

# PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFIA  
PUBLICADO POR EL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
DE LA  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
MENDOZA  
REPUBLICA ARGENTINA

2005

**SECRETARIO DE REDACCIÓN**  
LIC. CARLOS DIEGO MARTINEZ CINCA

**SECRETARIO TÉCNICO**  
PROF. HUGO COSTARELLI BRANDI

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS  
ISSN N° 0328-9672



**Editorial de la  
Facultad de Filosofía y Letras  
de la Universidad Nacional de Cuyo**

## **CONSEJO DE REDACCION**

DR. EDGARDO L. ALBIZÚ (UNCUYO) - DR. MIGUEL VERSTRAETE (UNCUYO)  
DR. CARLOS I. MASSINI CORREAS (UNCUYO-CONICET)  
DR. MARTÍN ZUBIRIA (UNCUYO-CONICET)  
DR. JORGE MARTÍNEZ BARRERA (UNCUYO-CONICET)  
DR. RICARDO CRESPO (UNCUYO-CONICET)  
DR. HÉCTOR J. PADRÓN (UNCUYO-CONICET)  
DR. ROBERTO WALTON (UBA-CONICET)  
DR. FRANCISCO GARCÍA BAZAN (CONICET)  
DR. ALBERTO CATURELLI (CONICET)  
DR. RAÚL ECHAURI (+) - DR. HÉCTOR MANDRIONI (CONICET)

## **CONSEJO CIENTIFICO**

JOHN FINNIS (U. OXFORD) - VITTORIO POSSENTI (U. VENEZIA)  
RALPH ME INNERNY (U. NOTRE DAME) - ENRICO BERTI (TORINO)  
MICHEL SCHOONYANS (U. LOUVAIN) - RICHARD BODEUS (U. QUEBEC)  
ANTONIO MILLAN FUELLES (U. MADRID) - IGNACIO ANGELELLI (U. AUSTIN)  
E. ANSCOMBE (U. CAMBRIDGE) - EUDALDO FORMENT (U. BARCELONA)  
JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN (U. CATÓLICA DE CHILE)  
RAFAEL AL VIRA (U. NAVARRA) - NICOLÁS GRIMALDI (U. PARÍS)  
J. M. TRIGEAX (U. BORDEAUX) - ALEJANDRO VIGO (U. DE LOS ANDES)  
MIRKO SKARICA (U. CATÓLICA DE VALPARAÍSO)  
ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO (UNAM, MÉXICO)  
OSEAR VELASQUEZ GALLARDO (U. CATÓLICA DE CHILE)  
JUDE DOUGHERTY (U. CATÓLICA DE AMÉRICA) - JEAN LADRIERE (U. LOUVAIN)  
RICARDO YEPES STORK (+)

## **DIRECTOR**

DR. RUBÉN PERETÓ RIVAS

# INDICE

## ARTICULOS

*HUGO COSTARELLI BRANDI*, CONSIDERACIONES ACERCA DE LA BELLEZA EN EL *DE ORDINE* DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA 11

*RICARDO F. CRESPO*, ¿FUE ARISTÓTELES MARXISTA EN ECONOMÍA? (VALORACIÓN CRÍTICA DE LA POSICIÓN DE SCOTT MEIKLE) 41

*PEDRO PARCERIAS*, DEVIR E TEMPO SEGUNDO JOÃO DUNS ESCOTO 55

*RUBÉN A. PERETÓ RIVAS*, LA LITURGIA COMO FUENTE DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL 81

*MIRTHA RODRIGUEZ*, ESTUDIO SOBRE LA DETERMINACIÓN TEMPORAL DEL SER EN ARISTÓTELES 97

*OSCAR ENRIQUE SANTILLI*, EL CAMINO DE LA COMPRESIÓN APROXIMACIÓN A UNA HERMENÉUTICA DEL CONCEPTO DESDE LA LECTURA DE G.W.F. HEGEL Y H.G. GADAMER 111

*Konrad Utz*, ¿MÉTODO ABSOLUTO? 135

## NOTAS

*CRISTINA L. ARRANZ*, UN RECLAMO SOBRE LA INTERPRETACIÓN RENACENTISTA DE LA *POÉTICA* DE ARISTÓTELES 165

*SILVANA FILIPPI*, HEIDEGGER Y SANTO TOMÁS: UNA CONFRONTACIÓN POSIBLE 175

*CARLOS I. MASSINI CORREAS*, INCLINACIONISMO, DERIVACIONISMO E IDENTIDAD REAL 182

## RESEÑAS

*AA.VV.*, ESTUDIOS PATRÍSTICOS (SILVANA FILIPPI) 199

*SANGUINETI, JUAN JOSÉ*, LA ANTROPOLOGÍA EDUCATIVA DE  
CLEMENTE ALEJANDRINO. EL GIRO DEL PAGANISMO AL  
CRISTIANISMO. (RODOLFO MAURICIO BICOCCA GINO) 204

## ARTICULOS

## CONSIDERACIONES ACERCA DE LA BELLEZA EN EL *DE ORDINE* DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA

PROF. HUGO COSTARELLI BRANDI  
UNCUYO - FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*Abstract:* The following article brings an insight through one of the first works of Saint Agustín, but from a special view: beauty. Hence, it will be clear that beauty will become, in Agustín's consideration as one of the main realities of his thought, an omnipresent property, a transcendental structure, which from its joyful perception man will need to prepare through the purifying path of liberal arts and philosophy. It will also be possible to appreciate that even when this author uses certain ancient-thought-structures on his reflections, it will be able, nevertheless, to state the birth of a proper and original view of the universe.

*Key words:* beauty, order, form, number, harmony

### 1. El converso de Casiciaco.

Es de muchos sabido que cuando se habla de *conversión*, es preciso entender allí, un *darse vuelta* que, implicando en ello a la totalidad de la persona, parece ser posible en función de un conocimiento no común, es decir, de un conocimiento que trasciende lo inmediato, que está más allá, que se percibe cuasi intuitivamente, y que *por medio* o *a través de* él todo el hombre se renueva. Convertirse es ver y adoptar una nueva *pistis*, un nuevo conocimiento, el cual, operando a modo de principio, reorganizará toda la cosmovisión de la persona como así también sus obras. Ahora bien, tal hecho es el que transformará la vida de Agustín de Hipona, durante su estadía en Casiciaco, allá por el 386.

En efecto, cuando al promediar sus *Confesiones*,<sup>1</sup> el Hiponiense nos relata su conversión, queda muy en claro que dicha experiencia marcó profundamente su vida, de manera tal que la fe aceptada y asumida en la caridad, se transformó en él en un germen que, desarrollándose pacientemente, devino a *San Agustín*.

Nos ha parecido importante empezar este artículo señalando el tema de la conversión del Hiponiense, pues se trata del principio que posibilitará la comprensión de todo su pensamiento posterior. En nuestro Obispo, la fe en la Trinidad se tornará un Absoluto desde donde todo será visto<sup>2</sup>, ella será “el eje en torno al cual gira todo el pensamiento agustiniano y la vía de acceso para su entendimiento pleno”.<sup>3</sup> Esto es lo que nos revelará el sentido profundo del *crede ut intelligas, intellige ut credas, crede ut ames*: ese absoluto, simplemente *visto* y aceptado en la fe, es el que permitirá la comprensión del todo desde lo Uno, comprensión que lleva a su vez a una fe más profunda y que termina en el gozo de la *caritas*, unidad plena del *hombre interior y exterior*.

Ahora bien, no deja de sorprender en el pensamiento del Hiponiense, que ese absoluto haya sido presentado con especial cuidado, como Belleza. Esto puede comprenderse perfectamente si se atiende a ese momento culminante de las *Confesiones*, donde nuestro autor proclama a Dios como la *hermosura tan antigua y tan nueva*,<sup>4</sup> que él siempre había tenido ante la vista, pero que sólo ahora, desde la fe, la esperanza y la caridad, podía realmente *ver*. En efecto, “ninguno como Agustín, en los años de su conversión y en los siguientes, loó tan constantemente a Dios como belleza suprema y nadie como él se esforzó consecuentemente, en definir la verdad y el bien con categorías estéticas”.<sup>5</sup> Todo esto nos pone en condiciones de afirmar que la Belleza no fue para nuestro autor un ítem más del que poco se ocupó, sino que fue una fundamental estructura de comprensión de toda la realidad, la cual fecundó todos sus escritos.<sup>6</sup> Dios, como Belleza Absoluta, se tornó para él lo primero y lo último de todo: primero en cuanto origen de todo, y último porque es su contemplación eterna el fin del universo.

Con todo, y antes de seguir avanzando, debemos considerar que si bien la fe se tornó en Agustín ese principio vital que fecundó

todo su pensamiento, dicho Absoluto fue recibido en un contexto platónico-neoplatónico. Recordemos que la época de su conversión es también la de su lectura más intensa de Plotino, al que reconoce como el verdadero representante de Platón: “(...) La doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía, desechadas las nubes del error, volvió a brillar, sobre todo en Plotino, filósofo platónico (...)”.<sup>7</sup> Dicho de otra manera: es esta filosofía la que servirá de *marco* al pensamiento de Agustín, siempre que no entendamos por ello una restricción al pensar de nuestro autor de manera que termine siendo un neoplatónico más.

En efecto, Agustín no se detuvo en la filosofía que lo vio convertirse, sino que preñó ese pensar con el nuevo Absoluto, y esto dio a luz una nueva filosofía, una propiamente cristiana, con estructuras originales, las cuales estuvieron presentes ya desde el comienzo de su conversión, aunque el tiempo terminó de madurarlas más claramente. De manera que “la influencia platónica y neoplatónica en el Obispo de Hipona es mucho más exterior y menor de lo que a veces ligeramente se afirma. Sin negarla, antes al contrario afirmándola, debemos decir que ella toca más al esquema conceptual o modo intelectual y verbal de expresión, que al contenido mismo doctrinal en él vertido”,<sup>8</sup> de manera tal que es ese mismo contenido el que ha terminado modificando al modo intelectual platónico, dando como resultado un pensar original, donde la lectura de la Sagrada Escritura tendrá un rol decisivo, especialmente al teñir al universo de un enorme optimismo metafísico.

Este optimismo que nos plantea un universo bello, debido a que Dios es la Belleza misma, y que por tanto su creación no podría sino llevar esta impronta, no ha dejado de lado incluso a ese nivel temido y minusvalorado por algunos antiguos, como es el de la creación sensible. Agustín recuperará completamente la belleza de la creación, dándole el lugar que la antigüedad pagana no podía, justamente por carecer del dato revelado. De esta manera, en nuestro Obispo, no será sólo el cuerpo humano bello, el punto de partida de sus ascensos a Dios, sino que toda la creación, lo será. De repente nos hablará del sol y los astros, como así también de los animales y las plantas, puesto que si todo es creado por un Dios bueno y bello,

todo será un buen motivo para ascender hacia Él. He aquí uno de los nuevos elementos que la filosofía de Agustín ha desarrollado, este optimismo respecto de la creación, el cual marca su originalidad sobre el modo de pensar platónico y plotiniano.

Sin embargo, no esperemos ver todo esto claramente desarrollado en los primeros escritos. Como todo pensamiento vivo, el de Agustín necesitará de tiempo para desarrollarse, para que las ideas contenidas germinalmente en aquella visión del Absoluto, se desplieguen y fructifiquen. Más aún, será su asiduo contacto con las Sagradas Escrituras, lo que terminará de madurar este pensamiento.

En lo que sigue nos dedicaremos al primer momento de este desarrollo, es decir que consideraremos sólo el período agustiniano que va desde su conversión hasta su episcopado. Mas situados en este tramo de la vida del Hiponiense, examinaremos tan sólo una de sus primeras obras, el *De Ordine*, donde intentaremos mostrar la presencia de una nueva filosofía de la belleza, la cual contará sin duda con elementos antiguos, pero siempre reestructurados y hechos novedosos, debido al nuevo Absoluto que iluminará la reflexión del autor.

