulter fornicatus propter Deum? Hic enim loquendi modus statim aures offendit”. *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, edición de Ingolstadt de 1611, q. 1, art. 6, disp. 6, cap. 3, p. 37.

⁹⁹ Duns le añadió todo aquello que es necesario por sí mismo, por evidencia ‘natural’, las realidades *nota ex terminis*.

Aquino dedica bastante tiempo a mostrar que el fin último del hombre no es el cumplimiento de los actos de las virtudes morales¹⁰⁰.

Estamos ante un problema que se presta a ser estudiado desde ángulos distintos, y parece procedente indicar el que seguiremos. Reitero que los componentes más tardíos de la Escolástica Tardía Española –pensemos en Gabriel Vázquez, Luis de Molina o Francisco Suárez– afirmaron la existencia de un orden nouménico inmutable, que vendría constituido por las exigencias objetivas de la naturaleza humana, y este orden compondría el derecho o la ley natural, de forma que todo aquello que tuviera una razón objetiva y necesaria para existir, compondría parte de la ley natural; el derecho positivo solamente se ocuparía de los elementos arbitrarios del derecho, como son los ayunos cuaresmales, o que el ladrón de ganado padezca tal pena en concreto¹⁰¹. Esto es, la ley natural fluye directamente desde la naturaleza humana, y ésta ha sido la visión de la Ética escolástica que nos ha llegado a nosotros, en el siglo XXI, porque la doctrina ética tomista ha sido filtrada históricamente por las obras de Gabriel Vázquez, Luis de Molina o Francisco Suárez.

Ya indiqué que Tomás de Aquino desechó por lo general la posibilidad de considerar una naturaleza en general humana desde la que extrajéramos las normas enjuiciadoras de nuestras acciones. En algunos momentos sí tiene en cuenta la naturaleza del hombre así considerada, como cuando explica que el varón se adecua naturalmente a la hembra, pero este recurso argumentativo es extremadamente escaso en sus obras, y únicamente lo deja para casos extremos. En los supuestos más normales, la naturaleza humana no expresa tanto la fuente como la forma de proceder, y el proceder específicamente humano es mediante fines, necesariamente múltiples. Él nos indica que “Si hemos de decir la verdad como en confidencia, aquello que se opone al hombre y a su virtud, lo que es su enemigo, es lo que se le opone desde el punto de vista de su bien”¹⁰². Al margen de algunos primeros principios, de los que componen la primera tabla

¹⁰⁰ Dedicar el cap. 4 del L. III de la *Suma contra Gentiles* a mostrar “Quod ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium”.

¹⁰¹ Ver, por ejemplo, *Tractatus*, L. I, cap. 5, § 17.

¹⁰² “Sed etiam, si oportet confidenter dicere veritatem, ea quae adversantur bono, virtutis ipsius boni et sunt et adversari possunt, quia hoc ipsum quod agunt adversando est ex virtute boni”. In *Librum Beati Dionysii de divinis nominis expositio*, Torino-Roma: Marietti, 1950, § 504.

del Decálogo, el orden moral es relativo al hombre, y de ahí el carácter trascendental que algunos teólogos atribuyeron a la Ética tomista. No se trata de alcanzar bienes en el sentido utilitarista del término, porque este ‘ser para el hombre’ no determina quizá tanto lo que ha de ser seguido como el modo cómo hemos de alcanzarlo. Por ello escribe que “Toda la nobleza de cada cosa es según el ser de esa cosa. Ninguna nobleza le llegaría al hombre por su sabiduría si no fuera porque con ella él se hace más sabio”¹⁰³.

14. *El imperativismo ético*. Al llegar a este punto se nos enlaza un tema, a saber, que según Duns Scoto y sus discípulos, el hombre ha de cumplir la ley de Dios porque tal ley está ordenada o mandada por Dios. Según Juan de Gerson y sus seguidores, entre los que se encuentra Francisco Suárez –al menos desde este punto de vista–, la Ley Eterna de Dios tiene dos vertientes, una simplemente indicativa de lo bueno y lo malo (*lex indicans*), y otra que ordena hacer lo bueno y omitir lo malo, que fue llamada *lex imperans seu praecipiens*. En cualquier caso, la razón de ser debida una conducta (la *ratio debiti*) le llega desde su carácter imperativo, por estar mandada por la voluntad de Dios.

La doctrina de Tomás de Aquino es distinta. Si estudiamos el problema desde el plano del hombre, él no considera a la voluntad como una potencia acabada o independiente que tenga capacidad para imponer sus deseos. Más bien atiende al juego conjunto de la razón y de la voluntad, y prefiere indicar que es el resultado de este juego, al que llama prudencia, el que propone al hombre sus fines para que los cumpla. La ‘razón de ley’ no le llega al ser humano desde un mandato, sino desde sus fines. De hecho, la noción de ley tiene en sus explicaciones un carácter algo equívoco, porque usa la terminología usual, y habla de leyes, pero lo que ha de hacer el hombre desde el punto de vista de la ley natural, no le viene impuesto por ningún mandato, de forma que sus inclinaciones naturales no pueden ser llamadas leyes en sentido propio (*essentialiter*)

¹⁰³ “Omnis enim nobilitas uniuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esse homini ex sua sapientia nisi per eam saepius esse”. *Suma contra Gentiles*, § 260.

sino ‘como participativo’¹⁰⁴. Porque la ley no se define desde la voluntad que aparentemente la impera, sino desde el fin que hay que alcanzar¹⁰⁵.

Explica que el hombre puede obedecer de dos formas distintas. Una, como ser racional, *ad modum libertatis*, y la otra pasivamente, *ad modum obedientiae*, que es la forma en la que los seres no racionales siguen lo dispuesto por Dios¹⁰⁶. La imperatividad –que compondría en principio más bien el modo de la obediencia que no el de la libertad– se distingue ante todo por la coercitividad que lleva anexa, de forma que cuando alguien es obligado por la voluntad de otro agente, no puede actuar libremente, y esto se llama necesidad de coacción. “Esta necesidad de coacción repugna completamente a la voluntad”, y es violencia, ya que decimos que es violento lo que procede contra la inclinación de la cosa¹⁰⁷. Porque la voluntad no ordena, sino que tiende hacia algo según el orden de la razón¹⁰⁸. Lo que parece desagradar a Tomás es la consideración de la voluntad como una facultad en general o absoluta que pueda actuar por sí sola, al margen de sus objetos o fines; no es así, porque la voluntad está ordenada hacia la razón y la razón tiene que contar con la libertad, por lo que podemos hablar indistintamente de voluntad racional o de razón voluntariosa, ya que ambas potencias están ordenadas la una a la otra¹⁰⁹. Incluso cuando se produce la intimación (*intimatio*) para la actuación, esta intimación o imperativo es esencialmente un acto de la

¹⁰⁴ “Et sic lex est in omnibus quae inclinatur in aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua legis, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative”. *Suma teológica*, I-II, q. 90, art. 1.

¹⁰⁵ Su regla de oro en este tema viene expresada por el aforismo “Lex importat ordinem ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 91, art. 1.

¹⁰⁶ “Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non participant ratione humana: participant tamen, per modum obedientiae, ratione divina”. *Suma teológica*, I-II, q. 93, art. 6.

¹⁰⁷ “Necessitas dicitur multipliciter ... Ex agente autem hoc alicui convenit; sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et hoc vocatur necessitas coactionis. Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei”. *Suma teológica*, I, q. 82, art. 1.

¹⁰⁸ “Voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis”. *Suma teológica*, I-II, q. 12, art. 1.

¹⁰⁹ “Quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest”. *Suma teológica*, I-II, q. 14, art. 1.

razón¹¹⁰. En la vida cotidiana se producen dos tipos de intimaciones. Una, que es absoluta, y entonces el mandato se expresa de modo verbal indicativo, como cuando alguien dice: “Esto está para que tú lo hagas”. La otra consiste en mover a alguien para hacer algo, y tal intimación la expresamos con el modo verbal imperativo, como cuando alguien dice: “¡Haz esto!”¹¹¹. El imperativo es así una simple forma de hacer viable, más eficazmente, la finalidad primera, que se nos propone siempre de una forma no imperativa.

Como es lógico, el pecado no consiste primariamente en una desobediencia, sino en el daño que cada persona se hace a sí misma, puesto que pierde bienes suyos. En última instancia, el bien supremo es la *beatitudo*, y como todo acto es ordenable hacia la beatitud, una conducta es pecado porque implica una desviación del fin¹¹², “Pues el pecado designa, si hablamos con propiedad, un acto desordenado ... y el vicio consiste en no estar ordenado hacia lo que conviene a la propia naturaleza”¹¹³. En otros momentos explica más sencillamente que el pecado es ante todo una *aversio a fine*, una desviación voluntaria del fin¹¹⁴. Dada la importancia que él concede a la personalidad de cada persona, porque cada hombre ha de saber reconocer sus fines, ¿no puede suceder que una persona trabaje vanamente tras fines falsos?¹¹⁵ Mantiene de forma reiterada que si una persona quiere conformar su voluntad a la voluntad de Dios, de modo que más que querer la conducta objetiva expresada en la ley moral, se identifica con Dios en cuanto a la forma de querer (*quantum ad rationem voliti*), esa persona se conforma a la voluntad de Dios en mayor medida

¹¹⁰ “Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis [...] sic autem ordinare per modum cuiusdem intimationis, est rationis”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

¹¹¹ “Sed ratio potest aliquid intimari dupliciter. Uno modo absolute; quae quidem intimatio exprimitur per modum indicativi modi: sicut si aliquis alicui dictat: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendum ipsum ad hoc. Et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: fac hoc”. *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1.

¹¹² “Quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem [...] ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem [...]”. *Suma teológica*, I-II, q. 21, art. 1.

¹¹³ Ver *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 2.

¹¹⁴ Ver *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

¹¹⁵ Sobre este tema, ver mi estudio “Tomás de Aquino ante la ley natural”, *Persona y Derecho*, XLVI, 2002, pp. 265-389.

que si quisiera objetos concretos, porque la voluntad nos lleva más al fin que no a lo que está en el fin¹¹⁶. Esto hace que el pecado resulte más desde las disposiciones del sujeto, que no desde lo que materialmente hacemos¹¹⁷. Además, la ley moral está en cierto modo adecuada al individuo, pues todo ser humano dispone de dos naturalezas, la de su especie, y la suya propia¹¹⁸. Esto hace posible la creatividad del ser humano, que participa de la providencia divina no solamente en la medida en que es gobernado, sino también en la medida en que él gobierna sus actos propios y los de otros¹¹⁹. Pero el pecado no sería tal por un simple fallo técnico, del modo en que se produce en las actividades técnicas. El hombre, al faltar contra sí mismo, procede contra Dios, y por ello, mientras que el filósofo moral considera al pecado como un acto contra la razón, el teólogo lo estudia como una ofensa contra Dios¹²⁰.

15. *La libertad humana*. Al desechar la posibilidad de la voluntad como una potencia independiente, parece que peligra la libertad del ser humano. Pues en nuestra cultura ha habido siempre una fuerte tendencia a suponer que la libertad radica ante todo en la indeterminabilidad de la voluntad. Pero si la voluntad resulta ser antes que otra cosa un instrumento de la razón, los fines que capta la racionalidad determinarían unívocamente la dirección de la voluntad.

Tomás no entiende la estructura de la voluntad como simple arbitrio indeterminado. Tampoco explica que la voluntad sea un simple recurso de la naturaleza del hombre para realizar los fines ya fijados, porque la

¹¹⁶ “Magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem voliti, quam si conformat ad ipsam rem volitam: quia voluntas principaliter fertur in finem, quam in id quod est ad finem”. *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 10.

¹¹⁷ Ver *Suma teológica*, I-II, q. 72, art. 5.

¹¹⁸ Ver *Suma teológica*, I-II, q. 63, art. 1. En *In decem libros Ethicorum*, § 2869, escribe que “Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam indiviui”.

¹¹⁹ “Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis et etiam alia”. *Suma contra Gentiles*, § 2873.

¹²⁰ “Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum praecipue, secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi”. *Suma teológica*, I-II, q. 71, art. 6.

estructura de la argumentación práctica tiene por lo general una naturaleza circular, de modo que los fines, normalmente dependientes de las circunstancias, una vez alcanzados se vuelven sobre el sujeto mismo y le sitúan nuevas metas, impensables en el inicio del proceso. La complejidad de su doctrina se nos manifiesta especialmente en la explicación de este tema, en el que la razón y la voluntad se nos presentan como facultades que existen la una para la otra, de forma que ambas participan de la totalidad del hombre.

Él observa seres vivos que tratan de alcanzar sus fines naturales, y esta observación sirve lo mismo para un insecto que para el hombre, aunque la capacidad creativa del ser humano no es compartida por ningún animal. Desde luego, en Tomás de Aquino la libertad no es sinónima sin más de indeterminación o indeterminabilidad de la propia voluntad. La indeterminabilidad de voluntad es un dato, una *condictio sine qua non* para la realización de nuestros fines, pero en modo alguno la libertad misma o el fin en sí. Reitero que una realidad es querer seguir el precepto (Duns o Suárez), y entonces podemos hablar de buena voluntad, y otra cosa es querer obedecer los fines que se expresan mediante *preceptos* no-imperativos, en modo verbal de presente; en este otro caso también aparece la buena voluntad, pero de forma bastante distinta de la anterior.

Conociendo la enorme importancia que Tomás concede a la diversidad de cada persona, a sus circunstancias, y a las posibles y diversas orientaciones que toma ella con su buena voluntad (aquel querer *quantum ad rationem voliti*), podríamos decir que la voluntad es una función de lo bueno. Ante todo, ¿por qué decimos que el hombre es libre? Explica reiteradamente que es libre todo aquel ser que es causa de sus propios actos, de modo que todo lo que es movido por otro no puede ser considerado libre¹²¹. En algunos momentos se plantea el problema de la libertad a propósito de lo que quiere decir acto voluntario, y entonces explica que lo voluntario es aquello cuyo principio está en el mismo agente¹²². Este *principium* no se refiere simplemente al movimiento físico, sino también y ante todo al conocimiento de las finalidades que hay que alcanzar, de modo que el que obra puede llevar en sí el “principio de sus fines”, o

¹²¹ Ver, por ejemplo, *Suma teológica*, I, q. 83, art. 1.

¹²² “Voluntarium enim est, cuius principium est in ipso”. *Suma teológica*, I-II, q. 6, art. 1.

puede actuar simplemente movido por los fines¹²³. La actuación perfecta es la del hombre, que lleva en sí ambos momentos de la actuación.

Si alguien sigue un planteamiento esquemático, cabría preguntarse si al estar determinada la actuación de la voluntad por las representaciones de los fines que le proporciona la razón, la voluntad no acaba siendo una simple herramienta al servicio de la consecución de los fines que le vienen proporcionados desde fuera de ella misma. Quien pensara así estaría desconociendo la complejidad de la razón práctica, en la que se imbrican, condicionándose mutuamente, la objetividad de los fines humanos, las naturalezas de las conductas concretas, la personalidad irrepetible de la persona que actúa, el modo o los modos cómo conoce cada cual, los condicionantes culturales que componen una segunda naturaleza, o la calidad de la voluntad personal. Hay que tener presente que en la Ética aristotélica, el patrón de la virtud no es tanto la regla objetiva e impersonal como el mismo virtuoso, que funciona a modo de norma viviente. Pues la regla para medir la calidad de cada cosa no puede ser sino el grado superior de esa misma cosa, y en los temas morales, la regla suprema es el hombre máximamente virtuoso.

Estas explicaciones enlazan con su noción de naturaleza, a veces más claramente expuesta en los comentarios a los libros de física que no en los tratados morales. Francesco Viola ha estudiado recientemente la noción aristotélica y tomista de naturaleza, y a él nos remitimos¹²⁴. Pues el de Aquino sostiene que la naturaleza –un término que reserva normalmente para los seres vivos– consiste en disponer del principio del movimiento en sí mismo, por lo que la *natura* no es otra cosa que poseer el principio del movimiento y del reposo en lo que es en sí, no accidentalmente¹²⁵. Sobre este tema hay malentendidos, explica Tomás, porque Platón estableció que todo lo que se mueve es movido, por lo que entendió la noción de movimiento de forma más amplia que Aristóteles. Este último reserva

¹²³ Ver *Suma teológica*, I-II, q. 6, art. 1.

¹²⁴ Ver *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la Ética contemporánea*, A. Bellver (trad.), Granada: Comares, 1998.

¹²⁵ “Naturalia differunt a non naturalibus [...] nisi in quantum habent principium motus in seipsis; ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se non secundum accidens”. In *octo libros Physicorum*, § 145.

la noción de movimiento o de naturaleza para lo que procede del acto de existir de cada cosa¹²⁶.

Sucede que él concede gran importancia a las formas de actuar que proceden desde “las operaciones propias” de cada ser¹²⁷, pues lo que no proceda de ahí es movimiento violento, el propio de las cosas que estudia la Física. La forma de obrar que es propia del hombre está traspasada por la libertad, porque el hombre tiene dominio sobre sus actos, y es la causa de lo que hace¹²⁸. Procede preguntarse si no se está desviando de lo que normalmente conocemos como libertad, una realidad centrada en el libre arbitrio que permite que cada persona pueda responder sí o no a una decisión concreta. Tomás tiene en cuenta la totalidad del hombre, y no reconoce una facultad –que habría de ser la voluntad– *despegada* del resto de la persona; en sus explicaciones, racionalidad y voluntariedad se imbrican. Él reitera que es libre el que es causa de su actuación, porque lleva en sí el motivo o causa por la que decide por sí mismo¹²⁹, y que solamente tiene libertad quien posee el dominio de sus actos¹³⁰. Por lo demás, mantiene que la voluntad individual no está determinada por una sola forma o representación¹³¹.

La experiencia de la cotidianidad muestra que todos tenemos nuestra conducta ya planificada, y cabe cuestionar si entonces hay libertad. Tomás responde a la pregunta indicando que “Todo lo que es causado se convierte en su causa por el deseo”¹³². Como es lógico, la persona

¹²⁶ Ver *In decem libros Ethicorum*, § 90.

¹²⁷ “Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam”, *Suma contra Gentiles*, § 2394.

¹²⁸ “Quid dominium sui actus habet, liberum est in agendo. Liber enim est qui sui causa est”. *Suma contra Gentiles*, § 2857.

¹²⁹ “Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem ejus quod est per se”. *Suma contra Gentiles*, § 624.

¹³⁰ “Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus”. *In decem libros Ethicorum*, § 1242.

¹³¹ Ver *Suma contra Gentiles*, § 2489.

¹³² “Omne autem causatum convertitur in suam causam per desiderium”. *In Librum Beati Dionysii*, § 296.

virtuosa actúa libremente, pues no es forzada por la ley, sino que cumple la ley espontáneamente¹³³.

16. ¿Existe la naturaleza humana? Es una pregunta algo chocante y provocadora. Desde luego el intento de determinar de una vez por todas lo que debe ser entendido como naturaleza de una cosa en Aristóteles y Tomás de Aquino, parece condenado al fracaso. En los *Comentarios a la Metafísica*, el de Aquino distingue más de cinco nociones de naturaleza en Aristóteles. ¿Es que el Estagirita es contradictorio? No. Es propio de las personas singularmente inteligentes hacerse cargo de la totalidad de un problema que envuelve situaciones distintas y mostrar a una misma realidad unas veces de una forma, y otras de otras. Podemos decir que esas personas son complejas, y que atienden más a facetas, vertientes o dimensiones que no a sectores o a partes de los problemas. Por esta razón sus discursos no suelen ser coherentes rotundamente.

Extendamos a esta observación a Tomás de Aquino: él estudió muy extensamente el criterio *ex objecto* en la *Prima Pars* de la “Suma teológica”. Finalmente lo desechó en tanto que criterio último de toda la ética porque –explica él– se puede llegar a la misma meta por distintos caminos. ¿Es que este criterio no sirve? Si hablamos con la rotundidad de Vázquez, Molina y Suárez –siempre explicando que ellos hablan *formaliter, proprie loquendo, ex natura sua, in se et per se seclusis aliis circumstantiis*, etc.– habría que concluir coherentemente que es un criterio que no es operativo.

No perdamos de vista que la rotundidad se caracteriza ante todo por la negatividad, es decir, por su capacidad para excluir, y las exclusiones crean un cierto carácter universal tanto para aquello que no es excluido como para lo que sí es rechazado. Pero Tomás habla raras veces *proprie loquendo, in se et per se*, y normalmente usa el muy modesto verbo *oportet* para introducir sus conclusiones. Ciertamente, le dedica tanto estudio y le concede tanta importancia al criterio *ex objecto* que resulta patente al lector de su obra que es uno de los criterios más importantes que él reconoce. ¿Por qué entonces...? Parece que él no concibe la ordenación de la conducta del hombre como una simple sujeción a unas reglas; tal cosa sí sucede en los juegos y en los deportes, pero no es suficiente para

¹³³ “Alio modo dicitur aliquis subdi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homini virtuosi et justii non subduntur legi, sed soli mali”. *Suma teológica*, I-II, q. 96, art. 5.

dar cuenta de la totalidad última de la vida humana. Como ha destacado Michel Bastit, el hombre tiene ante sí una empresa creativa, ya que la ley eterna, la ley natural y el derecho humano son tres realidades que tienden hacia el mismo fin¹³⁴. Cada ser humano está tan atrapado por la ley natural como por su propia libertad.

Aludía, al comienzo de estas páginas a un cierto paralelismo entre la concepción de la persona humana y de la naturaleza humana en Tomás de Aquino. Efectivamente, la naturaleza del hombre no acaba de ser ‘absoluta’, al modo de un objeto físico que pudiera ser atrapado por la mano y conocido sin más por el entendimiento. Es una creación de las necesidades que engendran las persecuciones –también en la historia– de los fines humanos. Los juristas del *Jus Commune* entendían que la necesidad es el máximo criterio de la justicia, porque todos tenemos derecho a hacer lo que nos es necesario hacer, y si es necesario que cada cual se piense como una voluntad individual y libre, es igualmente necesario y racional que el profesor se piense como profesor, y por tanto con deberes concretos, porque *es necesario* que explique con claridad. De ahí que Tomás de Aquino llamara a la persona que todos portamos el *homo larvatus*¹³⁵, hombre en germen, que compone la *prima substantia* que menciona Aristóteles¹³⁶. La persona está en potencia o tiene energía o capacidad –recordemos la equiparación entre la potencia aristotélica y la energía según Werner von Heisenberg–¹³⁷ para recibir sus determinaciones, que son las actualizaciones de su personalidad en germen.

Es necesario que ‘detrás’ de los actos libres haya una persona, y es necesario que pensemos a cada persona con sus determinaciones: pues nunca se ha conocido a una persona en estado puro. Este tema se presta a confusiones porque no cabe duda de que la persona como tal es defendida por la moral y por el derecho. En concreto, el derecho penal –que compone una rama muy singular de todo orden jurídico– defiende *directamente* a las personas en los que ellas son y tienen. Pero el derecho penal no puede

¹³⁴ Ver *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez*, Paris: PUF, 1990.

¹³⁵ Ver *In IV Sententiarum (In Primum et Secundum Sententiarum)*, Tomus Sextus, *Opera Omnia*, Romae, 1570, L. I, Dist. 23, q. 1.

¹³⁶ Ver *Suma Teológica*, I, q. 29, art. 1.

¹³⁷ Ver, por ejemplo, *Física y Filosofía*, F. Tezanos (trad.), Buenos Aires: La Isla, 1959, pp. 27 ó 134.

ser puesto sin más al lado de las otras situaciones jurídicas, pues ni los derechos reales, ni de obligaciones, ni el derecho de familia o el de los testamentos, pueden quedar equiparados al derecho penal: tienen otras estructuras, ya que en estas otras zonas del derecho las personas apenas nos relacionamos directamente como personas, sino que nos relacionamos preferentemente a través de cosas¹³⁸. En el caso del profesor, él se relaciona con sus alumnos a través de la cosa de la docencia, y si el profesor va de compras se relaciona con los vendedores a través de las cosas de las compraventas. Los alumnos sólo son relevantes para el profesor por la docencia, y el vendedor sólo es relevante para el comprador por la compraventa.

Esto no implica que la mayor parte del derecho caiga en un puro sociologismo en el que cada persona se identificaría por la función ejercida en cada momento: junto al deber del profesor de explicar con claridad, él ha de vivir el respeto con sus alumnos o con los vendedores. Los factores personales y reales (reales de *res*, cosa) se superponen, pero hay situaciones en las que claramente predominan unos y otros en los que, de forma igualmente clara, predominan otros.

Junto a la persona como ser único e irrepertible, están las determinaciones. La Edad Contemporánea ha considerado de malos modos a estas actualizaciones. Para el ambiente en el que vivía Freud, el hombre ha venido a la vida sin su consentimiento, y se irá de ella contra su voluntad. La idea de bienestar o felicidad resulta lasciva para estos investigadores, y el siglo XX ha abundado en esta tesis separando la vida auténtica, que sería la personal, de la vida inauténtica, que sería la regida por las actualizaciones tanto personales como sociales. Reitero que nadie ha conocido nunca a una *persona ut persona* –aunque frecuentemente nos lleguen sus reflejos–, lo que lleva a pensar que las determinaciones, por ser necesarias, son dimensiones integrantes de la estructura de la propia personalidad. Hugo de Roy Notax

Como las potencias humanas, también las cognitivas, están generadas y dirigidas por los objetos que hay que conocer o que hay que amar, de modo que el protagonismo lo llevan los objetos amados o conocidos, la estructura de la personalidad es dirigida también por sus actualiza-

¹³⁸ Ver mi estudio “El derecho penal en la definición del derecho”, *Persona y Derecho*, XL, 1999, pp. 307-322. Está disponible en la web “franciscocarpintero.com”.

ciones. Veamos este punto con más detalle. Tomás de Aquino definía la conciencia o consciencia –los Latinos no distinguían entre ambos términos– como “Cum alio scientia”¹³⁹. El fundamento del derecho es el ser racional en su condición de *cum alio scientia*. De ahí que pueda ser fácil ocasionalmente sacar al individuo de la polis, pero que sea inútil intentar sacar la polis del individuo. Estamos ante institutos o instituciones que son sociales porque implican necesariamente a los demás en el momento de resolver una pretensión individual. La propia personalidad es el resultado de multitud de convergencias personales y sociales, y si son importantes las personales, no menos lo son las sociales.

El hombre es un ser sintético, que reúne en sí lo finito y lo infinito, cuya personalidad o naturaleza no se forma siempre –y ni siquiera frecuentemente– sobre unos añadidos externos a él. El ser humano puede moverse él bien de un modo violento, que se da cuando es movido por algún principio externo a él mismo que se opone al modo voluntario de actuar, o “al modo del fin”. Los filósofos materialistas, y los tocados por un nervio importante del espíritu de la Modernidad, explican que todo movimiento en el derecho es violento, producido mediante una impulsión de una voluntad sobre otra voluntad. La estructura algo tramposa de la gramática latina nos lleva a confusiones en este tema, porque decimos “Pedro tiene un ordenador”, “Pedro tiene un automóvil” o “Pedro tiene una casa”, y en todos los casos usamos la misma estructura gramatical. Esta igualdad en estos casos engaña, porque es correcto decir que alguien tiene un ordenador o un automóvil, pero no que él tenga una casa, porque la casa es más que la materialidad de las cuatro paredes. También es fácil pensar en términos de sujeto, verbo y predicado, y decir que “Pedro es notario”. Es cierto que nadie nace siendo notario o ferroviario; pero las concreciones profesionales constituyen en buena medida el factor constitutivo del ser-ahí del hombre en la vida –ante todo en la vida de esa misma persona– y en la sociedad, ya que el hombre, tanto en el plano moral como en el jurídico, obedece a realidades que le conforman a él mismo como ser racional, de modo que nadie puede reconocerse como siendo ‘él’ al margen de sus determinaciones sociales, que finalmente tanto son tanto sociales como personales. Tenía razón Guillermo de

¹³⁹ *In IV Sententiarum*, L. II, Dist. 24, q. 2, art. 4. Del mismo modo en *Suma Teológica*, I, q. 79, art. 13.

Ockham cuando escribía que *Habere accipitur aequivoce*¹⁴⁰. Tomás de Aquino insistió en este tema, y dejó escrito que no es la razón la que mide a las cosas, sino que son las cosas las que conforman a la razón: *Ratio non est mensura rerum sed potius e converso*¹⁴¹.

Efectivamente, si el investigador prescinde de sus condiciones de marido, padre, profesional, amigo, vecino, o ciudadano, ¿qué queda de él? Solamente permanecería la vaga sensación de un yo que no puede reconocerse frente o junto a los demás. Una persona sin concreciones constituiría una autoidentidad simplemente formal y por ello infinita, ya que recae sobre ella la universalidad a que da origen la negación de sus determinaciones. Si alguien prescinde de estas determinaciones suyas y se piensa como un ser estrictamente personal que no debe institucionalmente nada a los otros ni los otros le deben nada institucionalmente a él, se quedará sin criterios para sus actuaciones sociales cotidianas. Sobre este punto ha dejado observaciones interesantes A. MacIntyre.

17. *Para terminar*. El investigador entiende que con lo expuesto ya ha cumplido sus funciones como filósofo del derecho. Han quedado aludidos (y ni siquiera mencionados) tantos temas importantes de la doctrina tomista, que la imaginación de cada cual tiene elementos para evocar lo que le sugieren estas citas, que fundamentalmente han girado en torno a tres temas: las vicisitudes de la doctrina sobre la persona o las personas, la persona como el *homo larvatus*, y la personalidad como *cum alio scientia*. A este conjunto de digresiones sobre la noción de persona hay que añadir esa fragmentación de la génesis del ser humano —de la formación de la persona?—, que hace muy difícil hablar de unidad en el estudio de la noción de la naturaleza humana o de la naturaleza de la personalidad.

La raíz del problema ha sido apuntada reiteradamente. La tesis principal “*Ratio non est mensura rerum sed potius e converso*” reaparece como una hidra en la que, al tener que desconocer una cara suya, se nos aparece otra de otra forma distinta. Aparte de las teorías específicamente modernas hemos tenido a las neoescolásticas a las que George se refería, que dependían más de Gabriel Vázquez, Luis de Molina y Francisco Suárez que no de Tomás de Aquino. Estas doctrinas suponen, como punto crucial,

¹⁴⁰ *Opus nonaginta dierum*, Mancuni, 1963, Cap. 11, pág. 412

¹⁴¹ Véase Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, L. II, Dist. 24, q. 2, o *Suma teológica*, I, q. 79, art. 13.

que es necesario un conocimiento primero, de carácter especulativo o metafísico, y lo conocido como natural es normativo¹⁴². Pero Germain Grisez publicó un artículo, especialmente influyente, en 1965, en el que matizó severamente las referencias al conocimiento especulativo de la naturaleza humana. Pues Grisez—explica George—no entendió al primer principio de la ética tomista (Hacer el bien y evitar el mal) como una realidad de carácter imperativo¹⁴³, sino que el de Aquino mantuvo que este principio controla todos los pensamientos prácticos. El bien’, tal como Grisez entendió a Aquino, se refiere no sólo a lo que es moralmente bueno, *but to whatever within human power can be understood as intelligibile worthwhile [...]* *Intepreted in this way, the principle neither presupposes a knowledge of right and wrong nor, a fortiori, enjoins us to choose the morally upright*¹⁴⁴. Bajo la interpretación de Grisez, Tomás de Aquino entiende que el criterio ultimo recibe su inteligibilidad sólo porque siempre terminamos en una deliberación para obrar. Nuestro impulso inicial acerca de estos fines no requiere el conocimiento de una antropología metafísica o de cualquier otra disciplina especulativa, aunque determinados tipos del conocimiento especulativo y aún metafísico, pueden ayudarnos a perseguir los fines más inteligentemente. *The most basic knowledge of these ends is, rather the fruit of practical insights*¹⁴⁵. Efectivamente, los fines y, sobre todo, los medios para alcanzarlos, no están normalmente al alcance de un conocimiento puramente teórico.

En la doctrina sobre la ley natural tenemos a los hombres, a las cosas y a Dios. Los hombres aportan sus inclinaciones naturales, y en uno de sus textos más básicos, Tomás nos indica que el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre. La primera inclinación es la común a todos los seres, como es sobrevivir;

¹⁴² “The crucial point is that under this interpretation sound practical thinking depends upon a methodological prior speculative (e. g. metaphysical—or “ontological”—and theological) inquiry. Such an inquiry yields the Philosophy of (human) nature upon which moral Philosophy rests. Inasmuch as we derive moral norms from speculative knowledge of (human) nature, nature is indeed normative”. George, “Recent Criticism”, p. 1379.

¹⁴³ Efectivamente, recordemos el texto propuesto en *Suma teológica*, I-II, q. 17, art. 1, cuando Tomás indica que el modo verbal que usa la ética no es el imperativo, que lleva a decir “¡Haz esto!”, *Fac hoc!*, sino el modo de presente: “Esto está para que tú lo hagas”, *Hoc est tibi faciendum*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pág. 1380.

el segundo grupo lo componen las inclinaciones que el hombre tiene en común con los animales, como es la unión del macho con la hembra; y el tercer tipo está compuesto por las tendencias específicas de nuestra naturaleza racional, como es el deseo de conocer y, en su grado máximo, el deseo de conocer a Dios¹⁴⁶.

Dios nos aporta un *lumen* Suyo en el ser humano, que normalmente se expresa a través de los principios comunes e indemostrables de la razón práctica. Se trata de una luz de poca calidad, y el de Aquino explica que él ha elegido la palabra *participatio* para designar esta participación, para destacar la pobreza de este *lumen*¹⁴⁷.

El *Cum alio scientia* lleva la razón hacia las cosas y hacia los otros. Cosas hay muchas, tantas como ocupaciones tiene cualquier hombre, y éste es el momento por excelencia de la consideración ontológica en el derecho. Las cosas fragmentan las exigencias de la *ratio* en la mayor medida, y Tomás de Aquino declara que precisamente en esta dispersión de la razón se encuentra una de las mayores garantías de la libertad humana¹⁴⁸. Trabajamos y hemos de trabajar, y las calidades de las ocupaciones se erigen en criterios rectores de la medida natural de las acciones. Y los

¹⁴⁶ En *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2 escribe: “Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim prima inclinatio hominis ad bonum secundum naturam in qua comunicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinet ad legem naturalem ea quae per vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua comunicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali “quae natura omnia animalia docuit”, ut est coniunctio maris et foeminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignoratiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”.

¹⁴⁷ En *Suma teológica*, I, q. 93, a. 1, indica que solo poseemos una imagen imperfecta de Dios. Es una tesis que reitera en *Sum. Gent.* § 2310 y *Suma contra Gentiles*, § 2319.

¹⁴⁸ Así, en *Suma teológica*, I, q. 82, art. Notax

otros son distintos entre sí y también con respecto a nosotros, ya que, por las diversas condiciones de los hombres, sucede que lo que es bueno y virtuoso para uno porque le es proporcionado y conveniente, es malo y vicioso para otra porque no le es proporcionado ni conveniente¹⁴⁹.

Al final del proceso vuelve a aparecer la razón, esta vez como *recta ratio*, y ahora tiene la función de atemperar estos tres tipos de exigencias a lo que demanda el fin último del hombre. Una de sus exigencias es la de querer el fin y los fines, no tanto en la materialidad de querer un objeto, sino en la vertiente más personal de querer o amar de la forma adecuada, es decir, de amar como Dios quiere que amemos: estamos ante el *Velle quantum ad rationem voliti*¹⁵⁰. Pero si la razón aparece inicialmente como una forma lógica vacía¹⁵¹ que será llenada por las inclinaciones naturales, etc., ¿no implica *quaedam circulatio* que ahora se convierta ella en la rectora de estas cosas?, se pregunta él mismo¹⁵². Es una pregunta sin respuesta neta. No puede tenerla, pero si fuera Heidegger diría que es uno de esos círculos que constituyen la fiesta de la razón.

Vemos que Tomás de Aquino propuso una teoría de la ley y del derecho natural *souple*, ágil, como le gustaba decir a Michel Villey. Grisez y George nos recuerdan ahora que no es preciso suponer un orden del ser previo que haya de ser conocido metafísicamente. ¿Debe entenderse esta demanda para expresar que entre la ley general y el derecho siempre concreto hay un salto ontológico? En Europa Andrés Ollero y Giuseppe Zaccharia insisten en la dimensión hermenéutica de toda ley, también la de la ley natural, pues ambos autores afirman también la existencia de esta ley o derecho.

¹⁴⁹ “Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum condiciones, contingit quod aliqui actus aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati”. *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 4, resp.

¹⁵⁰ Ver *Suma teológica* I-II, q. 19, art. 10 y art. 20, y *Quaestiones Disputatae*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992, Quaestio 23, art. 7.

¹⁵¹ Ver *Suma teológica*, I-II, q. 50, art. 4.

¹⁵² “Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae [...] et sequitur quaedam circulatio in dictis determinationibus”. *Com. Eth.*, § 1131. Tema que toca también en *In IV Sent.*, L. II, Dist. 39, q. 1, art. 2.

La cuestión que se impone es dilucidar si esta forma de considerar el derecho natural¹⁵³ implica caer en un relativismo o escepticismo. Escepticismo, desde luego, no. Relativismo sí, porque lo opuesto a lo relativo es lo absoluto y lo absoluto más parece una cualidad divina que no humana. Pero los *relatives* no implican arbitrariedad ni actitudes escépticas. Tomás de Aquino propone, en el conjunto de su obra, más de cuarenta preceptos sustantivos y concretos del derecho natural¹⁵⁴, y es lógico que sea así. Aristóteles, cuando habla del justo medio al comienzo de su “Ética a Nicómaco”, indica que hay conductas sobre las que no cabe calcular ningún medio ya que, por ejemplo, es impropio calcular con qué mujer es más adecuado adular; hay conductas, explica Aristóteles, que son malas de suyo. Efectivamente, aunque no siempre estemos respaldados por un noúmeno inmutable, no por eso quedamos abandonados a simples cálculos prudenciales. Porque Tomás de Aquino nunca hubiera admitido la licitud de los adulterios, ni las conductas de los que mienten o roban ni, quizá especialmente, a los profesores que no explican con claridad.

El estudio pretendidamente metafísico que arrancó generalizadamente desde los jesuitas españoles que inauguraron la Modernidad, quiere nociones netas y rotundas, de perfiles metálicos. Con razón indicaba Chesterton que nosotros pretendemos que nuestras instituciones no sean sólo justas sino, además, santas. Este universo de realidades inmutables encontró una buena réplica (en éste como en otros temas) en la obra tardía de Johann Eisenhart, *De usu principiorum moralis philosophiae in iure civili condendo et interpretando*, que contraponía la Metafísica y la Tópica a la Lógica, y explicaba que la Metafísica y la Tópica es la doctrina que enseña las causas desde los efectos, los principios desde los ‘principatis’, los primeros elementos desde los últimos, los antecedentes desde los consecuentes, el todo desde las partes, y enseña a separar lo que es diverso¹⁵⁵.

¹⁵³ Aunque hay abundantes excepciones, la terminología de *lex naturalis* fue propia, de hecho, de los teólogos, y la de *jus naturale* de los juristas. Tomás de Aquino, siempre teniendo ante la vista las obras de los juristas, a pesar de que distingue el derecho de la ley, a veces usa ambas expresiones indistintamente.

¹⁵⁴ Notax: Tesis 40 preceptos

¹⁵⁵ “Metafísica et Topica doctrina ostendunt causas ab effectibus, principia a principatis, priora a posterioribus, antecedentia a consequentibus, totum a partibus, idem a diverso secernere et segregare”. *De usu principiorum moralis philosophiae in iure civili condendo et interpretando Commentarium*, Helmstadii, 1776, Praefatio, p. 4.

LAS DOS DEFINICIONES DE "RELACIÓN" EN *CATEGORÍAS* VII, DE ARISTÓTELES

FEDERICO GARCÍA LARRAÍN

Universidad Católica de la Santísima Concepción
federico.garcia.larrain@gmail.com

Resumen

En las *Categorías*, Aristóteles distingue diez modos de predicarse de las cosas (la sustancia y los nueve accidentes), que luego se identifican con modos de ser. De estos, la relación o lo relativo es particularmente difícil de aprehender. Lo relativo no se dice de una cosa, sino que se encuentra entre dos o más. Aristóteles entrega dos definiciones de lo relativo en el séptimo capítulo de las *Categorías*. De la primera definición a la segunda se ve un paso del análisis del lenguaje al análisis de lo real, o un paso de la lógica a la metafísica. Siendo la relación el más débil de los accidentes, las dificultades que surgen en el intento de definirlo ayudan a su comprensión.

Palabras clave: Aristóteles, *Categorías*, accidente, relación, relativo.

Abstract

In the *Categories*, Aristotle distinguishes ten ways of predication (substance and nine accidents), which are later identified with manners of being. Among these, relation, or the relative, is particularly hard to comprehend. Relation is not said of one thing, but lies between two or more. Aristotle gives two definitions of relation in the seventh chapter of the *Categories*. The path from the first definition to the second can be seen as a path from an analysis of language to an analysis of the real, or as a path from logic to metaphysics. Since relation is the weakest of the accidents, the difficulties that arise in the attempt to define it can help attain a better comprehension of it.

Keywords: Aristotle, *Categories*, accident, relation, relative.

Las *Categorías* es un tratado temprano de Aristóteles, que trata de las distintas clasificaciones de todo lo que existe. Aunque ha sido considerado un tratado de lógica, porque toma como punto de partida el análisis del lenguaje, también ha sido tomado como un tratado de ontología, ya que se ocupa no sólo del lenguaje que se usa para referirse a las cosas, sino también de las cosas a las cuales el lenguaje se refiere¹.

En las *Categorías*, Aristóteles divide las clasificaciones del ser en diez: la sustancia (que existe en sí y no en otro) y nueve accidentes (que existen en la sustancia). Estos son: cualidad, cantidad, acción, pasión, dónde, cuándo, estar situado, posición y relación². Esta lista se reitera en los *Tópicos*³ y de modo más reducido en la *Física*⁴.

Aristóteles define la relación dos veces en el capítulo VII de las *Categorías*, y también en el capítulo XV del libro V de la *Metafísica*. Lo relativo no es un tema simple de comprender, ha sido importante para la teología, para analizar la noción de la Trinidad en Dios, y también para la filosofía personalista, que pone énfasis en la relación como lo constitutivo de la persona⁵.

En las *Categorías* primero define Aristóteles la relación como “esas mismas cosas que precisamente ellas son se dicen ser de otras, o en relación a otra de cualquier otro modo”⁶. Así, hay relación entre lo mayor y menor, hábito, disposición, sensación, ciencia, posición⁷, lo similar y disimilar⁸. Dicho esto, Aristóteles nota varias características de la relación, por ejemplo, que puede haber contrarios entre algunos relativos

¹ Jonathan Barnes, *Aristóteles* (trad. M. Sansigre), Madrid: Cátedra, 1987, pp. 71-73, y Alejandro Vigo, *Aristóteles, una introducción*, Santiago: IES, 2007, pp. 17-21.

² Aristóteles: *Categorías* (trad. y notas H. Giannini y M. I. Flisfish), Santiago: Editorial Universitaria, 1988, 1b 25.

³ Aristóteles, *Tópicos* (trad. M. Candel), Madrid: Gredos, 2001, 103 b21-23.

⁴ Aristóteles, *Física* (trad. G. de Echandía), Madrid: Gredos, 1995, 200 b27-32.

⁵ Ricardo Yepes, *Fundamentos de Antropología*, Pamplona: Eunsa, 1996, pp. 183-199.

⁶ Aristóteles, *Categorías*, 6 a36.

⁷ *Ibid.*, 6 b2.

⁸ *Ibid.*, 6 b9.

(como en caso del vicio y la virtud⁹), puede haber relativos que se dan en mayor o menor medida, como en el caso de lo similar y disimilar¹⁰. Esto, sin embargo, no hace que la relación no sea una categoría, en el sentido de género del ente, ya que aún si hay cosas similares o disimilares en mayor o menor medida, no son relativas en mayor o menor medida. La característica más importante de la relación es la convertibilidad, pues todos los relativos son convertibles¹¹, por ejemplo, el amo es amo del esclavo y el esclavo es esclavo del amo, y lo mismo ocurre con el doble, lo disimilar, etc.

De estas características se puede concluir que la relación es el accidente más débil: no sólo no existe en sí mismo (como todo accidente), pero ni siquiera en una sustancia como los demás accidentes, sino que se da entre dos sustancias o dos accidentes. Además, no es un accidente sensible, como la cantidad o cualidad, sino sólo cognoscible por medio de la razón, no predica nada de la sustancia en sí misma, por lo que puede dejar de existir sin que haya mutación en la sustancia, y no sólo depende de la sustancia de que predica, sino que también del término al que remite¹². La diferencia puede ser considerada tan grande, que Bochenski, por ejemplo, considera la relación como un tercer tipo de entidad, distinta de sustancia y accidente¹³.

Esta primera definición se basa en el lenguaje, en el caso genitivo¹⁴ y por eso se da relación en los casos en que hay pertenencia de una cosa a otra. Aristóteles pone varios ejemplos, como el de un ala, que se le asigna al pájaro (se dice “ala del pájaro” como se dice “esclavo del amo”¹⁵). En este caso la relación no es convertible, lo cual se soluciona asignando un

⁹ *Ibid.*, 6 b15.

¹⁰ *Ibid.*, 6 b20.

¹¹ *Ibid.*, 6 b30.

¹² Carlos Cardona, “La Ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral”. *Scripta Theologica* XI, fasc. 2, 1979, pp. 801-824.

¹³ J. M. Bochenski, *Introducción al pensamiento filosófico*, Barcelona: Herder, 1962, p. 98.

¹⁴ J. A. Ackrill (trad. y notas), *Categories*, Oxford: Clarendon Press, 1963, pp. 98-99.

¹⁵ Aristóteles, *Categorías*, 6 b35.

nuevo término, alado, para que resulte convertible: puede haber pájaro sin ala, pero no alado sin ala¹⁶.

Hasta este punto la definición de relación parece adecuada, pero si se añade el elemento de que la relación ha de ser simultánea (o por lo menos ambos relativos conocidos simultáneamente si se conoce la relación), como establece Aristóteles en 7 b15, no se puede hablar del todo y las partes como relativos. Por ejemplo, al decir que algo es la mitad de otro, se sabe que eso otro es el doble del primero, pero al decir que una cosa pertenece a otra (como una cabeza un cuerpo¹⁷) no se sabe necesariamente a qué pertenece. Se puede entender aparte, por lo que su ser sería independiente.

Pareciera que esta nueva característica, o criterio, de lo relativo introduce dificultades innecesarias, pero no es un criterio arbitrario, como podría parecer a primera vista. Si la relación entre dos cosas es real, entonces el conocer una llevará a la otra, porque hay un nexo. Hay que considerar, sin embargo, que el relativo no es lo mismo que la sustancia (y dada la naturaleza de la relación, no inhiere completamente en ella). Aristóteles usa el ejemplo del esclavo: si se lo toma como esclavo, se sabe que ha de tener un amo puesto que no puede existir como esclavo sin amo. Por otra parte, si se lo toma como hombre, no se puede saber que existe un amo¹⁸. La sustancia, lo que existe primeramente, es el hombre, no el esclavo.

No es, tampoco, la relación algo que se establezca por la definición solamente: Aristóteles menciona la intencionalidad como un elemento al establecer la relación. Hay ciertas acciones que siempre están en relación a algo, como el pensar, por ejemplo. Así se sabe que si se piensa, necesariamente se pensará en algo; el que haya un objeto del pensamiento no es parte de la definición del pensar. Aun así, el pensamiento y lo pensado no son simultáneos de hecho, ya que el objeto pensado puede existir sin el pensamiento¹⁹. Este tipo de relación opera sólo en una dirección.

El caso de las acciones intencionales es distinto del caso de objetos

¹⁶ *Ibid.*, 7 a6.

¹⁷ *Ibid.*, 8 a20.

¹⁸ *Ibid.*, 7 b5.

¹⁹ *Ibid.*, 7 b30.

que pertenecen a otros, porque en algunos objetos el que sean partes de otros no viene dado de suyo, a veces puede suponerse que sean partes de otros, y otras, como nota Ackrill, no tiene sentido de hablar de partes sin considerar el todo, ya que dejarían de existir²⁰.

Lo que Aristóteles busca al establecer este nuevo criterio, que como ya se ha visto no es arbitrario, es que no haya sustancias que sean relaciones (“que se digan de otras”) como es el caso de las partes respecto a un todo. Para afianzar este punto, Aristóteles da una segunda definición de lo relativo: “aquellas (cosas) para las cuales el ser es lo mismo que hallarse en relación a algo”²¹. Esta definición, por sí misma deja fuera a la sustancia, ya que una sustancia es en sí misma y su ser no puede ser estar en relación a otra cosa.

Las diferencias entre estas dos definiciones han causado controversia. Principalmente hay que notar que en la primera se toma lo relativo a partir de lo que se dice, y en la segunda a partir de lo que es²². En la investigación acerca de lo relativo hay una progresión, dentro del mismo tratado, desde el análisis (lógico) del lenguaje a un enfoque metafísico. Esto satisface el criterio de simultaneidad, aunque no completamente. Por ejemplo, el saber que un número es la mitad de otro, no implica que automáticamente se conozca el doble; hay que saber sumar²³. Se podría atenuar el criterio de simultaneidad en el conocimiento de los relativos, pero eso lleva a otras dificultades: si en vez de requerir un conocimiento simultáneo, se pide sólo un conocimiento potencial de los relativos, se puede aplicar esto mismo al problema de las partes, y el todo y la nueva definición (junto con el criterio de simultaneidad) ya no sería necesaria²⁴.

Para finalizar, se puede notar lo siguiente: Aristóteles no ignora que el capítulo sobre lo relativo termina en una aporía²⁵. La dificultad en la consideración de lo relativo en parte se debe que lo relativo es el accidente más débil, más separado de la entidad, y por lo tanto más separado de lo

²⁰ J. A. Ackrill (trad. y notas), *Categories*, p. 103.

²¹ Aristóteles, *Categorías*, 8 a31.

²² J. A. Ackrill (trad. y notas), *Categories*, p. 101.

²³ *Ibid.*, p. 102.

²⁴ *Ibid.*, p. 102.

²⁵ Aristóteles, *Categorías*, 8 b23.

cognoscible (dentro del planteamiento aristotélico tradicional). Aún así, de la primera definición a la segunda hay progreso aunque sea el sólo ir de lo que se dice a lo que es. El análisis (y crítica) del lenguaje ordinario lleva al conocimiento de la realidad²⁶. Por eso podemos decir que la segunda definición es más adecuada que la primera (es más restringida también), y que para que funcione no es necesario aplicar el criterio de la simultaneidad.

La segunda definición sigue siendo tentativa, y el pensamiento posterior mostró que había lugar para el progreso, introduciendo, por ejemplo, la distinción entre relación real y relación de razón²⁷, ya incoada en las relaciones de las acciones intencionales. Esta distinción puede resolver el problema aristotélico de la relación de una parte respecto del todo, mostrando, por ejemplo, que si una cabeza separada del cuerpo no es propiamente cabeza, falta uno de los términos y la relación no es real.

Si acaso esta división en la relación pone en duda el que sea una categoría, lo mismo puede preguntarse respecto a entes de razón individuales. En todo caso, aún las relaciones de razón caen bajo la definición de relación.

²⁶ Jonathan Barnes, *Aristóteles* (trad. M. Sansigre), p. 73.

²⁷ Carlos Cardona, "La Ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral", p. 809.

LA CONTINUIDAD ONTOLÓGICA EN EL NEOPLATONISMO DE PLOTINO

GABRIELA CARAM

Universidad de Cuyo
gabycaram@hotmail.com

Resumen

El estudio de Plotino deviene necesario para comprender el funcionamiento del universo, bajo la óptica de la subordinación de los seres al Uno, en una concatenación jerárquica y continua. Siendo su principio, el Uno es independiente de la realidad que se origina de Él, transmitiendo, sin embargo, al cosmos una presencia que no desmedra en absoluto su particularidad de ser incondicionado.

El trabajo tiene por objeto mostrar el profundo vínculo causal que comunica a los seres entre sí según el esquema plotiniano, por el cual ellos participan del Uno de manera descendente: cada ser da aquello que ha recibido del ser inmediatamente superior; y recibe en la medida de su posibilidad específica de receptividad.

Palabras clave: Continuidad ontológica, Neoplatonismo, Plotino.

Abstract

Plotinus' philosophy becomes necessary to understand the universe's functioning from the perspective of the subordination of all beings to the One, in a hierarchical and continuous concatenation. Beings its beginning, the One is independent of the reality that originates from Him, transmitting, however, to the cosmos a presence that does not detracts its particularity to be unconditioned.

This paper aims at showing the deep causal link that connects beings with each other according to the Plotinian scheme, by which they participate of the One in a descendent order: each being gives what they have received from the being immediately above; and receives in accordance with their specific reception's capacity.

Keywords: Ontological continuity, Neoplatonism, Plotinus.

INTRODUCCIÓN

Plotino¹ (205-270) vivió durante una de las épocas más turbulentas de la historia de Roma: la época de la gran crisis del siglo III d. C., que se inicia en el siglo anterior con el reinado de Cómodo (180-192), y se prolonga hasta la monarquía militar de los Severos (193-235). Época de crisis, pero además de una conciencia de crisis, que se va reflejando en la mayoría de los escritores de ese tiempo, en que las *Enéadas* crean una atmósfera de sereno pensamiento.²

A los 27 años se sintió conmovido por una especie de llamado interior que lo condujo a su conversión a la filosofía por motivos de trasfondo religioso y moral. Debía comenzar con un estudio filosófico serio, por lo que se puso a estudiar con los maestros más prestigiosos de la escuela de Alejandría, pero sólo en el platónico Ammonio encontró un maestro de verdadera enseñanza, al que siguió durante 11 años completos.

Junto con Ammonio –Sakkas³, como le llamaban– ha sido considerado el fundador del neoplatonismo. Definido como neoplatónico místico, Plotino realizó una nueva fundamentación de la metafísica clásica, tomando caminos ligados a la mística de raíz pitagórica y platónica⁴. Su

¹ Nació en el 204 ó el 205 en la ciudad egipcia Licópolis, hoy Assiut. En el 232 entró en el círculo de Sakkas en Alejandría. Se dice de él que recogía niños huérfanos y les daba educación. Su discípulo Porfirio, autor de su biografía *Vida de Plotino* y de la sistematización y publicación de su obra central *Enéadas*, refiere que en los seis años que estuvo con él tuvo hasta 4 uniones místicas. Desde el 254 comienza a poner sus obras por escrito. Sus tratados son en total 54 y están ordenados en seis grupos de nueve, resultado de lo cual reciben el nombre de *Enéadas*. Se considera como uno de los Tratados más sólidos de la Antigüedad, junto a los de Platón y los de Aristóteles. Murió aquejado de una dolorosa enfermedad (lepra) en el 270 d.C. a los 66 años, en Campania. Definido como Neoplatónico místico, Plotino realiza una nueva fundamentación de la metafísica clásica, tomando caminos más ligados a la mística de raigambre pitagórica y platónica que al camino seguido por Aristóteles.

² Sobre la época de la angustia puede leerse E. R. Dodds, *Pagan and Cristian in an Age of Anxiety*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 3, que se refiere al período que va desde la subida al trono de Marco Aurelio hasta la conversión de Constantino.

³ Su sobrenombre procede del trabajo de cargador que realizaba en su juventud en el muelle, “cargador de sacos” (en griego σάκκας).

⁴ Cfr. P. Henry, “The place of Plotinus in the History of Thought”, en *Plotinus*, “*The Enneads*”, trad. de Mackenna, London, 1991, p. 39.

pensamiento permanece unido a la tesis griega tradicional, asimilada por Platón y retenida en el platonismo medio, que entiende lo divino como *καλός καγαθός*⁵, aunque va más allá de ella⁶.

Uno de los aspectos más atractivos del neoplatonismo, en particular en el pensamiento de Plotino, es la visión unitaria y armónica que da del universo, concebido no como un conjunto de seres relacionados externamente, sino ‘legato con amore in un volume’⁷. Un estudio profundo de este pensador permite observar una continuidad que es tal por la procesión de los seres que se despliega a partir del Uno, en una secuencia en la que cada ser es generado a partir de la contemplación de sí mismo de su origen (o su causa antecedente). En este sentido, pueden encontrarse los antecedentes de la filosofía procleana, en cuanto que en el desarrollo hay una búsqueda de unidad de las procesiones, en una cadena que relaciona profundamente cada esfera óptica con su precedente y origen, y con la siguiente. El objetivo de este trabajo es delinear los elementos salientes del pensamiento de Plotino que muestran la continuidad sin fisuras que configura de la realidad y sus diferentes estadios.

a. 1. LA CONFIGURACIÓN DE LA REALIDAD

Dentro de la metafísica plotiniana se reconoce como fuente y explicación de la consistencia de toda la realidad la presencia de un origen desde el Uno⁸. Este pensamiento permite establecer una escala de seres, que tiene su explicación en la diversidad de niveles que se establecen según la unidad presente en ellos.

Cuanto más ser más unidad, piensa Plotino, y cuanto menos ser menos unidad. Esto vale tanto para el ámbito ontológico cuanto para el ámbito gnoseológico; esto es, si se puede dar de cada realidad una definición, es porque se dice de ella que es una, y a esto debe su existencia.

⁵ Responde a la expresión griega: *καλός καγαθός*: lo bello y bueno.

⁶ F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, Mendoza: Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras (U.N.Cuyo), 1992, p. 18.

⁷ Dante, citado por V. Mathieu, *Perché leggere Plotino*, Milano: Rusconi, 1992, p. 131.

⁸ Cfr Plotino, *Enéadas*, Introducciones, traducciones y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1985, VI, 9, 1-2.

Un profundo vínculo causal comunica a los seres entre sí, por el cual ellos participan del Uno de manera descendente: cada ser da aquello que ha recibido del ser inmediatamente superior; y recibe en la medida de su posibilidad específica de receptividad. De este modo, un ser recibe una unidad derivada del ser precedente y según una degradación ordenada; por esto puede a su vez dar ser (dar unidad) al ser inmediatamente sucesivo. La unidad de cada cosa, por tanto, depende de su posición en la escala de los seres, la cual se debe a su receptividad y a su capacidad de comunicar algo a la realidad que viene después de ella.

Tal es el proceso de generación en los seres: primero se necesita un ser en acto; luego, el ser que le siga, será ya en potencia lo que aquél es en acto: El ser primero está muy por encima de los seres que le suceden e, igualmente, de todo lo que él da; es algo superior a todo eso. Si hay, pues, algo anterior al acto, estará también más allá del acto y, por consiguiente, más allá de la vida. Si la vida la situamos en la inteligencia, no cabrá duda alguna que quien dio la vida poseerá más belleza y más honores que la vida misma. La inteligencia posee la vida (...). Porque la vida es como una huella de este principio, pero no vida de él. Es ilimitada desde el momento que dirige sus miradas hacia ese principio; mas se limita una vez que lo ha visto, sin que por eso adquiriera el principio límite alguno. Por esta contemplación del Uno la inteligencia adquiere un límite inmediato y, con la limitación, su propia determinación y su forma. La forma es algo que ella recibe en tanto el principio productor permanece amorfo. Y el límite, a su vez, no viene de fuera, como puede ocurrir a lo que da contorno a una magnitud, sino que constituye lo que delimita la vida universal, que es múltiple e infinita, como salido lleno de luz de la naturaleza del Bien⁹.

La realidad viene así configurada en grados descendentes y proporcionados según la naturaleza de cada cosa. Así, se da en todas partes el ser, pero no de manera idéntica, y en ese sentido parece haber un bien primero, un bien segundo y un bien posterior. El uno procede del otro, y el posterior del anterior, de tal modo que, afirmando todos ellos su proveniencia del Uno afirman también su participación en él aunque siguiendo cada cual la naturaleza que le es propia¹⁰. A partir de esta argumentación, afirma que el bien que se da en el ser es el acto del ser, o lo que es lo mismo, el

⁹Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 17.

¹⁰Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 2, 17.

acto propio que le lleva hacia el Uno. Este acto será su bien, puesto que hace que tenga la forma del bien.¹¹

Con relación a la naturaleza de la realidad, ésta es vida y actividad, pero se trata de una vida y una actividad *intelectiva* y *contemplativa*. Todos los seres aspiran a la contemplación, toda acción tiene puesto su afán en ella, pues éste es el fin al que miran tanto los racionales como los irracionales y la naturaleza residente en las plantas y en la tierra que las alimenta. Unos contemplan y alcanzan la contemplación de una manera y otros de otra, unos más perfectamente que otros¹². Ahora bien, ¿cómo puede la Naturaleza alcanzar contemplación alguna? Su contemplación propia no es la que resulta del razonamiento, si por “resultante del razonamiento” se entiende el examen del contenido propio. Pero porque posee contemplación es por lo que produce, y de ella procede el reino de lo inanimado. Producir significa para ella ser por sí misma lo que es y lo productivo de ella se identifica con la totalidad de su ser.

[...] la llamada “Naturaleza”, como es un Alma que es hija de un Alma anterior de vida más pujante, como posee en sí misma una contemplación en callada quietud sin volverse hacia arriba y sin descender tampoco más abajo, sino estando quieta donde está, de ese modo, en virtud de su propia quietud, en virtud de esa comprensión y de una especie de autoconciencia, vio –como era capaz de ver– lo que viene a continuación de ella, y ya no se puso a buscar otras cosas una vez que hubo creado un espectáculo esplendente y gracioso. Y tanto si uno quiere atribuirle cierta comprensión como si quiere atribuirle cierta percepción, no es como la percepción o la comprensión de que hablamos en el caso de los otros seres, sino como la que se tiene en sueños comparada con la de quien está despierto. Porque la Naturaleza halla descanso contemplando su propio espectáculo, obtenido como resultado de quedarse en sí misma y consigo misma y de ser objeto de contemplación. Así que es una contemplación silenciosa aunque un tanto desvaída. Hay, en efecto, otra contemplación más clarividente que ella; ella, en cambio, es imagen de otra contemplación. Y precisamente por eso, lo engendrado por ella es totalmente débil, porque una contemplación que se debilita engendra un objeto débil de contemplación.¹³

¹¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 2, 17.

¹² Cfr. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 1.

¹³ Plotino, *Enéadas*, III, 8, 4.

Plotino toma de Aristóteles la concepción de la gradación escalonada de niveles de vida, pero los interpreta como niveles de intelección, por eso considera que hasta las plantas contemplan. Si para Aristóteles la vegetatividad es nutrición y reproducción, Plotino los considera ante todo como contemplación, más difusa, pero contemplación al fin.¹⁴

Hay intelecciones de primero, segundo, tercero y cuarto grado en correspondencia con el grado de vida considerado. Toda vida es una forma de intelección, con lo cual hay intelecciones que son más borrosas que otras. El grado más perfecto de vida es la Inteligencia, que es *intelección intuitiva*, grado al cual siguen los tres niveles de vida del Alma: racional, sensitivo y vegetativo. A éstos conciernen tres niveles de intelección progresivamente más indeterminados¹⁵.

La actividad contemplativa es tan fecunda, que permite la sucesiva procesión de las hipóstasis, de manera que existe en el seno de las relaciones una connaturalidad que es como si el mismo Uno adquiriera diversas determinaciones¹⁶, y en esto reside la unidad que caracteriza el pensamiento de Plotino. La donación procesiva de ser, implica que cada procesión envuelve un grado de determinación diferente en la jerarquía hipostática, en una única armonía universal.

a. 2. LA JERARQUÍA ONTOLÓGICA

En el sistema derivativo de Plotino todo proviene de un único principio: el Uno-Bien, un principio divino del cual todo depende y por el cual todo es, vive y piensa¹⁷. La dependencia radical del Uno se muestra en el proceder de cada realidad de aquella que le precede, realizándose por medio de intermediarios. El Alma depende de la Inteligencia y la Inteligencia del

¹⁴ Cfr. Plotino, *Enéadas*, Madrid, Gredos, 1982, Introducción General de Jesús Igal, p. 33.

¹⁵ Cfr. D. P. Hunt, "Contemplation and hypostatic procession in Plotinus", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, XV, 2, 1982, p. 71: "[...] this processional structure is at every stage advanced by the occurrence of a "contemplation" which in some way informs the procession to the next stage".

¹⁶ Jean Trouillard habla de 'purificación' como la negación o determinaciones que va adquiriendo la fecundidad germinal e indivisa del Uno. Ver J. Trouillard, "La Procession plotinnienne et la Purification plotinnienne", *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*, Paris: Presses Universitaires de France, 1955, pp. 69-80.

¹⁷ Cfr. Plotino, *Enéadas*, I, 6, 7 y VI, 7, 41

Bien, entonces todas las cosas, por vía de intermediarios, dependen del Bien. La más extrema distancia está constituida por la realidad sensible que depende del Alma¹⁸.

El esquema propuesto podría presentarse sintéticamente de la siguiente manera: El Uno-Bien sería el principio no creado, que está más allá de toda contingencia; es así causa incausada, máxima perfección, realidad in-forme, en cuanto no posee una forma determinada, no posee determinaciones ni multiplicidad, ni composición en sí mismo. La Inteligencia procede como la primera realidad derivada del Uno, poseedora de la máxima plenitud y belleza ontológica, capaz de contemplar el Uno de quien recibe tanto su propia consistencia y la posibilidad de poseer en sí todos los inteligibles.

El alma es una realidad que deriva de la Inteligencia en su ser y en su poder de tener también los inteligibles, de un modo diferente a aquélla. Plotino hace una división entre las diversas almas: las que no están unidas a la materia y las que sí lo están. Finalmente el mundo material con su multiplicidad y complejidad, que aparece como un límite inferior concebible, pero sin existencia autónoma (por su falta de unidad). La noción de materia, implica sólo receptividad sin el poder de comunicar nada a nadie¹⁹.

Plotino no inventa ciertamente su esquema, sino que éste procede de la elaboración de una larga tradición filosófica, en la cual el universo es concebido como una graduación bastante definida de la realidad, en una dependencia según anterioridad y posterioridad ontológica. El lugar de cada realidad depende de su unidad, y ésta, a su vez, depende de su receptividad, la cual es mayor o menor según la cercanía o lejanía respecto del Uno. Sería un error no ver el profundo nexo que existe entre toda la realidad: todos los seres se encuentran en comunicación unos con otros de modo tal que los intermedios permiten la comunicación de los inferiores con los superiores y con el Uno. En esta totalidad, la presencia de la causa se encuentra en lo causado, y a su vez, el Principio no se encuentra en

¹⁸ Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 42

¹⁹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 15.

ningún lugar, sino que se encuentra en todos. El Uno es infinita fuerza rebosante que hacer ser a todo cuanto existe.²⁰

La jerarquía es una característica palmaria de este pensamiento²¹. Pero es notable que en muchos pasajes, Plotino muestra que su mirada de la jerarquía no sólo es vertical, sino que curiosamente puede ser vista concéntricamente²². El Uno está actualmente en el núcleo de toda la realidad, como el centro de un círculo, como aparece en *Enéada* IV 3, 17: “Efectivamente, hay una especie de foco central y, bordeando a éste, un círculo que refulge con luz venida de aquél; bordeando a éstos, hay otro círculo que es luz de luz; pero hay otro círculo por fuera de éstos, y ese ya no es luminoso, sino que está necesitado de resplandor ajeno por falta de luz propia.” En esta imagen, el foco central representa al Uno-Bien, y los tres círculos concéntricos que lo rodean a la Inteligencia, al Alma, y al cosmos sensible respectivamente. Y continúa explicando: “Imaginémoslo como una rueda, o mejor, como una esfera de ese tipo —es decir, con falta de luz propia—, una esfera que toma de la tercera, como contigua a ella, todo el fulgor que despide aquélla. Pues bien, aquel gran foco central ilumina permaneciendo fijo mientras otras son atraídas demasiado por el reverbero de la zona iluminada por ellas.”²³

Asimismo, el universo plotiniano se presenta sostenido en la unidad por un doble proceso de interacción entre los niveles de realidad. Uno, llamado de “procesión” (πρόοδος), por el cual se da una suerte de iluminación o irradiación de los inferiores por los superiores, sin que el superior pierda parte de sí en este sistema. El otro, llamado de reversión (ἐπιστροφή), esto es, de retorno, es el reflejarse del Principio en sí mismo a través de un autodespliegue que vuelve a sí en un “retorno contemplativo”²⁴, lo cual se realiza en el proceder diferenciado de la multiplicidad que retorna al Uno, movimiento que es considerado como una identidad dinámica.

²⁰ Cfr. G. Reale, “Fundamentos de la Metafísica de Plotino”, *Anuario Filosófico*, XXXIII, 2000, p. 168.

²¹ Para un mayor acercamiento al tema ver D. O’Meara, *Structures hiérarchiques dans le pensée de Plotin*, Leiden: Brill, 1975.

²² Cfr. J. Dillon, “Plotinus at Work on Platonism”, *Greece & Rome*, Second Series, XLIX, 2, 1992, p. 192.

²³ Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 3, 17.

²⁴ Cfr. G. Reale, “Fundamentos de la Metafísica de Plotino”, *op. cit.*, p. 176.

a. 3. PROCESIÓN Y RETORNO

Plotino considera que la realidad es vida y actividad. Pero se pueden distinguir dos géneros de actividad: la constitutiva de la esencia de cada cosa, y la resultante de la esencia de cada cosa²⁵. Con lo cual se produce una transmisión de la vida, en una *procesión* en la que cada término está constituido por una actividad y, a la vez, es liberador y transmisor de una nueva actividad, de la misma manera que el fuego tiene un calor inmanente y otro calor que libera o transmite²⁶. Esta analogía del fuego es aplicada al orden de los seres. En esta totalidad, el Uno está más allá de toda esencia y de la vida, y no cabe hablar propiamente de una actividad constitutiva de su esencia, sino que es pre-vida, pre-actividad y pre-esencia, es plenitud total y origen de lo que en niveles inferiores se presenta como vida, actividad y esencia.

En este proceder, la actividad segunda es liberada por la primera *necesariamente*, lo cual responde al principio de la productividad de lo perfecto: “*todas las cosas, cuando ya son perfectas, engendran*”²⁷, principio que surge por una especie de inducción del reino de lo sensible, a partir de un principio aristotélico que el Estagirita desarrolla en el marco de sus estudios biológicos. Sucede con las plantas y los animales que, cuando han llegado a una cierta madurez, engendran un nuevo ser semejante a ellos. Semejante, pero no igual, y necesariamente menos perfecto. La Inteligencia procede del Uno-Bien así como el Alma procede de la Inteligencia, a partir de una especie de desbordamiento de la sobreabundancia de sus respectivas causas²⁸. Esto responde además al *principio de degradación progresiva* o descenso continuo, que implica que cada nuevo término es siempre un término inferior; lo generado se manifiesta siempre más imperfecto que lo generante²⁹, pero engendra necesariamente lo más perfecto después de él³⁰, por eso no hay nada que medie entre el Uno y la Inteligencia, ni nada tampoco entre la Inteligencia y el Alma.

²⁵ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2.

²⁶ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V 1, 3, 10; V 4, 2, 30-33.

²⁷ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V 1, 6, 38.

²⁸ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V 2, 1, 7-16.

²⁹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V 5, 13, 37-38.

³⁰ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 1, 40-41.

El esquema de producción se repite en todos los niveles de la realidad: primero, el poder de un cierto ser lleva a un sustrato indeterminado a un nivel más bajo que él mismo, y luego, volviéndose contemplativamente hacia su origen desarrolla su propio y específico ser. Este sustrato no es completamente indeterminado –por eso es ser–: tiene una capacidad de desarrollar su forma. Es decir, que las formas no son impuestas desde afuera, sino que están potencialmente presentes en el sustrato, y necesitan el retorno a su origen para ser actualizadas.³¹

La procesión plotiniana guarda un cierto parecido con la emanación, pero se diferencia de ésta en que, en la medida en que un ser va procediendo de otro, no se produce una pérdida de la sustancia del ser superior, ni tampoco una suerte de retransmisión de energía con desgaste de la propia. Pero tampoco se trata de una creación artesanal, sino que su esquema tiene un parecido con la creación *ex nihilo*, en cuanto que el nuevo ser es originado en su totalidad y no a partir de un material dado. Pero tampoco es sacado de la nada en virtud de un acto libre, como sucede en aquélla, porque *procede necesariamente* de su inmediato anterior. Por último, se puede afirmar que se asemeja a la generación en que el ser generado proviene de su progenitor, pero difiere de ella en que el ser generado es siempre inferior, y no de la misma especie, como sucedería en el modo de la generación.

Touillard piensa en la procesión plotiniana según un esquema afín, que denomina de ‘procesión-conversión’, en el cual se produce una continuidad sin fisuras, que se mantiene en la unidad de la referencia siempre al Uno.³² La conversión alude al permanente retorno a la Causa, pero en una íntima unidad con ella. El *voûç* reencuentra al Uno por virtud de la similitud y connaturalidad que posee con respecto a él (*ὁμοιότης, συγγένεια*). La permanencia de su contacto con el Uno, genera la conversión indefectible que mueve al *voûç* hacia su principio, y por lo cual se produce la posibilidad del engendramiento de un orden nuevo: el alma.³³ La materia constituye el término extremo de la procesión –que deriva de

³¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III 4, 1. Cfr. también: G. Van Riel, “Horizontalism o Verticalism? Proclus, Plotinus on the Procession of Matter”, *Phronesis*, XLVI, 2, 2001, p. 136.

³² J. Trouillard, *La Procecion plotinnienne*, op. cit., pp. 10-11.

³³ Cfr. J. Trouillard, *La Procecion plotinnienne*, op. cit., pp. 43-45 y 46-49.

la reversión del alma y contemplación de su principio— y su orientación, radicalmente centrífuga, compromete la posibilidad de conversión.³⁴

a. 4. EL UNO, LA INTELIGENCIA, EL ALMA Y LA MATERIA

a. 4. 1. El Uno

Plantea la existencia de un principio inengendrado, el primer Principio o lo Supremo, el Uno, al que llama también *Primera Hipóstasis*. El Bien es el Uno. Bien y Uno se identifican a raíz de lo que Plotino llama el principio más firme de todos: que la tendencia innata de todos los seres al Bien es tendencia a la unidad³⁵. Conoce a fondo la filosofía platónica —los dos diálogos que más cita son el *Timeo* y la *República*— y lo cita en más 150 oportunidades³⁶, donde se examina la cuestión del Bien y sus aplicaciones. Para Plotino, como para Platón, el Bien es el fundamento del ser y no a la inversa. Todos los seres, tanto los inteligibles como los sensibles, son seres por la unidad, hallan su bien en ella y tienden a ella.

Una de las citas reiteradamente utilizadas por Plotino para afianzar su doctrina del Bien es el pasaje 141e 9- 142a 9 del *Parménides*³⁷, donde se afirma que lo Uno *no* participa del ser, y por lo tanto, *no es* en absoluto. En tanto que existe como Uno no es, porque si fuese ya existiría como lo que es y lo que participa del ser. No tiene nombre, ni definición, ni ciencia, ni sensación ni opinión. Entonces lo Uno (τὸ ἓν) no es cognoscible y en cuanto es opuesto a lo múltiple (πολλά) queda rigurosamente determinado como no ser. Si no puede ser una pluralidad a causa de su misma noción, resulta que no es ni una parte ni tampoco un todo, por lo que carece de principio, medio y fin. Si no tiene comienzo ni fin, no tiene límites (ἄπειρον). Así entendido como simple, posee ausencia de partes, particularidades, determinaciones o relaciones entitativas. Citan-

³⁴ Cfr. J. Trouillard, *La Procession plotinnienne*, op. cit., pp. 14-20.

³⁵ Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 5, 1.

³⁶ Cfr. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, p. 189.

³⁷ Platón, *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, introducciones, traducciones y notas de Ma. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luis Cordero, Madrid: Gredos, 2000, 141e 9- 142a 9: “De ningún modo, entonces, lo uno es.[...] En consecuencia, tampoco hay modo de que sea uno; pues ya sería algo que es y que participa del ser. Pero, según parece lo uno ni es uno ni es[...]. Por lo tanto, no hay para él ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan.”

do la *Carta VII*³⁸ de Platón, explica la dificultad de expresarse sobre la naturaleza del Bien y la práctica de su contacto, por ser la experiencia más inefable y preciosa que un filósofo pueda tener. No es algo que se pueda decir, como los demás saberes e implica por ello necesariamente una dificultad en su manifestación y enseñanza. El Uno es infinito, pero su infinitud no envuelve el carácter de ilimitación en el tiempo y en el espacio, que la Antigüedad consideró como un absurdo lógico, sino que, a causa de su inabarcabilidad propia rechaza en sí cualquier limitación. Esta inabarcabilidad dice *omnipresencia*: el Uno de la primera hipótesis del *Parménides* no está en ninguna parte, ni en sí mismo ni en otro³⁹, en cambio, el plotiniano está en todas partes y no está en ninguna parte, está en todas las cosas y no está en ninguna.⁴⁰ Según Plotino, los antecedentes contienen a sus consecuentes sin estar contenidos por éstos; así, el Principio está en todas las cosas porque las contiene a todas, pero no está en ninguna porque no está contenido por ninguna⁴¹; presente en todas pero sin mezclarse con ninguna.⁴²

Es la Causa primera y final del universo desde la cual deriva una jerarquía ontológica según grados de ser. El Bien como primer Principio, como aparece en la *Enéada IV* (2, 4), es sólo Uno. Lo Uno se caracteriza como Realidad no manifiesta (ἐκέκρυπτο), carente de forma, inmutable y anterior a los seres y a la multiplicidad; es el origen de la procesión. Siendo simple y lo primero de todo es lo más autosuficiente; es Uno con exclusividad, porque si existiera otra naturaleza semejante ambas se identificarían de algún modo. Siguiendo al maestro de la antigüedad griega, pone de relieve la superioridad del Bien, en cuanto está más allá del intelecto.

[...] y siempre que digamos “el Bien”, hay que pensar que su naturaleza es la misma, y que la llamamos “una” no tratando de predicar nada de ella, sino tratando de mostrárnosla a nosotros mismos como podemos; que la llamamos “el Primero” por esta razón, porque es algo simplísimo y el “Autosuficiente”, porque

³⁸ Platón, *Diálogos VII. Carta VII*, Introducción de Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 1992.

³⁹ Platón, *Carta VII*, 138 a 2-b 6.

⁴⁰ Cfr Plotino, *Enéadas*, III 9, 4.

⁴¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V 5, 9, 1-26.

⁴² Cfr. Plotino, *Enéadas*, V 4, 1, 6-8.

no consta de varios componentes; y que decimos que no está en otro, porque todo lo que está en otro, también proviene de otro. Si, pues, tampoco proviene de otro, ni está en otro ni es ningún compuesto, síguese forzosamente que no hay nada por encima de él.