## **2. La Belleza y el Orden**

### **2. 1. Lo ordenado y lo bello: una percepción del ojo purificado**

Una de las primeras conclusiones que uno saca, al menos provisionalmente, cuando comienza la lectura del *De Ordine*, es que Agustín está desencantado de las letras. Frente a esto, nuestro reconocido retor se nos presenta con un profundo optimismo por la filosofía, de manera que nos dice: “¿por qué no me dedicaría a filosofar antes que a componer versos? Pues según he empezado a conjeturar por las pruebas diarias que tú nos das, ella es nuestro verdadero y seguro lugar de reposo”.<sup>9</sup> Contra los peligros de una filocalia sin sentido, de un amor a la belleza vacua, la filosofía se presenta ahora como un irrecusable camino de acceso a Dios. Y es en este contexto de reflexión que el Hiponiense considerará, como tema principal del texto, al orden. En efecto, la mirada atenta de

la filosofía verdadera,<sup>10</sup> nos arrojará la irrecusable presencia de un orden universal.

Ahora bien, si la filosofía es el punto desde donde el todo puede ser juzgado adecuadamente, de manera tal que permita emerger el hecho de que nada escapa al orden, con todo, decimos, esa perspectiva no se alcanzará sin más, sino que será preciso realizar un camino de preparación a la misma; y este camino será el de las *artes liberales*. Mas, conviene por ahora que no nos dediquemos a tal tema, sino que, reservando su tratamiento para la segunda parte del texto, vayamos por el momento a la pregunta fundamental del mismo, es decir aquella que interroga acerca de la esencia del orden.

El punto de partida de esta discusión dialogada, parece ser una intuición fundamental. Licencio, uno de los discípulos de Agustín, afirma en dos ocasiones que defenderá “con tesón el orden de las cosas, sosteniendo que nada se realiza fuera de él. Porque tan penetrado y empapado me hallo -nos dice- de este pensamiento que aún cuando saliera vencido en la disputa, eso mismo no lo atribuiré a la casualidad, sino al orden de las cosas”;<sup>11</sup> y más adelante indica lo siguiente: “pero no sé cómo -lo cual basta para nuestra cuestión- es patente a nuestros ojos que nada se hace sin razón”.<sup>12</sup> Que todo el universo presenta un orden *patente*, no es algo que deba ser demostrado, pues la observación parecería bastar a ello. Esta intuición inicial es la que abre el camino a la disputa que ascenderá gradualmente desde el nivel de la observación directa, al de la mirada metafísica. Y tal cosa se hará necesaria debido a que si la tesis de Licencio es cierta, aquella que afirmaba, recordemos, que nada escapa al orden, entonces será preciso revisar el tema más álgido que parece contradecir lo afirmado por el discípulo de Agustín, es decir, el de la aparición del mal, pues, ¿acaso lo malo forma parte o está fuera del orden?

La primera parte del texto ya nos anticipa una respuesta afirmativa a esta cuestión, la cual será desarrollada con mayor detenimiento, en el segundo tramo de la obra; sin embargo, Licencio, arribando a un plano filosófico, y mediante un ejemplo traído del ámbito de las letras, nos dirá:

No quiere Dios los males, porque no pertenece al orden que Dios los ame (...). ¿Te parece poco orden que Dios ame los bienes y no los males? (...) Él quiere amar los bienes y aborrecer los males, lo cual es un orden acabado y de una divina disposición. Orden y disposición que conservan por medio de distintos elementos la concordia (*congruentiam*) de todas las cosas, haciendo que los mismos males sean en cierto modo necesarios. De este modo, como con ciertas antítesis, por la combinación de cosas contrarias, que en la oratoria agradan tanto, se produce la hermosura universal del mundo.<sup>13</sup>

La tesis de Licencio alcanza aquí su cumbre metafísica. El mal no es querido por Dios, y ese *no ser querido*, es justamente la forma en que aquel es incluido dentro del orden. Dicho de otra manera: el mal no sucede fuera de Dios, pues la inmensa Providencia sabe hacerlo formar parte del concierto total del universo, el cual sigue siendo ordenado y bello. Y con esto último, surge una primera afirmación sobre la belleza que merece nuestra atención.

Ocurre que Agustín nos está proponiendo ahora, en las palabras de su discípulo, y más adelante en las suyas propias, una identidad entre *orden y belleza*. En efecto, no es casual que la expresión usada por Licencio para presentar su explicación, esté construida con términos pertenecientes al ámbito de lo bello, ya que se habla de *concordia de opuestos*, es decir de *armonía*, y se nos propone un ejemplo tomado precisamente de la retórica, es decir del arte de presentar la verdad bella. Lo ordenado aparece a los ojos del Hiponiense como idéntico con lo bello, de manera que si todo es ordenado, bien puede deducirse que todo es bello. Pero para encontrar una afirmación de este tipo, deberemos esperar al final del escrito.

La aseveración de Licencio es aplaudida por Agustín, pues éste reconoce que su discípulo ha llegado a ella gracias a la filosofía; sin embargo si tal arribo se ha verificado, el mismo no ha sido casual, sino que ha brotado como fruto natural de una preparación anterior operada por las artes liberales:

Si amas el orden -le insistí-, hay que volver a la poesía, porque la erudición moderada y racional de las artes liberales nos hace

más ágiles y constantes, más limpios y bellos para el abrazo de la sabiduría, para apetecerla más ardientemente.<sup>14</sup>

Encontramos aquí una síntesis de lo que desarrollará la segunda parte del texto que nos ocupa: la percepción de que todo está ordenado, no es alcanzable por cualquier mirada, sino sólo por la que ha recorrido la senda preparatoria de las artes liberales; la filosofía, como cumbre máxima del saber humano, ha supuesto pasos bien definidos, los cuales han sido recorridos por Licencio, quien ahora goza de este saber, pudiendo ver que nada escapa al orden universal. Nos encontramos entonces, con una primera indicación acerca del poder purificador de las artes liberales y de su capacidad de alcanzar a la filosofía, única manera de ver al orden y a lo bello en el mundo.

Mas a continuación de esta primera alabanza de las artes liberales, Agustín nos trae un pasaje de enorme valor para seguir afirmando la relación entre orden y belleza:

Y he aquí que a la misma puerta se nos ofrece el espectáculo de dos gallos empeñados en obstinada lucha. Quisimos ser espectadores. Pues ¿qué no desean o qué no observan los ojos, ávidos de hallar a Dios, *el cual se muestra acá y acullá por la hermosura de la razón*, con que gobierna todo lo racional e irracional, invitando a sus seguidores y enamorados a buscarlo por todas partes? ¿Y de dónde y por dónde no puede hacer Él sus *señas* y mostrarse? Y así era cosa de grande admiración ver los gallos con las cabezas tíasas y las plumas erizadas acometiéndose a picotazos y esquivando los golpes ajenos; en aquellos movimientos de animales sin razón, *todo parecía armonioso, como concertado por una razón superior que todo lo rige*.<sup>15</sup>

Una vez que la mirada ha recibido el colirio de la filosofía, entonces es posible que el orden aparezca con fuerza, y así es que el Hiponiense nos trae esta pelea de gallos. En ella el autor reconoce una importante serie de cosas que trataremos a continuación.

En primer lugar, es posible apreciar el hecho de que Dios se aparece a los hombres por todos lados, pues en todo están presentes sus *señas* (*signum*). Son precisamente estos *signos*, los que invitan a descubrir -digámoslo una vez más, al hombre depurado-, incluso

en lo irracional, una *armonía*, un orden de partes distintas dirigidas todas en virtud de un principio que las excede y que sin el cual tales partes se reducirían a meros fragmentos inconexos. Pero más aún, ese principio rector tiene una característica esencial: es racional; esto es así pues Agustín no deja de confesar, junto con los antiguos, que si hay un orden, este no puede ser jamás fruto de la casualidad, sino que debe provenir de un intelecto capaz de conocer el *télos* de cada ente, y de disponerlo a tal fin.

Ahora bien, lo segundo que queremos señalar en el texto citado, es el hecho de que ese orden que es un *signo* de Dios, nos es presentado como belleza. En efecto, si lo bello es ordenado, y lo ordenado es racional, entonces ese orden racional será también bello. Como podemos apreciar, se trata de distintos modos de indicar lo mismo: no puede pensarse algo bello que no sea ordenado y racional. Por eso Agustín no tiene problema de hablar de *pulchritudo rationis*, como un *signo*, principio de la *armonía* que reina en el universo, el cual a la vez es el orden mismo.

Mas por último nos gustaría hacer una precisión respecto de esta *belleza de la razón*. Si se mira con atención, podrá descubrirse que en el texto citado más arriba, se dice de la *pulchritudo rationis*, ser no sólo un *signo*, sino además un principio de gobierno, es decir, un fundamento del orden al que se somete tanto lo racional como lo irracional. Tal afirmación es presentada en este fragmento, muy al pasar. Sin embargo, cuando se inicia la segunda parte del escrito que nos ocupa, el Hiponiense vuelve sobre el tema, al proponernos la definición de orden que defenderá en lo sucesivo. Allí podemos leer: “¿Estás dispuesto, Licencio, a defender con tu definición el orden según tu cometido? Pues recuerdo que definiste el orden diciendo que es aquello con que Dios obra todas las cosas”.<sup>16</sup> La lectura de este último fragmento, arroja una importante luz frente a aquel que veníamos considerando: ¿qué es aquello *por medio del cual (per quem)* Dios obra todas las cosas?; sin duda se trata de la *pulchritudo rationis*. Los textos se aclaran mutuamente: nada escapa al orden, nada escapa al gobierno de Dios, pero ese gobierno está regido por la razón, la cual de suyo, es bella. Dicho en otras palabras: Dios

gobierna todo con belleza, y así como nada escapa al orden, nada queda fuera de lo bello.<sup>17</sup>

Pero aún es posible indicar en lo citado una cosa más. En efecto, hemos señalado que es Dios quien hace del universo una entidad ordenada y bella; elementos estos, que se perciben en virtud de la *armonía* que reina entre los seres diversos, e incluso entre los contrarios. Sin embargo es preciso comprender que como el orden logrado opera en la *diversidad*, en la *multiplicidad*, el mismo no toca a Dios; o mejor dicho, Dios es *ordenador*, mas no *ordenado*: “esta dirección u ordenación afecta a todo lo movable, con lo que Dios queda excluido como sujeto pasivo de orden”.<sup>18</sup> De esta manera es que se hace más claro el concepto de *signo* que indicábamos más arriba: el ordenamiento de Dios en el universo, la belleza del mismo, hace relación a Dios *partim partim*; esto significa que la referencia no es directa, pues Dios es totalmente distinto del universo, y guarda con él un enlace de Creador a creatura; pero sin embargo, es posible reconocer su presencia en la obra, su huella en la creación, presencia que no es él mismo, sino sólo un rastro dejado como guía a los ojos preparados por la filosofía.

## 2. 2. Orden, artes liberales y belleza

La segunda parte del *De Ordine*, recapitula y precisa las ideas traídas en el primer tramo. Ya vimos cómo desde el comienzo Agustín recupera la definición de orden dada por Licencio, con la intención de desarrollarla en profundidad. Por ello es que lo primero que se discutirá es el tema de si el mal está incluido en el orden.

Tal como lo había anticipado Licencio, el Hiponiense confirma que nada sucede fuera de lo establecido por Dios, incluyendo al pecado, pues “Aunque la vida inconstante de los necios no se halla ordenada por ellos mismos, sin embargo, la divina Providencia la encaja dentro de un orden y la asienta como en ciertos lugares dispuestos por su ley inefable y eterna, sin permitirle estar donde no debe”.<sup>19</sup> Esto quiere decir que inclusive el mal y lo feo, en ningún momento negados, sino por el contrario, claramente reconocidos, forman parte del orden total. Sólo que, para ver esto, uno debe

colocarse en una perspectiva omniabarcativa, capaz de no detenerse en la parte, sino de reposar en la totalidad.