No debemos, por tanto, recurrir a otros principios, sino colocar a éste el primero; luego, después de él, a la Inteligencia y al Inteligente primario, y luego, después de la Inteligencia, al Alma —éste es, efectivamente, el orden conforme a la naturaleza [...]⁴³

Plotino transforma la primera hipótesis del *Parménides* platónico y la sintetiza en la noción del Uno, realizando su propia interpretación metafísica, aplicándole la filosofía negativa del *Parménides*: el Uno *no es* ninguna de todas las cosas (*En.* III 8, 9, 53-54; V 1, 7, 19), “es anterior a todas las cosas” (*En.* III 8, 9, 48-49), está más allá de todas las cosas (*En.* V 3, 13, 2), y eso porque es principio de todas las cosas y causa de todas ellas (*En.* V 3, 15, 27). En su formulación positiva lo llama, además, el “Uno primario” (*En.* V 1, 8, 25), el “Uno absoluto” (*En.* V 3, 15, 5; VI 2, 9, 6), “real y verdaderamente Uno” (*En.* III 8, 9, 4), o el “Uno sin más”, “puramente Uno” o “simplemente Uno” (*En.* III 8, 10, 22; V 5, 4, 6; VI 6, 11, 19).

La dificultad para explicar este Principio según su unidad se manifiesta en cuanto que hay dos posibilidades para considerarlo: una positiva, en cuanto se encuentra en Él el principio de toda la realidad y la última y profunda causa de toda la existencia de cada cosa. Se entiende como la causa del originarse y como causa de su tender hacia Él como fin perfeccionante de cada naturaleza. La consideración negativa, por su parte, atiende a la conciencia de que nuestros conceptos son incapaces de explicar su “naturaleza”, pues se limitan a dar un significado analógico y una aproximación más o menos plausible del Mismo. Las dos posibilidades avanzan juntas, pues el momento afirmativo siempre se debe considerar complementado con el momento negativo.⁴⁴

⁴³ Plotino, *Enéadas*, II, 9, 1-16.

⁴⁴ En este contexto puede resultar interesante citar de Jesús Igal, un fragmento de la Introducción General de las *Enéadas*: “En síntesis, la filosofía del Uno-Bien se puede reducir a tres proposiciones: no es ninguna de todas las cosas, está más allá de todas las cosas, pero en cierto modo es todas las cosas. Corresponden, como se ve, a las tres vías: la de la negación, la de la trascendencia y la de la analogía. Parménides condenó la vía del no-ser como vericuetto cerrado a toda información (Diels-Kranz fr. 2) porque entendía el no-ser como la nada absoluta. Pero desde que Platón

El Uno-*causa* como principio de la multiplicidad sostiene cada forma de ser, desde la más perfecta hasta la más frágil. Su característica fundamental es la *simplicidad*, porque no admite ninguna composición ni dualidad; ya en la Inteligencia, la primera realidad derivada, existe una división entre pensante y pensado.

El Uno se vuelve el principio de la multiplicidad y del devenir, como una *fuelle siempre manante*⁴⁵ que permanece siempre estable en sí que otorga *ser*. Esto es expresado por Plotino de múltiples maneras, pero acierta con claridad al decir que el Uno es como el sol cuando de él emerge un rayo alimentado por su centro, sin que el mismo sol cambie bajo ningún aspecto⁴⁶.

La convicción plotiniana acerca de la *trascendencia* total del Uno, permite concebirlo como totalmente distinto de todo, y al mismo tiempo presente en todo gracias a su causalidad. Por su absoluta trascendencia se dificulta la posibilidad de predicar de él alguna “propiedad”. De manera que sólo queda despojarlo de toda cosa, evitando atribuirle propiedades o caracteres que en él no son como en las cosas⁴⁷. El Uno es Bien originario, que no posee contenido ni mezcla con el resto de la realidad. Asimismo, considera que no puede llamarse “ser” porque este término viene ligado a una multiplicidad de sentidos. Inclusive tampoco el nombre “Uno” o “Bien” parecen ser satisfactorios⁴⁸. Plotino enseña con anterioridad a Dionisio Areopagita que la denominación “Uno” es impropia para designar la simplicidad absoluta. Es superior a toda forma, ser, vida, conocimiento y es antes que ellos. Está más allá del pensar, y por lo tanto de la esencia. Con lo cual no es posible atribuirle nada

alumbró un nuevo sentido del no-ser, el de alteridad (*Sofista* 257 b 3-4), la vía de la negación quedó legitimada como posible método de investigación. Sólo que en nuestro caso la sola vía de la negación no nos llevaría demasiado lejos. Apenas nos serviría para distinguir al Uno-Bien de la materia, privación absoluta. A su vez, la sola vía de la trascendencia tendería a romper la imagen de continuidad que se da en la cadena procesional, mientras que la sola vía de la analogía podría exponernos a falsear la realidad singularísima del primer principio. Se impone, pues, el uso conjunto de las tres vías, es decir, como complementarias, no autónomas.” (p. 42).

⁴⁵ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 9

⁴⁶ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 6

⁴⁷ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 5, 13

⁴⁸ Cfr. Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 2

porque no se le puede asignar ninguna de las actividades que se dicen de los seres, al menos del modo en que son conocidas para nosotros. En otras palabras, no es posible agregarle alguna característica que lo pueda enriquecer, en cuanto no admite nada en sí, porque él mismo es suficiente para sí mismo⁴⁹.

Por esto no es el ser, sino su generador; el ser es su primer vástago; lo Uno siendo perfecto –porque nada busca, posee ni necesita– desborda, y esta sobreabundancia produce algo diferente de Él; se plenifica y mirándole es también de este modo Intellecto. Su detención junto a Aquél lo ha engendrado como el ser, y la contemplación de Él, la Inteligencia. Puesto que está firme junto a Él, para poder mirar, es al mismo tiempo inteligencia y ser. Así, el Uno requiere una comprensión diversa de la comprensión de tipo intelectual que tiene por objeto al ser⁵⁰.

A diferencia de Aristóteles que concebía a Dios como realidad suprema en cuanto “intelección de intelección”, en Plotino no se entiende a Dios como autopensante, sino que autointelección y autoconciencia se presentan como incompatibles con la absoluta anterioridad, simplicidad, autosuficiencia y soberanía del Primer Principio. La dualidad debe fundarse en la unidad absoluta de un Principio anterior, en el que no cabe dualidad ni siquiera lógica.

El Uno es identificado con el Bien; el Uno del *Parménides* es el mismo Bien de la *República* (508e-509d), sólo que en la concepción de Plotino no solamente está allende la Inteligencia y de las esencias⁵¹, sino más allá de todas las cosas como su principio. La naturaleza infinita del Uno no podrá ser perceptible por el cognoscente, sino que está más allá de lo espiritual y lo intelectual, de lo cual surge la comparación del Uno con el Sol (*Apolo*= α -πολλός=no muchos)⁵². De ninguna manera se diferencia de lo demás por el género propio y la diferencia específica o cualidades accidentales, puesto que es inconcebible. La luz del Uno, que está oculta por causa de que ella permite ver lo que procede de ella, es la que posibilita la visión de las entidades sensibles e inteligibles. Es

⁴⁹ Cfr. Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 41

⁵⁰ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V 4, 2

⁵¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V 1, 8, 7-8.

⁵² Cfr. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, p.50.

la condición de la existencia y de la concepción del Intelecto a partir de la identidad luminosa.⁵³

Si el Bien platónico es el fin al que aspira toda alma⁵⁴, el Uno-Bien plotiniano es a la vez el *desde dónde* y el *hacia dónde* de toda la realidad –no solamente de toda alma– concebida como vida, actividad y energía. Vida palpitante tanto en su movimiento de expansión o fase *proódica*⁵⁵ –de procesión–, como en el movimiento centrífugo, hacia sí mismo, o fase *epistrófica*⁵⁶. De Él penden todas las cosas y hacia él miran como su término final, como un centro del que parten y en el que convergen todos los radios⁵⁷. Es también como la raíz inmóvil y vivificante de un árbol⁵⁸.

a. 4. 2. La Inteligencia

Una de las cuestiones que ocupan el centro de la atención plotiniana es cómo del Uno puede derivar la multiplicidad⁵⁹. El Uno tiene tal plenitud que precede al ser. Es simplemente actividad perfectísima y superior a cada modo de ser, no tiene necesidad de nada; y por su sobreabundancia produce el ser. La donación de sí que realiza el Uno es una donación sin merma⁶⁰, de quien procede el ser sin menoscabo de su propia integridad, y de quien desciende una degradación progresiva. Surge del supra-ser⁶¹ y pasa por grados cada vez menos perfectos de ser y esfumándose en el no-ser (materia).

⁵³ I 4, 46. Cfr. El empleo de la metáfora de la luz del sol está tomada de *Rep.* 509 B p. 338: “Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis [...] Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo ser conocidas, sino también de él les llega el existir ($\tau\epsilon\nu\alpha\iota$) y la esencia ($\sigma\sigma\alpha$), aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.”

⁵⁴ Platón, *República*, VI, 505 d 11.

⁵⁵ De $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ ου: avance, marcha adelante, progreso.

⁵⁶ De $\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\acute{\eta}$ ζ: acción de volverse o tornarse a.

⁵⁷ Plotino, *Enéadas*, I, 7, 1.

⁵⁸ Plotino, *Enéadas*, III 8, 10, 5-14

⁵⁹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III, 9, 4

⁶⁰ Cfr. E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, (2ª ed.), Oxford: Oxford University Press, 1963, p. 214.

⁶¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, I, 8, 7, 17-20; V 3, 16, 5-8

La Inteligencia (νοῦς) procede directa e *inmediatamente* del Principio y permanece como la más perfecta de las realidades existentes: “*Porque no es posible que el Uno tuviera una vez el deseo de generar el Intelecto y que después el Intelecto naciera, como si el deseo fuese un intermediario entre Él y el Intelecto generado; de ningún modo ha habido deseo en Él, porque de ser así ni Él era perfecto ni el deseo tenía lo que hubiera deseado*”⁶². El Uno sería comparable con el sol, y el Intelecto dependería de su luz, recibiendo toda la potencialidad de la cercanía a la fuente. El alma se aleja un poco más del origen, y recibe su ser a través de la mediación de la Inteligencia, que, como la luna, recibe la luz del sol. En este contexto comenta Fernando Pascual:

La prima realtà che procede dall’Uno è l’Intelligenza, grazie alla quale si possono spiegare tutte le altre realtà derivate. Come concepire l’Intelligenza? Come Pensiero, come Essere, come Vita, come autocoscienza, come prima dualità (cf. Specialmente V, 4, 2), come fonte e presenza di tutti gli intelligibili, come bene derivato, come atto perfetto, come unità nella molteplicità (oppure, in una formula molto concentrata che abbiamo usato precedentemente, come Uno-Molti, (V, 1, 8; V, 3, 15-17). Sarebbe, in poche parole, «un’immagine dell’Uno» (V, 1, 7), quella più perfetta che possa esistere in quanto derivata dalla fonte.⁶³

La Inteligencia es dual, porque siempre está emparejada con su inteligible, y al mismo tiempo es *todo*, porque se hace todas las cosas en la actividad intelectual que las piensa; nada escapa a la inteligencia. Constituye la unidad de lo múltiple, siendo polimorfa. En ella como dualidad primera hay movimiento y reposo, inteligencia y vida perfectas; pero se trata no de una inteligencia particular, sino universal, que contiene todas las inteligencias particulares⁶⁴; se la llama el “universo verdadero” (τὸ ἀληθινὸν πᾶν), el “universo real” (τὸ ὄντος πᾶν), el “universo primero” (τὸ πρότον πᾶν)⁶⁵, porque “aunque los inteligibles son muchos son una unidad”.⁶⁶

La Inteligencia está siempre en acto, ya que no puede pasar de la potencia

⁶² Plotino, *Enéadas*, V, 3, 12, 28-32

⁶³ Fernando Pascual, L.C., “La concezione metafisica di Plotino”, *Alpha Omega*, IX, 1, 2006, pg. 142-143.

⁶⁴ Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 38.

⁶⁵ Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 4, 22; VI 2, 1-2; VI 2, 13 y 14.

⁶⁶ Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 5, 23.

al acto, es ella a la vez lo que piensa y lo pensado, es unidad múltiple y la unidad más completa, ya que nada escapa a ella. Desde una remembranza platónica se puede afirmar que está en el vestíbulo del Bien (*Filebo*, 64c). Si es lo que piensa y lo pensado, será doble y tampoco será simple ni lo Uno. El Intelecto, como *segunda Hipóstasis*, configura la esfera del ser inteligible, viviente en sí mismo, constituido por elementos existenciales, tales como los principios elementales de forma y materia, los principios de ordenación de los compuestos inteligibles (número esencial), las perfecciones supragenéricas (ser-vida-conocimiento), las disposiciones inteligibles (eternidad, verdad y felicidad) y la belleza como manifestación de plenitud, en cuanto culminación de la actividad espiritual⁶⁷

El intelecto aporta principios evidentes, siempre que un alma es apta para recibir, después ella combina, entrelaza y divide las cosas que siguen hasta llegar a la inteligencia perfecta. Es el hábito más valioso, en cuanto sabiduría sobre lo que es, y como inteligencia sobre ‘lo que está más allá del ser’⁶⁸.

Así, lo que nace del Uno deriva como pensamiento, puesto que el Uno-Bien lo sostiene y, como engendrado, se mueve hacia Él. Pensar, entonces, es un movimiento hacia el Bien, deseándolo. Y mirando y pensando al Bien se piensa, ya que actuando se piensa, su actividad toda se orienta hacia el Bien⁶⁹. El Intelecto es representado como una irradiación o proyección luminosa (περιλαμπις⁷⁰) que proviene del Uno⁷¹.

Esta derivación de la segunda Hipóstasis es posible ontológicamente ya que el Uno-Bien permanece en sí y reposa en su plenitud, pero a su vez engendra lo diferente, como algo que es su inmediata imagen o destello y efecto de sobreabundancia. El Uno no es ser, sino su generador. El ser es su primera generación; porque siendo perfecto, –ya que nada busca ni posee, ni necesita– desborda, y este caudal produce algo diferente de Él⁷².

⁶⁷ Cfr. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, op. cit., pp. 81-82.

⁶⁸ Plotino, *Enéadas*, I, 3, 4, 2-5

⁶⁹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 6, 5, 5-19

⁷⁰ De περιλάμπω: brillar alrededor; iluminar.

⁷¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 10; V, 6, 28-30

⁷² Cfr. Plotino, *Enéadas*, II, 2, 1, 6-9

El *Nous* es “mundo inteligible”⁷³, viviente en sí y existe *siendo* simultáneamente todo, puesto que lo que puede concebirse tiene una esencia inteligible⁷⁴. Así, el Intelecto es el acto de la vida, donde reside la verdadera vida del alma; esto es, en ese acto tiene lugar el engendramiento de la belleza, la justicia y la virtud, y por lo tanto, la plenificación del alma.

El Intelecto como Hipóstasis generadora, en su acto cognoscitivo trae al ser a la determinación o existencia esencial, así como el conocimiento permanente del ser mantiene la inteligencia del Intelecto o *Nous*. En el acto de pensar, el ser se mantiene idéntico y diferente a la inteligencia. Asimismo, la inteligencia, para tornarse idéntica a sí misma, piensa al ser.

El Uno carece en sí mismo de pensamiento para no tener alteridad⁷⁵. Sin embargo, es unidad indiferenciada que retorna a sí mismo y se contempla; este contemplarse *es* el Intelecto; el Intelecto es la misma unidad mediada por el pensamiento; en otras palabras, es la absoluta identidad de pensamiento y su objeto, y una identidad en relación con la cual nada más grande puede ser pensado. La diferencia entre el Uno y el Intelecto es que este *es por participación*. Su pura participación es lo que constituye su verdadera identidad. Mientras que el Uno es más allá del ser, el Intelecto es idéntico con él.⁷⁶

Así, el Intelecto deviene fecundado en el contemplarse del Uno. Es la primera hipóstasis que procede del Uno surgiendo como una imagen de Él, y lo sigue *inmediatamente*. El Intelecto en la culminación de su acto intrínseco es vida, vida plena, potente e ininterrumpida, se trata de un movimiento perfecto que es reposo interior porque nada busca, ya que todo lo encierra, todo lo ha abarcado. Vida, actividad libre, acto desbor-

⁷³ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 9, 9, 8

⁷⁴ El Intelecto es todos los seres...cada uno de ellos es inteligencia y ser y el conjunto de la Inteligencia total y el Ser total, la Inteligencia por el pensar haciendo existir al ser, pero el ser dando a la Inteligencia el pensar y el ser. Esta unidad que es simultáneamente inteligencia y ser, es una dualidad, lo que piensa y lo que es pensado. (Cfr. V 1, 4, 31-43)

⁷⁵ Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 9,9; VI 6, 42

⁷⁶ Ver también: D. C., Schindler, “What’s the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context”, *The Saint Anselm Journal*, III, 1, 2005, p. 11.

dante de luz, tal es la acción intelectual como contemplación cognoscitiva de los propios contenidos⁷⁷.

En esta segunda esfera, constituyen una unidad el ser, la vida y el pensamiento. En tanto que se contempla, genera lo múltiple, pero la visión del intelecto ve gracias a otra luz las cosas que están iluminadas por aquella primera Naturaleza, y en tanto que está la luz en aquéllas, ve la visión, y cuando ve, es causa de lo que no es Intelecto⁷⁸. En el tratado *En. V*, 2 se desarrolla cómo la Inteligencia genera fuera de sí el Alma, la cual, a su vez, está en grado de generar otra realidad en modo concatenado, porque no hay separación entre especies ni escisión respecto a lo que es primero. El proceso va desde el principio hasta la realidad última, sin que se produzca un cambio en el Principio generador de toda la realidad. Lo que dona el Primer Principio lo concede sin menoscabo de su propia integridad, lo que permite comprender que la procesión plotiniana excluye el emanatismo en su base. Se trata de una *participación* cuya noción en Platón llega a ser en Plotino explícitamente un principio productivo a partir de su trascendencia y generosidad. Es poder productivo de todas las cosas (Posibilidad Universal) en tanto δύναμις πάντων.⁷⁹ La noción platónica de participación es radicalizada en Plotino, de manera que este Principio no solamente trasciende los entes físicos, sino que Él mismo es la trascendencia pura y simple, carece de todo contenido por ser la fuente absoluta de todo contenido, por su incomparable magnanimidad.

⁷⁷ Cfr. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, op.cit., pp. 135-136: “Naturalmente toda esta actividad de un ser compuesto, perfecto y ordenado, porque sabemos también que en su contemplación está contenido el número auténtico, es acto, el primer acto y, por lo tanto, reconoce por sobre sí la causa de ese acto, el motor último de un deseo que se refleja logradamente en esa convergencia total hacia sí mismo que alcanza cuanto desea, pero que es, justamente, como imagen de un deseo más profundo, testimonio de necesidad, de precariedad, de anhelo de Infinito o Absoluto no actual.”

⁷⁸ Esta luz, en realidad, no viene ni se retira, sino que se ve o no se ve, está siempre, es el Intelecto el que estando en ella se retira como Intelecto que es y si le fuese posible sobreponerse al no permanecer en ningún lado (no permanece en un lugar, porque él no está en un lugar, sino absolutamente en ninguna parte), estaría siempre mirando a Aquel; aunque ni siquiera estaría mirándole, sino que siendo uno con Él no habría dualidad. Pero ahora, puesto que es Intelecto, como tal ve, cuando ve, es causa de lo que no es Intelecto. (Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 8, 19-23.)

⁷⁹ Lo que Plotino refiere por πάντα no son meramente las cosas del reino inteligible, sino absolutamente todas las cosas pertenecientes al cielo y a la tierra. Cfr. Schindler, David C., “What’s the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context”, p. 9.

Es infinita, y esto en cuanto que entiende todas las cosas; debe poseer todo en sí, pues si tuviera alguna parte que no fuera inteligencia, estaría conformada también por no-inteligencias. Es infinita porque tampoco sufre menoscabo al proceder otro ser de ella, no es un compuesto de partes.

La tríada ser-vida-conocimiento

La interpretación de la tríada ser-vida-conocimiento⁸⁰ encuentra su tratamiento en la *Enéada* V 9, 5, donde reflexiona a fondo sobre la naturaleza de la segunda Hipóstasis. Se concibe al *Nous* como “mundo inteligible”, como viviente en sí, y siendo simultáneamente todo: “*lo que puede captarse es esencia inteligible y cada ser participa de la vida*”. También en *Enéada* III, 8, 8 se puede leer:

Ahora bien, como la contemplación va elevándose desde la Naturaleza al Alma y de ésta a la inteligencia, y como las contemplaciones van haciéndose cada vez más íntimas y unificadas con los sujetos contemplantes y, en el alma virtuosa, los objetos conocidos tienden a identificarse con el sujeto puesto que tienden a la Inteligencia, síguese que en ésta ambas cosas son ya una sola, no por intimidad como en el alma perfecta, sino por esencia y por el hecho de que «ser y pensar son la misma cosa» (*Parménides*, fr. 3). Porque no son ya dos cosas distintas. Ambas cosas deben, pues, ser realmente esa sola cosa, y ésta no es otra cosa que una Contemplación viviente, y no un objeto de contemplación como el que existe en un sujeto distinto. Si, pues, ha de haber un objeto de contemplación que sea viviente, debe haber una Vida en sí que no sea vegetativa, ni sensitiva ni la psíquica restante. Es verdad que aun estas vidas son intelecciones en cierto modo, pero la una es intelección vegetativa, la otra sensitiva y la otra psíquica.[...] toda vida es una determinada intelección, sólo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida. Pero la que es más clara, ésa también es la Vida primera y la Inteligencia primera y una.⁸¹

De esta manera el ser total es el ser verdadero, inteligencia y viviente.⁸² En *Enéada* V 3, 49, se enseña que como el Intelecto es el conocimiento verdadero, en él, *lo que conoce, lo conocido* y el *acto de conocer* se dan juntamente, pues todo es conocimiento, pero se trata de tres aspectos de

⁸⁰ Cfr. P. Hadot, “Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin”, *Les sources de Plotin*, V, Genève: Entretiens Fondation Hardt, 1960, p. 108 ss.

⁸¹ Plotino, *Enéadas*, III, 8, 8.

⁸² Cfr. Plotino, *Enéadas*, VI, 6, 15.

una unidad múltiple, a saber: el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es vida y ser, la vida es $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y ser, y el ser es vida y $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Esta tríada conforma un uno-todo que engloba todas las posibilidades de vida y perfección hasta sus formas últimas e indivisibles, las ideas.

En esta tríada se hacen presentes los cinco géneros supremos: el *ser*, el *reposo* y la *identidad*, y el *movimiento* y *diferencia* (o alteridad). Son los elementos constitutivos y organizadores supremos de la totalidad. Las ideas se distinguen como organismos individuales en un organismo total. Lo que distingue a todas las ideas por igual es que cada una de ellas es lo que es en el conjunto y no otra cosa; cada una está fija en lo que es, lo que le da estabilidad y reposo, cada una es lo que es en sí misma y no otra cosa (identidad). Cada una es ella misma en cuanto aspiró al Bien, a causa del deseo indefinido de la vida intelectual y de esta manera se produce la diferencia, en el marco de la apertura a todas las restantes ideas (movimiento) y la diferenciación de todas ellas. Estos cinco géneros son primeros, porque no es posible afirmar de ellos predicados que se incluyan en su quiddidad.

El pasaje de la *Enéada* VI, 7, 38, se refiere al surgimiento del Intelecto a partir de la inactividad y su formación como realidad en acto, diciendo: “[...]si no tuviera ningún cambio ni ninguna alteridad lo despertara a la vida, no sería acto; ya que semejante estado no se distingue del no acto. Pero aunque tuviera un movimiento así, sería vida solitaria, no total; sin embargo es necesario que posea toda vida y por doquier y nada carente de vida. [...] Siendo, empero, mismo y otro en general no hay lo que le falte de los otros, por lo tanto tiene una naturaleza para alterizarse en todo”.

La inteligencia tiene siempre la misma marcha a través de los seres diferentes, porque no cambia, sino que en ella coexisten lo igual e idéntico junto con las diferencias: si no se conservara esta igualdad e identidad junto con las diferencias, sería inactiva. Nada hay que no aporte a todas las cosas, y tampoco nada hay en ella que no sea diverso. Si no hubiere otro dentro de sí, sino sólo identidad, restringiría el ser propio de ella, y su naturaleza no estaría completa. Pensándose, es múltiple, constituyéndose en sujeto que piensa, en inteligible y en algo que se mueve ($\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$).

En el Alma vemos que hay ser y vida, si esto es así, con mayor razón debemos afirmar la vida en el Intelecto. Pero decir vida es admitir el movimiento; no hay vida sin movimiento, pero tampoco sin ser. Así, la

vida primera es movimiento y lo que *es* ella, y también reposo, porque no puede hablarse de ser sin sobreentender el reposo.

Los géneros supremos son inconvertibles entre sí; a ellos los supera la uni-trinidad de ser-vida-conocimiento, que sí son recíprocamente convertibles, y constituyen una estructura existencial previa a las determinaciones de los cinco géneros.

Sintetiza Plotino a partir de los elementos estudiados de la unidad-múltiple inteligible que es una determinada intelección unitaria pero integrada por una multiplicidad, que es una multitud indivisa, “como un punto en que estuvieran juntos todos los radios sin adelantarse y sin fluir jamás, antes al contrario, permaneciendo aquél en sí mismo en identidad y sin cambiar nunca, sino estando siempre fijo en el presente por razón de que nada de lo suyo ha pasado y nada tampoco se originará, sino que es exactamente lo que es”⁸³. La eternidad le pertenece, pues la eternidad es lo que ni fue ni será, ni cambia ni ha cambiado, sino sólo *es*. Es la vida total, junta y plena y absolutamente inextensa, que es inherente al Ser⁸⁴.

a. 4. 3. El Alma

¿Cómo produce el Intelecto al alma, y por medio de ésta al mundo sensible, tal como su cuerpo? Esto lo puede hacer a partir de la contemplación de sí mismo, por un exceso de su propia plenitud, a imitación de lo Uno. La Inteligencia, desbordándose, genera el Alma, como el Uno, desbordándose generó la Inteligencia⁸⁵.

En la teoría plotiniana de la tercera Hipóstasis subyace la doctrina platónica del *Timeo* acerca del Alma cósmica, su génesis, su naturaleza, sus actividades y su unión con el cuerpo del cosmos. En el texto de Platón, ella es creada por el Demiurgo como una naturaleza constituida por una parte indivisa y por una parte que se divide en los cuerpos; y desarrolla dos actividades, una intelectiva en relación con los inteligibles, y otra opinativo-sensitiva con respecto a los sensibles. El cosmos es como

⁸³ Plotino, *Enéadas*, III 7, 3.

⁸⁴ Esta noción aparece como un anticipo de la definición de Boecio, según el cual la eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable (*De consolacione philosophiae* V, vi : “interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”).

⁸⁵ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 11; V 1, 1, 7-15.

un gran ser animado que consta de cuerpo, alma e inteligencia (*Timeo*, 30b). Plotino reajusta el esquema platónico al sistema de la procesión, reconociendo la existencia de dos niveles en la tercera Hipóstasis; estos dos niveles corresponden a dos procesiones: una por la que el Alma superior o intelectual procede de la Inteligencia; y otra, por la que el Alma inferior procede de la superior, no para constituir una nueva Hipóstasis, sino para hacer nacer un nivel inferior dentro de la misma Hipóstasis. La existencia de ambas partes, está ilustrada con la misma analogía de los dos calores del fuego: el inmanente y el derivado.⁸⁶

El alma es una estructura compleja que se manifiesta en diferentes niveles. Las almas se ordenan según la belleza y la graduación que podemos observar en el mundo sensible y que refleja algo del origen de todas las cosas. La participación del Alma en el Intelecto significa la suma de una diferencia a la diferencia que constituye el Intelecto. Pero no ha de entenderse la multiplicación progresiva o “como en cascada” desde el principio en un sentido simplemente cuantitativo, sino primero que todo en un sentido cualitativo.

Sólo como el Intelecto *es* el Uno, el Uno en tanto pensarse a sí mismo “intelectualmente”, el Alma *es* el Intelecto (y por consiguiente también el Uno) pensándose a sí mismo; el Alma adquiere su identidad, su ser y su forma, mirando al *voũc*⁸⁷. De este modo, cada pensar la totalidad deviene un pensar, que va como “ensayando” sus objetos de pensamiento sucesivamente, y aquí es donde se introduce la diferencia temporal. Para Plotino –según *Timeo* 37c-38b– el tiempo es descrito como una imagen de la eternidad⁸⁸, como aquello que forma el pensar del alma acerca de la realidad en sus distintos aspectos, uno a uno, hasta llegar al último.

Ella se comporta en su primera fase, como una materia, pero no una materia indeterminada e informe, sino hermosa, noiforme y simple⁸⁹; es visión e intelección en potencia. Pero así como la Inteligencia debe volverse y mirar al Uno para ser plenamente Inteligencia, del mismo

⁸⁶ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 3, 10-12; V 4, 2, 30-33.

⁸⁷ Cfr. I. Yarza, “Anotaciones sobre la relación en Plotino”, *Anuario Filosófico*, XXXIII, 2000, p. 286.

⁸⁸ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III, 7,11; V 1, 4.

⁸⁹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 3, 22-23. El término *noiforme* hace alusión a la capacidad contemplativa del alma.

modo, el Alma, una vez generada debe volverse hacia la Inteligencia para ser plenificada, llenándose de contenido⁹⁰. De visión e intelección en potencia pasa a ser visión e intelección en acto.

Estos dos niveles considerados al interior de la tercera Hipóstasis, representan, en realidad, dos actividades psíquicas. Pero ambas son a la vez contemplativas y creativas, sólo que en distinto grado y de diverso modo. El Alma superior es intelectiva en virtud de la inteligencia inmanente implantada en ella por la Inteligencia trascendente. De lo cual se entiende que el Alma es una inteligencia derivada: a diferencia de la Inteligencia, el Alma no se identifica con los seres reales que contempla; no *es* los seres reales como lo es la Inteligencia⁹¹. Su inteligencia le es adventicia como la luz de la luna⁹²; el objeto primario de su contemplación es la esencia primaria, aunque lo que puede recibir de esa contemplación son los λογοί, que son expresiones o imágenes de una realidad superior, como la palabra lo es de la idea. El Alma, al recrearse en esta visión, en virtud como de una delectación, hace nacer el Amor, como un ojo colmado.

Como se dice que el Alma iluminada es trascendente, entonces se ha de tener por trascendente a este Amor, que reside solamente donde está el Alma incontaminada. Este Amor cósmico engendró el Amor que se implanta según la naturaleza de cada alma, puesto que cada una apetece en correspondencia con su naturaleza particular. Por lo que la relación que guarda cada alma particular con la total no desgajada de ella, sino comprendida en ella de tal modo que todas son una sola, y esa misma relación guardará también cada amor particular con el Amor universal.⁹³

El Alma intelectiva es un compendio de λογοί, como un sistema unimúltiple por el que ésta es a su vez un solo Logos y un compendio de λογοί, una sola Alma y una multiplicidad de almas, una sola Naturaleza y una multiplicidad de naturalezas.⁹⁴ El Alma superior se mantiene totalmente separada de toda división y dispersión cuantitativa en el espacio y el

⁹⁰ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, 19-20.

⁹¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 3, 6, 5-6.

⁹² Cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 14-17.

⁹³ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III 5, 4, 10-15.

⁹⁴ Cfr. Plotino, *Enéadas*, IV 3, 5.

tiempo, mientras que el Alma inferior se presenta dividida espacial y temporalmente en los cuerpos en que se encarna⁹⁵.

El mundo ha existido desde siempre, y también seguirá existiendo por siempre, porque desde que existe el mundo inteligible y mientras exista, también existirá el cosmos sensible⁹⁶. Pero la eternidad de este último no es la del Intelecto, sino que se trata de la perdurabilidad de lo “siempre deviniente” porque existe desde y por siempre pero en el tiempo, en perpetuo devenir y pendiente de lo por venir. No es la vida plena vivida toda a la vez, sino una existencia precaria que se desgrana sucesivamente y por partes, implicando el tiempo y el espacio. De los movimientos del Alma inferior nació el movimiento paralelo que es el tiempo⁹⁷, en cuanto imagen móvil de la eternidad de la que habló Platón en *Timeo* (37d)⁹⁸.

El Alma superior ejerce sus funciones cósmicas de crear, ordenar y gobernar, dando órdenes con soberanía regia al Alma inferior, que es la que las recibe y las ejecuta⁹⁹. El Alma crea dando órdenes, pero quien da las órdenes se identifica con su ordenamiento interior, a saber, el orden de sus propios λογοί. También su voluntad creadora se identifica con su sabiduría, de manera que contemplación y creación en ella son dos facetas de la misma actividad.

En cuanto a su concepción antropológica, Plotino comprende que el alma es el hombre, puesto que el alma es una sustancia trascendente, incorpórea e inmortal, que preexiste a su unión con el cuerpo y sobrevive a su separación de él, y es premiada o castigada según su conducta moral en esta vida. El alma es una naturaleza una y simple, no multipartita¹⁰⁰,

⁹⁵ Cfr. Plotino, *Enéadas*, IV 1.

⁹⁶ Cfr. Plotino, *Enéadas*, V 8, 12, 11-26.

⁹⁷ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III 7, 11, 17-20.

⁹⁸ Plotino, *Enéadas*, III 7, 11: “Había, empero, una naturaleza afanosa, y, como estaba deseosa de mandar en sí misma y ser de sí misma y había optado por buscar más que lo presente se puso en movimiento ella –el Alma inferior– y se puso en movimiento también él –el tiempo–. Y así es como, moviéndonos siempre en dirección al después y a lo posterior y a lo no idéntico sino diverso y nuevamente diverso, al prolongar un tanto nuestra marcha, hemos producido el tiempo como imagen de la eternidad.”

⁹⁹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, II, 3, 17, 16-17.

¹⁰⁰ Cfr. Plotino, *Enéadas*, IV, 7, 12, 13.

aunque a la vez es múltiple, en el sentido de que es una naturaleza con multiplicidad de potencias¹⁰¹. Como el hombre es su alma, entonces el hombre es múltiple por serlo el alma, en cuanto es un sistema ordenado y trascendente (κόσμος νοητός). El alma humana consta, como la del cosmos, de un nivel superior o intelectual, que es la esencia indivisa, y un nivel inferior o sensitivo-vegetativo, que es la esencia que se divide en los cuerpos.

a. 4. 4. La materia

La naturaleza contempla las ideas del Alma, y de esta contemplación emerge una nueva diferencia: la diferencia espacial. La contemplación de la naturaleza es generadora, a su vez, del cosmos sensible.

Uno de los tópicos centrales del debate neoplatónico sobre la materia es la cuestión de cómo se relaciona ella con el Uno-Bien. Si el Bien es el primer y omnipotente principio de toda la realidad, entonces la materia debe ser originada por Él. Es en este punto donde se distingue el neoplatonismo del dualismo gnóstico.

Cuando Plotino se refiere al mal en el tratado I 8 de las *Enéadas*¹⁰², explica que materia y mal se identifican: ambos son *no-ser*, pero no en el sentido de una mera *otredad*, sino como lo contrario al ser. Plotino era consciente de las posibles objeciones contra su tesis, sobre todo de las emergentes del punto de vista aristotélico. De acuerdo con Aristóteles, el ser como sustancia no tiene contrario¹⁰³: una oposición sí puede darse entre características o atributos que están lo más distante posible unos de otros. Plotino responde que este razonamiento es válido, sólo si se considera al ser como οὐσία, la sustancia concreta e individual considerada en sí. Si se considera al ser –en el sentido antedicho– como tal, es posible decir que tiene contrario, el cual es la ausencia de todo lo que determina al ser. Contrario al ser, o *no ser*, debe ser aquello que es contrario a una

¹⁰¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 2, 6.

¹⁰² Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3, 10-15: “Ya con ello puede uno formarse una idea de este no-ser como una especie de sinmedida en comparación con la medida, ilimitado en comparación con el límite, informe en comparación con lo conformativo, siempre indigente en comparación con lo autosuficiente, siempre indeterminado, absolutamente inestable, omnipasible, insaciado, penuria absoluta.”

¹⁰³ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 3 b, 24-36; 6 a 17-18. Aquí explica, por ejemplo, que un animal, como una οὐσία particular, no puede ser contrario a otra οὐσία tal como un hombre.

muy específica naturaleza, es decir, la más absoluta indeterminación. *No ser*, aquello que no tiene límite ni medida, es la privación absoluta de la forma. Al ser privación, es privación de ser, y por lo tanto del bien, tal como lo explica en *Enéada* VI, 7, 15-18.

Plotino sostiene que la materia, en cuanto sustrato indeterminado, es privación de toda determinación cuantitativa. Esta identificación implica que cuando una forma o característica es puesta sobre la materia, su privación no se extingue, sino que queda preservada. No pierde por ello su esencial indeterminación. De este modo, la versión hilemórfica del neoplatonismo no asume una mera diferencia abstracta entre materia y forma, sino una cierta contradicción en cuanto combinación de dos elementos independientes. Materia es receptividad de formas, y se encuentra situada en el punto en que la fuerza del Bien llega a su final en una total insuficiencia (ἔλλειψις); es la última fase en la producción de la realidad a partir del Bien. Por ello es considerada como una ausencia de bien, pero no en el sentido parmenídeo de la nada absoluta, sino como lo distinto del ser.

En el último nivel de la realidad el esquema de procesión-reversión toma un camino particular: “Así como todo lo engendrado anteriormente a esto era engendrado sin forma, pero era conformado por la forma porque se volvía a su progenitor, como quien se nutre de él, así también aquí lo engendrado debe ser no ya una especie de alma –pues no vive ya–, sino indeterminación absoluta”¹⁰⁴. Esta particularidad se debe a que el poder que originalmente viene del Uno, se ha debilitado extremadamente. Por esto, la materia no tiene ya el poder de volverse hacia su productora, el Alma, y se torna el último nivel de lo inferior.

Sin embargo, la receptividad en sí misma es buena. Luego de haber producido el sustrato, el alma debe volver al nivel inferior y procurar belleza y forma en él. La determinación, en este caso, permanece enteramente externa al sustrato; en este sentido Plotino, declara que el alma sólo imprime una imagen (εἶδωλον) como forma de la materia. El primer aspecto de determinación y bondad es su receptividad: el sustrato completamente indeterminado es “perfeccionado” (τελειούμενον). Sin la receptividad, las

¹⁰⁴ Plotino, *Enéadas*, III, 4, 1; el texto continúa: “Porque aunque la indeterminación existía aun en los anteriores, pero existía en una forma, pues era algo indeterminado no absolutamente, sino relativamente a su propio perfeccionamiento; lo de ahora, en cambio, absolutamente. Mas, al perfeccionarse, se convierte en cuerpo tras recibir la forma adecuada a su capacidad: es un receptáculo [...]”.

formas serían imposibles en el mundo sensible. La materia se extiende bajo el alma y es iluminada, por lo cual definitivamente hay un elemento de bondad en la materia, que es realmente el último horizonte pensable, la última apertura y receptividad del bien. Sin embargo, la materia en sí misma es mera oscuridad, e inmediatamente oscurece la chispa que proviene del alma.

Cuando el alma desciende al nivel inferior para darle forma, si las circunstancias son favorables, puede modelar formas sin perder nada de su ser, y en este caso lo producido resulta hermoso y sin obstáculos, de suerte que las cosas originadas siempre guardan un orden. Viviendo, pues, ella en una razón, es decir en un *logos* como principio conformador de la vida, comunica a los cuerpos una razón, imagen de la que ella posee, y por eso también el cosmos posee todas las cosas.¹⁰⁵ Así, se puede comprender cómo es que la materia deriva del Uno-Bien: es un sustrato totalmente indefinido en que el poder del Bien llega a su fin.

Pero hay cuerpos que obstaculizándose unos a otros, se ven privados de conseguir su forma apropiada, y no adquieren el modo de ser que les debe proporcionar la tercera Hipóstasis. Ésta, en su descenso, siempre corre el riesgo de perderse, pues la materia tiene una naturaleza refractaria que resiste la operación del alma: este hecho siempre amenaza al alma con ser mezclada con la materia, y de esta manera cortar con su elevado origen. En este sentido, la materia puede ser “causa” del mal.