Con todo, este modo de contemplar la realidad, el cual nos lleva a dejar de lado la mirada que considera sólo el hecho aislado, y que nos obliga a tomar distancia del mismo para así comprender la belleza y el orden del todo, tal óptica, decimos, “exige una mirada perspicaz”.<sup>20</sup> En efecto, lo común es tener una perspectiva reducida del hecho; sin embargo Agustín insiste en la necesidad de esta *mirada perspicaz*, la cual se puede lograr por un doble camino: el de la *autoridad* (fe), o el de la *razón* (filosofía).<sup>21</sup>

El Hiponiense restringe el camino de la fe sin la ayuda de la razón, a los que no pueden llegar a la filosofía debido a “la pereza, la preocupación por los negocios seculares o la falta de capacidad”.<sup>22</sup> Sin embargo el medio natural que debería usar el hombre es el de la autoridad desplegada por la razón. En efecto, “a todos cuantos desean llegar al conocimiento de las altas y graves cuestiones de la cultura, la autoridad les abre la puerta; (...de manera que...) al fin verá cuán razonables son las cosas que abrazó sin comprender aún”.<sup>23</sup> Se trata entonces de partir de la fe para llegar, razón mediante, a un conocimiento mayor que despierte a la vez un amor más intenso todavía, lo cual nos recuerda una vez más, aquello del *crede ut intelligas, intellige ut credas y crede ut ames*. Fe y razón no son opuestos irreconciliables, sino aliados en el descubrimiento de la Verdad; sólo debe respetarse el orden que reina entre ambas, para que nos conduzcan a su fin propio. Con todo, como ya dijimos, Agustín aclara que cuando nos invita a la filosofía, no está pensando en cualquiera, sino en aquella que es “la verdadera y auténtica”,<sup>24</sup> aquella que permite el acceso a la fe.

Ahora bien, tal como lo había señalado en la primera parte del texto, el Hiponiense nos indica que esa verdadera filosofía, si se acomete seriamente, demanda un orden y preparación especiales: “si alguien, temerariamente y sin ordenar bien sus conocimientos de las artes se atreve a entrar en este campo, es más bien curioso que estudioso, más crédulo que docto, más temerario que precavido”.<sup>25</sup> No es posible eludir el orden, y mucho menos en cuestiones tan delicadas como el acceso a la verdad; de allí que sea preciso un adecuado

camino, un correcto sendero, que ponga a punto progresivamente el intelecto humano: esta es la misión de las *artes* a las que se refiere Agustín, las cuales no son otras que las llamadas *liberales*: “pero yo, si algo valen mis amonestaciones, creo que deben educarse antes en aquellas artes liberales; de otro modo no puede aspirarse a la comprensión de estos problemas”.<sup>26</sup>

Es claro que la formación del hombre interior, no puede ser abandonada en manos del azar. Es preciso entonces que se siga en este proceso un orden en la adquisición de la filosofía, y ese es el camino de ascenso planteado por las artes liberales.

Mas conviene que recordemos aquí algo que indicamos cuando nos ocupamos de la primera parte de este texto. En aquella oportunidad destacábamos la identidad entre el orden, lo racional y lo bello. Cuando ahora nuestro autor se dispone a manifestar el orden apropiado de la formación humana, no nos extrañe que pase a considerar la razón. En efecto, si el orden no es casual, sino que es fruto de una razón, el orden de la formación humana, el de las artes liberales, tampoco será azaroso, sino que reconocerá a la misma razón como su principio. Más aún, este orden no será un algo distinto de ella, un mero producto, sino ella misma en su despliegue propiamente humano, en su devenir sí misma en estado pleno, lo cual implicará el recorrer distintos estadios o momentos intermedios.

Y si de eso se trata, si es indispensable cursar un itinerario preciso para que la razón se manifieste plena, entonces habrá que partir de un primer nivel; y este es, dice Agustín, el de las *obras humanas* y el de las *palabras*: “dos cosas veo donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: las obras humanas que se ven, las palabras que se oyen”.<sup>27</sup> Tal indicación es la que dará pie al Hiponienese para dedicarse rápidamente a los sentidos, su relación con la belleza y la causa del placer que en ellos aparece. Dada la importancia que esto tiene en relación a nuestro trabajo, es que lo trataremos separadamente a continuación.

### 2. 3. Belleza, sentidos y placer

Como acabamos de ver, la razón se muestra tanto en las obras humanas, como en las palabras, actividades que son captadas respectivamente por los ojos y por los oídos. En efecto, “en ambas -dirá Agustín-, usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal: el de los ojos y el de los oídos”.<sup>28</sup> Tal afirmación parecería presentar a los sentidos como meras cosas, simples sirvientes de la razón, los cuales no participarían de su naturaleza. Sin embargo nuestro autor muestra justamente lo contrario.

En realidad, lo que Agustín nos dirá en los puntos 32, 33 y 34 de este capítulo undécimo, es que los sentidos en el hombre no constituyen una mera sensibilidad animal, parangonable con la de un perro o un mono, sino que tales sentidos externos participan de la naturaleza propia de la razón. Lo que ocurre es que esa participación, esa racionalidad que se halla en todo sentido humano, no es unívoca, sino análoga, de manera que en diversos modos se dirán racionales unos y otros sentidos. Consideremos primero, el caso del olfato, el tacto y el gusto.

En relación a estos sentidos, el Hiponiense no nos hablará de racionalidad *simpliciter*, puesto que ellos de suyo no captan una cierta *razón* en sus percepciones, y por ello el que huele una flor, no dice que ese olor sea razonable: “nadie, entrando en un jardín y tomando una rosa, exclama: ¡Qué razonablemente huele esta rosa!”,<sup>29</sup> sino sólo que le satisface al gusto presente. Hasta aquí no se halla ninguna participación de la razón en estos sentidos.

Sin embargo, la racionalidad puede aparecer cuando la percepción de esos sentidos está ordenada especialmente por la razón: así, si un remedio es amargo, puede saber razonablemente amargo, debido a que su amargura es fruto de la ordenación racional de la mente del médico. De esta manera, la racionalidad en estos sentidos estará dada por la *utilidad*: su participación de la razón viene concedida porque su gusto, su tacto o su olor es fruto de una ordenación racional que mira a la satisfacción de una necesidad, de un fin útil. En ausencia de esa ordenación a un fin útil, desaparece la racionalidad de estos sentidos. Y así nos dirá Agustín que sería

un sin sentido decir que algo “huele razonablemente, o sabe razonablemente, o es razonablemente blando, a no ser que se aplique esto a cosas que con algún fin han sido procuradas por los hombres para que tuviesen tal perfume, tal sabor, tal grado de calor, etc.”.<sup>30</sup>

Pasemos a considerar ahora la vista y el oído. Para el Hiponiense, estos son los sentidos que más participan de la razón, pues son los mayormente capaces de percibir el orden en la multiplicidad: “cuando vemos una casa compuesta de partes congruentes entre sí, -afirmará el autor-, decimos muy bien que nos parece razonable. Cuando oímos también una música bien concertada, decimos que suena razonablemente”.<sup>31</sup> Ocurre que estos sentidos son capaces de percibir, a su modo propio, la congruencia o no de partes, debido a que participan de aquello que es fundamental y que define a la razón: “razón -había dicho Agustín unas líneas antes-, es el movimiento de la mente capaz de distinguir (*distinguendi*) y conectar (*connectendi*) lo que conoce”,<sup>32</sup> lo cual significa percibir la presencia o ausencia de proporciones entre las realidades o entre los conocimientos. Si entre los mismos aparece una proporcionada *congruencia* o *consonancia*, entonces se descubre el orden y se verifica una conexión. Este hecho de que ya a nivel de los ojos y oídos tenga el hombre la posibilidad de percibir una proporción nos muestra dos cosas. Por un lado se hace manifiesto el modo de participación racional que estos sentidos tienen: ellos son capaces, a su manera, de captar proporciones adecuadas o no; cosa que perciben como *placentera* o *no placentera*, según indicaremos más adelante. En segundo lugar, queda claro también que esta participación racional, es el fundamento de que distingamos, ya desde el nivel de los sentidos externos, entre cosas feas, y *bellas* o *suaves*, pues si la proporción captada es adecuada, si hay armonía, entonces se habla de belleza o suavidad, de las que se sigue un placer; si por el contrario dicha armonía está ausente, entonces se hablará de fealdad y displacer.

Acabamos de indicar que lo adecuado a nivel del oído y la vista se dice *bello* o *suave*. Esto se debe a que el Hiponiense mismo distingue, siendo fiel al uso común de la época,<sup>33</sup> entre lo bello percibido por los ojos y por los oídos: “en lo tocante a los ojos, la congruencia razonable de las partes (*congruentia partium*

*rationabilis*) se llama *belleza* (*pulchrum*), y en lo relativo a los oídos, un concierto agradable o un canto compuesto con debida armonía (*numerosum*) recibe el nombre propio de *suavidad* (*suavitas*)<sup>33,34</sup>

De lo dicho hasta aquí es posible deducir dos cosas de gran importancia para nuestro trabajo:

1. En primer lugar, que los sentidos que específicamente se relacionan con lo bello, son para Agustín la vista y el oído, en los cuales se da como en lugar propio, un placer que es fruto de la participación sensible de aquel experimentado por la razón. Tal afirmación nos recuerda lo que ya había indicado Platón en el *Hippias Mayor*, donde decía justamente que los sentidos aptos para la belleza eran la vista y el oído,<sup>35</sup> a la vez que se mencionaba el hecho de que lo bello implicaba placer en los mismos. Vemos cómo placer y belleza aparecen íntimamente asociados, y esto gracias a, por un lado, la existencia de cosas bellas, y por otro, a la racionalidad humana: es la razón la que propiamente percibe la belleza de las cosas, mas como el ojo y el oído participan de ella, es que es posible encontrar allí una percepción sensible de la misma.

Ahora bien, que la razón sea la que propiamente percibe lo bello, es algo claro para Agustín, el cual lo explica a través de un ejemplo tomado del orden de la danza y de las palabras. No cabe duda de que tanto en uno como en otro caso, los sentidos pueden deleitarse en presencia de algo bello, sin embargo el gozo se halla justamente porque hay una percepción intelectual. Esto se comprende si consideramos el caso de un discurso donde las palabras sean impresionantes; las mismas, si bien ofenderán por su violencia a los sentidos, podrán tener en sí una *significación bella*, la cual será captada y gozada por la razón. De esta manera, los sentidos, sin comprender, permiten que la razón alcance algo que las mismas palabras, o gestos, contienen a modo de secreto tesoro: el significado. Y así nos dirá el Hiponicense:

Una cosa es, pues, el sentido y otra la percepción por el sentido; al sentido halagan los movimientos rítmicos, y al ánimo, al través del sentido corporal, le place la agradable significación captada en el movimiento. Lo mismo se advierte más fácilmente en los oídos: todo es agradable deleite al órgano sensitivo; pero los

bellos pensamientos, aunque expresados por medio de voces que impresionan al oído, sólo ellos entran en la mente.<sup>36</sup>

Si lo propio de la razón era, como decíamos más arriba, conectar y distinguir los conocimientos, es decir, percibir las proporciones de los mismos, aquí volvemos a encontrar la misma afirmación pero en otros términos: la razón percibe la *significatio*, el sentido, el cual revela su *medida*, o como dirá Agustín más adelante, su *número*.

2. En segundo lugar, conviene resaltar el hecho de que si estos dos sentidos son capaces propiamente del placer, es porque participan al de la razón: “resulta pues, según hemos averiguado, que tenemos ciertos vestigios de la razón en los sentidos -dijimos más arriba-; y con respecto a la vista y el oído, hasta en lo deleitable”.<sup>37</sup> Ahora bien, si esto es así, conviene preguntarse en qué consiste, para el Hiponiense, tanto el placer de la vista y el oído, como el de la razón.

Si bien el *De Ordine* no nos ofrecerá al respecto una respuesta precisa, es posible deducir de este escrito lo que de hecho encontraremos referido con más precisión en el *De Vera Religione*. Para lo cual conviene que consideremos un ejemplo que el mismo Agustín presenta, donde puede verse cuál sea la causa del placer en los sentidos capaces de percibir la belleza:

Así pues, cuando miramos en este edificio todas sus partes, no puede menos de ofendernos el ver una puerta colocada a un lado, la otra casi en medio, pero no en medio. Porque en las artes humanas, no habiendo una necesidad, la desigual dimensión (*dimensio*) de las partes ofende, en cierto modo, a nuestra vista. En cambio, ¡cuánto nos deleitan y embelesan el ánimo las tres ventanas internas debidamente colocadas, a intervalos iguales! (...). Y en los versos donde también decimos que hay una razón, que pertenece al placer de los sentidos, ¿quién no sabe que la dimensión (*dimensio*) es artifice de toda su armonía?<sup>38</sup>

El ejemplo traído por Agustín, es claro. Algo se dice bello porque es ordenado, armónico o proporcionado. Mas tal armonía, captada por el sentido en virtud de su participación en la razón, es percibida de suyo como placentera; lo armónico justamente, tiene el poder de producir placer. Sin embargo, la *igual dimensión* o armonía del

ente, aún poseyendo toda su potencial capacidad de producir placer, debe encontrar en el sentido, una debida *proporción*, de manera tal que aparezca una segunda armonía, no ya la del ente en sí, sino la del ente armónico con el sentido; y es aquí donde se manifestará entonces el placer. De esta manera, el placer adviene porque hay “una mutua correspondencia y conformidad, una proporción entre nuestros sentidos y la cosa bella, una sintonía entre «el que emite» y «el que recibe»”.<sup>39</sup> En otras palabras, se verifica el placentero encuentro de dos elementos racionales.