Una cierta debilidad se presenta en el alma; ella se ve necesitada del contacto con la materia y experimenta su influjo negativo. La presencia de la materia no es suficiente para producir mal en el alma, ni su debilidad; ser débil no es ser malo, sino que ella es sólo una condición necesaria para el alma de ser afectada por el mal. Puede decirse que en la medida en que el alma es débil, así ella puede ser perturbada. Pero es necesario hacer una observación: sin la materia, el alma no podría debilitarse. La materia causa la debilidad, y ambas juntas son la causa de los vicios.¹⁰⁶

Este sistema de pensamiento ha encontrado dificultades para explicar cómo la materia puede ser derivada del Bien, y a su vez no estar separada

¹⁰⁵ Cfr. Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 10.

¹⁰⁶ Plotino, *Enéadas*, I, 8, 14, 49-50: “ὅλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῆς αἰτία καὶ κακίας αἰτία”.

del mal. Por este motivo, algunos neoplatónicos tardíos se han rehusado a asumir este punto de vista¹⁰⁷.

a. 4. 5. Síntesis y valoración del pensamiento de Plotino

En Plotino, la más profunda interpretación sobre la participación tiene lugar en la comprensión de que el que participa es una positiva expresión de lo participado, el fruto de su amor y búsqueda de unidad, una bella manifestación de la unidad misma. El mundo sensible es valorado también como revelación de la divina Unidad, y la multiplicidad se presenta en el mundo como un efecto del Bien. El Uno está inmediatamente presente en todas las cosas, pero su presencia en cada ser está limitada de acuerdo a la capacidad de cada uno de recibirlo; de lo cual depende su gradual expansión, que determina el nivel de cada ser en la jerarquía. Ser significa, en efecto, una entidad delimitada, respecto a lo cual el Uno es más allá (τὸ ἐπέκεινα).

Un punto significativo para comprender el pensamiento de Plotino es que la producción de cada nivel inferior desde el superior no es el resultado de algún acto consciente de éste, sino un necesario e inconsciente reflejo de su primaria actividad de contemplación; y además que cada nivel del ser real, hasta el más inferior es considerado como algo bueno. Plotino puede decir que la materia en cuanto absoluta no-determinación contiene al mal, pero en realidad demuestra la bondad del mundo material, que es una imagen de su más glorioso arquetipo¹⁰⁸.

En este esquema, la estructura metafísica de la participación se formula como una esencial procesión desde el Principio primero, a partir del cual surge toda la realidad. Hay una bondad intrínseca en lo que se genera como *diferencia* del Uno, y es en esta diferencia que se manifiesta la

¹⁰⁷ De acuerdo a los neoplatónicos posteriores, la materia procede del Bien en un sentido directo; la materia no es mala en absoluto. Es buena y siempre “divina” (ἐνθεον). La base para esta interpretación está tomada del *Filebo* (23 c, 30), donde se arguye que Platón presenta un importante análisis de los más altos niveles de realidad, en que el Uno Bien, se encuentra inmediatamente seguido por una dualidad de principios: πέρας y ἄπειρον (el Límite y lo Ilimitado). Estos principios están presentes en todos los niveles de la realidad. Cfr. también: G. Van Riel, “Horizontalism o Verticalism? Proclus, Plotinus on the Procession of Matter”, *Phronesis*, XLVI, 2, 2001, p. 138.

¹⁰⁸ Cfr. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1940, pp. 111-112.

bondad en la medida en que cada ser viene a “multiplicar” la unidad, pero no porque meramente la diferencie, o lo diferente sea un bien por sí mismo. El ser es bueno en la medida en que manifiesta una diferencia, en el sentido de que la diferencia es tal porque se genera en y de la Unidad, siendo una expresión de ella, necesitada de volver a ella.

La divinidad es participada por los distintos grados ontológicos para realizarse como tales y volver a su fuente según el modo del *exitus-reditus* presente en este sistema de procesiones. Se comprueba un contraste entre el sistema derivativo plotiniano y la metafísica que tiene origen en el esquema cristiano, que incorporó al mundo religioso y filosófico la idea de la creación. Para Plotino –y por ende para el sistema de procesiones– todo depende del principio del cual deriva todo, donde el primer derivado origina el segundo, y así continúa en modo descendente. En el modo creacionista, en cambio, cada creatura se relaciona directamente con el Creador, de modo que se puede explicar el universo espiritual y material a partir de la correspondencia de cada ser creado –sin mediaciones– con el Principio, el Dios Creador.

Se podría pensar que el Uno, autosuficiente y omnipotente en este pensamiento, podría haber dado lugar a construir una teoría diversa para explicar el proceder de lo real. Sin embargo, Plotino ha construido un edificio filosófico de gran fuerza especulativa, tomando en su base una importante cantidad de elementos platónicos, que son reformulados en función de un sistema que presenta una radical dependencia de los seres respecto del Uno, fundamento presente y a la vez trascendente de la totalidad.

El estudio de Plotino deviene necesario para comprender el funcionamiento del universo, bajo la óptica de la subordinación de los seres. Siendo su principio, el Uno es independiente de la realidad que se origina de Él, transmitiendo sin embargo al cosmos una presencia que no desmedra en absoluto su particularidad de ser incondicionado. El Uno no es causa según el modo de darse la causalidad en el mundo derivado, sino en un modo distinto, diríamos, más lleno de sentido, como un efluvio de poder y vida¹⁰⁹; tampoco es fin como un objeto externo a alcanzar. El retorno a este Principio envolvería una tendencia profunda hacia Él de todo lo que es, en el cual está ya en cierta forma presente. El final del camino sería

¹⁰⁹ Cfr. A. H. Armstrong, “‘Emanation’ in Plotinus”, *Mind*, XLVI, 181, 1937, p. 61.

un modo nuevo de vivir en Él, con una comprensión de la existencia que espera arribar a su plenitud.

Hay *un* universo y, por lo tanto, una sola estructura procesional, y no múltiples, que alcanza su valor en virtud de la última derivación¹¹⁰. En este sentido, el universo plotiniano mantiene en unidad el doble proceso de interacción de procesión y reversión entre los niveles escalonados de la realidad desde el Uno hasta la materia, implicando una actividad de iluminación o irradiación desde los superiores hacia los inferiores. Este dinamismo evoca una constitución jerárquica que se establece como una cadena de seres, en la cual, del nivel ontológico superior procede por sobreabundancia el nivel inferior, que es dotado de la última perfección de quien le antecede. Una alternativa de comprensión de este sistema puede verse a través de una analogía: un objeto que se refleja en un espejo imperfecto genera una imagen menos nítida que lo real; si, a su vez, esta imagen imperfecta se refleja en un espejo más imperfecto, surge una imagen aún más distorsionada, derivada de la segunda. Progresivamente, la imagen se hará más defectiva hasta llegar a la última, pero siempre conservando una cierta semejanza con la que la originó¹¹¹. La concatenación y causación en la continuidad se ven claramente a través de esta comparación.

Plotino tiene en mente una continuidad análoga a la de la vista, esto es, por medio de los grados de contemplación de que goza la realidad. Así, el Uno, al ser contemplado por el Intelecto –su reflejo debilitado– en una suerte de “visión”, da lugar a la existencia del Alma. Asimismo, el Alma contemplando al *voũς*, produce la materia. Este esquema de causaciones es un modelo basal para la concepción de la contigüidad ontológica según será entendida por Dionisio y tomada posteriormente por Tomás de Aquino. La sucesión gradual se comprende en la identidad diferenciada de todos los seres con el Uno, según las posibilidades de su esfera de contemplación, actividad que no sólo es fecunda en la generación del universo, sino que a ella debe su retorno al Uno como a su Bien.

¹¹⁰ Cfr. David P. Hunt, “Contemplation and hypostatic procession in Plotinus”, *Apeiron*, XV, 2, 1981, p. 72. Ver también J. M. Rist, “The One of Plotinus and the God of Aristotle”, *The Revue of Methaphysics*, XXVII, 1, 1973, p. 82.

¹¹¹ Cfr. *Ibid.*

DA RELAÇÃO DOS CONCEITOS *GEMÜT*, *SEELE* E *GEIST* OU DA ANTROPOLOGIA DO PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO, ENQUANTO PASSAGEM FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

MARILIA COTA PACHECO*

Universidade de São Paulo
mariliacota@hotmail.com

Resumo

Num primeiro momento, apresentaremos uma análise e comentário sobre a relação dos conceitos de *Gemüt*, *Seele* e *Geist* na tese complementar de Foucault. Num segundo momento, esboçaremos os desdobramentos da antropologia entendida como uma passagem para a filosofia transcendental, em Fichte e Schelling. Finalizaremos com algumas considerações sobre a possibilidade de um análogo de esquema de ideal da razão válido em Schelling e Kant.

Palavras chave: antropologia, filosofia transcendental, ideal da razão, Schelling, Kant.

Abstract

We'll introduce an analysis and comment on the relation of *Gemüt*, *Seele* and *Geist* by Foucault's complementary thesis. Secondly, we'll show the anthropology as a transition to transcendental philosophy and its developments by Fichte and Schelling. We'll conclude with some considerations on the possibility of reason ideal analogous scheme which is available by Schelling and Kant.

Keywords: transcendental philosophy, reason ideal, Schelling, Kant.

* Doutora pela Universidade de São Paulo|USP. Atualmente, pós-doutoranda pela Universidade de São Paulo|Usp, bolsa de pós-doutorado FAPESP|Fundação de Auxílio a Pesquisa do estado de São Paulo.

1.1.INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta um resultado parcial que obtivemos em nossa pesquisa, desenvolvida durante o ano de 2103¹. Basicamente o mote da pesquisa girou em volta da questão sobre a possibilidade de estabelecermos um análogo de esquema de ideal da razão válido em Kant e Schelling. A partir de alguns pontos da tese complementar de Michel Foucault, levantaremos, aqui neste artigo, questões problemáticas sobre: a) a função dos conceitos kantianos de *Gemüt*, *Seele* e *Geist*, no âmbito da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; b) sobre a possibilidade ou não de atrelarmos tais conceitos à noção de um análogo de esquema do ideal da razão. Para tanto, analisaremos a função dos conceitos de *Gemüt*, *Seele* e *Geist* considerando a hipótese da possibilidade de elucidação da Antropologia pragmática, enquanto análogo de um esquema do ideal da razão, a partir da tese complementar de Michel Foucault, “Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant.

Nesta obra, Foucault ressalta que certos trechos da Antropologia, mais precisamente a sessão sobre as “Representações que temos sem termos consciência” (“Didática Antropológica”), “situam-se na direta obediência da Dialética Transcendental”, isto é: “nós nos servimos da representação simples do eu, que é vazia de qualquer conteúdo, para definir este objeto particular que é a alma. (...) sem dizê-lo, é da psicologia racional que ela (Antropologia) toma distância.” Resumidamente, na primeira parte de sua tese complementar, Foucault analisa as relações entre *Gemüt* e *Geist* visando mostrar que a Antropologia do ponto de vista pragmático é fiel aos princípios da Crítica.

Na Antropologia, o *Geist* é o princípio que vivifica o *Gemüt* por meio de ideias (*APP*, p.246) pois a expressão *durch Ideen* contida no parágrafo da primeira *Crítica* intitulado “Do propósito último da dialética natural da razão humana” (B705) indica que “a ideia, contanto que receba da própria experiência seu domínio de aplicação, faz entrar o espírito na

¹ Durante o ano de 2103, realizamos nossa pesquisa, nível pós-doutorado, na Kommission-Schelling | Bayrische Akademie der Wissenschaften, com bolsa de estágio no exterior (BEPE), concedida pela Fundação de Auxílio a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

mobilidade do infinito, conferindo-lhe, incessantemente, movimento para ir mais longe.”²

Esta, pois, é a função do *Geist*: não organizar o *Gemüt* de modo a fazer dele um ser vivo, ou análogo da vida orgânica, nem tampouco da vida do próprio Absoluto; mas vivificá-lo, fazer nascer, na passividade do *Gemüt*, que é a da determinação empírica, o movimento fervilhante das ideias – estas estruturas múltiplas de uma totalidade em devir, que se fazem e desfazem como tantas vidas parciais que vivem e morrem no espírito. Assim, o *Gemüt* não é simplesmente *o que é*, mas *o que ele faz de si mesmo*. (...) O movimento que na Crítica faz nascer a miragem transcendental é aquele que na Antropologia faz prosseguir a vida empírica e concreta do *Gemüt*.³

De acordo com o Prefácio de 1798, o objeto da Antropologia é o homem no mundo, “*Weltburger*,” ou seja, é “a dimensão cosmopolita da *Welt*.”⁴ Em contrapartida, a maior parte do texto de Kant se ocupa não da *Welt* mas do *Gemüt*. Para resolver esta dificuldade, “Foucault formula três questões que articulam sua análise: 1) como um estudo do *Gemüt* permite um conhecimento do homem enquanto cidadão do mundo? 2) Qual é a relação entre o conhecimento antropológico e a reflexão crítica? 3) Em que uma investigação do *Gemüt* se distingue de uma psicologia, seja racional ou empírica?”⁵

Conforme demonstra Ricardo Terra,⁶ Foucault inverte a ordem começando pela última questão, a distinção entre psicologia e antropologia. A Antropologia pragmática não é o estudo da *Seele*, antes, é o estudo do *Gemüt* vivificado pelas ideias, pelo *Geist*. Por conseguinte, uma investigação do *Gemüt* distingue-se de uma psicologia (seja racional ou empírica), pois o *Gemüt* é “o que ele faz de si mesmo” porquanto a “liberdade do

² M. Foucault, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011, p. 54.

³ *Ibid.*, p.55.

⁴ Cf. R. TERRA, “Foucault Lecteur de Kant: De l’Anthropologie à l’Ontologie du présent”, in *L’année 1798. Kant. La naissance de l’anthropologie au siècles des lumières*, Paris : Vrin, 1997, p. 159-171.

⁵ R. Terra, *op. cit.*, p. 162.

⁶ *Ibid.*

possível” lhe foi aberta pelo *Geist*. Ora, este é precisamente o campo de investigação definido pela Antropologia.

Diferentemente da psicologia, os elementos do possível e da liberdade estão ligados à natureza e constituem um conhecimento de uma outra ordem (...) E o *Geist* seria, segundo a leitura de Foucault, um elemento estruturante do pensamento kantiano que, em sua estrutura única e soberana, plaina acima da necessidade da Crítica e da possibilidade da Antropologia.⁷

O *Geist* é algo comum à reflexão crítica e à antropologia. Por conseguinte, estabelece-se a relação entre o conhecimento antropológico e a reflexão crítica. Temos aqui o ponto de inserção com a nossa hipótese mencionada anteriormente:⁸ Foucault afirma (p. 64) que a *APP* repete a crítica no negativo, ou seja:

O que se anuncia na ordem das condições aparece, na forma do originário, como mesmo e outro.” (...) “a longa análise das deficiências e das doenças do espírito dá seqüência a um breve parágrafo sobre a razão; basta ver a importância crescente que vão assumindo as considerações sobre a patologia mental, desde as notas e os projetos até o texto, bem desenvolvido, de 1798, para compreender que estas reflexões sobre a negatividade estavam na linha de força da pesquisa antropológica.⁹

“As relações da síntese com o dado aparecem como a imagem invertida da Crítica.”¹⁰ Por exemplo: na Crítica o eu não é objeto, mas forma da síntese; na Antropologia o eu não é considerado em sua função sintética. “Na Crítica o dado se encontra do lado da passividade, nitidamente oposto à espontaneidade do sujeito que sintetiza.”¹¹ Assim, as relações entre a Crítica e a Antropologia são estabelecidas com a análise:

1) do primeiro parágrafo da Doutrina do Método Transcendental, da primeira Crítica, onde Kant de um ponto de vista arquitetônico coloca

⁷ *Ibid.*

⁸ Hipótese em questão: da possibilidade de elucidação da Antropologia pragmática, enquanto análogo de um esquema do ideal da razão, a partir da tese complementar de Foucault.

⁹ M. Foucault, *Gênese e Estrutura*, pp. 64, 61.

¹⁰ R. Terra, *op. cit.*, p. 163.

¹¹ *Ibid.*

em oposição: a) a física e a psicologia racional; b) a física, a antropologia e a psicologia empírica.

2) da passagem da Lógica¹² que fala de quatro questões fundamentais: o que posso saber?, o que devo fazer? e, o que posso esperar? – estas três questões remetem a uma quarta: o que é o homem?

É justamente esta passagem da Lógica que abre à antropologia um campo muito mais amplo que a simples consideração da perspectiva empírica. Na Lógica, o valor, por assim dizer, da questão antropológica é muito diferente daquele da *Crítica da razão pura*: não se trata mais de uma parte menos importante da arquitetura do saber. Na Lógica tal questão “torna-se a pedra-angular ou uma espécie de ponto de fuga para toda reflexão filosófica.”¹³

Ao analisar o texto da Lógica, Foucault ressalta outras três questões ligadas imediatamente à questão: o que é o homem? Ele cita a seguinte passagem da Lógica:

“*Der Philosoph muss also bestimmen können:*

1. *Die Quellen des menschlichen Wissens*
2. *Den Umfang des möglichen und natürlichen Gebrauches alles Wissens*
3. *Und endlich die Grenzen der Vernunft*“

De fato, tais questões retomam as três primeiras questões da Crítica. Entretanto, essa repetição articula, como bem ressalta Terra,¹⁴ os três conceitos fundamentais de *Quellen*, *Umfang* e *Grenze* (que Foucault traduz por *source*, *domaine* e *limite*), e já “dirige-se ao *Opus postumum*, onde essa estrutura ternária caracteriza o *Inbegriff des Daseins*.” Ainda segundo Terra, essa repetição que articula os três conceitos fundamentais atinge o nível fundamental e substitui as “*divisões sistemáticas*” (tais como sensibilidade, entendimento e razão, ou ainda, razão pura,

¹² Foucault refere-se à edição de Cassirer da *Logik* de Kant, Vol VIII, pp. 343/4.

¹³ R. Terra, *op.cit.*, p. 164.

¹⁴ *Ibid.*

razão prática e faculdade de julgar) “pela organização de correlatos transcendentais.”¹⁵ Por conseguinte, percebe-se que o mundo: a) não é simplesmente o *Quell* para uma faculdade sensível, antes, ele o é sobre a base de uma correlação transcendental passividade – espontaneidade; b) o mundo não é simplesmente limite para o uso de ideias, antes, é o limite para o uso das ideias sobre a base de uma correlação transcendental *Vernunft – Geist*. Consequentemente, neste sistema de correlações se funda a transcendência recíproca da verdade e da liberdade.

Poder-se-ia objetar aqui, como o faz Diogo Sardinha, o seguinte:

ele (Foucault) quer penetrar o sentido da *APP* a partir de uma luz exterior, e mesmo posterior. Duas perguntas não podem então deixar de ser feitas: primeiro, em que medida esta forma de iluminar o problema não envolve a *APP* numa luz artificial que, mais do que mostrá-la em si mesma e no que ela é, fornece dela uma imagem deformada? E depois, até que ponto são comparáveis textos nos quais o problema do homem sofre transformações aparentemente tão fortes? Estas duas interrogações estão intimamente associadas, pois cada um dos escritos (*APP*, *Lógica* e *Opus postumum*) encara o homem de forma distinta, o que em princípio dificulta toda aproximação entre eles.¹⁶

A objeção acima perde sua validade quando levamos em conta, como demonstra Terra,¹⁷ que apesar de podermos ver claramente a diferença da *Antropologia* em relação à *Lógica* e *Opus postumum*, isto é, a *Lógica* põe uma questão antropológica bem mais ampla e *Opus postumum* estabelece uma relação imediata entre a questão do homem e a investigação sobre o mundo e Deus, a relação paradoxal da *Antropologia* com a *Crítica* se justifica porquanto ela (*Antropologia*) possui o caráter de uma passagem para a filosofia transcendental. Além dessa réplica, ainda devemos também levar em conta a interpretação de Eckart Förster.¹⁸ Em *Kant's Final Synthesis*, Förster demonstra a ligação pertinente dos *Opus postumum* com a obra crítica de Kant justamente através da transformações de uma

¹⁵ R. Terra, *op.cit.*, p. 165.

¹⁶ D. Sardinha, “Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática”, in *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, 2011, pp. 48 - 49.

¹⁷ R. Terra, *op.cit.*, p. 165.

¹⁸ E. Förster, *Kant's Final Synthesis: an Essay on the Opus postumum*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.

questão intimamente ligada àquela antropológica, ou seja, a autopoisição da subjetividade.

1.2. DA POSSIBILIDADE DE ATRELARMOS OS CONCEITOS DE *GEMÜT*, *SEELE* E *GEIST* À ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO, ENTENDIDA COMO UM ANÁLOGO DE ESQUEMA DO IDEAL DA RAZÃO

Segue-se que não nos parece estranho que na segunda parte de sua tese complementar Foucault afirme que “a repetição antropológico-crítica não se assenta sobre si mesma nem sobre a Crítica. Assenta-se sobre uma reflexão fundamental relativamente à qual a Antropologia, (...) não pode deixar de liquidar-se e desaparecer, paradoxalmente, como o essencial.” O essencial é o vínculo entre verdade e liberdade e a elucidação de tal vínculo é objeto da filosofia transcendental.

Eis, então, ao nosso ver, a possibilidade de elucidação da Antropologia enquanto análogo do ideal da razão. A leitura de Renault¹⁹ sobre a Antropologia como ponto de fuga da teoria do sujeito, expõe como se dá a passagem do *focus imaginarius* à subjetividade em ação, é corroborada pela de Foucault pelo viés dos conceitos de *Geist* e *Gemüt*, isto é, o *Gemüt* vivificado pelo *Geist*, entendido como princípio. Nisso, conforme demonstra Terra,²⁰ estabelece-se um sistema de correlação que funda a transcendência recíproca entre verdade e liberdade. Por conseguinte, alcança-se a atividade de autofundação²¹ pela qual o homem é aquilo que faz de si mesmo e, justamente por isso, constitui-se *em e para* si mesmo uma linha de horizonte inalcançável que nunca pode deixar de buscá-la. Nesta linha de horizonte encontra-se a ideia de alma que não está apartada, por assim dizer, de nossa faculdade de conhecer, na medida em que, no âmbito teórico, a ideia faz entrar o espírito na mobilidade do infinito e, no âmbito da antropologia, é o *Geist* que vivifica o *Gemüt* de modo que nele surge “o movimento fervilhante de ideias.”

Foucault, ao responder as questões sobre a diferença entre a Antropologia

¹⁹ A. Renault, “La Place de L’Anthropologie dans la theorie kantienne u sujet”, in *L’année 1798. Kant. La naissance de l’anthropologie au siècles des lumières*, Paris: Vrin, 1997, p. 51.

²⁰ R. Terra, *op.cit.*, p.165.

²¹ A noção de autofundação é dada na segunda Crítica.

e a psicologia e sobre as relações entre a Antropologia e a Crítica, deixamos entrever como se dá a realização do conhecimento dos cidadãos do mundo a partir de uma análise do *Gemüt*:

de fato, o homem da Antropologia é *Weltbürger*, mas não na medida em que ele faz parte de um tal grupo social ou de tal instituição. Mas pura e simplesmente porque ele fala. É no intercâmbio da linguagem que, a um tempo, ele próprio alcança e realiza o universal concreto. Sua residência no mundo é originalmente morada na linguagem.²²

Ao nosso ver, a leitura de Foucault indica que é possível entendermos a Antropologia como o análogo de um esquema do ideal da razão, porquanto aquilo transposto em sua análise do *Gemüt* não é o conceito de ideal da razão mas, antes, o que está transposto em sua análise é o esquema do ideal da razão, sua forma de ordenar o diverso, “num campo inteiramente outro que acolhe somente a regra” do conceito de ideal da razão.

Contudo, ainda que possamos considerar a Antropologia do ponto de vista pragmático como tal, deparamo-nos com a seguinte questão implícita num esquema de análogo do ideal da razão: Como é dada a autoposição da subjetividade? Sem possibilidade de objetivação dessa autoposição, qualquer análogo de esquema torna-se mera ilusão, por assim dizer. O *Gemüt*, enquanto princípio, efetiva a autoposição da subjetividade? Não nos parece provável. Caso a efetivação da subjetividade fosse dada pelo *Gemüt*, então, ao mesmo tempo ocorreria uma determinação do lugar da *Seele* e, por conseguinte, esta tornar-se-ia objeto de nossa faculdade de conhecer. Não é o caso.

Por outro lado, se a autoposição da subjetividade não pode ser dada pelo *Gemüt*, outras duas questões surgem? 1) Em que medida o caráter de passagem para a filosofia transcendental da própria Antropologia implica uma nova forma de reflexão na modernidade pós-kantiana, que não será mais crítica no sentido estrito, nem antropológico-pragmática? 2) em que medida a Antropologia está ligada, pelo seu caráter de passagem para a filosofia transcendental, às três Críticas e aos *O.p.*?

Aqui, tentaremos responder apenas à primeira questão, através dos conceitos de *Anstoss* de Fichte e o de limitação originária em Schelling.

²² M. Foucault, *op. cit.*, p. 91.

Ao nosso ver, tais conceitos são essenciais no que toca a fundamentação do objeto da filosofia transcendental, isto é, a fundamentação do vínculo essencial entre necessidade e liberdade em ambos autores e, por conseguinte, diz respeito à exposição de um princípio que faz surgir da passividade, por assim dizer, o movimento fervilhante das ideias e, ao mesmo tempo, lhes determina. Contudo, tal princípio não é o *Gemüt*. A seguir faremos uma breve exposição a respeito.

1.3 OS DESDOBRAMENTOS DA FUNDAMENTAÇÃO DO OBJETO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL EM FICHTE E SCHELLING: DO *ANSTOSS* DE FICHTE E DA LIMITAÇÃO ORIGINÁRIA EM SCHELLING

Começemos por um trecho da tese complementar de Foucault que nos parece bastante útil no que concerne a compreensão dos desdobramentos para a fundamentação do vínculo essencial entre verdade e liberdade em Fichte e Schelling:

A antropologia toma cuidado em também distinguir sentido interno e apercepção. Esta é definida pela consciência daquilo que ele experimenta.²³ (...) A apercepção que a Crítica reduzia à simplicidade do Eu penso²⁴ é agora aproximada da atividade originária do sujeito, enquanto o sentido interno que a Crítica analisava segundo a forma a priori do tempo²⁵ é aqui dado na diversidade primitiva de um “*Gedankenspiel*” (jogo das representações)²⁶, que se joga fora do domínio do sujeito, e que faz do sentido interno mais o signo de uma passividade primeira do que de uma atividade constitutiva.²⁷

Como veremos a seguir, o trecho acima citado nos mostra que a *APP* é uma via bastante profícua para a compreensão dos desdobramentos da filosofia transcendental em Schelling e Fichte, ou seja, pelo seu caráter de passagem à filosofia transcendental, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* repete a *Crítica* de modo negativo e, por conseguinte, justifica-se, por assim dizer, a busca de um princípio que implica uma

²³ M. Foucault, *op. cit.*, p. 31; Ak. VII, 142.

²⁴ In: *CRP*, “Paralogismos da razão pura.”

²⁵ In: *CRP*, “Refutação do idealismo”; B 275.

²⁶ *APP*; Ak. VII, 161. (Ed. BR. P. 60.)

²⁷ M. Foucault, *op. cit.*, pp. 31-32.

teoria da autopoisição da subjetividade pela qual a validade objetiva das categorias se realizaria tanto do ponto de vista formal quanto material, ... ao menos em tese.

1.3.1 Fichte

Em *O Espírito e a Letra*, Rubens Torres Filho mostra como Fichte “se inscreve na linhagem transcendental inaugurada por Kant, infletindo-a, entretanto, no sentido de uma de suas conseqüências mais surpreendentes: (...) a admissão de uma anterioridade da *reflexão* ao pensamento objetivo”.²⁸ Para tanto, Fichte se baseia nos textos da dedução das categorias (§§ 16 e 17) onde “a subordinação do diverso da representação à unidade transcendental da apercepção é estabelecida como *princípio supremo do inteiro conhecimento humano*”.²⁹ Entretanto, em *Zweite Einleitung*,³⁰ Fichte, lerá a “unidade originariamente sintética da apercepção” de Kant apenas como “unidade originária da apercepção”.

A respeito do termo “diverso da representação,” que se refere a toda consciência, Fichte tece o seguinte comentário: “Kant fala decerto aqui de condições, mas dá apenas *uma* como condição fundamental”.³¹ Esta condição única de todo saber e consciência seria, para Fichte, a “unidade originária da apercepção”, que corresponde à representação “eu penso” e que, como produto da apercepção originária, “tem de poder acompanhar todas as minhas representações”.³² Por conseguinte, na versão de Fichte, em *Zweite Einleitung*, encontramos: “que todas as minhas representações possam ser acompanhadas pelo “eu penso” implica que “eu sou o pensante nesse pensar”.³³

Isto, como bem ressalta Torres Filho, “basta para indicar que a autopoisição do eu, posta pela doutrina-da-ciência como princípio absoluto de todo

²⁸ In: *O Espírito e a Letra. A Crítica da Imaginação Pura em Fichte*. São Paulo: Ed. Ática, 1975, p. 29.

²⁹ *Ibid.*, (KANT, I. *KRV*, B, 135).

³⁰ In: SW, I, 475.

³¹ In R. R. Torres Filho, *O Espírito e a Letra. A Crítica da Imaginação Pura em Fichte*. São Paulo: Ed. Ática, 1975, p. 29 (nota de rodapé 23: Kant, *KRV*, B, 136. Fichte cita e comenta em *Zweite Einleitung*, SW, I, 475).

³² I. Kant, *KRV*, B, 131. In Torres Filho, *op. cit.*, p. 29.

³³ *Zweite Einleitung*; SW, I, 475.

saber, já havia sido apontada por Kant em sua dedução das categorias, embora, como Fichte observa no texto de 1794 da doutrina-da-ciência, jamais tenha sido estabelecida determinadamente como princípio”.³⁴ Em suma, ressaltando o caráter analítico da correspondência entre a “unidade originária da apercepção” e a representação “eu penso”, Fichte estabelece um princípio ao mesmo tempo sintético e analítico. O seu caráter analítico permite a Fichte conceber o eu como princípio absoluto de todo saber. Por outro lado, pelo caráter sintético, estabelece o eu absoluto como princípio incondicionado que se manifesta como princípios fundamentais reflexivos que se tornam conhecidos da consciência finita. Breve: Eu é um princípio tético, isto é, enquanto tal o Eu é posto pura e simplesmente por si mesmo.

De acordo com o § 4 do texto de 1794 (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*),³⁵ a reflexão originária deve ser compreendida como um *Faktum* na consciência: um “eu sou o pensante nesse pensar”, que antes de mais nada a coloca imediatamente em sua própria consciência. “Esse *Faktum* que aparece originariamente em nossa consciência é o próprio *Faktum* do saber”.³⁶ Toda a realidade “é produzida pela imaginação, (...) a mais maravilhosa das faculdades do eu”.³⁷ Isso pressupõe, conforme Torres Filho nos mostra, “a descoberta de uma produtividade originária, *situada* além do discurso e de todo conceito, mas na qual é possível, por assim dizer, tomar pé”.³⁸

Na parte teórica, os três princípios fundamentais são *Facta* que decorrem desse *Faktum* primeiro. Por outro lado, a determinação da *representação do representante* é função da imaginação, isto é: aquilo que reúne os três princípios é o seu agir absoluto alternando-se entre os opostos. Mas é preciso ressaltar que “Embora desvinculada de uma receptividade e instituída como constitutiva da objetividade, a imaginação não pode dar conta da irredutibilidade da existência, do *Anstosz*”,³⁹ pois, nos primeiros parágrafos da seção da Dedução da Representação, da doutrina-da-ciência

³⁴ R. Torres Filho, *op. cit.*, pp. 29-30; (WL 1794; SW, I, 99).

³⁵ In: WL 1794; SW, I, 221.

³⁶ R. Torres Filho, *op. cit.*, p. 231; (WL 1794; SW, I, 219).

³⁷ WL 1794; SW, I, 227; 204. In Torres Filho, *op. cit.*, pp. 11-12.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ R. Torres Filho, *op. cit.*, p.110.

(1794), fica evidente que o *Anstoss* inexplicável tem seu fundamentado no não-eu. Logo, na parte teórica, a imaginação não pode dar conta “*daquilo que resta no não-eu, quando se faz abstração de todas as formas demonstráveis da representação*”.⁴⁰

Portanto, “a filosofia teórica mais perfeita deixa ainda um resíduo de não-eu na explicação da representação: postula um *Anstoss* inexplicável, pensado, no limite, em uma relação causal com o eu representante”.⁴¹ Neste sentido, “a representação, embora já explicada”, ainda não está fundada. Segue-se que, como o “eu não pode ter nenhuma passividade”, a sua fundamentação não pode ser obtida pela substancialidade, antes, isso só pode ocorrer pela causalidade. É preciso que o eu seja “causa do não-eu, e precisamente daquele não-eu *ao qual é atribuído o Anstoss*”.⁴² Como se sabe, tal demonstração encontra-se na parte prática da doutrina-da-ciência. Quanto a seu conteúdo, isto é, a remissão da matéria da alternância ao eu puro, a fundamentação da representação só pode ser apagógica: “faz apelo a princípios superiores, que seriam contrariados sem a admissão de uma causalidade absoluta do eu”:

Do ponto de vista apagógico, verifica-se que, para que o eu possa ter causalidade absoluta (pôr-se como *causa* de um objeto real), sem ferir com isso a identidade do eu, ele deve pôr-se, por atividade absoluta, como ilimitado e limitado: é preciso que seu limite não seja nunca um limite fixo. (...) só quando se esforça para afirmar-se como infinito, produz-se nele uma desigualdade, e com isso algo alheio; só quando se esforça para restabelecer (*wiederherstellen*) seu esforço infinito interrompido ele reflete sobre si e se põe como infinito.⁴³

Quanto a sua forma, remeter o eu puro à pura posição, a solução pode ser direta e genética,⁴⁴ isto é:

A própria reflexão originária é uma alternância que se estabelece entre *uma diferença originária no próprio eu* e uma repetição (*Wiederholung*) de sua autopoisição: o eu *se põe* e então, para ser

⁴⁰ *Ibid.*, (in: *WL* 1794; *SW*, V, 251).

⁴¹ R. Torres Filho, *op. cit.*, p. 234.

⁴² *Ibid.*

⁴³ R. Torres Filho, *op. cit.*, p. 236. (*WL* 1794; *SW*, I, 265).

⁴⁴ In: *WL* 1794; *SW*, I, 271. (Parte prática)

um *eu*, tem de *se pôr* como posto.⁴⁵ “Assim a imaginação, que na parte teórica tinha como ponto supremo a *determinação completa* (...) da representação do representante, na parte prática *prosegue ao infinito, até a Ideia pura e simplesmente indeterminável da unidade suprema*. Unidade que é, justamente, impossível, porque ao indeterminado não se pode aplicar a *fórmula de toda dedução*: o princípio de razão.⁴⁶

1.3.2. Schelling

Schelling se distanciará de Fichte na medida em que, na parte teórica do texto de 1794 (Fichte *WL*), o agir alternante e absoluto da imaginação vai, por assim dizer, dando conteúdo à forma *a priori* de uma reflexão que não é originária mas, antes, artificial. Tal reflexão artificial é em parte finita e infinita e, por conseguinte, como a imaginação “É uma faculdade que oscila no intermédio entre o finito e infinito”,⁴⁷ ela não consegue determinar, por assim dizer, a representação do *Anstoss* que também oscila entre o infinito e o finito porquanto seu fundamento encontra-se no segundo princípio, que é em parte absoluto e, em parte, pressupõe um *Faktum* que não pode ser provado *a priori*: pois a doutrina-da-ciência “pode provar apenas” que se há um pôr além da posição do eu “este é o pôr de um oposto (forma incondicionada do segundo princípio) e o que é posto é um não-eu (conteúdo fundado no primeiro princípio)”.⁴⁸

Breve: Schelling não pode admitir que a função da imaginação seja produtiva e não introduza uma condição na produção da autoconsciência dentro do próprio processo de sua produção, pois, sem abrir mão da unidade última, busca responder às duas questões: 1) como o incondicionado em si mesmo pode ser alcançado por nós? 2) como, a partir desse incondicionado enquanto puro ser, podemos conhecer o mundo determinado pela diversidade? No *Sistema*, a imaginação já aparece como constitutiva, por assim dizer, da teoria e da prática, de modo que o Eu alcança a compreensão de si mesmo enquanto objeto por meio de uma reflexão originária, como veremos mais adiante.

A forma sistemática desta obra perdura em toda a sua produção posterior

⁴⁵ R. Torres Filho, *op. cit.*, pp. 235-236. (*WL* 1794; *SW*, I, 271-284).

⁴⁶ *Ibid.* (in: *WL* 1794; *SW*, I, 284; 217 e *Erste Einleitung*, *SW*, I, 440).

⁴⁷ In: *WL* 1794; *SW*, I, 216. (Princípio sintético da imaginação).

⁴⁸ R. Torres Filho, *op. cit.*, p. 235.

e não deve ser confundida com o conteúdo do próprio texto. Não confundir a forma sistemática do *Sistema* com o seu conteúdo significa fazer a distinção entre a dialética da imaginação e o Eu, isto é, a dialética da imaginação é a forma do *Sistema* para exposição necessária da história do espírito e o Eu o respectivo conteúdo do referido texto. É neste sentido que, no *Sistema do Idealismo Transcendental*, Schelling apresenta a dialética da imaginação como forma sistemática do Eu enquanto princípio. Isso viabiliza a resposta às duas questões que acabamos de ressaltar, na medida em que o autor demonstra que a identidade entre a consciência empírica e a história transcendental do eu está necessariamente implícita na história do espírito.

Mas vale também ressaltar que tal dialética está intimamente ligada aos seus escritos da *Naturphilosophie*, anteriores ao *Sistema*. Por exemplo, nas *Abhandlungen* de 1795 encontramos: “toda organização é algo simbólico e toda planta é, por assim dizer, o sorvimento da alma”,⁴⁹ ou seja, se há no nosso espírito um desejo infinito de organizar a si mesmo, então também é preciso que se manifeste, no mundo exterior, uma tendência geral para a organização. Neste sentido, toda planta simboliza, por assim dizer, o “trago” da alma sorvendo sua individuação, da própria organicidade do espírito, num processo infinito. Nas *Abhandlungen* a organização da Natureza é a figura (*das Bild*) do *devoir* da alma que, por sua vez, é a manifestação do espírito se autodeterminando *no querer*. Segue-se que a Natureza, enquanto figuração do *devoir* do espírito na alma, aparece como símbolo do espírito que intui a si mesmo exteriormente, ou seja, a Natureza é o meio necessário para o espírito alcançar a visibilidade de si mesmo objetivamente. Esta concepção de natureza integrará a parte teórica do *Sistema* que, de fato, foi elaborado em conjunção com sua *Naturphilosophie* e sua filosofia transcendental.

Na introdução do *Sistema*, o autor explica que é preciso demonstrar como um objetivo surge em concordância com o subjetivo, quando este é tomado como termo primeiro. Em contrapartida, na medida em que a *Naturphilosophie* põe como termo primeiro o objetivo, ela deve demonstrar como um subjetivo surge em concordância com ele. A *Na-*

⁴⁹“(…) ist in jeder organisation etwas *Symbolisches*, und jede Pflanze ist, so zu sagen, *der verschlungene Zug der Seele*”. In: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1795). Surkamp Verlag, Band I, p. I/1, 386.

turphilosophie e a filosofia transcendental são correlatas e se referem à identidade das atividades inconsciente e consciente.