Y así, si atendemos a la audición, “cuando un sonido afecta al tímpano o membrana del oído, éste observa inmediatamente los cambios operados en el órgano. Si el sonido se muestra acorde con su propia armonía vital, gozará de la facilidad con que ambas cosas se unifican en la percepción y experimentará el placer de la audición”.<sup>40</sup>

Ahora bien, si hemos indicado más arriba que el placer de los sentidos es posible debido a que los mismos participan a la razón, se deduce que en la razón misma aparecerá un placer más intenso aún que el de los sentidos. ¿En qué consiste dicho placer propiamente?

Como indicamos más arriba, el texto que nos ocupa no responde directamente a esta pregunta, y deberemos esperar la lectura del *De Vera Religione* para hallar una contestación satisfactoria. Sin embargo, de lo dicho acerca de los sentidos puede deducirse que el placer de la razón aparece también debido a la proporción y armonía que ella misma descubre en el ente bello: es esta segunda armonía, como decíamos respecto de la vista y el oído, es decir, la que surge entre el ente bello y la razón, la que conlleva placer; y uno tal que es de suyo superior al de los sentidos mismos, ya que a la razón se le revela el *significado* de ese ente.

De esta manera el placer se da en los sentidos, como una participación del placer experimentado por la razón al percibir la proporción o conveniencia o congruencia, y en la razón misma. La constante es que siempre se precisa de un ente armónico, y de una proporción entre dicho ente y la facultad cognitiva, de manera que la aparición del placer, no es fruto sólo del hombre, sino de la unión

superior que se da en la percepción: allí está lo objetivamente bello y el hombre cognoscente, juntos, unidos en un solo acto.

Con todo, nos queda por hacer aún una última consideración sobre el texto que hemos citado más arriba. En él aparece dos veces la palabra *dimensio*, puesta siempre en relación con la belleza de las cosas. En efecto, la *dimensio* es la que hace a la armonía o desarmonía de las cosas, es decir que la belleza de algo aparece justamente en virtud de aquella; ¿a qué se refiere Agustín con ese término? Dada su importancia, trataremos esto en el siguiente apartado.

#### 2. 4. Belleza, *dimensio* y número

En el texto que acabamos de considerar, se habla de que la *dimensio* es causa de la armonía, es decir que es metafísicamente anterior a lo más manifiesto, a lo más inmediato que percibe el sentido. Pero si bien la *dimensio* hace que la cosa aparezca en su belleza armónica, sin embargo, Agustín nos advertirá que en definitiva no es ella el último fundamento de tal belleza. En efecto, ocurre que en otro lugar del texto que nos ocupa, se menciona a la *dimensio* como una instancia más de lo que causa la belleza de algo, es decir que ella es sólo un momento más de la belleza total; y así nos dirá el Hiponiense que la razón, “recorriendo cielos y tierra, advirtió que nada le placía sino la hermosura, y en la hermosura las figuras, y en las figuras las dimensiones, y en las dimensiones los números”.<sup>41</sup>

En estas palabras del autor es posible reconocer una especie de orden jerárquico entre las distintas estructuras inteligibles propias de la belleza. Lo que primero se muestra, lo primero que percibimos, es que los entes son bellos, es decir, ordenados, tal y como hemos presentado con anterioridad. Mas tal belleza responde a la presencia de la *figura*, o su equivalente de *forma*.<sup>42</sup> En efecto, cuando Agustín habla de figura, se refiere al orden más inmediato percibido en la cosa, sin por ello indicar que esta no tenga un papel más profundo como ser la organización del ente, es decir, su forma. Respecto de esta última, Agustín no se explaya en el presente texto, dejando sólo entrever que la belleza depende de la forma o figura, donde

ella puede ser considerada con un matiz más o menos externo. Y no encontraremos en sus obras un desarrollo del concepto de forma, tal como lo haría un tratado metafísico, precisamente porque no es esa su intención, sino que tan sólo hallaremos una aplicación de este concepto entendido como “lo más externo y asequible de la belleza (en el sentido de *aspecto* la toma a menudo Agustín), sin que pretendamos excluirla de una plena e intrínseca información de la materia, al modo de la entelequia aristotélica”.<sup>43</sup>

Como podemos ver, en el devenir del texto, a partir de la belleza, hemos llegado a la forma, como fundamento de la misma, mas el Hiponiense nos invita a seguir nuestro camino hacia la *dimensio*. Por ella no ha de entenderse otra cosa que la “proporción de la medida”,<sup>44</sup> es decir, que la medida interna, aquella que implica a la forma en la doble dimensión que indicamos, una medida eminentemente cualitativa, tiene por función el desplegar la materia del ente de acuerdo a su naturaleza, o bien el determinar las medidas que le son propias. Como podemos ver, la *dimensio* no se encuentra lejos del concepto de *forma*, y se torna difícil percibir sus diferencias. En general, los estudiosos<sup>45</sup> de Agustín relacionan más la forma al *aspectus*, y la *dimensio* al *número*, logrando así una cierta distinción, pero comprendiendo siempre que estas palabras designan diferentes aspectos de lo mismo, es decir, de la cosa bella, aspectos que por otra parte, serían de suyo inseparables.

Con todo, lo cierto es que, al menos en esta etapa del pensamiento agustiniano, el número termina siendo el fundamento último creado de lo bello. En la conversión de Agustín, el tema del número, heredado de Pitágoras por vía platónica, se torna el origen fundante de todo ser, a la vez que se nos ofrece como el principio de comprensión universal, el cual está presente tanto en las cosas, como en la mente, como en Dios. Mas para comprender esto se hará imprescindible apoyarnos en una obra posterior del Hiponiense, como es el *De Libero Arbitrio*.

El número aparece en las cosas como la norma ordenadora y estructuradora más fundamental, como aquello que hace que una cosa sea lo que es: “Considerad el cielo, la tierra, el mar y los seres todos inferiores a nosotros que se arrastran, nadan o vuelan; todos

tienen formas, porque todos tienen números. Quitadles los números y no serán, pues en tanto son en cuanto que son números”,<sup>46</sup> nos dirá Agustín, años más adelante de la redacción del *De Ordine*. Así, el número es el constitutivo esencial de todo ente, el cual a su vez se muestra inseparablemente unido a la *forma*.

Mas el número no está sólo presente en cada cosa, sino que a su vez podemos ubicarlo en el intelecto humano, y en una doble función. En primer lugar ellos trabajan a modo de principios de comprensión, de fuentes de entendimiento que posee la inteligencia, los cuales nos permiten responder hasta las cuestiones más difíciles de la metafísica: “Y más fácilmente responderá a esta clase de problemas -dirá Agustín-, el que tuviere conocimiento de los números simples e inteligibles”.<sup>47</sup> Además, “en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números, (y el alma) no es más que un número ella misma”,<sup>48</sup> razón por la cual el hombre mismo es superior a los otros seres de la creación, pues “yo soy superior, no por fabricar cosas bien proporcionadas (*numerosa*), sino por conocer los números”.<sup>49</sup> Pero los números no sólo cumplen esa función en la mente, sino que además se encuentran, también, como fundadores de la actividad artística, pues “el alma es quien mueve rítmicamente a crear la belleza. Y el alma misma se ve dominada y regida por un número eterno”.<sup>50</sup> De manera que los números se hallan tanto en las cosas, como en la mente humana en esta doble función.

Por último, es preciso llegar hasta la causa misma de los números, y esta no es otra que Dios, como Sabiduría Eterna: “La Sabiduría ha dado números incluso a las más pequeñas y remotas de las cosas, y todos los cuerpos tienen sus propios números”.<sup>51</sup>

Este concepto de *número*, que aparece más explícitamente tratado en el *De Libero Arbitrio*, no será desarrollado en el *De Ordine*, aunque de hecho esté presente y operante en el despliegue de la obra. Por el momento, nos gustaría simplemente remarcar tres cosas. En primer lugar, el breve texto que hemos considerado, nos muestra, distintos momentos de lo bello total en el ente creado; es decir que si algo es bello, implica de suyo al *orden*, la *forma*, la *dimensio* y el *número*, entendidos como distintas ópticas de lo mismo: “creemos justificado concluir que las nociones de orden, número y forma, confluyen en un

mismo contenido conceptual, diferenciándose tan sólo en la faceta que cada una peculiarmente destaca”.<sup>52</sup> En segundo lugar, debemos indicar el orden jerárquico que Agustín nos presenta aquí, donde sin duda el número se lleva el lugar central. Es él quien en definitiva da la belleza al ente y permite a la mente humana reconocerla; mas si su centralidad es clara, también lo es el hecho de que implica a las otras dimensiones de lo bello que hemos señalado, es decir al *orden*, la *forma*, y la *dimensio*. Sobre este tema volveremos al ocuparnos del *De Vera Religione*. Por último es importante remarcar que el grado ontológico de los números también reconoce una jerarquía, pues ellos tienen más realidad en la razón que en las cosas, (pues en ellas el número es aún mudo), y en la mente divina más que en la razón misma. Por ello Agustín nos dirá que “en todas estas disciplinas (artes liberales), doquier se le ofrecían las proporciones de los números, cuya verdad absoluta brillaba más en la tersura de la mente que en las cosas exteriores, en que sólo reconocía como una sombra y vestigio de aquellas”.<sup>53</sup> Los números presentes en las cosas no tienen aún el brillo de los que se encuentran en la mente, pues no han sido pronunciados por el intelecto; sin embargo estos últimos a su vez, dependen de un primero, de aquel número “que regulaba todas las cosas (...y que...) estaba él en el término mismo de sus aspiraciones (...como...) revelador de toda verdad”.<sup>54</sup> Es en definitiva este número Eterno, esta unidad indecible, la que fundamenta a todo otro *número, orden, dimensio, forma y belleza* creadas.

## **2. 5. Por las artes liberales a Dios**

Una vez que hemos hablado del placer y del papel fundamental que los números tienen en la estructuración del orden y la belleza, debemos retornar rápidamente al tema de las artes liberales. Tal como indicamos más arriba, la razón debe recorrer un preciso camino de preparación capaz de ponerla a punto respecto de la filosofía, camino que ha quedado señalado por las artes liberales. Las mismas no tienen otro fin que el de ordenar el interior del hombre, de manera que este se haga apto para la comprensión del orden universal, pues sólo lo ordenado percibe el orden y en última instancia al Ordenador; por ello es que Agustín dirá lo siguiente: “mas cuando

el alma se ordena y embellece a sí misma, entonces es armónica y bella y puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y padre de la verdad”.<sup>55</sup> He aquí, si se quiere, un perfecto resumen del sentido último del *De Ordine*: todo el orden del universo, toda su belleza, toda su racionalidad, tienen un significado muy claro, que es el de mostrar que hay un Ordenador el cual es por lo mismo la Belleza y Verdad puras; sin embargo, percibir esto no es sencillo, pues se hace necesario lograr un orden en el hombre que permita tal reconocimiento. He allí el trabajo de las artes liberales, las cuales capacitan al ser humano para que por *consonancia* descubra el orden universal.

Esta idea de que para comprender algo es preciso tener con él una semejanza, proviene, al menos en su sustancia, de la filosofía griega, de manera que cuando el autor “sostiene que sólo el espíritu unido capta la belleza del unido universo, modifica un tanto la idea griega, bien conocida, de que lo mismo se reconoce por lo mismo”.<sup>56</sup>

De esta manera, el camino de las artes liberales permitirá ordenar el interior del hombre, de manera que se haga apto para la filosofía, y por lo mismo pueda percibir la totalidad del orden del mundo, y en él a Dios mismo. Por ello es que Agustín las recorre una a una, mostrando su génesis y estableciendo al mismo tiempo entre ellas un orden jerárquico, donde la primera es la gramática, luego viene la historia, la dialéctica, la retórica, la música, la poesía y por último la geometría y la astronomía.<sup>57</sup> Estas son las artes liberales presentadas por el Hiponiense, en las que es preciso no detenerse en alguna en particular, sino ascender por ellas, según el orden indicado,<sup>58</sup> de modo que se haga todo el recorrido y se termine en la filosofía, verdadera cima desde donde la totalidad cobra sentido. En general, esto es lo que siempre indicará Agustín, es decir que estas artes tienen ese poder ordenador que dispone al alma a la percepción del orden; sin embargo, sobre el final del texto del *De Ordine*, el autor llamará la atención sobre una propiedad nueva de las mismas, la cual consiste en su capacidad de operar ya no sólo sobre la inteligencia, sino sobre las costumbres mismas, generando así hábitos buenos en el orden práctico:

el alma se ordena y embellece a sí misma, entonces es armónica y bella y puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y padre de la verdad”.<sup>55</sup> He aquí, si se quiere, un perfecto resumen del sentido último del *De Ordine*: todo el orden del universo, toda su belleza, toda su racionalidad, tienen un significado muy claro, que es el de mostrar que hay un Ordenador el cual es por lo mismo la Belleza y Verdad puras; sin embargo, percibir esto no es sencillo, pues se hace necesario lograr un orden en el hombre que permita tal reconocimiento. He allí el trabajo de las artes liberales, las cuales capacitan al ser humano para que por *consonancia* descubra el orden universal.

Esta idea de que para comprender algo es preciso tener con él una semejanza, proviene, al menos en su sustancia, de la filosofía griega, de manera que cuando el autor “sostiene que sólo el espíritu unido capta la belleza del unido universo, modifica un tanto la idea griega, bien conocida, de que lo mismo se reconoce por lo mismo”.<sup>56</sup>

De esta manera, el camino de las artes liberales permitirá ordenar el interior del hombre, de manera que se haga apto para la filosofía, y por lo mismo pueda percibir la totalidad del orden del mundo, y en él a Dios mismo. Por ello es que Agustín las recorre una a una, mostrando su génesis y estableciendo al mismo tiempo entre ellas un orden jerárquico, donde la primera es la gramática, luego viene la historia, la dialéctica, la retórica, la música, la poesía y por último la geometría y la astronomía.<sup>57</sup> Estas son las artes liberales presentadas por el Hiponiense, en las que es preciso no detenerse en alguna en particular, sino ascender por ellas, según el orden indicado,<sup>58</sup> de modo que se haga todo el recorrido y se termine en la filosofía, verdadera cima desde donde la totalidad cobra sentido. En general, esto es lo que siempre indicará Agustín, es decir que estas artes tienen ese poder ordenador que dispone al alma a la percepción del orden; sin embargo, sobre el final del texto del *De Ordine*, el autor llamará la atención sobre una propiedad nueva de las mismas, la cual consiste en su capacidad de operar ya no sólo sobre la inteligencia, sino sobre las costumbres mismas, generando así hábitos buenos en el orden práctico:

Pues al que considera la potencia y la fuerza de los números le parecerá grande miseria y bajeza que con su ciencia y pericia suene agradablemente el verso bien escandido y arranque armonías a las cuerdas del arpa, y permita, en cambio, que su vida y su propia alma se deslice por caminos tortuosos y que dé un estrépito discordante por dominarle las pasiones carnales y los vicios.<sup>59</sup>

De esta manera, las artes liberales no son sólo una preparación intelectual, un mero ejercicio mental, sino que se trata de disponer a todo el hombre para el contacto con el orden; sería una ficción insistir sólo sobre el momento formativo intelectual, sin pretender reconocer la incidencia que la vida pasional y moral tiene sobre nuestras percepciones. El orden en el hombre debe ser total para que así perciba el orden universal: una vez más se repite el principio de que lo mismo se conoce por lo mismo.

Ahora bien, si ese orden ya se ha logrado, entonces los ojos humanos se han vuelto aptos para ver lo que realmente es; y es en este punto donde Agustín no puede ocultar su asombro y regocijo de que una cosa tal ocurra: “¡Oh gran Dios, cómo serán entonces aquellos ojos! ¡Cuán puros y sanos, cuán vigorosos y firmes, cuán serenos y dichosos!”.<sup>60</sup> Las artes liberales han obrado su prodigio, han preparado la mirada y el corazón del hombre para ver; pero con todo, la obra propia de tales artes, la pureza del hombre, no debe ser entendida como algo valioso sólo por sí, puesto que su plenitud se encontrará precisamente en su acto propio, que es el ver algo que hasta entonces no se veía; ¿qué será Aquello que podrá empezar a contemplar? El Hiponiense reconoce entonces la limitación enorme que las palabras humanas tienen cuando intentan, con expresiones tomadas de las cosas mismas y de nosotros, decir lo que se ha de ver, que no es otra cosa que aquello que nos excede infinitamente; de modo que nos manifestará lo siguiente:

¿Y cuál será el objeto de su contemplación? ¿Quién es capaz de figurarlo, crearlo, decirlo? Sólo disponemos del caudal de las palabras usuales, mancilladas con la significación de las cosas más viles. Yo sólo diré que se nos promete la visión de una Hermosura por cuyo reflejo (*imitatione*) son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás. Quien contemplare esta Hermosura -y la alcanzará el que vive bien, el que ora bien, el que busca bien-

ya no se extrañará de ver que uno desea tener hijos y no le vienen y otro tiene demasiados y los abandona; (...).<sup>61</sup>

Si Agustín no se atrevió a decir más que lo que acabamos de transcribir, mucho menos podremos hablar nosotros. Con todo, limitémonos a remarcar algunas ideas. En primer lugar, el Hiponiense ha preferido llamar a Dios *Hermosura* (*pulchritudine*), y una tal, que no halla en todo lo creado un reflejo propicio, una imagen adecuada, pero que es a la vez causa de todo lo bello en la creación. Si bien se piensa, en Dios no hay propiamente orden, el cual entendemos siempre por relación a la diversidad y la multiplicidad de las cosas creadas, sino que Él es causa del mismo, Él es ante todo Ordenador. Mas el orden que establece, fuera del cual nada se hace, según hemos referido, no deja de mostrar su belleza; dicho de otra manera si hay orden en la creación, es porque hay un Ordenador, el cual obra *lógicamente* y por lo mismo bellamente: una vez más, lo bello se identifica con lo racional y esto con lo ordenado. Mas si no existiera una creación, Dios sería con todo bello y principio del orden; es decir que el nombre de *Ordenador*, se nos presenta con una mayor relatividad a la creación, que el de *Pulchritudine*, que parece designarlo en sí mismo con mayor precisión. Por esto nos parece que el Hiponiense prefiere usar, llegado a este punto de su discurso, el término de *Hermosura*, y no el de *ordenador*, el cual hubiéramos esperado naturalmente en la conclusión de su *De Ordine*.

En segundo lugar, nos gustaría llamar la atención sobre la exposición misma del texto. En efecto, es asombrosa, por una parte, la similitud que el mismo presenta con aquel de Platón que aparece en el *Symposium*. Allí se decía del alma que, habiendo recorrido todos los escalones de ascenso, llegaba a la visión de lo Bello en sí, donde aquella,

descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores, (...) la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de estas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada.<sup>62</sup>

Los puntos de contacto que se nos presentan son llamativos. Como centro de todo aparece la Belleza, fin último del ascenso, causa de todo esfuerzo y todo gozo. Esa misma subida es presentada en etapas bien definidas y que deben ser recorridas en un orden preestablecido. Además todo lo bello, lo es por aquella Belleza primera que no tiene imagen ni palabra que la contenga adecuadamente.

Sin embargo, es preciso señalar también que los textos presentan profundas diferencias en cuanto al contenido de las palabras similares. En efecto, Belleza en Agustín no es una idea suprema del *topos uranios*, sino la Santísima Trinidad, y esta Trinidad Bella es causa de todo lo bello directamente por creación, y no por participación ejemplar sola, donde haya mediado algún demiurgo; de manera que la participación para Agustín,

(...) no es la participación por vía de pura *ejemplaridad* de Ideas en sí, sustanciales, a la manera platónica; ni una participación de causas perfectas escalonadas y subordinadas sucesivamente a la manera plotiniana: es la participación del Ser o Verdad divina y sus Ideas con Ella identificadas, por vía de *creación* o producción total, *eficiente y ejemplar*, del ser desde la nada.<sup>63</sup>

Y esto es así, porque Platón, con todo lo maravilloso de su pensamiento, no poseía la revelación completa, la cual sí estaba en manos de Agustín. Esto permitió que nuestro Obispo, montado en una estructura filosófica platónica y neoplatónica, volara por encima de esa estructura misma imprimiéndole un cuño propio. Por ello es que ambos textos, diciendo materialmente casi lo mismo, dicen en realidad cosas distintas.

Pero retornemos ahora al fragmento del *De Ordine* que estábamos considerando, el cual sigue así:

En este mundo sensible conviene meditar mucho sobre el tiempo y el espacio, y se verá que lo que deleita en parte, sea de lugar, sea de tiempo, vale mucho menos que el todo de que es parte. Igualmente notará el hombre instruido que lo que molesta en parte es porque no se abraza la totalidad a que maravillosamente se ajusta aquella parte; en cambio, en el mundo ideal, toda parte, lo mismo que el todo, resplandece de hermosura y perfección.<sup>64</sup>

El Hiponiense cierra así su exposición sobre el orden, reservando un último capítulo para exhortarnos a la vida honesta. Mas lo que podemos señalar en el fragmento que acabamos de citar, es el hecho de que el *hombre instruido*, el que ha alcanzado la filosofía y que a su vez cree, es capaz de ver la totalidad de las cosas, no sólo a partir de la fragmentaria visión del que observa desde el tiempo, sino desde la mirada purificada del que percibe todo en el Absoluto; esta es la raíz de que un hombre tal no se moleste por el mal concreto, que se da en un momento del tiempo y del espacio, sino que al ver todo desde Dios, desde el Absoluto, desde la fe, capte la belleza de ese todo, como el despliegue de una racionalidad capaz de incorporar en sí y hacer brillar como bello incluso aquello que considerado aisladamente se nos presenta como feo y malo. Remarquemos esto con claridad: si bien la belleza en este mundo implica al tiempo y al espacio, pues ella se da de hecho allí, es sólo desde el desarrollo completo de esa totalidad, que se verá todo como bello; sin embargo, ese despliegue íntegro no es sólo espacio-temporal, sino metafísico, en el sentido de que puestos en la perspectiva metafísica del Absoluto, todo aparecerá como regido por el que Es, incluso a los ojos temporales, de manera que al ver que todo depende de Él, es que el universo se descubrirá en una belleza nueva y más profunda.

## **2. 6. Consideraciones finales al *De Ordine***

Hemos recorrido con cierto detenimiento el texto referido de Agustín, y nos gustaría en este último apartado simplemente resumir las principales ideas del Hiponiense que hemos relevado sobre la belleza, resaltando asimismo, algunas conclusiones importantes.

En primer lugar conviene remarcar el hecho de la universal ordenación del cosmos. Recordemos que todo se nos ha presentado como formando parte de un orden metafísico, el cual se despliega en el tiempo y en el espacio. Y la clave de ese orden es precisamente la disposición racional (*lógica*) del universo, que por lo mismo se nos ofrece como bella. He aquí la primera afirmación que debemos recordar: lo ordenado es bello, y si todo es ordenado, entonces todo lo que es, es bello.