As duas seções⁵⁰ do primeiro capítulo (*Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus*) constituem a introdução do Eu enquanto princípio do saber, ou da autoconsciência. Retomando a dedução do Eu de Fichte, o autor mostra que a proposição $Eu=Eu$, pela qual a autoconsciência se manifesta, é simultaneamente uma proposição idêntica e sintética. Noutras palavras, essa identidade é pensada enquanto o Eu torna-se objeto, ao mesmo tempo em que está sendo realizada. O Eu é a sua própria posição e nada mais. Entretanto, como ressalta Walter Schulz,⁵¹ só é possível compreendermos apropriadamente a análise de Schelling da dedução do Eu se considerarmos que ele se guia pela *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) e o *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795).

Assim sendo, segundo Schelling, quando o agir simultaneamente idêntico e sintético é levado em consideração, o Eu filosofante é puxado, por assim dizer, completamente para dentro da posição imediata, ou seja, ele intui a si mesmo numa intuição intelectual. A intuição intelectual é a visão imediata que temos do Eu enquanto produtor por si (*in sich*) mesmo. Por conseguinte, aquele que quiser apreender o ponto de partida do idealismo transcendental deve, necessariamente, alcançar a intuição intelectual. Esse ponto de partida não pode ser demonstrado exteriormente porque todos o possuem livremente por si mesmos, de modo incondicionado, isto é, ou se *luta livremente* para alcançá-lo ou não. Enquanto um *tornando-se objeto produtor por si mesmo*, o Eu é um *intuir intelectual*. Esse intuir intelectual é um agir absolutamente livre e, justamente por isso, não pode ser demonstrado; entretanto, é um agir que pode ser exigido. Ora, se o Eu é esse intuir intelectual, então, enquanto princípio da filosofia, ele também só pode ser algo postulado. Contudo, é um postulado teórico cujo pressuposto é a capacidade do Eu de produzir e intuir certas ações do espírito de modo que a produção do objeto e a própria intuição sejam absolutamente uma única e mesma coisa.

⁵⁰“Erster Hauptabschnitt. Vom prinzip des transzendentalen Idealismus”; “Zweiter Hauptabschnitt. Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus.”

⁵¹In: *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2000, “Einleitung von Walter Schulz”, p. XXX.

Quando o Eu está, por assim dizer, do lado de lá da pura objetividade, ele é o *primeiro originário* e está produzindo a atividade infinita. Enquanto tal, ele é aquilo (*was*) que pode vir a ser objeto. Entretanto, apenas enquanto um *segundo originário* o Eu pode colocar-se como limite dessa atividade infinita. Esse segundo originário é um princípio de razão suficiente pelo qual o Eu alcança a consciência de si mesmo *se e somente se* ele limitar a si mesmo, ou seja, é preciso introduzir uma condição na produção da autoconsciência, dentro do próprio processo de sua produção para que o Eu alcance a compreensão de si mesmo como objeto. Dessa forma, duas atividades estão concentradas no Eu, uma atividade ilimitada e outra limitante. A essência do Eu subsiste na alternância das duas atividades como uma *duplicidade originária na identidade*,⁵² isto é, o agir alternante da imaginação, que em Fichte vai dando conteúdo à forma *a priori* de uma reflexão que não é originária, Schelling o apreende como um agir originariamente alternante na própria identidade do eu. Com isso, o conceito de limitação originária permite ao autor descartar a noção de um não-eu absoluto e fazer do princípio uma síntese absoluta que é ao mesmo tempo uma contradição fundamental. Por conseguinte, a relação de consequência surge apenas no âmbito do devir na medida em que o princípio é a condição *sine qua non* da consequência, isto é, ao se autolimitar para intuir a si mesmo o Eu se torna finito.⁵³

Essa finitude do Eu, contrapondo-se à sua essência originária (atividade produtora infinita), faz com que o Eu se neutralize enquanto atividade infinita apenas para que ele se coloque de novo como atividade infinita. Nisso, o Eu se move sempre adiante no caminho da autoconsciência. Schelling qualifica a atividade produtora infinita como centrífuga, pois ela insiste no caminho que parte do centro do Eu e vai rumo ao exterior. A atividade limitante é nomeada como centrípeta porque retorna para o interior, para o centro do Eu, ou seja, é o *revirar* da primeira atividade. Enquanto tal, a atividade centrípeta reflete a atividade centrífuga e, justamente por isso, o Eu pode se tornar inteligível. A história do Eu se realiza através da contradição entre essas duas atividades. É visível que sua concepção de limitação originária está imbuída da parte prática da doutrina-da-ciência de 1794, onde “o saber do saber vai encontrar sua

⁵² Cf. *System des transzendentalen Idealismus*, pp. 55-57; Surkamp Verlag, Band I, p. I/3, 373.

⁵³ *Ibid.*; p. I/3, 383.

fundação no Faktum da reflexão originária”, desvendando “(...) com toda clareza, o círculo absoluto da razão finita, seu paradoxo constitutivo, o *Faktum* irreduzível da reflexão”:⁵⁴

Isto, que o espírito tem de colocar algo absoluto fora de si (uma coisa em si) e contudo, por outro lado, reconhecer que este está aí apenas para ele (é um *noumenon* necessário), é aquele círculo, que ele pode ampliar ao infinito, mas não pode sair. Ou: o fundamento último de toda consciência é uma ação recíproca do eu consigo mesmo, mediante um não-eu a ser considerado de diferentes lados.⁵⁵

Isto basta para justificar a seguinte indagação: por que e para que Schelling teria concebido uma *Naturphilosophie*, atrelando-a à seção teórica do *Sistema*, à qual integra boa parte da concepção prática da doutrina-da-ciência? A carta que Fichte escreve a Schelling, de 31 de maio/07 de agosto de 1801, ilustra bem a questão:

Cada indivíduo é um quadrado racional de uma raiz irracional, que fica no mundo-dos-espíritos em sua universalidade, e a universalidade do mundo-dos-espíritos é, por sua vez, o quadrado racional da raiz – para ela e para sua consciência universal, que cada um tem e pode ter – irracional = a luz imanente ou Deus. (...) Mas o mundo-dos-sentidos ou a natureza nada mais é do que justamente o aparecimento (o fenômeno) da luz imanente. (Uma filosofia-da-natureza pode bem partir do conceito já pronto e fixo de uma natureza: mas esse conceito mesmo e sua filosofia só podem ser deduzidos, em um sistema do saber total, a partir do x absoluto, determinado pelas leis da razão finita. Mas um idealismo que tolerasse ainda a seu lado um realismo não seria nada ou, se quisesse ser algo, teria de ser a lógica formal geral.⁵⁶

No capítulo sobre Kant, Fichte e o *Sistema do Idealismo Transcendental* das *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*,⁵⁷ Schelling mostra a delimitação entre a sua concepção do Eu absoluto e aquela de

⁵⁴ R. Torres Filho, *op. cit.*, p. 239.

⁵⁵ *WL* 1794; *SW*, I, 281-283; in: R. Torres Filho, *op. cit.*, 239.

⁵⁶ C.f. “Carta de Fichte a Schelling”; tradução de Torres Filho, *op. cit.*, pp. 261-265.

⁵⁷ Suhrkamp – Verlag; Bd. IV p. I,10, 93. Correspondência completa entre Fichte e Schelling in: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, *Correspondência*, H. R. Ochoa Dissekkoen (trad.), Bogotá: Universidade Nacional de Colômbia. Faculdade de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2011.

Fichte. Segundo ele, Fichte teria de fato colocado o Eu como eixo central da filosofia. Contudo, não mostrou aquilo que fundamenta a necessidade da consciência efetiva representar para si mesma a Natureza como um mundo exterior independente dela. Em suma, se o mundo exterior existe para mim apenas na medida em que eu existo e sou consciente de mim mesmo, então o eu já consciente não saberia de modo algum produzir o mundo, já que assim que tomo consciência de minha existência pelo *eu sou*, também encontro o mundo exterior como já existindo. Com relação a isso, Schelling apresentou, no *Sistema do Idealismo Transcendental*, a prova de que essa relação entre o mundo exterior e o Eu só pode ser explicada pela posição de uma consciência do momento presente que surge, originariamente, de um passado transcendental. Nisso, o Eu produz necessariamente o mundo.

Noutras palavras: o eu empírico também é uma atividade do Eu, logo, uma atividade simultaneamente real e ideal. Tal simultaneidade das atividades é aquilo que o eu filosofante e o eu empírico possuem em comum. O Eu limitado apreende esse ser limitado como afecção de um não-Eu, ou seja, a auto-intuição na limitação é aquilo que na linguagem comum designamos como sensação (*Empfindung*). A oposição que está posta com a sensação não está posta no Eu, ela está posta apenas para nós. Esse momento da autoconsciência é o que Schelling denomina sensação originária. Em suma, no primeiro momento da sensação originária o Eu é um *estar aí* sem consciência de si mesmo, ele é um *estar aí* apenas para o filósofo que observa, por assim dizer, o Eu. A sensação originária constitui a cópula daquele que sente e daquilo que é sentido e se justifica através do conceito de *determinação* do limite entre as atividades real e ideal do Eu.

Isso significa que, no particular da sensação do ser limitado, a atividade ideal determina o limite da atividade real como uma esfera de passividade. O Eu se cinde em passividade e atividade apenas para não refletir a sua própria atividade limitante. Não ocorrendo essa reflexão, a passividade aparece necessariamente como uma efetividade estranha ao próprio Eu que a determina, isto é, a passividade aparece como uma efetividade da *coisa em si* que, de fato, é a sombra da atividade ideal que ultrapassou o limite, pois para o Eu intuir a si mesmo como o que sente ele precisa reintegrar ativamente em si o seu oposto, ou seja, reintegrar em si a passividade. A partir desse ponto, a questão será explicar como é que o Eu se eleva à consciência a partir desse seu produzir inconsciente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo viés da tese complementar de Michel Foucault,⁵⁸ vimos que não é função do *Geist* organizar o *Gemüt* de modo a fazer dele um ser vivo e tampouco um análogo da vida orgânica. Em seguida, constatamos que é possível estabelecermos uma relação no âmbito da antropologia entre *Geist*, *Seele* e *Gemüt*, porque o *Gemüt*, em Kant, é o que ele faz de si mesmo na medida em que a liberdade do possível lhe foi aberta pelo *Geist*. Assim, a função do *Geist* é fazer nascer, na passividade do *Gemüt*, o movimento fervilhante das ideias.

Mas, em ‘Über das organ der Seele’⁵⁹, Kant faz uma diferenciação entre alma (*Seele*) e *Gemüt* (*animus*). Nesse texto Kant mostra que a alma não pode determinar a si mesma nenhum lugar, antes, ela possui uma presença dinâmica, isto é, ela possui ubiqüidade. Na medida em que a presença dinâmica da alma não pode ser entendida como a realidade de uma causa desconhecida, podemos supor que sua presença dinâmica deve ser entendida apenas como uma influência sobre nossos sentidos em geral, ou seja, temos um corpo ligado à alma (objeto do sentido interno) e, justamente por isso, não podemos deduzir seu lugar determinado. Nesse sentido, não é possível nenhum trânsito entre a alma e o corpo.

O *Gemüt*, por sua vez, enquanto capacidade para efetivar a unidade da apercepção empírica (*animus*), não compreende a capacidade para efetivar sua substância (*anima*). Na carta a Sömmering, o termo *Gemüt* é entendido como a faculdade que efetua o conjunto de representações dadas na unidade da apreensão empírica. Vale ressaltar que o termo *Gemüt* tem este mesmo sentido na primeira Crítica (A 22/B 37), não designa uma substância seja material ou ideal, antes, designa o lugar das *Gemütskräfte* no que tange a sensibilidade, imaginação, entendimento e razão. Assim, conforme ressalta Eisler,⁶⁰ *Gemüt* aparece em muitas passagens da primeira Crítica no sentido de consciência (*Bewusstsein*).

Segue-se que autopoisição da subjetividade não pode ser dada através

⁵⁸ M. Foucault, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁹ An S. Th. Sömmering, 10 August 1795 (VIII 178 ff.); in: R. Eisler, *Kant Lexikon*, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag, 1972, pp. 487-488.

⁶⁰ Eisler, *Kant Lexikon*, p.189: “Gemüt im Sinne von Bewusstsein (s. d.) an vielen Stellen der *Kritik der Reinen Vernunft*”

do *Gemüt*, porque, se assim o fosse, o *Gemüt* designaria o lugar da alma ao designar-lhe uma substância seja material ou ideal. Segue-se que na medida em que a autopoisição da subjetividade não é dada pelo *Gemüt*, encontramos uma limitação no interior da Antropologia que não nos permite considerá-la um análogo do ideal da razão. Noutras palavras: a regra geral que precisamos derivar de tal análogo implica a autopoisição da subjetividade, pois, o ideal da razão é o que há de mais distante daquilo que pode ser determinável objetivamente e só se realiza *in individuo*.

No contexto da *WL* de 1794, podemos dizer que a questão da autopoisição em Fichte está ligada a uma dialética da imaginação. Isso também vale para a obra de Schelling, de um modo geral. Ao nosso ver ambos carregam, por assim dizer, um duro fardo, herança kantiana, a saber: demonstrar satisfatoriamente a questão da validade objetiva das categorias, sobretudo, aquilo que diz respeito às condições materiais.

Em Fichte, isso fica visível na parte teórica do texto de 1794 (Fichte *WL*), onde, como já mencionado, o agir alternante e absoluto da imaginação vai, por assim dizer, dando conteúdo à forma *a priori* de uma reflexão que não é originária mas, antes, artificial. Na medida em que tal reflexão é em parte finita e infinita e a imaginação “É uma faculdade que oscila no intermédio entre o finito e infinito”,⁶¹ ela não consegue determinar, por assim dizer, a representação do *Anstoss* que também oscila entre o infinito e o finito, porquanto seu fundamento encontra-se no segundo princípio, que é em parte absoluto e, em parte, pressupõe um *Faktum* que não pode ser provado *a priori*.

Em Schelling, a questão da autopoisição da subjetividade está estreitamente ligada à sua concepção de uma dialética da imaginação. A sua *Naturphilosophie* é, ao nosso ver, uma tentativa de solucionar a questão das condições materiais da validade objetiva das categorias. Aqui não podemos discorrer a respeito, mas vale dizer que tudo indica que em parte a *Naturphilosophie* resolve a contento. Quando dizemos em parte, queremos dizer que a *Naturphilosophie* proporciona uma solução teórica para a questão das condições materiais de objetivação das categorias, mas no campo prático a questão continua problemática.

⁶¹ In: *WL* 1794; SW, I, 216. (Princípio sintético da imaginação).

Em Kant, quando consideramos a interpretação de Eckart Förster,⁶² uma doutrina da autoposição está ligada à questão da dedução da matéria que, por sua vez, está atrelada às provas do éter⁶³ entendido como ideal da razão, no sentido crítico do termo. Através de tal leitura de Förster, podemos aproximar a questão da autoposição da subjetividade em Schelling com a concepção kantiana de matéria, ou seja, em Kant, a derivação de uma força específica da matéria como regra geral através da qual se estabelece uma similaridade estrutural entre máquinas natural e artificial, significa que: é possível estabelecermos um vínculo essencial entre a noção kantiana de esquema técnico-arquitetônico e a necessidade de uma fundamentação puramente transcendental da *Naturphilosophie* em Schelling porque a regra geral derivada é a de uma força dinâmica.

Enfim, não se trata mais de leis da mecânica e, por conseguinte, podemos pensar numa noção de organismo sem *telos*. Com isso, verificamos a possibilidade de estabelecermos um análogo de esquema de ideal da razão válido em Schelling e Kant, cuja regra comum é a realização apenas *in individuo*.

⁶² E. Förster, *op.cit.*

⁶³ E. Förster, *op. cit.*, pp. 75-116.

EL PREGUNTAR VERDADERO COMO FUNDAMENTO DE LA ÉTICA ORIGINARIA: LA CONCEPCIÓN DEL PREGUNTAR EN *LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA* DE HEIDEGGER

HARALD BLUHM

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
harrybluhm@gmail.com

Resumen

La técnica amenaza a la humanidad. ¿Cuál es la respuesta ética de Heidegger acerca del profundo análisis en *La pregunta por la técnica*? ¿Cómo debe actuar y reaccionar el hombre? Heidegger no puede dar una respuesta práctica por su preferencia por la pregunta por el ser. Nuestra tesis es que Heidegger, sin embargo, desarrolla una filosofía del preguntar que lleva a la conclusión que el *preguntar verdadero* es la base de normas y reglas éticas.

Palabras clave: Técnica, preguntar verdadero, ética originaria, piedad del pensar.

Abstract

Technics is threatening humanity. What is the ethical answer of Heidegger in regard to his profound analysis in *The Question Concerning Technics*? How should mankind act and react? Heidegger is not able to give a practical answer because of his preference of asking for the meaning of being. Our thesis is that Heidegger although develops a philosophy of asking which leads to the conclusion that *true asking* is the basis of ethical norm and rule.

Keywords: Technics, true asking, original ethics, piety of thinking.

INTRODUCCIÓN

En las siguientes páginas *preguntamos* por la relación entre la actividad del preguntar y la concepción de una ética originaria sobre la base del análisis de una filosofía del preguntar en Heidegger. Comentaremos la importancia del preguntar en general y en el texto *La pregunta por la técnica* en especial.¹ Mediante la descripción de las características del

¹ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en M. Heidegger, *Conferencias y*

preguntar, en la primera parte llegaremos a la introducción del concepto *preguntar verdadero* (1.). Discutiremos el preguntar como el preguntar por la *esencia* de la técnica (2.), por el lugar histórico de la técnica (3.) y por el enfrentamiento del hombre con la técnica (4.). El último punto nos llevará a la segunda parte del trabajo que contiene la pregunta por la postura ética en Heidegger. Partiendo de reflexiones críticas acerca de la posible falta de una filosofía práctica en el filósofo alemán, comprenderemos su concepción de la ética originaria en la *Carta sobre el humanismo*.² En la tercera parte, concluiremos que el pensamiento del preguntar como preguntar verdadero y la concepción de la ética originaria están vinculados. El resultado de la investigación es el descubrimiento del preguntar verdadero como carácter original del ser del hombre y, por consiguiente, como condición de posibilidad de la ética originaria. La ética originaria, por su parte, es declarada como condición de posibilidad de una ética normativa o aplicada.

La relevancia de las reflexiones se justifican en la actualidad, porque la pregunta por la técnica implica la pregunta por la conducta del hombre frente a ella. El manejo de la técnica moderna, de sus riesgos y efectos, es un desafío político-social. Con Vittorio Hösle constatamos que “la falta de un modelo, de un ideal” de un sistema ético-político para el siglo XXI “es alarmante.” Si la humanidad no desarrollara una ética para los desafíos actuales, “el dominio científico-técnico sobre la naturaleza podría terminar en una absorción de la vida espiritual-superior por formas más simples de la naturaleza.”³ “[...] las tareas que tiene que resolver el siglo 21 son monstruosas”, y “no es en absoluto claro que la humanidad esté a la altura de ellas.”⁴ Veremos, en la segunda parte del trabajo, que Heidegger estuvo muy consciente de la situación alarmante en la cual el

artículos, Barcelona: Serbal, 2001, pp. 9-32. [Original: M. Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Vol. 7, Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, pp. 5-36. (De ahora en adelante FT)].

² M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, H. Cortés, & A. Leyte (Trads.), Madrid: Alianza, 2000, p. 73. [Original: M. Heidegger, “Brief über den ‘Humanismus’”, en M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1967, pp. 145-194. (De ahora en adelante HU)].

³ V. Hösle, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: C.H. Beck, 1997, p. 14. [“Die wissenschaftlich-technische Herrschaft über die Natur könnte in einer Absorption geistigen und höheren Lebens durch einfachere Naturformen enden (...)”]. [Traducción al español H.B.].

⁴ *Ibidem*, p. 1136. [“Die Aufgaben, die das 21. Jahrhundert zu lösen haben wird,

hombre moderno se encuentra frente de la técnica moderna, pero por su concepción filosófica, que se restringe en el marco de la pregunta por el sentido del ser, no formuló una filosofía práctica. Sin embargo, nuestras observaciones permitirán la siguiente conclusión: Heidegger formuló, con la concepción de un preguntar verdadero, una *base* de normas y reglas éticas.

PRIMERA PARTE

1. El preguntar verdadero

“Ningún filósofo del siglo XX se puede comparar en la radicalidad del planteamiento filosófico con las preguntas con Heidegger.”⁵ El preguntar es entendido como método principal de su filosofía. En el primer párrafo de *La pregunta por la técnica*, plantea en forma compacta y densa su concepción del preguntar. “En lo siguiente *preguntamos* por la técnica.”⁶ En esta frase inicial, se subraya el verbo *preguntar* (*fragen*) y por hacerlo, el acento es puesto inmediatamente a la acción de preguntar. El primer enfoque no está en la técnica misma, sino en el “preguntar por” como actividad central del texto. Antes de preguntar por la técnica, es preguntado por el preguntar mismo. ¿Qué significa preguntar? ¿Qué característica obtiene el ejercicio de preguntar en la interpretación de Heidegger?

Estamos preguntando al fenómeno mismo del preguntar. En el acompañamiento del fenómeno que es parte de nuestro *Dasein* y es entendido como una actividad que constituye al hombre, el preguntar se revela. En español, el verbo *preguntar* viene de *percontari* cuya raíz es *cunctari* que significa dudar o sondear.⁷ Se aclara la razón por la cual uno pregunta.

sind ungeheuer, und es ist keineswegs gesagt, daß die Menschheit ihnen gewachsen sein wird.”].

⁵ R. Wiehl, (Ed.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Reclam, 2006, p. 119. [“Kein Philosoph des 20. Jahrhunderts kann sich in der radikalen Grundsätzlichkeit der philosophischen Fragestellung mit Heidegger vergleichen.”]. [Traducción al español H.B.].

⁶ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, cit., p.9.

⁷ Dictionario Academic: “Originariamente el verbo latino “**percontari**” (...), significaba ‘sondear, buscar en el fondo del mar o de un río’. Más tarde, por una clara metáfora, significó también “**sondear**” a una persona (uso que se mantiene en español), es decir, someterla a un disimulado interrogatorio. En latín vulgar “**percontari**” se debió de transformar en “**praecunctare**” de donde procedería “**preguntar**”.

En alemán el verbo *fragen* es derivado de *quaerere* e *interrogare*, y también del mismo *percontari*.⁸ En esta raíz, *preguntar* y *fragen* se unen.

El preguntar en la filosofía de Heidegger refiere al contenido de la pregunta y, a la vez, al procedimiento de preguntar. El texto en que es planteado explícitamente este sentido del preguntar es el segundo párrafo de *Ser y tiempo*, con el título *La estructura formal de la pregunta por el ser*.⁹ Dicho párrafo puede ser visto como matriz del método del preguntar en general y la aclaración de la pregunta fundamental por el ser. Heidegger trata la estructura formal de la pregunta y describe lo que implica una pregunta. Sus reflexiones son fundamentales también para el análisis del preguntar por la técnica. El preguntar en general “requiere ser hecho transparente en la forma debida”.¹⁰ La pregunta es la ganancia de la debida transparencia (*Durchsichtigkeit*) del *Dasein*. Por lo tanto, es necesario explicar lo que pertenece a todo preguntar como tal (*überhaupt*). Metodológicamente, no ganamos transparencia cuando simplemente preguntamos por el significado del preguntar. Es necesario ir con el fenómeno. El fenómeno nos acompaña y nos dice en qué consiste. Para ganar transparencia respecto de la actividad del preguntar, Heidegger plantea la pregunta, qué significa entonces el preguntar como tal (*überhaupt*) y expone: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer al ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así.”¹¹ La búsqueda (*Suchen*) puede convertirse en una investigación (*Untersuchung*). En

Este cambio se pudo deber a la influencia de otro verbo latino: “**cunctari**”, ‘dudar, vacilar’, reflejo, sin duda, de la actitud a la hora de responder de quien recibía la pregunta.”

[http://www.esacademic.com/dic.nsf/sp_sp_origen/542/preguntar, fecha de consulta: 28.10.2014].

⁸ *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. [<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GF07901>, fecha de consulta: 28.10.2014].

⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Universitaria, 1998, pp. 28-31. [Original: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1986, pp. 5-8. (De ahora en adelante SuZ).]

¹⁰ *Ibidem*, p. 28. [“Die Frage (...) bedarf (...) der angemessenen Durchsichtigkeit.”, SuZ, p. 5.].

¹¹ *Ibidem*, p. 28. [“Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein.”, (SuZ, p. 5).].

alemán *Untersuchen* significa buscar por debajo o buscar el fundamento de algo.¹² En lo siguiente, Heidegger estructura los momentos que tiene todo preguntar en cuanto preguntar, cuando dice:

Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo *puesto en cuestión* [*sein Gefragtes*]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [*ein Befragtes*]. En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, *lo preguntado* [*das Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta.¹³

Heidegger distingue entonces tres momentos del preguntar, los cuales son “lo puesto en cuestión” (*das Gefragte*), “lo interrogado” (*das Befragte*) y “lo preguntado” (*das Erfragte*).¹⁴ El filósofo aplica la distinción de los tres momentos en la pregunta por el ser. Lo interrogado (*das Befragte*) en la pregunta por el ser es el ente (*das Seiende*) que tiene la particularidad de preguntar por el ser. Es el *Dasein*. En *La pregunta por la técnica* es distinguido además entre el carácter instrumental y el carácter esencial-verdadero del fenómeno. Respecto a la pregunta por la técnica podemos comprobar que, por su carácter, es algo instrumental, que es “un

¹² *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*.

[<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GU11714>, fecha de consulta: 28.10.2014].

¹³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., pp. 15-16. [“Das Fragen hat als Fragen nach ... sein Gefragtes. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei ... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein Befragtes. In der untersuchenden, d.h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zum Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das Erfragte, das, wobei das Fragen ans Ziel kommt.” (SuZ, p.5)].

¹⁴ *Das Gefragte* es la nominalización del participio perfecto del verbo *fragen*, *das Befragte* del verbo *befragen* y *das Erfragte* del verbo *erfragen*. El significado de *fragen* por su raíz aclaramos ya como *dudar*. El verbo transitivo *befragen* viene de *interrogare* y *consulere*. Rivera traduce *das Befragte* por *lo interrogado*. En el caso de *das Gefragte* y *das Erfragte* no es tan fácil. *Das Gefragte*, normalmente, se traduciría, según la construcción del participio, como *lo preguntado*, pero Rivera decidió traducirlo como *lo puesto en cuestión*. La manera más natural de traducir *fragen* en su nominalización la reservó Rivera para la tercera forma, que es *das Erfragte*. *Erfragen* viene según el *Diccionario Grimm* también de *percontari* y de *inquirere*. [<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GE07459>, fecha de consulta: 28.10.2014].

instrumentum”.¹⁵ La “definición instrumental de la técnica es correcta. (...) Lo correcto constata cada vez algo que es lo adecuado en lo que está delante.”¹⁶ Pero lo correcto todavía no es lo esencial-verdadero de la técnica, porque la constatación de algo correcto y adecuado “no necesita en absoluto desvelar en su esencia lo que está delante. Sólo allí donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero.”¹⁷ Preguntar es “buscar lo verdadero a través de lo correcto. Tenemos que preguntar ¿qué es lo instrumental mismo?”¹⁸ A este preguntar en Heidegger, lo denominamos el *preguntar verdadero* para diferenciarlo de un preguntar cotidiano que no va más allá de una respuesta correcta y adecuada. Una pregunta verdadera por la esencia de la técnica prepara “una relación libre con ella.”¹⁹ La relación es libre cuando abre nuestra relación al *Dasein*.

2. El preguntar por la esencia de la técnica

Al principio de *La pregunta por la técnica*, Heidegger demarca su pensamiento acerca de la técnica en relación con las teorías habituales. Técnica no es adoración absoluta de la investigación ni negación angustiante. Pero tampoco debe ser vista en una manera neutral, sólo como medio para la realización de distintos fines. Tratar la técnica como algo neutral parece lo más peligroso y significa, por un lado, ignorar el carácter de la técnica como “sino” (*Geschick*) y, por otro lado, ignorar la importancia histórica de ella. Actual y habitualmente la técnica se muestra para el hombre en su carácter instrumental. Heidegger separa la esencia de la técnica de una comprensión que la caracteriza sólo instrumental o antropológicamente. No es solamente medio (*Mittel*), no sólo “acto humano” (*menschliches Tun*).²⁰ Heidegger se refiere en sus explicaciones al término griego τέχνη que está en relación cercana con ποίησις y ἐπιστήμη. Técnica no es, en primer lugar, un uso de medios, sino un “traer-ahí-delante” (*Her-vor-bringen*) en el sentido de la ποίησις.²¹ La técnica deja aparecer cosas, las cuales no se autoproducen como cosas de la naturaleza. Así participa

¹⁵ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, cit., p. 9, [FT 8].

¹⁶ *Ibidem*, p. 10, [FT 8].

¹⁷ *Ibidem*, p. 10, [FT 9].

¹⁸ *Ibidem*, p. 10, [FT 9].

¹⁹ *Ibidem*, p. 9, [FT 8].

²⁰ *Ibidem*, p. 9, [FT 7].

²¹ *Ibidem*, p. 13, [FT 12].

en la apertura y formación y en el proceso del “hacer salir de lo oculto” (*Entbergen*) del mundo.²²

Esta definición es desplazada en razón de la técnica moderna. Se convierte, incluso, en su contrario. El “hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna,”²³ no es algo que se deja aparecer, sino un “sacar a la luz” (*Erschließen*) de potenciales que pueden ser usados, transformados, almacenados y distribuidos.²⁴ Heidegger habla de un “emplazar” (*Stellen*) de la naturaleza. Es una provocación (*Herausforderung*) a la naturaleza para distribuir energía, la que es extraída (*herausgefördert*) y almacenada (*gespeichert*). Pero no se trata de una cosa definida que es captada y asegurada por la ciencia, sino que se trata del “sacar a la luz” de las “existencias” (*der Bestand*).²⁵ Las existencias deben ser sacadas a la luz, distribuidas y aseguradas. El actuar técnico llega a una autoinversión de la relación entre fin y medio. El actuar técnico cambia el medio por el fin. El sentido de su realización consiste en el aumento de lo posible. Lo más importante es el aseguramiento de los recursos. Se muestra un lado destructivo del “consumo” (*Verbrauch*) que usa la entidad meramente como oportunidad y materia (*Stoff*) para aumentar el rendimiento (*Leistung*). Aumento (*Steigerung*) y aseguramiento (*Sicherung*) obtienen un estatus absoluto. Así, dice Heidegger, el objetivo llega a ser un objetivo sin fin, el uso (*Nutzung*) se vuelve en usura (*Vernutzung*).²⁶

3. El preguntar por la posición histórica de la técnica

Un molino de viento enfrenta a la naturaleza de manera mínimamente invasiva y queda confiado de un modo inmediato a la naturaleza. La exploración automatizada del carbón, al contrario, se enfrenta al mundo

²² *Ibidem*, p. 14, [FT 13].

²³ *Ibidem*, p. 17, [“Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung.” (FT 17)].

²⁴ *Ibidem*, p. 16, [FT 16].

²⁵ *Ibidem*, p. 17, [FT 17].

²⁶ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, E. Barjau (Trad.), Barcelona: Serbal, 2001, pp. 51-74. Aquí, p. 67. [Original: M. Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, en M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Vol. 7, Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, p. 90.].

invasivamente y se dirige a la completa urbanización y disponibilidad. Heidegger ocupa para este proceso la palabra “provocar” (*herausfordern*) o “provocación” (*Hervorbringen*).²⁷ La técnica en su forma actual es un proyecto desmesurado que “emplaza” la naturaleza entera. El “emplazar” de la técnica es la intención de trasladar la naturaleza en un círculo inapreciable de promover (*fördern*), almacenar (*speichern*) y usar (*nutzen*). El Rin, por ejemplo, bajo el mandato de la técnica, se transforma en un objeto cultivable (*bestellbar*) para la economía energética y para la industria turística.²⁸

La técnica moderna, para Heidegger, se distingue fundamentalmente de sus formas artesanales. No es una aplicación de la ciencia, sino una forma de hacer visible y de conocer el mundo. La ciencia moderna es entendida como precursora de la técnica. Las ciencias naturales contemporáneas, sobre todo, la física matemática, contienen además una “solicitabilidad” (*Bestellbarkeit*) que prevee a la estructura del emplazamiento (*Ge-stell*) que se revela recién después de cientos de años.²⁹ Para Heidegger, “lo que para la constatación histórica es lo que llega más tarde, la técnica moderna, en la historia acontecida, y desde el punto de vista de la esencia que prevalece en ella, es lo más temprano.”³⁰ Heidegger profundiza esta convicción, diciendo:

Todo lo que esencia, no sólo lo que esencia en la técnica moderna, se mantiene en todas partes oculto el mayor tiempo posible. Sin embargo, desde el punto de vista de su prevalecer, lo que esencia es de tal suerte que precede a todo: lo más temprano. Esto lo sabían ya los pensadores griegos cuando decían: aquello que es antes en vistas al emerger que prevalece, no se nos manifiesta a nosotros los humanos sino después. Para el hombre, lo inicialmente temprano es lo último que se le muestra.³¹

²⁷ *Ibidem*, p. 15, [FT 15].

²⁸ *Ibidem*, p. 16, [FT 16].

²⁹ *Ibidem*, p. 21, [FT 23].

³⁰ *Ibidem*, p. 21, [“Allein, das für die historische Feststellung Spätere, die moderne Technik, ist hinsichtlich des in ihm waltenden Wesens das geschichtlich Frühere.” (FT 23)].

³¹ *Ibidem*, p. 21, [“Alles Wesende, nicht nur das der modernen Technik, hält sich überall am längsten verborgen. Gleichwohl bleibt es im Hinblick auf sein Walten solches, was allem voraufgeht: das Früheste. Davon wußten schon die griechischen Denker, wenn sie sagten: Jenes, was hinsichtlich des waltenden Aufgehens früher

La diferencia entre la época contemporánea y épocas históricas anteriores, Heidegger la explica por medio del concepto “existencias” (*Bestand*).³² Las existencias reemplazan el concepto de la cosa (*Gegenstand*). El concepto de existencias no es explicable desde un hacer del hombre, ni es reducible a un “artefacto” (*Gemächte*) controlable. Por el contrario, la transformación de toda entidad a recurso y material nace de la “estructura de emplazamiento” (*Ge-stell*) como “el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico”.³³

4. El preguntar por el enfrentamiento del hombre con la técnica

El proceso técnico no es un hacer subjetivo. No está más allá del hacer humano, pero no “acontece sólo *en* el hombre ni de un modo decisivo *por* él.”³⁴ Se desarrolla hacia un movimiento autónomo superior que provoca y hace uso del hombre para asegurar y dirigir las existencias. El hombre tiene la función de dirigir, pero al final es sólo “solicitador de existencias” (*Besteller des Bestandes*)³⁵ e interesa en el contexto en que él puede ser ocupado como “materia prima” (*Rohstoff*) y “material humano” (*Menschenmaterial*). El hombre mismo se vuelve elemento de la calculación (*Berechnen*), del cultivar (*Züchten*) y del “ordenamiento del equipamiento” (*rüstungsmäßiges Ordnen*).³⁶ Se presenta como “señor de la tierra” (*Herr der Erde*), que provoca el brillo “de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre.”³⁷ En todo lo que sucede, deja lucir su poder. En realidad, en ningún lugar se enfrenta a sí mismo, éste se convierte en un momento de tal proceso, en el cual no hay ningún suceso verdadero y es incapaz de experimentarse a sí mismo. La esencia de la técnica, al final, consta de un vaciamiento de la esencia del hombre.

ist, wird uns Menschen erst später offenkundig. Dem Menschen zeigt sich die anfängliche Frühe erst zuletzt.” (FT 23)].

³² *Ibidem*, p. 20, [FT 21].

³³ *Ibidem*, p. 20, [“Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist.” (FT 21)].

³⁴ *Ibidem*, p. 22, [“nicht nur *im* Menschen und nicht maßgebend *durch* ihn.” FT 24].

³⁵ *Ibidem*, p. 25, [FT 27-28].

³⁶ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, cit., pp. 69-70.

³⁷ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, cit., p. 25 [FT 28].

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura del emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir de lo oculto más originario, y que este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial.³⁸

El peligro es una desconexión de la verdad. La técnica no integró sólo el hacer subjetivo del hombre. Un posible superar de la relación técnica del mundo no está en sus manos. Una superación de la voluntad técnica no es una decisión subjetiva, sino que pertenece más bien al mismo “sino del hacer salir lo oculto” (*Geschick der Entbergung*).³⁹ El hombre es necesitado por el ser, y por eso es él principalmente tocado por el “sino” (*Geschick*) de la técnica. En general, es el destinatario de cada manifestación histórica del ser y está en peligro (*Gefahr*) de cambiarse a sí mismo completamente en las existencias, de volverse solamente “material humano.”⁴⁰ ¿Cómo puede confrontar entonces el peligro que conlleva este “hacer salir de lo oculto” (*Entbergung*), esta “destinación del sino” (*Schickung des Geschicks*)?”⁴¹

La respuesta de Heidegger refiere por una parte a una dimensión de postura (*Haltung*) y, por otro lado, a una dimensión de actuar (*Handeln*). La postura que corresponde a la confrontación con la estructura de emplazamiento es la experiencia. Hay que experimentar la provocación por la técnica moderna y hay que comprometerse “a aquello en lo que esencia la estructura de emplazamiento mismo.”⁴² Sin querer desligarse de la técnica o querer superarla, el hombre se entiende como destinatario llamado (*Angesprochener*) y como persona que escucha (*Hörender*), se entiende en una “pertenencia al desocultamiento” (*Zugehörigkeit zum*

³⁸ *Ibidem*, p. 26, [“Die Bedrohung des Menschen kommt nicht erst, [von den möglicherweise tödlich wirkenden Maschinen und Apparaturen der Technik. Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen. Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprüngliches Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglichen Wahrheit zu erfahren.” FT 29].

³⁹ *Ibidem*, p. 23, [FT 25].

⁴⁰ *Ibidem*, p. 23, [FT 25].

⁴¹ *Ibidem*, p. 23, [FT 25].

⁴² *Ibidem*, p. 23, [“das, worin das Ge-stell selber west” (FT 25)].

Entbergen), que es constitutivo de su libertad y de su dignidad única.⁴³ Esta dignidad única consta, de hecho, en que la autorrevelación del ser no es posible a través de él, pero tampoco sin él. En esta autocomprensión, dice Heidegger, refiriéndose a Hölderlin, hay ahora un cambio del peligro (*Gefahr*) hacia lo que salva (*das Rettende*).⁴⁴ El hombre tiene que desarrollar una postura comprensiva de la estructura de emplazamiento. Tiene que descubrir que ella no se reduce a una superficie destructora, sino que es el “sino” (*Geschick*). Frente al sino, éste tiene que tener y puede tener un actuar esencialmente adecuado. A la técnica moderna, el hombre tiene que corresponder (*entsprechen*) con arte. El arte está, desde su raíz en la τέχνη, fuertemente relacionado con la técnica. Tiene con la técnica un aspecto idéntico y un aspecto diferente, a la vez. Es el otro de sí mismo. En el arte, el “cobijar” (*Hüten*) y la “atención” (*Achten*), la “meditación” (*Besinnung*) y la “serenidad” (*Gelassenheit*) encuentran su expresión.

El hacer del hombre no puede nunca encontrarse de un modo inmediato con este peligro. Sin embargo, la meditación del hombre puede considerar que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él.⁴⁵

El arte como poesía puede por lo menos *nombrar* la amenaza y el peligro, y puede destacar la participación de la técnica en la verdad y así puede preparar la salvación. En la poesía (Hölderlin, Celan, Trakl) y en la escultura (Chillida, Heiliger) el arte representa lo que se muestra en la actualidad como “sino” (*Geschick*) y abre la vista al origen que lo muestra. Lo poético indica que la forma en que se presenta la técnica no es la última palabra. El arte señala otra posibilidad cuando se muestra a través de lo técnico la esencia de la técnica. Así, el peligro se convierte en salvación.