En segundo lugar Agustín ha traído una idea típicamente griega, la de que lo mismo se conoce a través de lo mismo, la cual le permite justificar ciertas cosas. La primera de ellas es la de posibilitar la percepción de lo bello, y explicar porqué algunos no ven dicha belleza. En efecto, sólo el alma que se ha hecho bella con las artes liberales puede percibir el orden y la belleza; pero si este camino no se ha recorrido, no será posible la *consonancia*, sino que, por la desproporción entre el que percibe y lo percibido, la belleza, incluso objetivamente presente, no será captada. A partir de esto es que podemos indicar, como un corolario de lo anterior, que esta idea griega será la base de toda percepción de la belleza, tanto de la sensible, como de la racional.

En tercer lugar, podemos indicar que la percepción de lo bello es presentada por Agustín como placentera. Si se piensa en lo expuesto más arriba sobre el placer, se recordará que el mismo tenía su origen en la armonía verificada entre el ente bello y la razón bien dispuesta; placer que también se hallaba por participación en los sentidos. De esta manera, la belleza hará referencia, por una parte, a la dimensión cognoscitiva del hombre, tanto sensible (vista y oído), como racional; mas por otra parte lo bello siempre implicará la experiencia del placer, como resultado de la consonancia en el conocer.

Mas en lo que acabamos de indicar, es preciso remarcar lo siguiente: el placer que aparece ante la belleza, se debe justamente a dos condiciones, es decir, a que el ente sea bello y a que el hombre haya sido purificado en su razón para percibirlo. Y esto es tan cierto que en la medida que esa purgación avance, es posible alcanzar bellezas mayores, pues disponiéndose más el hombre a percibir las, más puede gozar de ellas.

En cuarto lugar, conviene destacar las principales estructuras inteligibles de lo bello que el texto nos ha presentado. Para esto, recordemos lo que se ha dicho: la belleza, considerada ontológicamente, en sí, es en primer lugar, orden, el cual hace que la cosa bella sea armónica; mas dicha armonía no es sino fruto de la forma o figura, la cual depende de la *dimensio*, quien a su vez reconoce como última instancia al número. En esta período de la vida

de Agustín, el número parece ser el fundamento último de la belleza de las cosas, el cual, sin embargo, en la medida que el autor tome contacto con la Sagrada Escritura, irá mermando en su importancia, dejando el lugar al amor divino que en su actividad es capaz de hacer bello a lo feo. Esto no significará que la teoría del número sea descartada, sino que vamos a percibir un cambio de tono, pues ella dejará de ser lo central en relación a la belleza, y quedará relegada en el fondo.

En quinto lugar debemos recalcar la misión destinada por el Hiponiense a las artes liberales. En efecto, por su accionar, el alma será ordenada, de manera que no sólo alcanzará una disposición intelectual, sino que la perfección se extenderá a todo el hombre, llevándolo a que viva en la práctica de las virtudes, gracias a la *consonantia*.

Cabe aclarar sobre esto último, que Agustín ha rectificado en sus *Retracciones*, su excesiva confianza en las artes liberales, pues las mismas no son el único camino de preparación para el encuentro de Dios Bello; y así dirá que “en estos libros me disgusta (...) el haber dado demasiado valor a las artes liberales, siendo así que las desconocen muchos santos y las conocen algunos que no son santos”.<sup>65</sup>

Por último destaquemos la indicación final del *De Ordine*. Allí leímos que en definitiva, todo el proceso de ascenso operado por las artes liberales encuentra su sentido, su fin, en la visión de la *Pulchritudine*. Esta Belleza Absoluta, en cuya comparación toda belleza creada palidece, es comprendida por Agustín como causa universal de la belleza y como principio metafísico de comprensión, para la mente purificada, que permite ver esa belleza, incluso en los males que constituyen una parte del todo de la historia.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, trad. Ángel Custodio Vega, Madrid, BAC, 1991, VII, 10, 16.

<sup>2</sup> Cfr. CAPÁNAGA, Victorino, *Introducción al Contra Académicos*, in *Obras de San Agustín*, T. III, Madrid, BAC, 1971, p. 58: “Aquí está la verdad radical de la filosofía y de la existencia agustiniana, el

Absoluto, en que ancla el ser finito. No es éste el absoluto de Aristóteles,(...) sino el Dios vivo del Evangelio”.

<sup>3</sup> REALE, Giovanni y ANTISERI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. 1. Barcelona, Herder, 1988, p. 380.

<sup>4</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 27, 38.

<sup>5</sup> VON BALTHASAR, Hans Urs, *Gloria. Una estética teológica*, Vol. 2. Madrid, Encuentro, 1986, p. 97.

<sup>6</sup> Esta es quizá una de las razones más fuertes que permiten comprender porqué Agustín no escribió específicamente sobre la belleza, sino que la cuestión de la misma emerge en todos sus escritos.

<sup>7</sup> S. AGUSTÍN, *Contra Académicos*, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1971, III, 18, 41.

<sup>8</sup> DERISI, Octavio N., *Actualidad del pensamiento de San Agustín*, Buenos Aires, Guadalupe, 1965, p.78.

<sup>9</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, Madrid, BAC, 1965, I, 3, 9.

<sup>10</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 5, 16. En este pasaje Agustín insiste en el hecho de que no cualquier filosofía es capaz de resolver los problemas del orden universal, sino sólo la verdadera y auténtica. Es de pensar que el Obispo se esté refiriendo a la de Platón y de su más fiel representante, tal como él mismo lo indica, Plotino (sobre esto último, cfr. *Contra Académicos*, III, 18, 41).

<sup>11</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, I, 3, 9.

<sup>12</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, I, 4, 11.

<sup>13</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, I, 7, 18. Si bien estas palabra pertenecen a Licencio, Agustín las aplaude y ensalza haciéndolas suyas, al decir de ellas que “hay que esforzarse, Licencio, para que el olvido no arrebatase cosas tan bellas como las que has dicho” (I, 7, 20).

<sup>14</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, I, 8, 24.

<sup>15</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, I, 8, 25. La cursiva es nuestra.

<sup>16</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 1, 2.

<sup>17</sup> Sin duda que puede objetarse la existencia de fealdades singulares. Sin embargo Agustín nos invitará, más adelante, y esto como fruto de una visión purgada por las artes liberales y la filosofía, a ver el todo desde el Todo, desde donde puede comprenderse que incluso lo feo y lo malo, colaboran al surgimiento de cosas buenas, de manera tal que en la totalidad, la Belleza y Bien del todo, se salven (Cfr. II, 19, 51).

<sup>18</sup> REY ALTUNA, Luis. *Qué es lo bello. Introducción a la estética de San Agustín*. Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1945, p. 38.

- <sup>19</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 4, 11.  
<sup>20</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 4, 13.  
<sup>21</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 5, 16.  
<sup>22</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 5, 15.  
<sup>23</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, IX, 26.  
<sup>24</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, IX, 26.  
<sup>25</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 5, 17.  
<sup>26</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 5, 15.  
<sup>27</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 32.  
<sup>28</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 32.  
<sup>29</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 32.  
<sup>30</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 32.  
<sup>31</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 32.  
<sup>32</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 30.

<sup>33</sup> Cfr. SVOBODA, Karel. *La estética de San Agustín y sus fuentes*, Madrid, Augustinus, 1958, p. 62: “Cuando, refiriéndose al ámbito de la vista, habla de bello, y, en lo pertinente al oído, de suave, Agustín se acomoda al lenguaje usual que generalmente empleaba *pulcher* para las sensaciones visuales y valores morales, y *suavis* para el canto, la palabra y los sentidos inferiores (véanse los diccionarios); y lo mismo sucedía en griego (*kalós, hedys*)”.

- <sup>34</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 33.  
<sup>35</sup> Cfr. PLATÓN, *Hippias Mayor*, 298a.  
<sup>36</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 34.  
<sup>37</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 33.  
<sup>38</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 34.

<sup>39</sup> TSCHOLL, Josef, *Dio & il bello in Sant'Agostino*, Milán, Ares, 1996, p. 20.

<sup>40</sup> DE BRUYNE, Edgar, *Historia de la Estética*, Tomo II, Madrid, BAC, 1963, p. 289.

<sup>41</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 15, 42.

<sup>42</sup> Cfr. S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 15, 42. Agustín mismo iguala ambos conceptos en el texto que estamos considerando, cuando unas líneas más abajo dice que la razón “indagó si en lo real están las líneas y las esferas o cualquier otra forma y figura (*forma et figura*) como se contienen en la inteligencia”.

<sup>43</sup> REY ALTUNA, Luis, *op. cit.*, p. 52.

<sup>44</sup> TSCHOLL, Josef, *op. cit.*, p. 52.

<sup>45</sup> Sobre la relación *forma-aspectus*, acabamos de indicarlo en la cita inmediata a la anterior; para lo cual podemos ver: REY ALTUNA, Luis, *op. cit.* p. 52; y sobre *número y dimensio*, podemos ver: TSCHOLL, Josef, *op. cit.* p. 51.

<sup>46</sup> S. AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 16, 42.

<sup>47</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 16, 44.

<sup>48</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 18, 48.

<sup>49</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 19, 49.

<sup>50</sup> S. AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 16, 43.

<sup>51</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 11, 31.

<sup>52</sup> REY ALTUNA, Luis, *op. cit.* p. 52.

<sup>53</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 15, 43.

<sup>54</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 15, 43.

<sup>55</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 19, 51. Nótese cómo, una vez más, Agustín identifica orden y belleza, y belleza y armonía. A su vez, si a todo esto agregamos que es cierto que lo idéntico se conoce por lo idéntico, y que Dios, siendo causa y origen de toda verdad, puede ser contemplado por el alma, entonces debemos decir que se afirma aquí la identidad entre belleza y verdad.

<sup>56</sup> SVOBODA, Karel, *op. cit.* p. 42.

<sup>57</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 12-15. Dado que un estudio pormenorizado de cada una de estas artes excede los límites de nuestro trabajo, es que simplemente las hemos mencionado, indicando en qué lugar de la obra se encuentran tratadas.

<sup>58</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 19, 51: “Se explicará esto más ampliamente si en vuestros estudios os proponéis, como espero, observar y guardar con absoluta gravedad y constancia el mencionado orden expuesto aquí u otro más breve y andadero”.

<sup>59</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 19, 50.

<sup>60</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 19, 51.

<sup>61</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 19, 51.

<sup>62</sup> PLATÓN, *Symposium*, 210e-211b.

<sup>63</sup> DERISI, Octavio Nicolás, *op. cit.*, p. 62.

<sup>64</sup> S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 19, 51.

<sup>65</sup> S. AGUSTÍN, *Retractationes*, I, 3, 2.

**¿FUE ARISTÓTELES MARXISTA EN ECONOMÍA?  
(VALORACIÓN CRÍTICA DE LA POSICIÓN DE  
SCOTT MEIKLE)**

RICARDO F. CRESPO  
UNCUYO - UNIVERSIDAD AUSTRAL - CONICET

*Abstract:* In this paper the use of Marxian concepts in Scott Meikle's interpretation of Aristotle's economic thought is shown. It is very well known that Marx quotes Aristotle in his works. The paper argues that Meikle's thesis are mainly a development of Marx's ones. The mistakes in Marx's interpretations of Aristotle and their influence on Meikle are highlighted. Thus, the answer to the question, Was Aristotle a Marxist in Economics? proves negative.

*Key words:* Aristóteles, economía.

La influencia de las ideas del investigador en la orientación y los resultados de la investigación, sugerida por posturas pragmatistas o hermenéuticas es, sin caer en exageraciones, un hecho reconocido casi unánimemente hoy día.<sup>1</sup> Esto nos conduce a la paradoja de que cuanto más relevante es un autor y, por tanto, más se estudia su pensamiento, surgen diversas versiones o interpretaciones de éste. Aristóteles no se libra de este curioso fenómeno. Gianfrancesco Zanetti nos habla de "la inveterada costumbre de hacer razonar a Aristóteles con las categorías del intérprete."<sup>2</sup> Por eso hay diversos "Aristóteles": el tomista, el hegeliano, el heideggeriano, el gadameriano, el analítico, etc.

En este breve trabajo trataré de mostrar la importación de esquemas marxianos en la interpretación del pensamiento aristotélico que se da en Scott Meikle, especialmente en su libro

*Aristotle's Economic Thought*.<sup>3</sup> Sólo se trata de mostrarlo, pues en materias como ésta la prueba no parece ser definitiva. El libro reseñado de este Profesor de la Universidad de Glasgow es uno de los pocos completamente dedicados al pensamiento de Aristóteles acerca de los asuntos económicos. Recoge algunos trabajos previos del mismo Meikle, fue publicado originalmente en 1995 y reimpresso en 2002. Suscitó una serie de comentarios, reseñas y hasta algún artículo enteramente dedicado a su análisis.<sup>4</sup> Primero consignaré las referencias a Aristóteles en la obra de Marx. Luego, pasaré al análisis de las interpretaciones de Meikle.

### **Marx y Aristóteles**

Ya en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 Marx menciona brevemente a Aristóteles, dejando constancia de que había leído parte de su obra.<sup>5</sup> Luego, es bien conocido que Marx acude a Aristóteles en *Los Fundamentos de la crítica de la economía política* y en *El Capital*.

Al comienzo del primero de esos libros cita, a propósito del doble aspecto de valor de uso y de cambio de toda mercancía, el pasaje de Aristóteles de *Política* I, 9, 1257a 6-15 en el que se habla del uso de la sandalia como calzado y como medio de cambio.<sup>6</sup> Poco más adelante Marx dice que una mercancía es tal en cuanto tiene valor de cambio y no tiene valor de uso para su poseedor; este último –el de uso– es de los poseedores de otras mercancías que puedan desear la primera. Esta postura conlleva una oposición o incompatibilidad entre valor de uso y valor de cambio. Esta es, dice Marx, la concepción de Aristóteles del valor de cambio.<sup>7</sup>

En la misma *Crítica de la economía política* y en *El Capital* Marx encara el problema de la conmensurabilidad en el cambio según Aristóteles. En *El Capital* aparece la cita de la *Ética Nicomaquea* V, 5, 1133b 18-20: “[ni habría] cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. Sin duda en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de un modo suficiente para la necesidad”.<sup>8</sup> Marx interpreta el texto en el sentido de que Aristóteles pensaría que

**¿FUE ARISTÓTELES MARXISTA EN ECONOMÍA?  
(VALORACIÓN CRÍTICA DE LA POSICIÓN DE  
SCOTT MEIKLE)**

RICARDO F. CRESPO  
UNCUYO - UNIVERSIDAD AUSTRAL - CONICET

*Abstract:* In this paper the use of Marxian concepts in Scott Meikle's interpretation of Aristotle's economic thought is shown. It is very well known that Marx quotes Aristotle in his works. The paper argues that Meikle's thesis are mainly a development of Marx's ones. The mistakes in Marx's interpretations of Aristotle and their influence on Meikle are highlighted. Thus, the answer to the question, Was Aristotle a Marxist in Economics? proves negative.

*Key words:* Aristóteles, economía.

La influencia de las ideas del investigador en la orientación y los resultados de la investigación, sugerida por posturas pragmatistas o hermenéuticas es, sin caer en exageraciones, un hecho reconocido casi unánimemente hoy día.<sup>1</sup> Esto nos conduce a la paradoja de que cuanto más relevante es un autor y, por tanto, más se estudia su pensamiento, surgen diversas versiones o interpretaciones de éste. Aristóteles no se libra de este curioso fenómeno. Gianfrancesco Zanetti nos habla de "la inveterada costumbre de hacer razonar a Aristóteles con las categorías del intérprete."<sup>2</sup> Por eso hay diversos "Aristóteles": el tomista, el hegeliano, el heideggeriano, el gadameriano, el analítico, etc.

En este breve trabajo trataré de mostrar la importación de esquemas marxianos en la interpretación del pensamiento aristotélico que se da en Scott Meikle, especialmente en su libro

*Aristotle's Economic Thought*.<sup>3</sup> Sólo se trata de mostrarlo, pues en materias como ésta la prueba no parece ser definitiva. El libro reseñado de este Profesor de la Universidad de Glasgow es uno de los pocos completamente dedicados al pensamiento de Aristóteles acerca de los asuntos económicos. Recoge algunos trabajos previos del mismo Meikle, fue publicado originalmente en 1995 y reimpresso en 2002. Suscitó una serie de comentarios, reseñas y hasta algún artículo enteramente dedicado a su análisis.<sup>4</sup> Primero consignaré las referencias a Aristóteles en la obra de Marx. Luego, pasaré al análisis de las interpretaciones de Meikle.

### **Marx y Aristóteles**

Ya en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 Marx menciona brevemente a Aristóteles, dejando constancia de que había leído parte de su obra.<sup>5</sup> Luego, es bien conocido que Marx acude a Aristóteles en *Los Fundamentos de la crítica de la economía política* y en *El Capital*.

Al comienzo del primero de esos libros cita, a propósito del doble aspecto de valor de uso y de cambio de toda mercancía, el pasaje de Aristóteles de *Política* I, 9, 1257a 6-15 en el que se habla del uso de la sandalia como calzado y como medio de cambio.<sup>6</sup> Poco más adelante Marx dice que una mercancía es tal en cuanto tiene valor de cambio y no tiene valor de uso para su poseedor; este último –el de uso– es de los poseedores de otras mercancías que puedan desear la primera. Esta postura conlleva una oposición o incompatibilidad entre valor de uso y valor de cambio. Esta es, dice Marx, la concepción de Aristóteles del valor de cambio.<sup>7</sup>

En la misma *Crítica de la economía política* y en *El Capital* Marx encara el problema de la conmensurabilidad en el cambio según Aristóteles. En *El Capital* aparece la cita de la *Ética Nicomaquea* V, 5, 1133b 18-20: “[ni habría] cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. Sin duda en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de un modo suficiente para la necesidad”.<sup>8</sup> Marx interpreta el texto en el sentido de que Aristóteles pensaría que

los objetos cambiados no son conmensurables puesto que la cama y la casa (el ejemplo usado por el Estagirita) son de diversa cualidad, “la afirmación de su igualdad no puede ser más que contraria a la naturaleza de las cosas” y sólo serían comparables si fueran de la misma esencia. Agrega Marx que Aristóteles no fue capaz de advertir que el medio de conmensurabilidad es el trabajo humano, puesto que la sociedad esclavista griega tenía por base natural la desigualdad de los hombres.

Volviendo a la *Crítica de la economía política*, Marx cita junto al mismo pasaje de la *Ética Nicomaquea* anterior otros pasajes vecinos. Pero tanto en *El Capital* como en este libro previo, Marx termina la cita tergiversando el texto de Aristóteles, pues en vez de expresar que la conmensurabilidad es posible para la necesidad, dice “ciertamente es verdaderamente imposible que objetos así diversos sean conmensurables, pero esto se hace por necesidades prácticas” (comparar con la redacción anterior, en el párrafo superior).<sup>9</sup> Está expresando que Aristóteles cede y admite lo que es imposible –la conmensurabilidad de objetos de naturaleza diversa– por una razón de orden práctico (que es lo mismo que sugiere Meikle: p. 39). En esta misma glosa en la *Crítica* Marx dice que el medio para conmensurar usado por Aristóteles con fines prácticos es el dinero. Aristóteles, en efecto, lo dice; pero de la cita completa queda claro que el dinero es el instrumento que conmensura gracias a la comparabilidad propia de la necesidad.<sup>10</sup>

Otra cuestión en que Marx se considera deudor de Aristóteles es en la oposición economía-crematística y en la condenación de esta última. Encontramos referencias a este asunto tanto en la *Crítica* como en *El Capital*.<sup>11</sup> La citas que consigna Marx de la *Política* I, 8 y 9 (en p. 698) son sumamente extensas. Muestran como, a su juicio, para Aristóteles el proceso que va de la económica<sup>12</sup> a la crematística es “necesario” y está “en contradicción con la tendencia original”. Incluso aplica al texto aristotélico su típica notación M-D-M y D-M-D (M: mercancía; D: Dinero): “En el capítulo IX del libro I de la *República* [*Política*], dice Marx, Aristóteles estudia los dos movimientos de la circulación M-D-M y D-M-D bajo los

nombres de 'económica' y 'crematística'. Los trágicos griegos, y en particular Eurípides, oponen estas dos formas de la circulación bajo los nombres de *diké* (justicia) y *kérdos* (interés),”<sup>13</sup> de modo que esta inversión inevitable es “justamente censurable” (citando ahora a Aristóteles en el Capítulo 10 del mismo Libro I de la *Política*). La crítica a esta interpretación marxiana del carácter inevitable del proceso la haré al referirme a esta cuestión en Meikle.

Finalmente consigno que Marx elogia a Aristóteles a propósito de su teoría de la moneda. Esto sucede tanto en la *Crítica* como en el *Anti-Dühring*. En este último se refiere a Aristóteles “quien, afirma, tiene la audacia de analizar la moneda en su rol de medida de valor, y presenta efectiva y correctamente este problema tan decisivo para la teoría de la moneda”.<sup>14</sup>

### **La interpretación de Meikle**

Parecería que fue Marx quien condujo a Meikle al Estagirita. Lo afirmo con tanta soltura pues si algo está claro en Meikle es que es un pensador de intereses marxistas, como lo atestigua su trayectoria.<sup>15</sup> Moses Finley (otro marxista) y Marx son los autores más citados en este libro sobre Aristóteles, aún bastante más frecuentemente que autores clásicos aristotélicos como son Ernest Barker y William Ross. Pero por sobre todo, presumo la dirección de Marx a Aristóteles en Meikle porque varias de sus tesis no son más que un desarrollo de las marxianas.

Esta orientación del libro de Meikle lo lleva a afirmar que la cuestión abordada por el texto citado de *El Capital* “refleja la deuda general de Marx a la metafísica aristotélica que impregna toda su obra como un todo” (p. 16, nota).<sup>16</sup> Los estudiosos coinciden, en cambio, en que las fuentes metafísicas del Marx de *El Capital* hay que buscarlas más bien en Feuerbach (materialismo) y Hegel (dialéctico).<sup>17</sup>

Siguiendo a Marx, Meikle opina que lo que impide la comparación y, por tanto, anula la legitimidad del valor de cambio, es una cuestión de orden metafísico. Esto supone interpretar el texto aristotélico en el sentido de la imposibilidad de la conmensurabilidad

(p. 39), que no es lo que afirma Aristóteles. Él sólo se plantea cómo hacerla, pues resulta difícil comparar cosas distintas. Que pueda “lograrse de un modo suficiente mediante la necesidad” (EN, V, 5 1933b 20) no significa que no pueda hacerse, sino, por el contrario, que está ofreciendo una explicación de cómo puede hacerse. El hecho de que, como dicen Marx y Meikle, casa y cama sean de distinta cualidad, naturaleza o esencia, no significa que no puedan compararse e igualarse en cierto modo para el intercambio. La clave de igualación está precisamente en la necesidad, que no es una cualidad intrínseca del objeto intercambiado sino una relación de la persona que lo necesita con el objeto requerido.

Meikle relaciona el pasaje de la *Ética Nicomaquea* que sólo se ocupa del valor de cambio (usando términos actuales no usados por Aristóteles) con el de la *Política* de la sandalia en el que se explicarían ambos valores —de uso y de cambio—. La necesidad del objeto que da origen a su precio se asienta en su aptitud para el uso que la persona requiere de éste. Por eso, lejos de “establecer Aristóteles un golfo metafísico entre el valor de uso y el de cambio” (Meikle, p. 16) está relacionando ambos conceptos mediante la necesidad concreta de usar del objeto en cuestión. Además de este argumento metafísico que Meikle toma de Marx ensaya otro: valor de uso y valor de cambio caerían bajo las categorías de *physis* y *nomos* (p. 85) : “los dos valores, agrega, son lógicamente distintos y no pueden conectarse internamente” (p. 86, cfr. 187). Aparte de que esta correspondencia es dudosa (1. ¿porqué el valor de cambio no es natural?; 2. que la moneda sea *nomos* no significa necesariamente que lo sea también el valor de cambio), no es cierto que *physis* y *nomos* no puedan conectarse en Aristóteles. La buena *nomos* es expresión, continuación de la *physis*.