Este análisis de un enfrentamiento pasivo del peligro, que parte de la técnica, no nos parece satisfactorio y nos lleva a la pregunta por una

⁴³ *Ibidem*, p. 24, [FT 27].

⁴⁴ *Ibidem*, p. 26, [FT 29].

⁴⁵ *Ibidem*, p. 30, [“Menschliches Tun kann nie unmittelbar dieser Gefahr begegnen. Menschliche Leistung kann nie allein die Gefahr bannen. Doch menschliche Besinnung kann bedenken, daß alles Rettende höheren, aber zugleich verwandten Wesens sein muß wie das Gefährdete.” (FT 35)].

postura ética, en general, en la filosofía del ser de Heidegger, lo que observaremos en la siguiente parte.

SEGUNDA PARTE

La pregunta por la ética en Heidegger

El análisis de la técnica y la constatación de su carácter peligroso y amenazante deja abierta la pregunta por la reacción activa del hombre frente a esta amenaza y a la pregunta por reglas y principios éticos para un manejo adecuado de la técnica. De un texto que trata explícitamente el fenómeno de la técnica, debemos esperar una indicación acerca del hacer ético-moral del hombre. Por este motivo preguntamos con Franco Volpi: “¿Cómo es la relación de Heidegger con la filosofía práctica?” Una filosofía práctica que “consiste en la investigación de la praxis humana y contiene ética, economía y política”. Y sigue preguntando Volpi, “¿qué responde Heidegger a la pregunta de la praxis en la era de la técnica? ¿Y en qué forma su pensamiento sale al encuentro de una necesidad práctico-moral y práctico-político del hombre de hoy?”⁴⁶ Volpi constata que éstas son preguntas que nos ponen en “una situación embarazosa.”⁴⁷ Heidegger no sólo no formuló una filosofía práctica, sino también expresó claramente que no intentaba escribir nada parecido.

Sobre las razones del filósofo obtenemos respuestas detalladas en su *Carta sobre el humanismo*. En dicho texto, Heidegger cuenta que un joven amigo le preguntó, después de la publicación de *Ser y tiempo*, cuándo escribiría una ética. El filósofo señala que entiende por completo “la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan

⁴⁶ F. Volpi, “Heidegger und der Neoaristotelismus”, en *Heidegger und Aristoteles*, Heidegger-Jahrbuch 3, Freiburg / München: Alber, 2007, pp. 221-236. Aquí, p. 221.

[“Wie verhält sich Heidegger zur praktischen Philosophie? Also zu jener Aufgabe der Philosophie, die gemäß einer auf Aristoteles zurückgehenden Überlieferung in der Erforschung der menschlichen Praxis besteht und Ethik, Wirtschaft und Politik umfaßt? Was antwortet Heidegger auf die Frage nach der Praxis im Zeitalter der Technik? Und wie kommt sein Denken dem praktisch-moralischen und praktisch-politischen Orientierungsbedürfnis des heutigen Menschen entgegen?”]. [Traducción al español H.B.].

⁴⁷ *Ibidem*, p. 221.

cómo debe vivir destinalmente el hombre.”⁴⁸ A causa de un “desconcierto del hombre”, el deseo de una ética apremia fuertemente.⁴⁹

Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica abandonado a la masa sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.⁵⁰

Y Heidegger admite expresamente: ¿“Quién podría pasar por alto esta situación de precariedad?”⁵¹ Sin embargo, un establecimiento de reglas, en su planteamiento del problema del ser, no es factible. Heidegger es crítico de valores que tienen que guiar a las reglas. “Todo valorar es una subjetivización, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer.”⁵² Valorar cosas o personas, para Heidegger, es un organizar autoritario del mundo con la medida del hombre. Valorar es nada más que “un mero constructo de la razón humana.”⁵³ La preocupación principal está en su concepción de la relación del hombre con el ser. “Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del ser.”⁵⁴ Así es expresado un rechazo

⁴⁸ M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, cit., p. 73. [“Bald nachdem “S.u.Z” erschienen war, frug mich ein junger Freund: “Wann schreiben Sie eine Ethik?” Wo das Wesen des Menschen so wesentlich, nämlich einzig aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedacht wird, wobei aber der Mensch dennoch nicht zum Zentrum des Seienden erhoben ist, muß das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung erwachen und nach Regeln, die sagen, wie der aus der Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll. Der Wunsch nach einer Ethik drängt um so eifriger nach Erfüllung, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen nicht weniger als die verhehlte sich ins Unermeßliche steigert. Der Bindung durch die Ethik muß alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planens und Handelns im ganzen noch zu einer verläßlichen Beständigkeit gebracht werden kann. Wer dürfte diese Notlage übersehen?” (HU 183)].

⁴⁹ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 73.

⁵¹ *Ibidem*, p. 73.

⁵² *Ibidem*, p. 67. [“Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als Objekt seines tuns – gelten.“ (HU 179)].

⁵³ *Ibidem*, p. 85. [“Gemächte menschlicher Vernunft” (HU 191)].

⁵⁴ *Ibidem*, p. 85, [“Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet.” (HU 191)].

a la mayoría de las éticas durante la historia de la filosofía y su respuesta es inequívoca: Todo intento de una rehabilitación de virtudes y valores es inadecuado o impropio. La preferencia la tiene la pregunta por el ser. A la filosofía práctica la pone atrás.⁵⁵ Volpi concluye:

El pensamiento del ser comprende que la era contemporánea es determinada por el dominio de la técnica. Bajo ella todo es algo producido por el hombre y se muestra como “Gemächte”, como artefacto. Toda entidad es forzada a una manera del ser. El ser mismo en su diversidad cae en el olvido. La técnica como sino en nuestra época no permite otra conducta como una manipulación: Ni teoría ni práctica aquí tienen un lugar, tampoco como ética y política.⁵⁶

Para Heidegger el hombre frente al tremendo poder de la técnica no es capaz de una praxis ético-política porque todavía no ha desarrollado una conducta antropológica que esté a la altura de los desafíos de la actualidad. El planteamiento del problema lo formula Heidegger, en su discurso *Gelassenheit*, así: “Lo verdaderamente tenebroso no es esto, que el mundo llega a ser absolutamente técnico. Más tenebroso aún es que el hombre no está preparado para aquel cambio del mundo.”⁵⁷ Frente al abandono del ser (*Seinsverlassenheit*), causa del mundo completamente técnico, el acceso a la ética y a la política tiene que ser recién el segundo paso.

Insistimos preguntando: ¿En Heidegger, no hay una definición propia de

⁵⁵ Sin embargo, según Volpi, Heidegger contribuyó en forma significativa a la discusión ética y política de nuestro tiempo. Volpi se refiere en su artículo a los pensadores del habitualmente denominado “neoaristotelismo” como Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter y Hans Jonas entre otros, quienes todos fueron muy influenciados por las investigaciones del joven Heidegger en sus lecciones sobre Aristóteles de los años 1919-1923 (Friburgo) y 1923-1928 (Marburgo). Heidegger interpretaba en estas épocas con pasión la filosofía aristotélica, entre otros textos la *Ética Nicomáquea*. Volpi menciona por lo menos tres intuiciones básicas, que recordaba Heidegger en sus investigaciones, que llegaron en la actualidad a una cierta forma de “rehabilitación”. Hannah Arendt rehabilitó la *πρᾶξις*, Gadamer la *φρόνησις* y Joachim Ritter el *ἦθος*. Estas intenciones fundamentales, rehabilitados y discutidos en base de la interpretación de Aristóteles por Heidegger, se conectan, según Volpi, sin duda con problemas y expectativas de la actual discusión filosófica acerca de posibilidades de una filosofía práctica. Ver: F. Volpi, *Heidegger und der Neoaristotelismus*, *op. cit.* p. 235.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 235, [Traducción al español H.B.].

⁵⁷ M. Heidegger, “Gelassenheit”, en M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 9-26. Aquí, p. 20. [Traducción al español H.B.].

una ética? El título “ética” para sus reflexiones es rechazado por el autor. Este título apareció para él con la “escuela de Platón.”⁵⁸ El “proyecto” de la ética en el pensamiento occidental desde Platón y Aristóteles inicia el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*). Para entender qué es el ἔθος originario, hay que preguntar por su esencia y es necesario ir más atrás en la historia de la filosofía, a la filosofía de los presocráticos. “El término ἔθος significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre.”⁵⁹ Heidegger sigue explicando qué es para él la “ética originaria”:

Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ἔθος el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria.⁶⁰

El concepto de ética originaria refiere a que el ser mismo es el origen de reglas éticas. La filosofía del ser mismo no contiene reglas de conducta de vida, sino las condiciones de posibilidad de dichas reglas.

Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre. Prescribir se dice en griego νέμειν. El νόμος no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción escondida en el destino del ser. [...] Y el apoyo para toda conducta lo regala la verdad del ser. En nuestro idioma «apoyo» significa «protección». El ser es la protección (...).⁶¹

⁵⁸ M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, cit., p. 74. [HU 184].

⁵⁹ *Ibidem*, p. 75, [“ἔθος bedeutet Aufenthalt, Ort de Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt.” (HU 185)].

⁶⁰ *Ibidem*, p. 78, [“Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes Ethos der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.” (HU 187)].

⁶¹ *Ibidem*, p. 85, [“Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch νέμειν. Der νόμος ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung [...]. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. ‘Halt’ bedeutet in unserer Sprache die ‘Hut’. Das Sein ist die ‘Hut’.” (HU 191)].

La filosofía tardía del ser de Heidegger entiende al ser mismo como origen de ley y regla.

TERCERA PARTE

La pregunta verdadera como condición de la ética originaria

La discusión sobre el pensamiento ético-práctico en la filosofía de Heidegger deja sin duda muchas preguntas abiertas y no podemos esperar una identificación del sistema político adecuado ni una normativa o reglas éticas aplicables por las razones explicadas. Encontramos, sin embargo, la descripción de *las condiciones de posibilidad* de una filosofía práctica. Se puede mostrar que el preguntar por la técnica no llega a un sistema ético o político, es cierto, pero que el preguntar mismo debe ser el *fundamento* para un sistema ético-moral y ético-político, en general. Un indicio importante lo encontramos cuando Heidegger cierra su análisis de la técnica y del preguntar con una sentencia que destaca al preguntar como “piedad del pensar” (*Frömmigkeit des Denkens*).

Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que nos salva, y más *intenso* será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar.⁶²

Piedad en alemán se dice *Frömmigkeit*, es la sustantivación del adjetivo *fromm* (piadoso) y que Heidegger ocupa también en un párrafo anterior. Refiriéndose al arte, dice que en la Antigüedad el arte como τέχνη “era un único múltiple salir de lo oculto. Era piadoso, πρόμος, es decir, dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad.”⁶³ Si la pregunta es la devoción del pensamiento, la pregunta puede ser entendida, analógicamente, como abierta para la verdad. Esto correspondería a las características de un preguntar verdadero que ya describimos. Sin embargo, la palabra alemana *Frömmigkeit*, por su raíz del adjetivo *fromm*, también puede ser relacionada con la raíz que nos vincula al mundo ético. *Frömmigkeit*, según Grimm-Adelung, es la cualidad de una persona o cosa que

⁶² M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, cit., p. 30. [“Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.” (FT 36)].

⁶³ *Ibidem*, p. 31. [“Und die Kunst hieß nur τέχνη. Sie war ein einziges vielfältiges Entbergen. Sie war fromm, πρόμος, d.h. fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit.” (FT 35)].

es *fromm* y que, en una primera traducción, significa piadoso o devoto, pero que tiene además una vinculación con *gut, justus, bonus* y el griego ἀγαθόν.⁶⁴ El concepto ἀγαθόν es definido en la primera frase de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles como el τέλος de la τέχνη.⁶⁵ Heidegger traduce en *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*:

Parece que cada τέχνη (...), cada μέθοδος, cada investigar-una-cosa, estar-en-camino, detrás de una cosa, [...] todos estos modos del saber-habérselas-con y conseguir de algo, parecen que van por lo bueno.⁶⁶

La sentencia aristotélica en las palabras de Heidegger nos recuerda claramente las características del preguntar verdadero que analizamos. Investigar una cosa por estar en un camino y descubrir la esencia detrás de una cosa, corresponden a la modalidad del preguntar verdadero. Estos modos se dirigen, según Aristóteles, al ἀγαθόν. Heidegger designa en su interpretación de la sentencia el ἀγαθόν como “*el carácter original del ser del hombre*.”⁶⁷ El ἀγαθόν en su ser es encontrado en la τέχνη como tal. Para Heidegger es un indicio que con el ἀνθρώπινον ἀγαθόν se trata de una τέχνη, “que pertenece a una preocupación, la cual representa el ser del hombre, que encontraremos el ἀνθρώπινον ἀγαθόν en un conocer de la vida misma.”⁶⁸ A esta τέχνη Aristóteles la designa

⁶⁴ *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*.

[<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GF09669>, fecha de consulta: 28.10.2014].

⁶⁵ “πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ”. En: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0053> (fecha de consulta: 28.10.2014).

⁶⁶ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe Vol. 18, Frankfurt am Main: Klostermann, p. 67. [“Es sieht so aus, daß jede τέχνη (...), jede μέθοδος, jedes Einer-Sache-Nachgehen, Auf-dem-Wege-Sein hinter einer Sache her, [...] alle diese Weisen des Sichauskennens und Besorgens von etwas sehen so aus, daß sie hinterher sind hinter dem Guten.”]. [Traducción al español H.B.].

⁶⁷ *Ibidem*, p. 65, [“Siempre y cuando el ser del hombre es definido por la πρᾶξις y cada πρᾶξις tiene un τέλος, (...), el ἀγαθόν es *el carácter original del ser del hombre*. El ἀγαθόν es una designación del ser del hombre en el mundo.”], [“Das Sein des Menschen ist bestimmt als Besorgen, jedes Sorgen als Besorgen hat ein bestimmtes Ende, ein τέλος. (...) sofern das τέλος (...) das ἀγαθόν ist, ist ἀγαθόν *der eigentliche Seinscharakter des Menschen*. Das ἀγαθόν ist eine Bestimmung des Seins des Menschen in der Welt.”]. [Traducción al español H.B.].

⁶⁸ *Ibidem*, p. 69.

como τέχνη πολιτική. La τέχνη como πολιτική permite el saber habérselas (*Sichauskennen*) del hombre en el mundo. Es un conocer tanto de sí mismo en evento πολιτικόν, como también en su “estar el uno con el otro” (*Miteinandersein*).⁶⁹ Interpretando el preguntar como el ἀγαθόν del pensar, este preguntar en su modalidad refiere a lo bueno. Está conectado con la τέχνη y ésta con el hombre como πολιτικός que incluye en el preguntar verdadero al autoconocimiento y al conocer al prójimo. La conexión del preguntar con el ἀγαθόν, con lo bueno, garantiza finalmente la esencia ética del preguntar verdadero.

Resumimos que el preguntar verdadero, como concepción principal del pensamiento filosófico de Heidegger, es una actividad que permite adquirir transparencia al *Dasein* del hombre para investigar el fundamento de aquello por lo que es preguntado. El preguntar verdadero consta de tres momentos del preguntar. *Lo interrogado* (1) en que el *Dasein* pregunta por el ser, que es *lo puesto en cuestión* (2). *Lo preguntado* (3) es la pregunta por el sentido del ser, que es el tiempo. Por encima del carácter instrumental, el preguntar verdadero descubre lo esencial por buscar lo verdadero a través de lo correcto y abre así una libre relación al *Dasein* del hombre. El preguntar verdadero pregunta por la esencia de la técnica que es un “hacer salir de lo oculto” la verdad. La técnica en su esencia, que es “la estructura del emplazamiento” (*Ge-stell*), es determinante en áreas donde “hacer salir de lo oculto” (*Entbergen*) y “desocultamiento” (*Unverborgenheit*) acontecen como verdad.

Heidegger introduce con la interpretación de “la estructura de emplazamiento” algo novedoso dentro de la historia del ser. Al mismo tiempo contiene esta interpretación el punto culminante, la estructura de emplazamiento es entendida como una continuación de épocas anteriores. La pregunta por la técnica tiene que localizar la posición histórica del fenómeno. Destacar que la técnica moderna es un fenómeno que pertenecía ya siempre al pensamiento humano le da un rol importante en la

⁶⁹ *Ibidem*, p. 70, [“In der τέχνη als solcher begegnet das ἀγαθόν, so zwar, daß es ausdrücklich ist. Das ist ein Hinweis, daß es sich beim ἀνθρώπινον ἀγαθόν um eine τέχνη handeln wird, die einem Besorgen zugehört, welches Besorgen das Sein des Menschen ausmacht, daß wir das ἀνθρώπινον ἀγαθόν finden werden in einer charakteristischen Auskenntnis des Lebens selbst. Diese τέχνη bezeichnet Aristoteles als πολιτικόν: Darin liegt, daß er das Sichauskennen des Lebens hinsichtlich seiner selbst sieht als πολιτική (politikē), das Dasein als Miteinandersein.”].

historia del ser. La pregunta verdadera es una pregunta que pone atención a la posición histórica del fenómeno.

El preguntar por la técnica lleva a concluir que el hombre se encuentra en peligro de transformarse en puro material de la técnica, lo que equivale a perder el control sobre ella. Lo que el hombre debe pretender es el ponerse en una postura alerta y abierta a posibles indicaciones entregadas por el ser de la técnica. Gracias al arte, el hombre comprende el peligro al que está enfrentando. La salvación, sin embargo, ya no está en sus manos. Heidegger, consciente del problema candente que abarca la técnica moderna y sus efectos, señala la urgencia y la necesidad de normativas y reglas éticas:

El movimiento planetario de la técnica moderna es un poder, cuya dimensión, que caracteriza la historia, no puede ser sobreestimada. Es para mí hoy la pregunta decisiva hoy, como en general es posible asignar a la era técnica un sistema político – y cuál.⁷⁰

Pero, él mismo concluye: “A esta pregunta no tengo una respuesta.”⁷¹ Sin embargo, descubrimos una posible explicación: La respuesta está en el preguntar mismo. El preguntar, como el *ἀγαθόν* del pensar, es el *τέλος* de la *τέχνη*. En la *τέχνη* se encuentra el *ἀγαθόν* en la manera que él explícitamente es. El preguntar como *ἀγαθόν* es el carácter original del ser del hombre. La respuesta a la pregunta por la técnica es la correspondencia de la esencia de la técnica con aquello por lo que preguntamos. Así, el preguntar es la esencia del hombre. La *τέχνη* del *ἀνθρώπινον ἀγαθόν* como *πολιτικόν* es un conocer del hombre a la vida misma. Este conocer la vida llega a la conciencia de que el *Dasein* como el estar-ahí es un “estar del uno con el otro” (*Miteinandersein*).⁷² Si la pregunta es el carácter original del ser y una ética en Heidegger como ética originaria tiene su fundamento en el ser, la pregunta como carácter original del ser debe ser

⁷⁰ M. Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, en G. Neske (Ed.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988, p. 88. [“Die planetarische Bewegung der modernen Technik ist eine Macht, deren Geschichte-bestimmende Größe kaum überschätzt werden kann. Es ist für mich heute eine entscheidende Frage, wie dem heutigen technischen Zeitalter überhaupt ein – und welches – politisches System zugeordnet werden kann. Auf diese Frage weiß ich keine Antwort.”]. [Traducción al español H.B.].

⁷¹ *Ibidem*, p. 88.

⁷² M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 70.

la condición de posibilidad de la ética originaria. El preguntar en Heidegger, entendido en su carácter verdadero, es la condición de posibilidad de la ética originaria y con esto la condición de posibilidad de cualquier normativa ético-moral y político-moral. El preguntar verdadero como ἀγαθόν del pensar es la condición de posibilidad de la ética como tal.

CASTORIADIS Y POE: NI EL POZO NI EL PÉNDULO... ¿ES DESEABLE OTRA INSTITUCIÓN DEL TIEMPO?

ANÍBAL GABRIEL CARRASCO RODRÍGUEZ
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
anibal_acr@hotmail.com

Resumen

En el presente artículo tomo algunas de las elaboraciones de Cornelius Castoriadis respecto al tiempo como institución imaginaria imbricada en el todo social y cómo ésta nos permite, según el espíritu del mismo autor, algunas reflexiones en torno a una transformación radical de la sociedad. Para lo anterior cuestiono y relativizo la institución del tiempo propia del capitalismo y sus implicancias a través del cuento “El pozo y el péndulo” de Edgar Allan Poe, en la medida que éste nos permite esbozar una reflexión que nos acerque al concepto de totalidad.

Palabras clave: Tiempo identitario, tiempo imaginario, racionalidad. Totalidad.

Abstract

Hereby I take some of the ideas of Cornelius Castoriadis about the time as an imaginary institution imbricated into the social totality, and how this institution allow us, according to the spirit of the same author, certain considerations about the idea of a radical transformation of the society. Also I question and relativize the institution of time inherent to capitalism and its implications through the tale “The Pit and the Pendulum” by Edgar Allan Poe, which one allow us to make an approach and put in perspective the concept of totality.

Keywords: Identitary time, imaginary time, rationality, Totality.

“Develamiento del caos porque el gran arte desgarrar las evidencias cotidianas, el “tener cohesión” de estas evidencias, y el curso normal de la vida: para quien ama y comprende la música que escucha, el cuadro que contempla, se quiebra el tiempo habitual y la cotidianidad.” Cornelius Castoriadis

“Para las víctimas de su tiranía se reservaban dos especies de muerte: una llena de horriblos sufrimientos físicos, y otra acompañada de sufrimientos morales todavía más atroces. Yo estaba destinado a esta última.” Edgar Allan Poe

Cuando se lee a Castoriadis se tiene la impresión de que hay una constante interpelación a que la creación de lo nuevo es posible y deseable. A través de sus escritos nos insta a pensar que, si una nueva forma de sociedad, de política e incluso de filosofía es posible, está por *hacerse, por demostrarse*. Al recorrer sus escritos es fácil percibir el énfasis e incluso la interpelación constante hacia la dimensión política que animó sus reflexiones en las diversas áreas en las que trabajó durante su vida:

En mi trabajo la idea de autonomía aparece demasiado temprano, de hecho desde la partida, y no como idea “filosófica” o “epistemológica”, sino como idea esencialmente política. Su origen es mi preocupación constante, con la cuestión revolucionaria, la cuestión de la autotransformación de la sociedad.¹

Ese es el espíritu que recorre toda la “Institución imaginaria de la sociedad” y al cual intento adherir para escribir este artículo, dejando de lado la intención de aportar con un trabajo estrictamente filosófico, si es que puede existir algo así. Como ya lo insinúa el par de citas con la que abro el presente texto, quiero esbozar un par de ideas castoridianas, y medias disparatadas, respecto al tiempo, nutriéndome de un texto ya clásico: “El pozo y el péndulo”² de Edgar Allan Poe. Por lo que insto al lector a que tenga el placer de leerlo y de esta manera realizar una ligazón con la tradición, ya que plantear un resumen atentaría contra el aura de dicha obra.³ Pero antes de adentrarnos en el relato de Poe, tarea que dejo para el final del escrito, es necesario esclarecer, en términos de Castoriadis y otros autores, la dimensión identitaria e imaginaria del tiempo y cómo éstas se han instituido de una forma particular por el capitalismo.

EL ESPACIO Y EL TIEMPO ESTÁN ÍNTIMAMENTE IMBRICADOS. TIEMPO IDENTITARIO

Al tiempo pareciera ser que lo pensamos de forma cosificada, como una bruma que deambulase por todos lados, acompañándonos en nuestros

¹ C. Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto II*, Barcelona: Gedisa S.A. Barcelona, 2005, p. 307.

² E. Poe, “El pozo y el péndulo”, en *Cuentos completos*, España: Edhasa, 2010, pp. 457-475.

³ “Porque el aura está ligada a su aquí y ahora. Del aura no hay copia.” Walter, Benjamin. *“La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”*. Publicado en W. Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 12.

días. Como si éste tuviese una cierta consistencia, casi existencia. Sin embargo, visualizar la forma en que se basa —a modo de ejemplo—, el segundo (atómico), y como éste, en nuestra concepción moderna, se circunscribe a un movimiento, a una alteración de figuras dentro de un espacio, puede ser de ayuda para tomar distancia respecto a la forma en que entendemos y vivimos el tiempo: “Un segundo es la duración de 9.192.631.770 oscilaciones de la radiación emitida en la transición entre los dos niveles hiperfinos del estado fundamental del isótopo 133 del átomo de cesio (Cs), a una temperatura de 0 K.”⁴ En la definición anterior, sin entrar en precisiones de otra índole, se visualiza que el tiempo está vinculado a un cierto “estado de cosas”, algo así como una correlación entre movimiento de figuras, con una cierta frecuencia invariable, que a su vez, funciona bajo un consenso científico (de esta concepción surge una clara necesidad de que organismos internacionales mantengan acuerdos para que caminemos al mismo ritmo), de ahí que el tiempo siempre esté en referencia al espacio, a un estado de cosas: a oscilaciones invariables de un proceso físico. Esta dimensión del tiempo es la que Castoriadis llama el “tiempo identitario”⁵, en tanto se encuentra en identidad recíproca con otro tiempo inmutable, un segundo, con otro segundo tienen que ser iguales, no hay residuo o diferencia, se trata de mecánica y física, aunque, como el mismo autor señala, es quizá la ciencia misma la que ha alterado más nuestra concepción del tiempo. El tiempo tecno-económico, como concepción hegemónica, se enmarca en una lógica mercantil que nos enfrasca en una dicotomía de “tiempo de trabajo o tiempo ocio”, lo que nos interpela y posiciona afectivamente. A este punto afectivo-estructurante quiero llegar.⁶ De ahora en adelante

⁴“The second is the duration of 9 192 631 770 periods of the radiation corresponding to the transition between the two hyperfine levels of the ground state of the caesium 133 atom” (traducción propia). Disponible en la página de “La Oficina Internacional de Pesas y Medidas” http://www.bipm.org/en/si/si_brochure/chapter2/2-1/second.html.

⁵Para no atribuirme ideas: “La institución filosófica del tiempo que hemos recibido es, pues, institución del tiempo en tanto *identitario*; es institución del tiempo como dimensión espacial supernumeraria, y más allá, jungla de aporías «residuales». Es ella la que funda la institución científica habitual del tiempo, hasta el momento, como el actual, en que el quehacer científico mismo lo quiebra profundamente.” [Lo quiebra pero en qué sentido, a mi parecer, sigue siendo en un sentido que no permea la cotidianeidad]. C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires: Tusquets, 2010, p. 321.

⁶A forma de anécdota, el carácter del tiempo y la silenciosa importancia que pue-

en el transcurso del artículo, cuando me refiera al tiempo hay que tener en consideración la imbricación con la noción de espacio, lo que nos permitirá sacar más provecho al relato de Poe.

TIEMPO IMAGINARIO

El tiempo tiene un componente imaginario que no puede ser soslayado por ninguna racionalidad sin llegar a un punto tautológico, en el cual se evidencia su carácter y su límite. Esta racionalidad se encuentra circunscrita a lo que Castoriadis llama la “lógica identitaria-conjuntista”:

[...] que procede por constitución de elementos, agrupamientos de estos elementos conjuntos, y de conjuntos en conjuntos más grandes, y así sucesivamente; partición de conjuntos dados; imputación rigurosa de atributos a cada elemento, de propiedades, o negación rigurosa de atributos a cada elemento, de propiedades, o negación rigurosa de tal propiedad para tales elementos; de la misma manera, para las partes de un conjunto, definición recíproca de los conjuntos (clases) y de los atributos; reino del tercero excluido [...] y separación; imputación unívoca de propiedades.⁷

La aseveración de que el tiempo no se agota en términos de exclusiva racionalidad, que no puede ser concebido totalmente como identitario, que su lógica de conjuntos, propiedades e identidad de dichos conjuntos con otros (relación de estrellas, estaciones, migraciones, el segundo y la radiación), siempre estuvo presente, en menor o mayor grado, en diferentes sociedades. El tiempo ha sido instituido en cada cultura de forma particular, aunque en todas se ha instituido —no puede haber sociedad sin la institución del tiempo— lo que no quiere decir que el aspecto identitario, racional del mismo, tenga necesariamente que ser el que prime. Más bien, ha sido una creación, particularísima, que se conjuga muy bien con el sistema capitalista:

de tener se ejemplifica muy bien cuando en la revolución francesa se instauro “El calendario republicano Francés” para eliminar toda referencia a lo religioso. La estructuración de la semana es otra forma de acercarse a la relevancia que puede tener los matices en una temporalidad, por citar un ejemplo: el Sabbath para los judíos tiene una significación religiosa la que afecta finalmente, todas las esferas de la vida. Quizá no es tan anecdótico lo que intento plantear.

⁷C. Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, Buenos Aires: FCE, 2002, p. 26.

¿[Por] qué eso que «existe» tan indubitablemente ha sido postulado por hombres indubitables, quienes se lo han representado de manera tan indubitablemente distinta en el curso de la historia? ¿Por qué lo han pensado como abierto o cerrado, suspendido entre dos los dos términos fijos de la creación y la parusía, o infinito, como tiempo de progreso o tiempo de fracaso, como absolutamente homogéneo o cualitativamente diferenciado?⁸

Resumiendo: en la “institución del mundo y de la sociedad por la sociedad misma, la institución del tiempo es siempre un componente esencial”⁹ ya que la apropiación temporal por parte de los sujetos es uno de los tres elementos fundantes de la identidad tanto a nivel colectivo como individual¹⁰, la significación temporal permite entenderse en términos históricos, en tanto creación de un tiempo vivido, generando segmentaciones, períodos que hacen posible el desenvolvimiento de los sujetos como actores sociales circunscritos a un tiempo/espacio particular. Pero lo relevante, para efectos de este acercamiento, es que “el tiempo instituido nunca puede ser reducido a su aspecto puramente identitario, calendario y mensurable.”¹¹ La circunscripción del mundo humano a una concepción temporal implica el posicionamiento del sujeto en el continuo de lo histórico-social, en tanto el hombre y la sociedad no pueden existir en el tiempo/espacio indiferenciado. El tiempo tal como lo caracterizamos aquí es autoalteración, emergencia de lo otro, creación de nuevas formas. Esto nos lo deja ver más claramente “[...] el tiempo histórico-social, el tiempo que es lo histórico-social.”¹² El tiempo es una institución de carácter transhistórico (la misma significación ligada al tiempo permiten, como ya vimos, percibir, entender el devenir histórico-social), en tanto se encuentra instituido en el imaginario central de cada sociedad. Las instituciones segundas o secundarias vienen a configurarse con las centrales y sin ser menos importantes, dan especificidad a las

⁸ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires: Tusquets, 2010, p. 300.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Siguiendo a Antonio Baeza las condiciones necesarias para la existencia de la identidad es la apropiación temporal, espacial y relacional, las que en el transcurso de este escrito estarán ligadas. M. A. Baeza, *Mundo real. Mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*, Santiago: Ril Editores, 2008, pág. 49.

¹¹ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, op. cit., p. 336.

¹² C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, op. cit., p. 323.

diversas sociedades, generando su carácter único.¹³ El carácter central del tiempo es precisamente el punto interesante, ya que central no debe entenderse aquí en términos espaciales, sino, más bien, de gravitación en la totalidad de lo social. El tiempo entonces nos da una clave, una dimensión fundamental, para comprender cómo se crean, articulan, instituyen y destituyen las significaciones imaginarias sociales, las que se despliegan, según Castoriadis, como magmas de movimiento impredecible, como un flujo de constante creación y destrucción histórico-social, donde “no se podría representar en cada momento la posición de una nueva significación como una adición exterior y dejar intacto lo que ya existía previamente.”¹⁴ La institución misma de la sociedad, de los sujetos, de los objetos y cualquier referencia a ellos, es inseparable del magma de significaciones sociales, donde el tiempo opera como una categoría fundamental, con el cual “los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir; y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia.”¹⁵ En otras palabras, el magma de significaciones sociales, en tanto constituye la forma de ser del imaginario social, hace posible lo objetivable, es el marco en el que algo aparece como objeto e incluso como sujeto.

Se trata entonces, de que en todo un transcurso histórico-social se ha configurado nuestra concepción moderna del tiempo, en la que predomina lo identitario racional, en tanto éste debe ser medido, cuantificado y de esta manera, hacer de él una de las principales características que configuran nuestra vida. Peligro de segundo orden, peligro atmosférico el no “tener” tiempo para conversar, peligroso el “tener” que plantarse frente a una bifurcación temporal. El tiempo productivo como generador de ganancia o como dispensador de tiempo de reserva para gastarlo en vacaciones: en hacer nada más que tirarse en la arena a contemplar un atardecer... Tiempo de trabajo, tiempo de ocio. Racionalización extrema del tiempo, como intento de dominio “racional” del mundo y ya comienzan a emerger proyectos para generar un “Banco de tiempo”

¹³ C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, Buenos Aires: FCE, 2001, p. 125.

¹⁴ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, op. cit., p. 549.

¹⁵ *Ibid.*

(Cronobank)¹⁶, con la idea de instituir el tiempo como moneda universal. Frases como la que sigue debiese por lo menos instarnos a pensar: “*Ni dólares, ni libras, ni yenes... Tus horas pueden ser la mejor moneda para moverte por el mundo.*”¹⁷

Problemático porque se encuentra ligado y sosteniendo nuestro imaginario político. Pero en la medida en que relativizamos la forma en que entendemos/vivimos el tiempo, se abren posibilidades de que instituyamos otra concepción del mismo (o para que suene más propagandístico: el tiempo no existe. El tiempo ha muerto. (¿Qué pasa ahora?).

Su particularidad aflora especialmente en los estudios antropológicos respecto a otras culturas, en ese sentido es muy significativo ver cómo a los cazadores-recolectores paleolíticos el imaginario moderno los tildaba de sufrientes, de vivir en extremas condiciones de trabajo, apenas sobreviviendo, *sin tiempo* de nada, lo que los relegaba a una situación de supuestos “esclavos sometidos a la naturaleza”:

Un argumento muy convincente puede ser el hecho de que los cazadores y recolectores trabajen menos que nosotros, y que, más que un trabajo continuo, la consecución de alimentos es intermitente, dejando mucho tiempo para el ocio, lo cual redundaba en una proporción de sueño durante el día per capita y por año mayor que en cualquier otra condición social.¹⁸

Muy al contrario del imaginario productivo que llevaban los antropólogos, las personas de aquellas tribus preferían no cazar para reservar para el día siguiente, preferían no acumular tantos bienes materiales y, en última instancia, esta visión de la vida era soportada por un fuerte optimismo en el futuro (¿y nosotros qué sentimos?), en que al otro día cazarían otro ciervo y harían otra fiesta más:

Pero, sobre todo, ¿qué decir del mundo de hoy día? Se dice que de un tercio a la mitad de la humanidad se acuesta todos los días con hambre. En la antigua Edad de Piedra la proporción debe haber sido mucho menor. Esta era en la que vivimos es la era de un hambre sin precedentes. Ahora, en la época del más grande

¹⁶ Véase, sin ser alarmista: <http://cronobank.org>.

¹⁷ Véase: <http://goo.gl/pJ37R>.

¹⁸ M. Sahlins, *Economía de la Edad de piedra*, Madrid: Akal, 1977, p. 27.

poder tecnológico, el hambre es una institución. Dándole la vuelta a otra venerable sentencia: el hambre aumenta relativa y absolutamente con la evolución de la cultura.¹⁹

Nuestra percepción del trabajo de las hormigas (conocidas por su labor incesante en favor de todo el Hormiguero) es bastante clara respecto a lo que venimos diciendo hasta aquí:

Donde quiera que vemos un hormiguero tenemos la impresión de una enorme cantidad de trabajo, pero no hay tal cosa, sino que el número de hormigas es elevado y todas se parecen entre sí», concluyeron los Wheeler. «Cada hormiga en particular pasa una gran cantidad de tiempo haraganeando únicamente. Y, lo que es peor, las hormigas laboriosas, que son todas hembras, pasan una gran cantidad de tiempo acicalándose.²⁰

Vemos así cómo nuestra institución del tiempo se encuentra ligada al sistema en el que vivimos y parece inseparable de él. Para seguir argumentando e intentando remecer nuestra noción del tiempo, mencionaremos una investigación respecto al tiempo instituido en el lenguaje Aymara, donde gestualmente el Futuro se encuentra detrás de los sujetos y el Pasado está en frente a ellos, es decir, tienen la noción completamente inversa de cómo nosotros visualizamos el tiempo, tanto pasado como futuro, lo “espacializan” de una forma distinta y, por lo demás, bastante sugerente.²¹

Sin ir más lejos del contexto de elaboración de Castoriadis, en los griegos se puede visualizar otra institución del tiempo, donde, por ejemplo, las Horas en medio del transcurso de la *Iliada* son entidades encargadas de abrir o cerrar las puertas del Olimpo y cómo cada una de ellas tiene asociado un significado mítico, que hacía que el mismo transcurrir, del día y de la noche, de la tempestad y la calma, tuviese un sentido alejado de la mera mecanicidad y de un mero atardecer o amanecer.²² Otra

¹⁹ M. Sahlins, *op. cit.*, p. 51.

²⁰ M. Sahlins, *op. cit.*, p. 43.

²¹ Véase R.E. Núñez, E. Sweetser, “With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time”, *Cognitive Science*, XXX, 2005, pp. 401-450.

²² “Hera picó vivamente con la fusta los caballos, y al abrirse solas rechinaron las puertas del cielo, custodiadas por las Horas, a quienes está encomendado el elevado cielo y el olimpo.” Homero, *La Iliada*, Madrid: Biblioteca Gredos, VIII, v. 392.

vertiente respecto a los griegos es que tenían **tres palabras** para **tres dioses**: *Krónos* (Κρόνος), *Aión* (Αἰών) y *Kairós* (Καιρός)²³. **Tres**, para designar diferentes mixturas de la temporalidad. Otra posibilidad de distanciarnos de nuestro tiempo, es pensar en el legado del cristianismo, el cual contribuyó de manera sustancial en nuestra concepción moderna.²⁴

TIEMPO Y LA RACIONALIDAD DEL CAPITALISMO

El tiempo como institución particular del capitalismo tiene imbricada la significación de la expansión ilimitada del (pseudo) dominio (pseudo) racional, pseudo porque nunca lo logra en su totalidad y porque no es la única racionalidad posible ni deseable. Dicha institución se ha construido paulatinamente como una idea del tiempo en donde lo que prima es el cronómetro, el control y planificación por un lado y, por otro, su maleabilidad para introducirlo al mercado, otorgándole un carácter de mercancía transable:

Es *necesario* que el tiempo sólo sea eso, puro medio homogéneo neutro, o el parámetro *t* de una familia de funciones exponenciales, para que, como dicen los economistas, haya una «tasa de actualización del futuro», para que todo parezca medible y calculable, para que la significación imaginaria central de esta sociedad –la pseudo «racionalización»– pueda aparentar la posesión de un mínimo de coherencia de acuerdo con sus propias normas.²⁵

La especificidad de la concepción del tiempo en el sistema capitalista se evidencia cuando ésta ha intentado introducirse en culturas donde las personas carecen de motivaciones económicas²⁶ y que por lo tanto

²³ Véase el artículo breve de A. Núñez, “Los pliegues del tiempo: Krónos, Aión y Kairós”. Paperback, IV, 2007, pp. 1-7.

²⁴ “Contrariamente al helenismo, para el cristiano el mundo es creado en el tiempo y debe terminar en el tiempo. Por una parte, el relato del Génesis, por la otra, la prospectiva escatológica del Apocalipsis. Y la creación, el juicio final (...) Este universo creado y único, que ha comenzado, perdura y terminará en el tiempo, es un mundo finito y limitado en los dos extremos de su historia.” G. Agamben, *Historia e infancia. “Destrucción de la experiencia y origen de la historia”*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 136.

²⁵ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, op. cit., p. 337.

²⁶ “Pues uno de los mayores obstáculos que encontré, y que vuelve siempre a encontrar, la penetración del capitalismo es la ausencia de las motivaciones económicas

tienen otra actitud tanto con la naturaleza como con los otros. En estos casos el capitalismo:

[...] no solamente debió, como Marx lo mostraba ya, reducirlos a la miseria destruyendo sistemáticamente las bases materiales de su existencia independiente. Debió, al mismo tiempo, destruir sin piedad los valores y las significaciones de su cultura y de su vida [...].²⁷

A la fuerza se instauro y legitimó “La idea de que la naturaleza no es otra cosa que terreno a explotar por los hombres (...)”²⁸. Dentro de las significaciones de su cultura y de su vida se trató de instaurar una actitud y un tiempo en particular. El espacio y el tiempo son inseparables y sólo para intereses particulares se ha efectuado su operación, produciendo que vivamos el tiempo como si fuese una sustancia cuantificable e incluso ahorrable²⁹, hemos autonomizado el tiempo, y esto se manifiesta en la forma de experimentar el futuro en esta concepción técnica-económica y como éste gravita sobre el presente. En definitiva está constantemente manipulado y vinculado a una tasa de riesgo, de especulación monetaria y cálculo de probabilidades, lo que lo hace volver sobre el presente anticipándose a sí mismo y subordinándolo, en tanto dicho proceso abre posibilidades de control y planificación, es decir, de mayor rentabilidad. En dicha operación se vislumbra que lo “que se llama capital se funda sobre el principio de que la moneda no es otra cosa que tiempo puesto en reserva y a disposición.”³⁰

Al pensar políticamente, en términos de una transformación radical de la sociedad, no se trata solamente de “significaciones circunscritas”, es decir, significaciones sociales que sean fácilmente distinguibles y sectorizadas al ámbito económico, el político o cualquier otro. Sino más bien, que la reflexión política actual –y a la que nos llama insistentemente Castoriadis– tiene que ver, necesariamente, con la totalidad

y de la mentalidad de tipo capitalista entre los pueblos de los países atrasados.” C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, op. cit., p. 44.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, op. cit., p. 34.

²⁹ El cine parece siempre llevarnos ventaja, véase *In Time* de Andrew Niccol, estrenada el 28 de octubre de 2011.

³⁰ G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires: La Marca, 2008, p. 74.

de lo social. En esta totalidad social estaría “diluida” la significación de “la expansión ilimitada del (pseudo) dominio (pseudo) racional”³¹ e íntimamente ligada a ello –como su expresión–, la actitud frente a la totalidad de lo histórico-social en términos de *extremización*, es decir, *la actitud* instituida y hegemónica que ve en todas las dimensiones de lo humano (incluyendo la temporal) la aspiración a maximizar las ganancias y minimizar los gastos:

En pocas palabras, todas las actividades humanas y todos sus efectos terminan siendo considerados, en mayor o menor medida, como actividades y productos económicos o, por lo menos, como esencialmente caracterizados y valorizados por su dimensión económica.³²

La expansión del dominio racional ligado a la eficiencia y eficacia económica tienen también parte en lo que el tiempo ha llegado a ser para nosotros. Sostengo que el tiempo, como categoría fundamental que instituyen las sociedades para ubicarse en el mundo, debe ser uno de los temas a tener presentes si nos plantemos –en serio– una transformación radical de la sociedad. Ahora bien, esto no parece a simple vista algo novedoso, ya Agamben (1978) señaló de forma clara:

[...] la tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente “cambiar el mundo”, sino también y sobre todo “cambiar el tiempo”. El pensamiento político moderno, que concentró su atención en la historia, no ha elaborado una concepción adecuada del tiempo.³³

NI EL POZO NI EL PÉNDULO

Retomando lo desarrollado hasta aquí procederemos a examinar la experiencia del cautivo y torturado en el relato de Poe, ya que nos da un buen contexto para desprender algunas discusiones e ideas al respecto, sobre todo de la necesaria impregnación del tiempo en la totalidad de lo

³¹ C. Castoriadis, “Contra el Posmodernismo. El Reino del Conformismo Generalizado”, *Zona Erógena*, XV, 1993, p. 5. Disponible en: <http://www.educ.ar>.

³² C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, Buenos Aires: FCE, 2005, p. 86.

³³ G. Agamben, *Infancia e historia. “Destrucción de la experiencia y origen de la historia”*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 5.

social. La siguiente interpretación del texto de Poe está estructurada en tres momentos que se correlacionan con los tres mecanismos más claros de tortura dentro del relato: el péndulo que desciende desde lo alto cortando el aire; las paredes incandescentes que se contraen empujando al cautivo lentamente a decidirse entre quemarse o saltar; el pozo profundo y oscuro en medio de la cámara de tortura. Respecto al primero se abordará como metáfora de un fenómeno-peligro-problema aislado y superficial respecto a la totalidad social. El segundo lo utilizaremos como forma de “escenificar” la necesidad de pensar la totalidad, la cual surge a raíz de una comprensión del tiempo como concepción atmosférica en nuestro contexto histórico-social. Finalmente el pozo lo interpretaremos como el peligro de una falsa crítica que no es capaz de enfrentar el desafío que propone el segundo momento, donde la totalidad *es* el problema.

La primera imagen que el relato nos muestra es que al abrir los ojos el hombre se encuentra amarrado a una camilla viendo lentamente como el Péndulo, que en sus extremos posee una hoja muy filosa, se mueve sobre él *en el espacio*. De aquí para allá el mecanismo lógico e incluso monótono desciende poco a poco, mientras el cautivo reflexiona –en medio del horror– posibilidades que le permitan escapar. El objeto es hasta cierto punto predecible, el cautivo nota que la hoja romperá poco a poco su ropa para luego internarse en un pecho de forma incesante, hasta quitarle la vida, sin cambiar en lo más mínimo su movimiento. Cuando el aparato ya está muy cerca, el prisionero logra escaparse gracias a su ingenio, a las ratas y a la comida que le dejaron los torturadores. Se trataba de salir de la trayectoria del vaivén, un centímetro de diferencia y ya estaba a salvo. La noción que desprendemos y que forzamos en el relato es la de una óptica que interpreta un fenómeno social sin la articulación histórica-social a la que responde y que le da contenido. Aislado y sin las determinaciones que lo configuran y le dan mayor concreción. Esta perspectiva la entendemos como el marco comprensivo de lo que Lukács llama las ciencias burguesas, las que ven en problemas tales como la pobreza, un incendio que azote una ciudad, el hambre, etc., fenómenos de superficie, inconexo con otras dimensiones, donde el análisis se recubre de un velo de verdad trascendental (ya que no se realiza un proceso de historización de dichos fenómenos) y, por ello, de complicidad ideológica, legitimando todo un orden social que da sentido y configuración a las diversas problemáticas.³⁴ Por lo anterior tomamos

³⁴ “El ideal epistemológico de las ciencias naturales que, aplicado a la naturaleza,

al péndulo como metáfora de un fenómeno con un mecanismo sin la complejidad, contradicciones, tensiones y oposiciones, que concretizan cualquier fenómeno en lo histórico-social. Al cautivo se le aparece como una muerte inevitable, como un vaivén cuya función y despliegue es perfectamente predecible.

La problemática que planteamos, usando al péndulo como imagen, la interpreto como el hecho de pensar el contexto político y ciertas instituciones en un espacio delimitado, como si su injerencia se agotara y no estuviese impregnado con múltiples universalidades, como es en el caso del tiempo. El péndulo es un mecanismo, un peligro, predecible en sus efectos y en su trayectoria. Por lo tanto, es el “resultado” de un mecanismo circunscrito, aislado, con un dinamismo inherente, que podría ser pensado bajo una teoría cerrada y exhaustiva. Un objeto teórico que se podría entender dentro de un marco (la habitación) que se mantiene como constante, con una mínima remisión a éste. El mecanismo como tal es teóricamente “esquivable” (porque si sigue de forma autónoma no hay nada que hacer con él, más que dar cuenta a priori y a posteriori de sus efectos) y “señalizable”, como un grupo de sicarios que asola una ciudad. Distinto y, exponencialmente más complicado, es pensar en una “ciudad de asesinos” como en la novela de Roberto Bolaño “2666”, donde el peligro, las conexiones, el tráfico y las muertes aparecen en cualquier rincón, donde la policía, el gobierno, la municipalidad y todos los habitantes parecen estar imbricados en los asesinatos. Veremos, siguiendo el transcurso del relato, que el Péndulo es un peligro de “primer orden”, por decirlo de alguna manera, y que el peligro del Pozo es una creación de otro tipo de mentalidad, es otro tipo de tortura a la cual el cautivo tiene que enfrentarse.

En lo que sigue, el hombre se cree a salvo una vez que logra huir del péndulo gracias a su ingenio y a las ratas que comen las cuerdas con las

no hace más que servir al progreso de la ciencia, cuando se aplica a la evolución de la sociedad, aparece como un instrumento de combate ideológica de la burguesía. Para esta última es una cuestión vital, por un lado, concebir su propio orden de producción como algo constituido por categorías valederas de una manera intemporal y destinadas a existir eternamente merced a las leyes eternas de la naturaleza y de la razón, y, por otra parte, considerar las contradicciones que se imponen al pensamiento de una manera inevitable, no como fenómenos pertenecientes a la esencia misma de ese orden de producción, sino como simples hechos de superficie.” G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1970, p. 45.

que lo habían amarrado sus captores. Ya de pie, el cautivo se percató que en medio del lugar oscuro en el que se encuentra hay un pozo (sobre el que volveremos más adelante), se aleja de él y luego de unos minutos, algunas luces se encienden entre las murallas, éstas comienzan a arder, hasta estar al rojo vivo. Otra trampa, otra tortura, peligro de otro orden, otra modalidad dentro de lo posible. Las paredes de forma circular comienzan a contraerse, a empujarlo. El espacio se comienza a reducir y él, siente que se está quemando. El espacio mismo es la máquina de tortura y, en particular, sus murallas, las cuales lo empujan paulatinamente al Pozo que está en medio la habitación, esperándolo. Inaugura otro tipo de tortura, donde parece no haber escapatoria, donde ya no se trataría de esquivar una amenaza, matar a un rey, ni quemar un castillo. Escapar ya no es tan fácil. Esta imagen nos lleva a pensar en que no se trata de un peligro que habita un cierto sector de un contexto histórico-social dado, de un mecanismo/peligro/objeto que está *en* el espacio (como el péndulo), asistimos a un peligro de “segundo orden”, el espacio mismo *es* la amenaza. Ese espacio lo tomamos aquí bajo la óptica en la cual no hay fenómenos aislados, neutrales y que no tengan relación con el devenir histórico-social, al contrario, se trata de un problema, al cual hay que enfrentar teniendo en cuenta su concatenación y las múltiples relaciones que lo configuran, se trata de una perspectiva en donde la totalidad tiene que ser pensada para poder comprender las diversas capas que soportan el fenómeno, el cual adquiere el carácter de síntoma de dicha totalidad. Tal como aparece en otro cuento de Poe “el hombre de la multitud”: algo pasa a nivel de la totalidad, el individuo no se encuentra a sí mismo y tampoco encuentra otro con el que establecer una relación en la cual se puedan instaurar un espacio humano que dispute la apatía y el individualismo. No es un problema de un hombre, sino que se trata de una situación en donde la totalidad se encuentra en juego. Es ésta la que puja al hombre a perderse y difuminarse en la multitud y a caer en el pozo como forma de escape.

TOTALIDAD

Lo que postularé a continuación es la relación que se puede establecer entre el tiempo como categoría que atraviesa toda nuestra institución social y, a partir de lo señalado anteriormente, un acercamiento a la noción de totalidad que pueda vincularse a la idea de una transformación radical de la sociedad tal como Castoriadis la plantea. Para lo primero tomaremos

como referente a Lukács y su concepción dialéctica de la totalidad, la cual tiene a la vista los planteamientos de Marx y, de fondo, a Hegel:

Solamente en este contexto, en el que los hechos de la vida social se integran (en cuanto elementos del devenir histórico) en una totalidad, es donde se hace posible el conocimiento de los hechos en tanto que conocimiento de la realidad. Este conocimiento parte de las determinaciones simples, y puras, inmediatas y naturales (en el mundo capitalista) que acabamos de caracterizar, para avanzar, partiendo de ellas, hacia el conocimiento de la Totalidad concreta como reproducción de la realidad en el pensamiento. Esta totalidad concreta no es en modo alguno dada inmediatamente al pensamiento.³⁵

La totalidad estaría dada de forma concreta por las tendencias y procesos esenciales en el capitalismo actual; por las múltiples conexiones, antagonismos y contradicciones, las que sólo de forma mediada adquieren certeza. Cualquier fenómeno social y concepto pensado de esta manera tiene que establecer los diversos momentos que le otorgan determinación y cómo estas sólo son *realmente* comprensibles en un devenir histórico-social particular. De esta manera podemos construir perspectivas que vinculen y penetren más allá de las apariencias y de la inmediatez a las que nos fuerza el contexto actual por el *pulso* que le es característico. Ahora, sólo como esbozo, es necesario señalar que la noción de totalidad no implica que ésta ha de ser cerrada, como si el pensamiento fuese omnipotente frente a la realidad social y pudiese por lo tanto establecer un programa acabado en términos temporales y que pudiese por sí mismo eliminar cualquier contradicción. El movimiento es dialéctico y abierto en el sentido en que ciertas condiciones sociales posibilitan la emergencia de ciertas ideas, las que a su vez, posibilitan diversas prácticas generando nuevas condiciones y por lo tanto la creación de nuevas ideas:

La categoría de la totalidad no suprime, pues, lo repetimos, sus momentos constitutivos como sumergiéndolos en una unidad indiferenciada, en una identidad; la forma de aparición de su independencia, de su autonomía –autonomía que poseen en el orden de producción capitalista– sólo se revela como pura apariencia en la medida en que llegan a establecer una relación dialéctica y

³⁵ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 42.

dinámica, dejan captarse como momentos dialécticos y dinámicos de un todo, que a su vez es dialéctico y dinámico.³⁶

Esta apertura constante puede ser nutrida desde el concepto de imaginario radical en la medida en que éste es “ola o flujo incesante de representaciones, de deseos y afectos. Esta ola es emergencia ininterrumpida.”³⁷ Este imparable flujo de representaciones, afectos e ideas que advienen a la conciencia, es el motor para que lo nuevo, la creación ex-nihilo, como la llama Castoriadis, se vierta en lo social y se instituya de forma colectiva. Este flujo afectivo-representacional es el que nos permite señalar la inviabilidad de pensar la totalidad de forma cerrada, en la medida en que el imaginario radical de manera imprevisible va generando “una potencia social subterránea que, como expresión de un querer vivir, de un irrefrenable vitalismo, dinamiza a lo social.”³⁸ En base a lo planteado aquí podemos atisbar una noción distinta de utopía.³⁹

¿Qué ha pasado cuando la pregunta sobre la totalidad ha desaparecido? Castoriadis señala que es el capitalismo, en tanto atmósfera vital, el que está ardiendo empujándonos nuevamente a la apatía y conformismo, la despreocupación por la totalidad uno de los peligros del capitalismo y a la vez una de sus condiciones de reproducción y legitimación. Esta situación, a la que nos lleva el dejar de lado el concepto de totalidad, podría ser entendida, siguiendo a Castoriadis, como el reino del conformismo generalizado:

[...] los cuarenta últimos años han visto nacer movimientos importantes de efectos durables (mujeres, minorías, estudiantes y jóvenes). Estos movimientos, sin embargo, han terminado casi

³⁶ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 47.

³⁷ C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit., p. 96.

³⁸ A. Carretero, “La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea”, *Política y Sociedad*, XLIII, 2, 2006, pp. 107-126, particularmente p. 10.

³⁹ “La utopía genuina o utopía concreta emerge con base en un ideal abstracto para convertirse en un futuro concreto. Utopía concreta es lo realmente posible en un mundo malo y falso. Este mundo malo y falso es la realidad dada y la utopía concreta es la posibilidad de arribar a ese mundo bueno que estaría por darse con base en la práctica concreta, la que puede ser viable conociendo el vínculo entre lo que está dado y lo que está dándose.” N. Massé, “La complejidad en la totalidad dialéctica”, *Sociologías*, VIII, 15, 2006, pp. 56-87, 2006, particularmente p. 63.

jaqueados; ninguno de ellos ha podido proponer una nueva visión de la sociedad, ni afrontar el problema político global como tal.⁴⁰

En lo que parecen haber caído estos movimientos parciales ha sido precisamente al pozo –no lo suficientemente alto para morir al caer en él y lo suficientemente alto para no poder escapar–, en el sentido de que no han podido dar cuenta de esta problemática de “segundo orden”. No se han logrado articular y crear una resistencia que conciba una transformación radical de la sociedad, apelando a la totalidad.

La institución del tiempo es necesaria para toda sociedad y como vimos la institución capitalista del tiempo es específica, es una creación histórico-social particular y como tal, es transformable, destituable. Por otra parte, esta concepción se encuentra, como ya dije, ligada, “diluida” en la totalidad social y que por ello, puede, quizá, ser uno de los ejes articuladores que nos permitan ciertas reflexiones, en torno a un **hacer** que aspire a la totalidad social, entendiendo que siempre las obras teóricas están inacabadas y que cuando se plantea la totalidad de lo social, no aspira a un proyecto totalitario o a un conocimiento exhaustivo de la sociedad, sino, más bien, al postulado de que el capitalismo actual es un sistema global, y que por ello, es necesario retomar ciertas nociones, como forma de no caer al Pozo del conformismo generalizado, al que nos empujan las incandescentes paredes de la forma de vida actual. No se trata de un problema sólo de “disputa académica”, se trata de *afectos*, los imaginarios sociales nos ligan afectivamente al mundo y a los otros. Si todo es terreno de explotación económica, el afecto que podemos sentir por la naturaleza, por el trabajo y por los otros, nos lleva a mundo de una pobreza tremenda.

¿Debemos pensar un proyecto de sociedad en términos de una totalidad? ¿Mantenemos la convicción de que otro tiempo es posible y deseable? ¿O aspiramos a cambios y transformaciones *en y con* el tiempo que hemos instituido? Ahora bien, desde ya Castoriadis señala que pensar es ya estar en el todo, pensar es ya posicionarse en categorías profundamente políticas y es quizá ésta la alternativa. Así, al menos sigue el relato de Poe, en donde el hombre, segundos antes de caer al pozo, es rescatado por una mano amiga, se apagan las murallas, el espacio ya no arde, la

⁴⁰ C. Castoriadis, “Contra el Posmodernismo. El Reino del Conformismo Generalizado”, *Zona Erógena*, XV, 1993, p. 2. Disponible en: <http://www.educ.ar>.

totalidad se resquebraja por la ayuda y colaboración de otro, que ligado a él, detiene el mecanismo ciego que se abalanzaba sobre el cautivo. Quizá pensar la problemática del capitalismo actual en términos de un problema que habita **en** el tiempo sea el reformismo y que crear otra institución del tiempo sea acercarnos al postulado de la necesidad de una transformación radical de la sociedad.

En términos de Castoriadis una transformación radical de la sociedad está íntimamente ligada al proyecto de autonomía individual y social, el cual se sostiene en la idea de que las sociedades humanas se autoinstituyen, se autoalteran. Por lo que su posibilidad de autotransformación no depende de ninguna instancia exterior a ellas, no hay un parámetro que deban seguir salvo el que las mismas sociedades instituyen. Ese, según Castoriadis, sería el proyecto que se inauguró en Grecia (y que se ha mantenido desarrollando en Occidente) cuando los ciudadanos fueron capaces de cuestionar las leyes e interferir consciente y deliberadamente sobre la institución de la sociedad. Castoriadis toma la etimología de la palabra para precisar lo que entiende por dicho proyecto: “*Autós*, «sí mismo»; *nómos*, «ley». Es autónomo aquel que se otorga a sí mismo sus propias leyes.”⁴¹ Lo anterior plantea un sinnúmero de dificultades, ya que las sociedades a través de sus mismas instituciones enmascaran su carácter autoinstituido, como es el caso del tiempo actual el cual se reviste de una racionalidad exhaustiva, de ahí que se muestren como dependientes y creadas exteriormente al mundo humano, de ahí la heteronomía, como la ley dictada y creada por otro: “El carácter heterónimo de la institución de la sociedad radica en el hecho de que la ley social no está planteada como creación de la sociedad sino percibida más bien con un origen fuera del alcance de los seres vivos.”⁴² Según el proyecto de autonomía que postula Castoriadis, una transformación radical de la sociedad es posible y deseable en tanto somos herederos de una tradición revolucionaria,⁴³ la cual, por la acción colectiva relativamente consciente y deliberada de los hombres, ha sido capaz de cuestionar y autoalterar la institución social de forma exitosa, la misma que nos permite, hasta

⁴¹ C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit., p. 118.

⁴² C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit., p. 132.

⁴³ Castoriadis señala dos periodos históricos fundamentales: uno es del mundo griego, del siglo VIII al siglo V a.C y a Europa Occidental aproximadamente a partir del siglo XIII. Ver, C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit., p. 134.

el día de hoy seguir ese cuestionamiento. Es necesario señalar en este punto que radical no es sinónimo de derramamiento de sangre, ni de terror, radical aquí tiene el sentido de una subversión que aspire a la totalidad, una reflexión y crítica que no se detengan en ningún punto y que, por lo tanto, sea una elaboración constante. Ahora bien, para que esa transformación siga siendo posible es necesario que la colectividad humana desee un cambio político profundo y para ello:

Y de manera más profunda todavía, presupone que la pasión por la democracia, la libertad y los asuntos comunes a todos, ocupe el lugar de la distracción, el cinismo, el conformismo y la loca carrera por el consumo. En resumen, y entre otras cosas, una sociedad autónoma presupone que lo *económico* deje de ser el valor dominante o excluyente.⁴⁴

La dimensión *tecno-económica* es precisamente la que gobierna nuestra concepción del tiempo, por lo que plantearse una transformación radical de la sociedad, es también la tarea de instituir otra temporalidad (porque como vimos las sociedades no pueden vivir en un tiempo indiferenciado, necesitan de la dimensión temporal), el carácter de la misma dependerá de las colectividades humanas⁴⁵. ¿Una teoría que aspire a la transformación radical de la sociedad puede pensar la totalidad de lo social sin ser totalizante? Al menos, podemos concebir el tiempo en términos de totalidad, sin por ello, necesariamente postular, como contrapartida, una concepción homogénea, opresiva o totalizante. Además es el propio capitalismo el que nos insta a pensar la totalidad, ya que nos no deja de situar en el mundo como innatos *Homo æconomicus* y a concebir la naturaleza sólo como medio a ser explotado. Este problema de concebir la totalidad, es señalado también por Slavoj Žižek⁴⁶ al referirse a la post-política, ya que ésta no habría podido cuestionar este universal (la economía capitalista y, en particular, su carácter racional) que silenciosamente sigue su curso

⁴⁴ C. Castoriadis, *Democracia y relativismo*, Madrid: Trotta, 2007, p. 94.

⁴⁵ Ya la revolución Francesa marcó un precedente cuando se instauró el Calendario republicano francés, que luego abolió Napoleón.

⁴⁶ “Precisamente por esto, porque la economía despolitizada es la ignorada “fantasía fundamental” de la política postmoderna, el acto verdaderamente político, necesariamente, supondría re-politizar la economía: dentro de una determinada situación, un gesto llega a ser un ACTO sólo en la medida en que trastoca “atravesada” la fantasía fundamental de esa situación.” S. Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur, 2008, p. 113.

y que pareciera estar demasiado frente a nosotros, de manera muy obvia, muy impregnada, para ser cuestionada. De la misma forma Castoriadis lo señala en *Figuras de lo Pensable*, según el autor, la economía (como disciplina) ha sido investida por el velo de una supuesta racionalidad intocable, la que sin embargo, configura en gran medida nuestra sociedad. Estos dos universales (en tanto instituidos de esa manera), la economía (como disciplina y “lo económico” como significación) y el tiempo – mutuamente imbricados– podrían ser puntos nodales en los cuales tejer una reflexión y un hacer que pueda cuestionar de forma “atmosférica” (en tanto significaciones diluidas e impregnadas en el magma de significaciones sociales) el curso de nuestra historia.

Ya terminando me gustaría señalar la tensión primordial que se devela o, más bien, sostiene nuestra reflexión: la de “(...) autonomía individual y social de un lado [la tensión y peligro de caer al pozo], expansión ilimitada del “dominio racional” del otro lado [o las paredes que contraen la totalidad].”⁴⁷ Frente a la forma de vida actual que parece arder y hacerse cada vez más pequeña, cuando nos quedamos en la repetición de formas anteriores y en una mera revisión del pasado, el Pozo aparece como el lugar por excelencia, como el abismo de la alienación a lo que ya está creado –al conformismo generalizado–, de paredes demasiado pequeñas para que la caída mate y demasiado altas para poder escapar.⁴⁸

Para finalizar quiero retomar la pregunta que Castoriadis se realiza en la Institución imaginaria de la sociedad:

¿Qué es el capitalismo? Una innumerable multitud cosas, de hechos, de acontecimientos, de actos, de ideas, de representaciones, de máquinas, de significaciones, de resultados [...] Pero estas instituciones y estas significaciones son, habrían sido, efectivamente imposibles al margen de la temporalidad histórica efectiva instaurada por el capitalismo, al margen de este modo particular de autoalteración de la sociedad que hace irrupción con, en y por el capitalismo, y que, finalmente, en un sentido, es el capitalismo.”⁴⁹

⁴⁷ C. Castoriadis, *Contra el Posmodernismo*, op. cit., p. 1.

⁴⁸ E. Poe, *op. cit.*, p. 464.

⁴⁹ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, op. cit., p. 330.

Discusión: En lo desarrollado hasta aquí vemos algo que visceralmente diferencia al capitalismo actual de otras sociedades, se trata, a mi parecer, de la falta de magia y de espiritualización del tiempo. El componente identitario de este último está al servicio del sistema económico, a su racionalidad, por ello, lo vivimos como paredes inmediatas que nos empujan paulatinamente al pozo oscuro del aislamiento, al extrañamiento del mundo. Todo, entonces, aparece como elemento tejido por el haz de la *extremización* de costos y beneficios. En otras culturas primaba otra concepción del tiempo, lo que le daba un sentido que no se acababa en lo técnico, ni en la producción o que, por lo menos, no encontraba ahí su esencia, como veíamos con el mundo griego.

La concepción del tiempo está totalmente desacralizada y ya que es una dimensión que atraviesa y sustenta nuestro pensar y hacer, todo comparte esa desacralización. No es casual colocar un pie en la literatura para experimentar otras temporalidades, no podemos olvidar que en la literatura asistimos a un viaje, no extensivo e identitario, sino de intensidad, donde la concepción instituida del tiempo queda suspendida y junto a ello aparecen nuevas afecciones, ficciones, otras formas de componerse con el entorno y con los demás. Si tomamos en serio los planteamientos de Castoriadis respecto a una transformación radical de la sociedad, vemos que las significaciones imaginarias sociales son el punto a donde tenemos que dirigir nuestra mirada. En ese sentido, la literatura constantemente apela a tensar nuestras significaciones, a relativizarnos y a incomodarnos. De esta manera se expanden las paredes que en un primer momento, de forma inmediata, nos parecen agobiantes. De forma análoga, el tiempo en tanto categoría fundamental puede articular una reflexión que aspire a una transformación radical de la sociedad, pero junto con ello queda el gran desafío de instituir otra temporalidad, lo que implicaría –necesariamente– otra sociedad, una *no* capitalista.

JEAN BEAUFRET, LECTOR E INTÉRPRETE DE PLATÓN

MAURICIO SCHIAVETTI ROSAS

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
mauricio.schiavetti@ucv.cl

Resumen

El designio de este artículo es mostrar cómo Jean Beaufret interpreta la concepción de Platón acerca del ser de los entes al hilo de la tradición que lo precede y a la vez que lo continúa, es decir, Aristóteles. A la par con ello, nos separamos en un aspecto de su lectura.

Palabras clave: Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, unidad, multiplicidad.

Abstract

The aim of this article is to illustrate the way Jean Beaufret interprets Plato's conception about the being of the beings according to the preceding tradition, and, at the same time, to its continuation, that is, Aristotle. With that, we separate us in one aspect of his reading.

Keywords: Parmenides, Heraclitus, Plato, Aristotle, unity, multiplicity.

I

Como es bien sabido, la tarea del pensar filosófico se hace al hilo de una tradición. En el caso que nos ocupa, se trata del pensamiento griego. Y la pregunta que está en vilo y por responder en este caso es la pregunta por el ser que ya enfrentan dos grandes pensadores como son Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso.

A mi parecer, ha sido un mérito de Beaufret detener la interpretación de muchos que convierten a estos dos pensadores en pensadores antitéticos y magnos rivales. En efecto, se afirma que el primero es el pensador de la inmovilidad y el segundo de la movilidad. Pero ello no es así, ya que más allá de esta contraposición, ambos se comunican en el ser. Me

explico, el descubrimiento del primero lo podemos expresar así: **to eon**, digamos lo ente. Como participio es un sustantivo y un verbo a la vez. Mienta a **el, la y lo** que es y, a la vez, el hecho de **estar siendo**. Así lo ente significa, por una parte, las cosas que son y, por otra, el ser de esas cosas. Escribe Beaufret, “**To on** es a la vez el singular de **ta onta**, y la singularidad para todos los entes, la que dice el verbo ser. La locución griega **to on** será pues traducida ya por el ser, ya por el ente”¹.

A su turno, el descubrimiento del segundo dice “**hen-panta**”, uno-todo, singularidad del ser y multiplicidad de los **panta**. Como ha escrito Heráclito, “de todas las cosas lo uno y de lo uno todo”. Dos cosas nos llaman a detenernos, por una parte, de acuerdo a lo anterior, ahí donde hay una multiplicidad ahí hay una unidad que la reúne. Captar dicha unidad es pues tarea del pensador. Por otra, como dice el propio Heráclito, “el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo”. Entendemos, pues, el camino que va de los entes al ser y del ser a los entes es uno y el mismo.

Que el pensar se despliega al hilo de una tradición está por cierto claro en nuestro autor. En efecto, nos dice, “la diferencia de ser y ente que es el rasgo fundamental de la filosofía de Platón y de la de Aristóteles conlleva ya el pensamiento de Heráclito y de Parménides. Uno y otro, en efecto, han pensado el ente en su ser en vez de narrar solamente las vicisitudes del ente. Ellos han así planteado por la primera vez la pregunta por el ser. Pero, creer que Platón y Aristóteles no han hecho sino retomar esta pregunta para promoverla y desarrollarla más adelante, no es ver qué tiene Platón de Heráclito y Parménides, la pregunta misma ha cambiado radicalmente. Platón y Aristóteles no saben nada de un tal cambio. Para ellos, Heráclito y Parménides no son sino “balbucientes”².

Como hemos visto, la palabra de Heráclito que dice por primera vez la unidad dual ente-ser es uno-todo. Ahora bien, Beaufret interpreta esto diciendo que el uno en el uno-todo es el **xynon** de los **panta**, digamos el reunidor de los **panta**. Entiéndase bien, no se trata de lo que ellos **tienen** en común, sino lo que ellos esencialmente **son** los unos como los otros, cuando se los mira **xyn noo**, con la mirada de la inteligencia,

¹ J. Beaufret, “Note sur Platon et Aristote”, en *Dialogue avec Heidegger*, Paris: Les Editions de Minuit, 1973, p. 93.

² J. Beaufret, *op. cit.*, p. 94.

nous, dicho de otro modo, siguiendo la pista hasta eso que es su ajustamiento inaparente. Para nuestro autor, el fragmento 7 de Heráclito lo confirma, “si todas las cosas se volvieran humo, sería con la nariz que las encontraríamos”, vuelve a decir de otro modo uno-todo. Reconocerse no es sino corresponder al uno-todo, de ahí que añade, “el ajustamiento secreto vence a aquel que no es sino aparente”. Y la interpretación que nos ofrece de este pasaje es por cierto muy luminosa.

Aparente es el modo según el cual mañana, mediodía y tarde componen la unidad del día, la manera también en que la vida se extiende de la juventud a la vejez a través de la madurez. Secreta, por el contrario, es la unidad de los contrastes como día-noche, invierno-verano, guerra-paz, abundancia-escasez, Dionisos-Hades. Y más secreta todavía el retiro que encubre en lo más íntimo de sí mismo la unicidad de la eclosión (**physis**). De ahí que Heráclito diga “**physis kryptesthai philei**”. Y que ningún ente, fuese Zeus mismo pueda ponerse a la par con lo uno. Como lo ha visto Heidegger, que el fragmento de Heráclito diga primero que lo Uno no quiere y quiere ser llamado Zeus, no es por azar, al contrario, responde a que tiene su fondo en la cosa misma tal como ella se abre al pensar, “Zeus no es en sí mismo lo Uno, incluso si manejando el relámpago, lleva a cabo las dispensaciones del destino”³.

De este modo, para Beaufret, el fondo de la filosofía, tal como escribe, sigue siendo el pensamiento del ser, pero éste pensado filosóficamente es también determinado como una propiedad común a todos los entes, que a partir de ello llegan a ser idénticos en su fondo por la presencia en ellos de esta propiedad común. A su juicio, esta propiedad común tiene el alcance inaugural de un nivelamiento, que no basta para esbozar la figura de un mundo. Se requiere un principio de diferenciación para que haya mundo. Y ese principio de diferenciación es el que está en obra dondequiera que haya **logos** y completa el principio de nivelación. Hay pues en el ser una doble necesidad, una por la cual constituye la base universalmente común, otra, por la cual constituye la cima singularmente única de todo. Así, en la filosofía de Platón, la asignación del ser como **eidós** y el nivelamiento eidético que ella funda va a la par con la subordinación del **eidós** al **agathon**, aunque éste permanece **idea**. Escribe Beaufret, “en la unidad dual Ente-Ser, el ser a su turno sufre un desdo-

³Heidegger, V. u. A, p. 224.

blamiento que lo hace aparecer a la vez como una propiedad común en la cual todos los entes son nivelados y como una cima única a partir del cual todo se anima. Es con este desdoblamiento del ser que comienza la filosofía como metafísica⁷⁴.

A su turno Aristóteles no vacilará en nombrar lo divino (**to theion**), “ese punto sublime” del ser en el cual se exalta esa determinación de base. Para él, si lo divino está presente por alguna parte no es sino en ese nivel. A partir de aquí la filosofía va a ser a la vez el estudio del ser en su cima que llama con una palabra más antigua que él teológico, y, a la par, el estudio del ser en tanto que propiedad más común del ente. Con todo, este segundo estudio, nos dice, permanecerá anónimo hasta el siglo XVII, puesto que hacia 1646 Clauberg –el amigo de Burman, que fue a Holanda a entrevistarse con Descartes– va a crear, a la par con teología el vocablo ontología. Se puede decir, sin embargo, añade Beaufret, que “mucho antes de esta creación, la filosofía es la interpretación *ontoteológica* del ser del ente”⁷⁵.

II

Ahora bien, si se puede hablar con rigor a partir de Aristóteles de una estructura ontoteológica de la filosofía, esa estructura estaba ya presente en Platón cuando él reduce uniformemente la **ousia** al **eidós** sólo para subordinar al **agathon** la **ousia** eidéticamente reducida. Beaufret afirma que la fijación de la **ousia** como **eidós** conlleva, en efecto, para las ideas (**eide**), en tanto que ellas permanecen las múltiples ideas, (**ta (polla) eide**), la exigencia de una sobre-determinación, ella misma eidética, pero que define el Uno de estas muchas que son todavía, en una *Idea de las ideas*, prototipo exclusivo de su pluralidad, sin la cual la filosofía se mantendría en lo múltiple en vez de impulsar hasta lo Uno, o más bien hasta esa identidad de lo Uno y lo Múltiple de la que aprendemos en el Filebo, que ella es el fondo de la **aletheia**. Encontrar para las múltiples ideas (**polla eide**) el uno (**hen**) que ellas reclaman en tanto que múltiple (**polla**), tal es pues la tarea de la filosofía platónica.

El ejemplo que nos propone aclara lo anterior. En efecto, para Platón las

⁴ J. Beaufret, *op. cit.*, p. 96.

⁵ *Ibidem*.

cosas son por la figura que ellas tienen. Lo poco de ser que esta mesa aquí tiene, por ejemplo, es ser trapezoide, pero ¿el **eidós** del trapecio? Él es a su vez como todas las otras ideas, **agathoide**. Pero ¿el **agathon** mismo? Aquí la subida se detiene, el **agathon** no tiene nada de **oide**, pues leemos –añade– en el Filebo, **hikanon to agathon**. El **agathon** se basta a sí mismo plenamente. Para nuestro autor todo está bien claro. Sin embargo, algo permanece oscuro. Y es esto: ¿por qué el **agathon** es **agathoide** y no **ovoide**, etc.? La respuesta habitual no se deja esperar, porque para Platón como luego para Kant el gran asunto es la moral. En verdad el filósofo del **agathon** no moraliza en modo alguno. El **eidós** es **agathoide** porque es en la **ousia** lo que hay de “sano”. En definitiva, si el **eidós** da y mantiene la **ousia** en salud, responde a que el fondo del ser es la “gran salud”, la salud comunicativa del **agathon** sin el cual el devenir vencería al ser.

Es así como –añade nuestro autor– la determinación uniformemente eidética de la **ousia** supone la culminación del **agathon**, él mismo **idea tou agathou**. A partir de Platón toda la filosofía comporta una determinación de base, en este caso el **eidós** y una determinación de cima, como hemos visto, en este caso el **agathon**. Así, pues, ambas determinaciones se copertenecen recíprocamente. Para Beaufret se trata de un círculo que no termina de reproducirse de un extremo al otro de la filosofía. Toda la filosofía se despliega en el eco, nos dice, de este desdoblamiento en el seno del ser, cuya primera figura es el platonismo, desdoblamiento entendido no como mera yuxtaposición de perspectivas sino identidad de dos extremos que no cesan de girar, onto-teológicamente el uno alrededor del otro, y, así la filosofía no es capaz de pensar jamás este círculo que la constituye pues es precisamente por este círculo que ella es filosofía⁶.

III

Como hemos visto, la filosofía de Platón es en el fondo determinación comunitaria del ser como **eidós**, figura o rostro. Con todo, continúa Beaufret, esta atención al **eidós** que fue el platonismo presenta muchos rostros:

a) El rostro intrépido de la juventud. El de Sócrates el día de su muerte, cuando sostiene que “es por lo bello que las cosas bellas son bellas”. Y, lo bello mismo, reside allá lejos, dice Platón, es decir, en otra parte

⁶J. Beaufret, *op. cit.*, p. 101.

que las bellezas de aquí abajo, luego, en otro mundo, al que va Sócrates después de beber la cicuta. Para nuestro autor, es por esta dislocación tan extraña que comienza la filosofía. De ahí que surja la pregunta por la relación de lo bello de allá lejos con la belleza de aquí. ¿Es una presencia en cada una de lo bello mismo (**parousia**)? ¿Es una comunidad (**koinonia**) de otro género? Sócrates “por el instante”, es decir, justo antes de la cicuta, nos dice, se abstiene de precisarlo.

b) El rostro más sereno de la madurez. Sócrates, que acaba de morir ante nuestros ojos, rejuvenece bruscamente y de la lejana Elea llega el viejo Parménides para retomar el juego filosófico. Hay un breve diálogo, y Sócrates convencido que explicar las cosas bellas a partir de lo bello del cual ellas “participarían”, es pura palabrería. ¿Qué hacer? En el diálogo se busca lo que resulta para lo Uno y para “los otros”, “hipótesis”, que lo uno es Uno o que lo uno es, así como sus negaciones. El juego de Parménides que recae sobre tres figuras, lo Uno, el ser, los otros que lo uno, nos explica, llega a ser con el Sofista un juego de cinco figuras. A la cabeza, el ser, y luego dos parejas de contrarios, Estación y Movimiento, Mismo y Otro. De la combinación de estas cinco figuras nace la sexta, el **logos** mismo que por ahí “nos ha nacido” (Sof. 259 e). ¿Dónde estamos? Del lado de las puras ideas, es decir, “allá lejos”, aunque Platón no parece inquietarse en modo alguno. Lo anterior viene a resolver lo que quedó abierto en el Teeteto, añade nuestro autor. ¿Cómo le acontece al pensamiento, pregunta Sócrates, esta desgracia de estar en lo falso? Él mismo muestra que las respuestas son tautológicas. En efecto, “el error es cometer el error de”. Y, con todo, hablando con Teeteto, el Eléata del Sofista razona sosteniendo que sin mezcla en general no hay **logos**, ya que es por la mezcla de las figuras que éste “nos ha nacido”. Sin mezcla del logos con el no ser, no puede éste decir lo que no es. Cómo no habría de tener parte en el no ser, si la naturaleza del no ser, bajo la figura del Otro, que es la quinta del juego, es de hallar “en el estado de distribución”, de punta a cabo no sólo el ser sino todas las otras figuras. Pertenece pues en propiedad al **logos** de ser, nos dice, “doble, tanto verdadero como falso” (Cratilo, 408 c).

c) El rostro sereno de la vejez, de la cual Heidegger dice que, en el que sabe envejecer, ella “libera a los jóvenes en lo inicial”. Este rostro, pues, parece corresponder, añade nuestro autor, a una tentativa de reconquistar al menos algo de aquello que una partida muy impaciente había significado deliberadamente, a saber, las cosas de este mundo, esto es, el

“camino de nuestra casa”. Aparece primero con el Timeo y por medio del despliegue de un mito. Timeo, un extranjero también, que viene de Italia, narra como un cierto dios ha producido por su arte “este todo aquí”. Pero se trata sólo de un mito. Sin embargo, con Filebo volvemos del mito a la filosofía, y es también la vuelta de Sócrates.

Beaufret explica que tal como el extranjero del Sofista, el Sócrates del Filebo comienza poniendo en su lugar las figuras de un juego dialéctico que también consta de cinco. Y, añade, Lachelier en “Notas Acerca del Filebo” (Obras, II 17 a 27), sostuvo a la vez que responden a las figuras del Sofista y que ellas difieren de él enteramente. Ellas son Límite e Ilimitado, Mezcla de los dos y Causa de la Mezcla. Al término del diálogo surge una quinta figura, cuya función, nos dice, será separar (diacrítica). Platón las continúa llamando géneros o ideas tal como en el sofista y en el Parménides. Con todo, un cambio secreto ha intervenido. El Uno y el Ser de Parménides y las cinco figuras del sofista no nos hacen todavía saber expresamente del mundo “supraceleste”. Lo mismo pasa con los mixtos tal que resultan de la combinación del límite y lo ilimitado, bajo la guía de la causa, el Bien.

Lo mixto puede ser, pues, una pura idea. Por ejemplo, el número, que es idea resulta con toda exactitud de la inserción del límite en la variación infinita hacia lo más o lo menos de la cantidad que por ahí cesa de crecer o de repetirse sin fin. Pero también tienen la naturaleza de los mixtos, el acorde gramatical de las palabras, la armonía de sonidos, la salud de los cuerpos. Esto significa que hay mixtos que no son ideas, pero, entre las cosas de este mundo, aquellas que se pueden recomendar por una buena constitución. Incluso el placer que evidentemente es de aquí abajo no será como en el tiempo de Fedón, nos dice, vergonzosamente despedido, sino admitido en su lugar en el “lote del Bien”. De este modo, el Sócrates del Filebo nos parecía volver de la fuga y el ascetismo a la que nos invitaba el Sócrates del Fedón. Con todo, su palabra guarda aquí sin embargo algo de concesivo. Platón permanece de tal manera subyugado por su primera conquista que es sólo por la petición de los jóvenes que él deja pasar al lado bueno y hasta hacer de ellas “congéneres” de las ideas a algunos de los “sensibles”. Los otros permanecerán fuera del horizonte de la filosofía. Es únicamente con Aristóteles que se va llevar a cabo un cambio decisivo⁷.

⁷J. Beaufret, *op. cit.*, pp. 101-104.

IV

Ahora bien, hay un segundo mérito, a mi parecer, en la interpretación que lleva a cabo Beaufret. En efecto, si el primero, a mi juicio, es el haber mostrado que el pensar de Parménides y el de Heráclito no acontece como sostienen algunos en una estricta oposición, este segundo se refiere, en cambio, a la manera en que nuestro autor nos presenta la crítica de Aristóteles al planteamiento filosófico de Platón.

Aristóteles sostiene una y otra vez que si el **eidós** pertenece esencialmente a la **ousia**, el **eidós** por sí solo no basta para determinarla como **ousia**. Ser sigue siendo una cualidad común e incluso la más común de todas, pero lo que hay de más común a todos los entes es que en su ser cada uno de ellos sea primeramente y ante todo “esto ahí”, **tode ti**. Por ejemplo, este hombre o ese caballo ahí. Lo anterior lleva a nuestro autor a preguntarse por qué Aristóteles habla así.

Su respuesta es clara. Ser para Aristóteles es ante todo **hypokeisthai**, tenderse a la base para establecer el fondo de aquello que está a la vista. En segundo lugar, pero más débilmente, es **symbebekenai**, acompañar a lo que se extiende a la base sin jamás acompañar a otro. De ahí que el ser que busca la filosofía no es otro que el **hypokeimenon proton**, aquel que es tal “por su subyacencia a todo el resto”.

A juicio de Beaufret, la palabra homérica nos da los mejores ejemplos, “Es ella quien se extiende (**keitai**), a la base, la más adelante en el mar hacia el poniente, dejando al este y al sur las otras (Odisea, IX v. 25). Se trata pues de Ítaca, punto único de toda la Odisea. Es ella, Ítaca que es, en su yacer, el **hypokeimenon proton**.

Sin embargo, las cosas no son tan simples, ya que Aristóteles sigue siendo el discípulo de Platón, y, por ende, la palabra clave de la filosofía nombra no sólo lo que yace primero (**protos keitai**), como Ítaca, sino también, “aquello bajo los rostros (**eide**) de lo que reinan ya las presencias en el sentido primero de la palabra. Para Aristóteles, en efecto, todo lo que es presencia, en el sentido primero es no menos inmediatamente rostro (**eidós**). Todo lo que es “primeramente presencia”, se manifiesta eidéticamente. Por ejemplo, Ítaca como una isla. Y, por eso, sostiene Aristóteles que la manera más inmediata de estar en presencia de algo, la percepción (**aisthesis**), es ya en sí misma del universal (**katholou**). Un ejemplo nos

ayuda, viendo avanzar al así llamado Cálías como hombre, lejos de ver únicamente al llamado Cálías.

Sin embargo, Aristóteles se separa de Platón precisamente en lo que respecta a este **eidós**. En efecto, dicho **eidós** no reside como quería el separatismo platónico en un cielo inteligible. Es esto ahí, que se manifiesta inmediatamente como **eidós**. Ítaca como una isla, etc. Así, decir “esto ahí” como eidéticamente manifiesto, Atenea como una mujer, y de ahí, pero sólo de ahí, como susceptible de ser acompañada por otros caracteres que sin tener la constancia del **eidós** pueden variar entre los contrarios, como por ejemplo, “una mujer grande y bella”, esa es precisamente la obra de quien tiene la palabra, el **ergon tou legontos** (Poét. 1456 b 7), la cual es a su turno, como **logos apophantikos**, el revelador de la aparición misma.

Beaufret entiende que esta maravillosa propiedad del **eidós** de aparecer coextensivamente con aquello de lo cual el es el rostro, si Aristóteles no lo desarrolla explícitamente se debe a que es el subentendido permanente de aquello que él dice. Sin embargo, Aristóteles lo lleva a palabra en el libro II de la Física, lugar en el que precisa que el **eidós** del que habla no es el **eidós** en el sentido de Platón ya que hay que tomarlo **hou khoriston on all kata ton logon**, “no como separado sino sólo según la palabra” (Física, 193 b 4-5). Nuestro autor nos hace ver lo precario de la traducción habitual de este pasaje: “no como siendo separado, si no es lógicamente”. Y se queja del error que se comete con la interpretación del **all he**. En efecto, siguiendo a Bonitz, nuestro autor sostiene que también la partícula **he** refuerza el pero o sino que le precede (Bonitz, Index aristotelicus, p. 33 b). En definitiva, lo que hace aquí Aristóteles es oponer el **eidós khoriston on** en el sentido de Platón, a aquel que él llama **to kata ton logon**, y que es el **eidós** de la proposición apofántica, aquella de cual todo su sentido es dejar aparecer esto ahí como, eso que es un hombre, etc. Es con la palabra (**logos**) únicamente que la cosa aparece en lo que ella es y como ella es. De esta manera, añade, la palabra es la aparición misma de la cosa como hombre, caballo, etc., y, ambos se manifiestan a la vez como grande, pequeño, etc.”Es siempre según el alcance inaugural de ese *como* que el ente se deja decir en su ser y así llega a ser decible, se deja mostrar en la luz de un mundo que no se abre él mismo sino en ello haciéndose palabra”⁸.

⁸ J. Beaufret, *op. cit.*, p. 106.

La palabra, nos dice, es lo que Nietzsche llamaba *la casa del ser* (Zarathustra, IV, “El Convaleciente”), a través de la cual únicamente nosotros tenemos movimiento y estancia, y que Heidegger entendía así, “cuando vamos a la fuente o nos internamos en el bosque, es por eso que nos dice “fuente” o lo que nos dice “bosque” que pasa nuestro camino, incluso si no hablamos en voz alta y no pensamos nada que se refiera al lenguaje”⁹. Esa palabra no es sino lo que Aristóteles, a la escucha de ella, entiende como la palabra apofántica del ser.

Ahora bien, y volviendo a la crítica de Aristóteles a su maestro, esta oposición, a juicio de nuestro autor, se expresa en líneas generales diciendo que el platonismo es la reducción eidética del ser, en otras palabras, su determinación exclusiva por el **eidós**. El resto sólo es secundario y de rango “ulterior” (Filebo, 59 c).

Según Beufret, para comprender la oposición entre estos filósofos es menester primeramente entender aquello que les es común. Ambos preguntan por el ser y ambos lo hacen al hilo del **logos**. ¿Qué es pues el **logos**?, se pregunta. Para poder responder acude al Sofista de Platón en el que se nos dice que el **logos** es ante todo **symploke**, entrelazamiento (Sofista, 262 d y siguientes). Es ligando los sustantivos con una cadena de verbos que el **logos** “ha nacido para nosotros”. A esto, dice, se añaden dos pequeñas nada. Primero, todo **logos** es **logos tinos**, es decir, **logos** de algo, en el sentido en que mucho más tarde Husserl sin pensar en absoluto en Platón, dirá que toda conciencia es conciencia de algo. En segundo lugar, todo **logos** en tanto que es de algo tiene la propiedad de ser verdadero o falso según que concuerde o no con el algo del cual él es el **logos**.

A su turno, Aristóteles mantiene todo lo que había dicho Platón. Y sólo acerca de un punto añade una pequeña nada. En efecto, si el **logos** como **logos tinos** es verdadero o falso, no es sólo como **logos tinos** sino en la medida únicamente en que él consiste en **legein tí kata tinos**, a decir algo viniendo a posarse de lo alto sobre otra cosa para hacer aparecer el segundo **tí**, que es en realidad el primordial, como teniendo la determinación que dice, es decir, que muestra el primero. En definitiva, si es únicamente a la escucha del **logos** y en su compañía (Fedón, 107 b) que es posible tener “contacto con el **logos**” (República, 484 b), y, si además

⁹ *Ibidem*.

el **logos** es esencialmente **legein ti kata tinos**, entonces será más fundamentalmente ser aquello de lo que o sobre el cual hay **logos, to kath'hou legetai**, por ejemplo, “este hombre ahí”, o “este caballo ahí”. Ahora bien, el **eidos** tal como hombre o caballo es en un sentido un aquel del cual se dice, **kath'hou** en el sentido en que podemos decir “el hombre es un viviente” o “el caballo es un mamífero”, no es el primer **kath'hou** visto que él sólo se dice de sí mismo **kata tinos**. De ahí que Aristóteles añada que “el ser (del ente), aquel que es dicho tal también de la manera más soberana como en primera línea y más plenamente, no es dicho ni de un cierto sujeto, ni como encontrándose sólo en él: así este hombre ahí, este caballo ahí” (Categorías, 5 a 11 y siguientes). A juicio de nuestro autor, Platón vio algo del ser y del ente. Vio el **ti**, el **quid**. Sin embargo, fascinado por su hallazgo, se mantuvo ahí en su filosofía. El **logos** que tomó por guía en el examen de la pregunta por el ser, sólo lo siguió hasta cerca de aquella fascinación, en cambio, Aristóteles se limitó a seguir el **logos**, más fielmente, escrupulosamente y más lejos que Platón. De ahí el dicho, amigo Platón pero más amiga la verdad¹⁰.

Finalmente, parodiando el dicho de Aristóteles, pienso que me separo de nuestro autor en un punto. En efecto, si no lo entiendo mal, lo que a su parecer reúne a las múltiples ideas que hay es “la idea del bien”. Por mi parte entiendo que así como la idea no se confunde con aquello de lo cual es idea, tampoco lo que reúne a las múltiples ideas es una idea más.

Precisemos esto. Es pertinente tener presente lo dicho por Platón mismo para poder entender esta posible separación a la que he aludido antes. El filósofo griego ha hecho notar que aquello que reúne no puede estar en el mismo “nivel” de lo reunido. Así, por ejemplo, las cosas blancas –sean las que fueren– son tales por la idea de lo blanco. Lo mismo acontece con las demás cosas, son tales por la idea respectiva. Como hemos visto, para Platón, la ousia es el **eidos** y punto (Filebo 59 b).

El problema surge, a mi parecer, cuando se pregunta por aquello que reúne ahora a las múltiples ideas. Pues bien, de acuerdo con el texto mismo es “la idea del bien”. Sin embargo, Platón mismo señala que

¹⁰ J. Beaufret, *op. cit.*, p. 108.

¹¹ J. Beaufret, *op. cit.*, p. 100.

¹² J. E. Rivera, *De asombros y nostalgias*, Valparaíso: Ed Universidad de Playa Ancha, 1999, p. 91.

aquello que reúne está más allá de la ousia (epekeina tes ousias) (Rep. 509 b). Por eso estamos forzados a admitir que lo que reúne a las múltiples ideas es “el bien mismo”. Y al tratar de determinarlo, Beaufret siguiendo a Nietzsche lo entiende así: “Si el eidos pone y mantiene la ousia en salud, es porque el fondo del ser es la “gran salud”, la salud comunicativa del agathon, sin la cual el devenir vencería al ser”¹¹, y, a su vez, Jorge Eduardo Rivera afirma de él, “que es semejante a la luz”¹². El bien –como lo generoso– le da a las ideas lo más suyo que tienen, su unidad e inteligibilidad. Por eso Rivera sostiene que si las ideas reúnen, a su vez, el bien unirá a las ideas mismas. Es lo uno, pero, se trata bien entendido de una unidad trascendental, propia de la luz, lo uno en que todo está sumergido y que, en el fondo todo lo demás sólo es refracción. De ahí que Platón mismo en La República (518 c) sostenga que “el bien es lo más manifiesto del ser”.

A mi parecer, sucede aquí con Platón como con otros filósofos, que su propio texto sugiere y dice más de lo que él mismo ha mostrado hasta aquí, tal vez, “forzado por los fenómenos mismos” como afirma su discípulo en la Metafísica A 5 986 b31.

NOTAS Y RECENCIONES

ALEXANDRE D'APHRODISE

De l'âme

Texte grec introduit, traduit et annoté par
Martin BERGERON et Richard DUFOUR.
Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 2008.
416 pp., 21,05 x 15,05 cms.

Alejandro de Afrodísias ha sido considerado como el más importante de los comentaristas de Aristóteles, el *exégeta* por excelencia, como lo han denominado ya en época antigua, sin embargo, su obra recién comienza a tener una amplia difusión en las lenguas modernas. En 2007 se da a la luz, en traducción italiana, *Los comentarios a la metafísica de Aristóteles*, por primera vez en italiano, en una versión íntegra, bajo la responsabilidad de un equipo de estudiosos de la Universidad de Cagliari, bajo la dirección de Giancarlo Movia. En Francia, en 2003, Pierre Thillet daba a conocer el *Tratado de la Providencia*, del que sólo conservamos una versión árabe y de cuya edición y traducción del árabe se hizo cargo el propio Thillet, quien ya en 1963 había realizado la edición crítica de la traducción latina del tratado *Del destino*, atribuida a G. de Moerbeke bajo el título *De fato ad imperatores*, y publicado, posteriormente, este tratado con texto griego y traducción al francés y notas, en 1984. Es debido a este tratado *Del destino* que podemos reconstruir uno que otro dato biográfico de Alejandro, quien vivió entre la segunda mitad del siglo segundo después de Cristo y parte del siglo tercero.

Como señalan los traductores Bergeron y Dufour en la *Introducción*, por una inscripción recién descubierta en 2001 se ha confirmado fehacientemente que la ciudad del filósofo sería Afrodísias, en la Caria, país del sudoeste del Asia Menor, en lo que hoy es el sudoeste de Turquía, frente al mar Egeo. Por esta inscripción, que Alejandro hizo esculpir en la base de una estatua que erigió en homenaje a su padre, sabemos que tuvo por nombre una ver-

sión latina, llamándose igual que su padre, quien fue filósofo también: Tito Aurelio Alejandro. Por la misma inscripción nos enteramos que Alejandro fue director de una de las escuelas filosóficas de Atenas.

El tratado *Del alma* de Bergeron y Dufour constituye la primera traducción francesa. La traducción está precedida de una amplia y detallada *Introducción* en la que se da cuenta de la vida y la obra de Alejandro de Afrodiasias, del lugar que ocupa el tratado *Del alma* en la cronología de sus obras, de las correspondencias existentes entre el tratado aristotélico y el de Alejandro, así como de la relación que guarda el tratado de Alejandro con el resto del *corpus* aristotélico y la puesta en relación, también, con las doctrinas estoicas al respecto. Cabe destacar que en esta *Introducción*, los traductores se han ocupado, además, de destacar aquellos aspectos en que Alejandro ha puesto especial atención, a saber, que el alma es una forma del cuerpo y que tiene, por tanto, generación; destacando un análisis detallado en torno a las facultades del alma a partir de los cinco sentidos y poniendo de relieve lo que Alejandro destaca como *el sentido común*. Se suman a este análisis otras nociones fundamentales de la psicología aristotélica como la idea de *representación*, el lugar del *intelecto* en el tratado *Del alma* y la *sede* de la parte directriz del alma.

A la traducción del texto acompaña un extenso apartado de comentarios, que ocupa desde la pág. 233 a la 374. Cabe destacar el ingente trabajo desplegado por los traductores, de una estrecha colaboración entre ellos, que les tomó varios años de sesiones de trabajo en común en cada parte del volumen, lo que nos permite estar frente a un texto de la más alta filología como contribución indispensable para la comprensión filosófica del tratado y el devenir del pensamiento heleno en el marco temporal de los primeros siglos del mundo cristiano occidental. En este aparato crítico se comentan el extenso pasaje donde el alma es la forma del cuerpo; la definición de alma, las facultades del alma y la sede de la parte directriz del alma. El conjunto deja traslucir la magnífica erudición de Alejandro de Afrodiasias que pone en conexión el conjunto del *corpus* aristotélico para expresar, a través de grandes trazos, la psicología de Aristóteles. Alejandro tiene como objetivo hablar del alma que pertenece al cuerpo, sujeto a generación y corrupción; explicar cuál es su οὐσία y comprender cuáles y cuántas son sus facultades. La discusión que entabla Alejandro tiene como guía el tratado *Del alma* de Aristóteles, recurriendo a la mayoría de sus capítulos, tal como aparece en el esquema comparativo entre el tratado del Estagirita y el de Alejandro (sólo no considera I, 1-5, de II, 2 y del III, 6-7). La exégesis que ha propuesto el afrodisiense no ha dejado a nadie indiferente: unos, querrían exaltar a Alejandro; otros, condenarlo, pues algunas de sus interpretaciones han chocado a los modernos. Por ejemplo, Alejandro parece creer que el alma es engendrada por los cuerpos. No le otorga la inmortalidad al alma humana, que perece completamente y no sobrevive en absoluto a los compuestos. El intelecto agente y Dios no son para Alejandro más que una sola y misma cosa. Estima, entre otras cosas, que ambos son ὁ νοῦς ὁ θύραθεν “el intelecto [externo] que viene de fuera”, expresión que aparecería sólo una vez

en el *corpus* aristotélico, en el contexto del tratado *De la generación de los animales* (II, 3). Más allá de las controversias que ha suscitado, el *Del alma* de Alejandro se ve una fiel exposición de la psicología de Aristóteles, preocupado por armonizar la totalidad de la obra del Estagirita y por defender la concepción del alma en contra de las elucubraciones estoicas que hacen del alma un cuerpo.

Después de la erudita *Introducción*, los traductores muestran esquemáticamente el Plan general del tratado de Alejandro:

- Introducción (1.1-2.24)
- El alma es la forma del cuerpo (2.25-15.29)
- Definición del alma (16.1-26.30)
- Las facultades del alma (27.1-94.6)
- La facultad sensitiva (38.12-73.13)
- La facultad impulsiva (73.14-80.15)
- La facultad racional (80.16-92.11)
- La necesidad de las diferentes facultades (92.12-94.6)
- La sede de la parte directriz del alma (94.7-100.17).

Respecto de esta traducción francesa, se debe destacar que teniendo como base la edición moderna del tratado *Del alma* de Alejandro, establecida por I. Bruns en *Supplementum aristotelicum, Commentaria in Aristotelem Graeca*, v. II, parte I, Berlin, Reimer, 1887, en lo que se refiere al aparato crítico, los traductores han manifestado sus diferencias respecto del de Bruns, y de éste han recogido sólo las variantes más importantes, así como sus comentarios más destacados; han tenido sistemáticamente a la vista el texto de la edición Aldina para comparar con las referencias de Bruns, lo que les ha permitido completar y corregir las indicaciones del propio Bruns en una serie de pasajes que señalan expresamente. El aparato crítico de Bergeron y Dufour ha enriquecido el trabajo de traducción, incorporando informaciones que no aparecen en el aparato crítico de Bruns, a saber, las variantes que se hallan en Miguel de Éfeso, Filopón, el pseudo-Alejandro y el pseudo-Simplicio, referencias que habían sido recogidas por P. Wendland, por P. Donini y por P. Accattino y P. Donini.

El lector tendrá en sus manos una magnífica edición bilingüe, con texto griego al frente, un aparato crítico de primera línea, una amplia bibliografía, un índice de los principales conceptos griegos, un índice de autores antiguos y obras citados y un índice de textos del propio Alejandro de Afrodiasias.

HÉCTOR GARCÍA CATALDO

*Prof. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,
Universidad de Chile,
Universidad de Playa Ancha.*

JENARO ABASOLO

La personalidad política y la América del porvenir.

Edición, Estudio Introdutorio, Notas y Apéndices de Pablo Martínez Becerra y Francisco Cordero Morales.

(Consejo Nacional de la Cultura y las Artes

Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura

Convocatoria 2013).

Ediciones Universitarias de Valparaíso

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2013.

479 pp., 21 X 16,3 cms.

UNA AISTHESIS ACERCA DEL LIBRO

Presentación de un libro. Qué suena aquí, sino el acto, la acción por la que debería comparecer aquello que llamamos libro. Quiero rescatar aquello que también suena, esto es, el presente inquietante del libro. Cuál es hoy el presente del libro. Una paradoja: que ya no podría estar más presente, no sabemos cuánto sea el tiempo, pero que nuestra contemporaneidad ha puesto como un nuevo imaginario acerca de la ausencia del libro un proceso oculto ya en marcha, más que vertiginosa. Unos, a lo mejor con sus razones lo vean como aceptado, e, incluso más, lo vean como algo positivo. Sin duda, estamos frente a la vertiginosa mutación o transformación de lo que hasta ahora entendemos por libro. La moderna tecnología de las máquinas se está encargando de esta transformación. Es complejo en este instante emitir juicios de valor condenatorio a tal proceso. El mismo hecho que se instalen estas llamadas “Feria(s) del Libro”, probablemente sea también un indicio de su defensa y la señal para el libro, como lo hemos conocido siempre, que no desaparezca, pero sospechosamente podría querer decir también que son los últimos que se podrían ver. El mismo mundo académico universitario está contribuyendo también a su extinción, toda vez que ya no se valoriza

—como lo ha sido por centurias y milenios— que las investigaciones serias culminen con el noble y arduo trabajo de publicar en formato libro. Se privilegia otros formatos, entre ellos los llamados digitales, con el añadido de que estas publicaciones se transforman en “bonos” superiores y otorgan ascensos en el lucro de la carrera académica. Sin duda se ha instalado un nuevo imaginario, que trastoca los valores y oculta en su nueva apariencia la imagen inocua de lo desechable, de lo transitorio, en síntesis, de lo consumible y lo sectario.

Me resisto a pensar la posibilidad de la ausencia, la no presencia, la no existencia de un volumen y su peso peculiar, su despliegue entre las manos, su invitación connatural a ver ese mismo despliegue de movimiento para luego ordenarlo y entrar en su diálogo silencioso por el nexo entre el foco luminoso y su *objetividad* misma. Me resisto a pensar en la ausencia de sus aromas y sus formas, de su compañía.

Este acto de “presentación” tiene muchas más cosas ocultas, pero representa por sobre todo, la resistencia a esa ausencia. El libro —este libro— es también un traer a presencia, constituye un acto de no olvido, un compromiso con la verdad, lo que los griegos llamaron ἀλήθεια, un no-olvido en la historia, en nuestra propia historia, desde este fondo más que centenario en estas casi 500 páginas comienza a emerger la figura de un hombre, de un pensador chileno del siglo XIX que se instaló y contribuyó con su pensamiento (aunque no fue considerado) en los momentos en que se afianzaba el sistema institucional republicano. Mirada, ya, sólo a partir de esta perspectiva, la obra se vuelve de suyo muy interesante: nos centra en su propio devenir y viene a hablar de aquello que se veía como oculto: los aportes de los pensadores representantes del imaginario de un modo político de construir una sociedad de carácter republicano. Abasolo habla *desde y para* esa sociedad y *su futuro* y, no obstante, cuánto de aquellas reflexiones y palabras suenan hoy.

¿Cómo se habla de un hombre y de su obra cuando ambos, principalmente aquel mismo trabajo intelectual, fue absolutamente desconocido (más bien no-reconocido) en su propia época y en su propio ambiente y, por consiguiente, también desconocido en las épocas siguientes?

En uno de los apartados primeros de este libro, de carácter introductorio, titulado *BREVE RESEÑA BIOGRÁFICA HOMENAJE FILIAL*, la hija de Dn. Jenaro Abasolo, Flora, escribiendo acerca de la presentación de la obra, en 1907 cuando la daba por primera vez a la imprenta, dice respecto de su padre:

He aquí a un pensador de Sudamérica cuya labor intelectual es completamente desconocida por haber quedado su parte más valiosa entre sus manuscritos inéditos, guardados como preciosa herencia y sólo hoy publicados por sus hijos.

Abasolo había muerto en 1884, es decir, 23 años antes. El testimonio de Flora es sintomático respecto del personaje Abasolo y, por ende, de su obra. Además, nos plantea de fondo un problema: ¿Cómo hablar de un desconocido, pero que al mismo tiempo es “un pensador de Sudamérica”? ¿No hay, aquí, una tremenda paradoja? Los editores del texto se han enfrentado con toda seriedad ante este problema, que han generalizado como “El problema Abasolo”: ¿Quién fue realmente Abasolo?, considerando que las informaciones biográficas están plagadas de inconsistencias por falta de investigación rigurosa y francamente errónea. Un segundo problema, asociado al anterior, consiste en reflexionar en torno ¿A qué se debió el que destacados personajes de la historia de Chile con quienes Abasolo tuvo relaciones directas, no lo mencionen siquiera “al pasar”? ¿Se castigó de esta forma su modestia intelectual, su excentricidad, su no pertenencia al foro? No deja de ser sospechoso que autores contemporáneos y coetáneos a Abasolo lo hayan ignorado, obliterándolo por completo en los escritos de la época, por ejemplo José Victorino Lastarria y el mismo Francisco Bilbao, con los que el propio Abasolo comparte temas de crítica social y política, máxime si se estima que con estos contemporáneos compartía la pertenencia a la masonería. Otra paradoja que llama la atención es la siguiente: en la actualidad oficialmente se habla de él como “el filósofo chileno más importante del siglo XIX”, sin embargo, en estos dos siglos no se encuentra ni siquiera un estudio serio, que se pueda citar, y que muestre los contenidos de las temáticas abordadas por Abasolo y que dé cuenta de su producción intelectual. Las referencias escasas de ensayistas e historiadores no analizan en profundidad la obra de nuestro autor, destacan sólo su consideración social, tal es el caso, por ejemplo, de autores como J. C. Jovet en *Precursores del pensamiento social en Chile* (1955); Luis Vitale en *La interpretación marxista de la historia de Chile* (1975), o bien, Raúl Armando Inostroza en *El ensayo en Chile, desde la Colonia hasta 1900* (1969). ¿Por qué la obra de Abasolo, siendo el más importante filósofo chileno del siglo XIX, no se ha reeditado, ni despertado interés en el ámbito filosófico de nuestro país? En Abasolo encontramos una interesante filosofía política y económica, que excedió en mucho por la riqueza de sus postulados a la época, y lo que la hace tremendamente vigente hoy y, sin embargo, por más de cien años se ha relegado al silencio, ¿se trata simplemente de descuido de nuestra actitud filosófica? Si pensamos positivamente, sin prejuicios, podríamos decir que tal descuido se ha debido a la inaccesibilidad de su obra, al polvo denso de la historia y a lo mejor a la falta de un rigor intelectual que tenga como fuente de investigación filosófica la veta de nuestra propia historia. Todos son factores que se conjugan en contra de la “presencia” filosófica de Abasolo en nuestra cultura. De aquí, sin ninguna duda, la importancia capital de traer a presencia por medio de la reedición *La personalidad política y la América del porvenir*, la “parte más valiosa” –como dice Flora– que estaba entre sus manuscritos inéditos. Luego nos referiremos a algunos aspectos fundamentales de la obra.

REFERENCIA A SU PRODUCCIÓN INTELECTUAL

Una forma de hablar de un autor es considerando su producción intelectual. En este sentido los editores del texto, en investigaciones previas y en el *estudio introductorio* se han referido a este tema. A lo menos cuatro estudios previos anticipan ésta la que sería la obra más importante de Abasolo. A la edad de 28 años se produce el primer acercamiento de Abasolo al foro social de la época y Flora, su hija, nos informa en la *Reseña biográfica* aludida, que los primeros trabajos literarios los publicó “anónimos” en medio de un ambiente “refractario” al alumbramiento de las ideas, “ambiente hostil de la intolerancia” para los que en palabras de Flora eran los hombres “los apóstoles de la democracia y de la libertad de principios”, entre los que naturalmente se hallaba Jenaro Abasolo; aparece así su primer escrito en 1861, un folleto firmado sólo con las letras iniciales de su nombre, titulado: ***Dos palabras sobre la América y su porvenir***. Cinco años después, en 1866, aparece ***La religión de un americano***, que por ser anónimo se le atribuyó a Francisco Bilbao, por la semejanza de título con alguna de sus obras. Seis años más tarde, en 1872, aparece su folleto anónimo titulado: ***Pobres y ricos***. Escritos que pasaron sin pena ni gloria, como diríamos hoy, en la sociedad de aquel tiempo. Al respecto, los editores han señalado que no se ha detectado reconocimiento alguno de estas obras de Abasolo por parte de los connacionales de la época. El cuarto escrito es ya un texto que aparece firmado con su nombre y fue originalmente escrito en francés bajo el título de ***La Personnalité*** y publicado en Bruselas en 1877. Flora comenta “que fue muy bien recibido por algunos pensadores y entusiastamente felicitado por el Rector de la Universidad de Berna M. Félix Bovet, quien instala el nombre de Abasolo en el *Dictionnaire de français* “Le Littré”; en Chile, en cambio, no hubo eco alguno de esta obra. Desde 1877 el objetivo central del pensamiento de Abasolo se centra en el concepto de *personalidad* a partir del cual se trata de “***démontrer logiquement la responsabilité inaliénable de la conscience humaine et la puissance suprême et primordiale de la volonté***” y esto, como ha señalado también Flora Abasolo, para hacer evidente el triunfo de la personalidad humana y probando que la síntesis de la filosofía moderna debe conducirnos a un nuevo cristianismo, mucho más universal y grandioso.

Además de estas obras, Flora, quien tiene a la vista un *Diario íntimo* de su padre, señala que, al regresar de Francia, Abasolo traía casi terminado un “valioso” ***estudio sobre la filosofía alemana***, lo que daría cuenta de la intensa actividad filosófica del santiaguino durante los últimos años de su vida, en opinión de los editores de *La personalidad política y la América del porvenir*, estas investigaciones sobre filosofía alemana, Abasolo las habría iniciado en Chile hacia 1873; el estudio estaría compuesto por tres partes: 1.- “Observaciones sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant”, 2.- “Una ojeada sobre la destinación del hombre, por Fichte”, y 3.- “Sobre algunas ideas de Schelling acerca de la ciencia de la historia”. Flora añade que

también habría realizado algunas investigaciones acerca de Hegel y cita un estudio titulado “Observaciones sobre la lógica de Hegel”. A estas obras habría que añadir un nuevo título que es producto de la investigación y hallazgo de los editores, al cual se refieren en la nota N^o 34 a pie de página en los siguientes términos: “Además, nos hemos hecho de otro escrito –aunque troncado– de Abasolo *nunca antes nombrado*, titulado *Sobre la ciencia de la naturaleza en general*, el cual viene a ser un comentario, principalmente, de Fichte”. Esperaremos la publicación que prometen dentro de un tiempo no muy lejano.

Sin lugar a dudas, y a la luz de este ordenamiento, se puede apreciar una línea sistemática de reflexión, particularmente las reflexiones que van de 1861 a 1877, que confluirían directamente en la obra más valiosa, que Abasolo no alcanzó a publicar, es decir, *La personalidad política y la América del porvenir*, primera edición póstuma de 1907, y que hoy, cual ave Fénix, nuevamente renace de las cenizas y de entre el polvo de la historia, cobra una presencia remozada para proponer una renovación y una ampliación en la investigación filosófica de estirpe local, que sería lo ideal.

LA PERSONALIDAD POLÍTICA Y LA AMÉRICA DEL PORVENIR

En la Introducción del texto, Abasolo partió explicando con toda precisión cuál era su parecer y su postura con respecto a lo que él entendía por *personalidad política*:

Yo entiendo por personalidad política la facultad trascendental, educable y progresiva por cuya virtud el hombre puede crear la sociedad futura, según ideas determinadas y conforme a planes preconcebidos. Probar que el hombre se halla en posesión de esa facultad y que puede perfeccionarla indefinidamente, determinando los medios que, a mi juicio, son más a propósito para alcanzar ese fin, tal es el objeto de este libro.

Queda claro que esta personalidad política es una facultad trascendental, revestida de virtud humana que es la que piensa y crea lo que puede ser una sociedad futura, pero para hacerlo requiere de la educación, que faculta todo perfeccionamiento y de un modo indefinido. Con ello Abasolo instala una filosofía basada en y por el hombre, en el individuo y la sociedad, en el contexto de un pensamiento americanista, centrado en el desenvolvimiento político y sociológico de las nacientes repúblicas del continente. Abasolo quiere contribuir al mejoramiento o perfección de esa facultad o virtud, por consiguiente su propuesta apunta directamente a una ética del hombre por medio de la cual autodetermina su propio modo de ser social, apunta a la conformación de un ἦθος que haga posible una humanidad más elevada. La

formación de este espíritu pasa por tener ideas determinadas y de acuerdo a un plan preconcebido respecto a materias fundamentales como son, en aquel tiempo, las ideas acerca de la creación de riqueza que produce la industria, en términos sintéticos, implica pensar un modelo económico, que tenga como telón de fondo el problema de la pobreza, así ética y economía forman una estructura sólida en el pensamiento de Abasolo. Pero no sólo esto, sino que se requiere, además, pensar en un modelo de institucionalidad que haga posible la formación de lo que él llama el “grande hombre”. Ética, economía, institucionalidad, religión y educación, ley y libertad serán los ejes centrales en los que se organiza la actividad filosófica de Jenaro Abasolo y que expresa con la potencia de quien se sabe constructor de sociedad futura. Por eso su propuesta es radical y se puede sintetizar en pocas palabras: “[...] es menester cambiar por completo las nociones admitidas sobre la superioridad humana”, para alcanzar, precisamente, aquella humanidad superior, que es el ideal que late en toda la obra.

El libro que desde hoy comienza a circular en esta remozada reedición de 2013, está estructurado por algunas temáticas abordadas por los editores en la que se incluye la Breve reseña biográfica por Flora Abasolo.

El texto se abre con la Introducción de Abasolo que lleva como título: “¿Qué es la personalidad política?” El cuerpo de la obra propiamente tal está formado por cinco libros: Libro I. **El problema social**, Libro II. **Principios políticos**. Libro III. **La personalidad en la historia y en la ciencia**. Libro IV. **La personalidad política y la religión** y el Libro V. **La personalidad política en América**.

Cada libro está integrado por un número desigual de subcapítulos, que suman cuarenta y un capítulos en total. El libro se cierra con una **Conclusión**, titulada “**El mundo verdadero. El pensamiento en América**. Luego siguen tres **Apéndices** de los editores.

OBSERVACIONES FINALES A LA PRESENTE REEDICIÓN

Respecto a la primera edición de 1907, esta digitalización comprende la actualización ortográfica del texto original y, además, ha innovado en la inserción de notas a pie de página, unas, que remiten a los textos precisos, citados por Abasolo, otras, en cambio, son explicaciones de carácter orientador para el lector. Hay que resaltar que todas las notas corresponden al trabajo de investigación de los editores, a excepción de una sola nota que pertenece a Flora Abasolo. La edición esta enriquecida, precisamente, por este aparato crítico de magnífica factura y que el lector podrá comprobar desde el primer contacto con el texto. El objetivo de las mismas se propone la mejor comprensión al remitir al pensamiento de las fuentes en sus lenguas originales y, en segundo lugar, que sirvan de punto de apoyo a quienes deseen profundizar en el pensamiento y la obra del filósofo.

La abundancia de referencias no representan un mero afán de erudición, sino “compensar y revertir los múltiples defectos producidos por la liviandad con la que se ha juzgado y tratado la obra” de Abasolo.

Sin duda estamos frente a un trabajo de la más alta filología chilena en favor de la filosofía y su reconstrucción histórica para el país, que dará pábulos para replantearnos trabajos futuros en esta dirección. No cabe ninguna duda que esta obra se constituirá en un referente tanto para historiadores como filósofos y estimulará nuevos trabajos en torno al pensamiento y la obra de JOSÉ FRANCISCO JENARO ABASOLO NAVARRETE.

HÉCTOR GARCÍA CATALDO
Prof. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,
Universidad de Chile,
Universidad de Playa Ancha.