Si complementamos el pasaje citado de la *Ética Nicomaquea*<sup>18</sup> con otros de la *Retórica* y los *Tópicos*, queda claro que Aristóteles había captado perfectamente la paradoja del valor y cómo la escasez influye en el valor de cambio; lo que completa el cuadro de razones de divergencia y relación entre valor de uso y valor de cambio. Dice en la *Retórica*: “Y también lo más escaso es mayor bien que lo abundante, como el oro que el hierro, aunque es más inútil -*achrestoteros*-

pero su posesión *-ktesis-* es mayor bien porque es más difícil. De otra manera, es lo abundante mejor que lo escaso, porque su utilidad *-chresis-* excede, pues muchas veces excede a pocas, de donde se dice (Píndaro, *Ol*, I, 1): ‘lo mejor es el agua’. Y en general lo más fácil que lo más difícil, porque es como queremos” y “puesto que lo más difícil y lo más raro *-escaso-* es mayor bien.”<sup>19</sup> Y en los *Tópicos*: “lo más (es preferible a lo menos difícil): pues nos gusta más tener las cosas que no es posible obtener fácilmente” (117b 28-9). También en los *Tópicos* hay un pasaje sorprendente: “Además, a partir de la adición, (es preferible) una cosa si, añadido a lo mismo, hace al todo más deseable.”<sup>20</sup> Un economista hoy día se vería tentado a afirmar que Aristóteles estaba captando las ideas de utilidad total y marginal, de valor de uso y valor de cambio. Esto sería un anacronismo pues sería poco probable que Aristóteles estuviera pensando en cuestiones económicas al escribir esto en los *Tópicos*. Ejemplos de este anacronismo se pueden encontrar –y en esto coincidimos con Meikle– por ejemplo en los artículos de Spengler y Soudek.<sup>21</sup>

Sin embargo, si volvemos al capítulo 5 del libro V de la *Ética Nicomaquea*, no parece ilegítimo afirmar, a la vista de las citas consignadas previamente, que en Aristóteles estaba presente la idea de que la ecuación escasez-necesidad da origen a la conmensurabilidad. El valor económico no es una característica intrínseca del bien sino de una estimación de su valor basada en sus capacidades. Por esto, no hay ningún problema metafísico como el señalado por Meikle cuando dice que “está atribuyendo a los productos dos naturalezas incompatibles” (39), como si el valor fuera algo intrínseco al producto (cf. p. 112). Este problema metafísico es creado por Marx, quien lo resuelve, como dijimos, de un modo menos acertado, a través del trabajo humano.

Otro paso dado por Meikle lo lleva a una demonización del valor de cambio, postura típicamente marxista. La explicación de este paso supone la introducción de algunos conceptos aristotélicos. Aristóteles distingue entre la económica, es el uso de las cosas de la casa, y la crematística, la adquisición de esas cosas,<sup>22</sup> “ya que, explica, sin las cosas necesarias son imposibles la vida y el bienestar *-ey zen-*.”<sup>23</sup> La económica está orientada al bien, mientras que la

crematística tanto puede ser parte de la económica -una crematística limitada-, como extraviarse buscando como fin las riquezas de modo ilimitado, sin referencia alguna a la vida buena. La primera forma de crematística es “aquella en virtud de la cual la economía tiene a mano, o se procura para tener a mano, los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica.”<sup>24</sup> La segunda, aquella “para la cual no parece haber límite alguno de la riqueza y la propiedad.”<sup>25</sup>

Ese paso dado por Meikle es la identificación de dos duplas que no se encuentra en Aristóteles. Meikle conecta la limitación de la económica con el valor de uso y la ilimitación en la búsqueda del dinero de la crematística censurada por Aristóteles con el valor de cambio (cfr. pp. 47, 60, 71, 77). Esto Aristóteles sencillamente no lo dice en ninguna parte. El problema no está en que las cosas tengan valor de cambio, sino en que se busque el dinero de un modo ilimitado, lo que no es lo mismo, ni para Aristóteles ni en economía. Aristóteles poco después de distinguir el posible doble uso de la sandalia en el mismo Capítulo 9 del libro I de la *Política*, acepta el intercambio que sirve para completar la suficiencia (autarquía) natural (1257a 29-30). Lo que rechaza es que se hagan los cambios “para obtener el máximo lucro” (1257b 4-5). De hecho, los pasajes sobre el intercambio y el dinero de la *Ética Nicomaquea* no tienen ningún sentido peyorativo o desaprobatorio; al contrario, gracias a ambos, afirma, se hace posible incluso la misma existencia de la *polis*.<sup>26</sup>

La *techne*, género al que pertenece la crematística tiene, dice Aristóteles, un número limitado de instrumentos o medios;<sup>27</sup> en cambio, es ilimitada respecto a su fin: “se proponen conseguirlo en el más alto grado posible.”<sup>28</sup> Cuando el fin, en vez de ser la vida buena de la persona y de la *polis*, es el dinero y los recursos, surge este arte crematístico “censurado”<sup>29</sup>, que se libera de la económica. La crematística subordinada es natural,<sup>30</sup> limitada y necesaria. La otra en cambio, es ilimitada e innecesaria.<sup>31</sup> En la primera se persigue a través de los recursos o riquezas -no sólo el dinero- un fin exterior y en la segunda, se busca sólo el propio aumento de esos instrumentos.<sup>32</sup>

Como ambas usan el mismo medio (el dinero), advierte Aristóteles, es muy fácil confundirse. Un criterio de necesidad queda superado por el criterio de maximización: esto es lo que Aristóteles rechaza.

¿Cuál es la causa de esta confusión? La ilimitación *-apeiron* (1258a 2 ss.)- del apetito en la búsqueda de los medios, responde el Estagirita. Su origen, aclara Tomás de Aquino, es la concupiscencia, que tiende al infinito, mientras que la virtud busca sólo lo necesario.<sup>33</sup> La insubordinación de la crematística respecto a la económica responde a la del apetito respecto a la razón. Los que buscan sólo vivir, no vivir bien, se dejan guiar por el deseo de los placeres corporales, que parecen depender de la posesión de bienes y se dedican por completo a los negocios.<sup>34</sup> “La causa de esta actitud, dice en la *Política*, es el afán de vivir, no de vivir bien, pues siendo este apetito ilimitado, apetecen medios también ilimitados.”<sup>35</sup> Es la situación del hombre que ha emprendido la vida de negocios, a la que se refiere en la *Ética Nicomaquea*.<sup>36</sup> Se confunde la búsqueda de la mayor felicidad, con la de las mayores riquezas. Pero lo material debe tener un límite, “y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues sólo es útil para otras cosas” (Ibid.). Los bienes externos tienen un límite, como todo instrumento, y “todas las cosas son de tal índole que su exceso perjudica necesariamente.”<sup>37</sup>

Interesa señalar la causa de esta perversión, la ilimitación del apetito, pues Meikle parece encontrarla más bien en un rasgo esencial del sistema, lo que también tiene, sin duda, reminiscencias marxistas que he señalado antes. Después de las citas consignadas en el párrafo anterior, sorprende la siguiente afirmación de Meikle: “Hay pocos motivos para sugerir que Aristóteles ve este tipo de uso equivocado de un arte como un error personal por parte del individuo que lo practica” (p.73). Los individuos estarían obligados a actuar de este modo por los acuerdos o arreglos sociales (p.74). A pesar de que Meikle reconoce la importancia de la noción de *peras* (límite), “él [Aristóteles] piensa, afirma, que el fin vicioso es inherente a la misma institución” (p. 76). Aquí aparece nuevamente el carácter negativo del valor de cambio que Meikle identifica con el dinero (p.77). Esta es “una causa social que opera sistemáticamente” (p. 91).<sup>38</sup>

Esto también tendría un motivo metafísico: valor de cambio y dinero son una cantidad y por tanto no tienen un límite inherente (p. 50). Y, continúa más adelante, en lo que termina algo es el fin *-telos-* y causa final, la naturaleza de algo: por tanto, es propio de la naturaleza del dinero llegar a ser un fin (p. 96). El dinero para Aristóteles según Meikle no es algo neutral que pervertimos cuando lo usamos para un fin malo, sino algo que es malo en sí mismo a lo que la gente adapta su comportamiento.

A todo lo anterior se debe responder: 1. Que la razón del error (la crematística censurada) no es el valor de cambio sino la ilimitación del apetito; 2. Que, sin duda, la existencia y carácter del dinero, facilita la actuación de la concupiscencia, pero no es su causa; 3. Que está convirtiendo un problema ético personal, que está en un ámbito de libertad, en uno de tipo metafísico sistémico; 4. Que el hecho de que el dinero pueda transformarse en un fin no significa que su naturaleza sea ser un fin (puesto que puede ser fin para quien lo usa, no en sí mismo), aparte de que cualquier naturaleza, aún no humana, pero mucho más en el caso del hombre, que es libre, puede devenir en algo contra-natura. Esta puesta entre paréntesis de la libertad y la adjudicación de los hechos culturales a infraestructuras sistémicas es una de las tesis más caras del materialismo dialéctico.

Sin duda, hay que conceder que el sistema capitalista es un caldo de cultivo o una oportunidad inigualable para una crematística censurable. Pero decir que es el motivo supondría, 1. Confundir condicionamiento con causalidad y 2. Homologar el sistema capitalista a la incipiente economía griega. La visión aristotélica se parece no tanto a la de Marx como a la de Keynes, que el mismo Meikle recoge (pp. 103-4). Keynes piensa que el dinero puede transformarse en un fin pero debido a una “disgusting morbidity” (*Essays in Persuasion*), que puede superarse bajo un control moral que lo vuelve a su condición de medio. Basta leer enteras las tres páginas de la *Ética Nicomaquea* V, 5 para advertir la profunda estima que tenía Aristóteles a ese gran invento, surgido naturalmente, que es el dinero. Meikle está cambiando el sentido de fondo de la idea aristotélica.

A tal punto que Meikle termina afirmando algo paradójico. La economía aristotélica –y ésta es su principal diferencia con la actual– está inmersa en un contexto ético, es parte de la política. La desvinculación de la ética tiene varios efectos: 1. La sustitución de la necesidad aristotélica por la utilidad moderna transforma en homogéneo lo heterogéneo a un punto que la misma necesidad no lo hubiera permitido, 2. se propone la maximización en vez del uso y 3. desvincula el fin útil de la noción de bien individual y de la *polis*. Meikle señala varias veces esta inmersión aristotélica de la economía en la ética y es mi principal punto de acuerdo con él. Pero mientras que Aristóteles tematiza la crematística censurada para decir precisamente qué hay que hacer para que la economía se mantenga fiel a su fin ético, Meikle interpreta que “desde una perspectiva aristotélica, sin embargo, el divorcio entre economía y ética parece inevitable más que extraordinario” (p. 108), por causas metafísicas que toma de Marx. Aunque no dudo de las buenas intenciones de Meikle, el resultado es un Aristóteles alterado.

Con esto, pienso haber mostrado que el marxismo de Meikle influye en su interpretación de Aristóteles y que la respuesta a la pregunta del título ¿fue Aristóteles marxista en economía?, es más bien negativa. El lector juzgara si lo he logrado. En cambio, sí podría ser verdadera la hipótesis contraria: que el análisis del valor de Marx pueda haberse inspirado en Aristóteles, lo que no significaría necesariamente que Marx fuera aristotélico. Pero esto sería motivo de otro trabajo.

Finalmente esta interpretación lleva a Meikle a postular una distancia que considero exagerada entre la economía aristotélica y la moderna.<sup>39</sup> Como acabo de afirmar hay diferencias importantes. La visión de Meikle de la ciencia económica excesivamente vinculada a una noción de mercado como una institución histórica concreta hace que cualquier posibilidad de perspectiva económica aristotélica resulte anacrónica (cfr. pp. 167-8). El profesor belga Christian Rutten hace una afirmación que considero válida y equilibrada acerca de esta cuestión: “la económica de Aristóteles no corresponde de ningún modo a eso que hoy llamamos economía”. “Esto no significa, agrega, que no se encuentren en Aristóteles, en la *Política*,

las *Éticas* y la *Retórica*, desarrollos acerca de la realidad económica en sentido contemporáneo.”<sup>40</sup> Es decir, aunque Aristóteles no sea economista, ni probablemente, como piensa Schumpeter, haya hecho análisis económico propiamente dicho, a mi juicio establece criterios perennes para la actividad económica.

Agradezco en primer lugar al mismo Profesor Scott Meikle, a quien he podido exponer mis objeciones a sus trabajos durante una entrevista personal en la Universidad de Glasgow el día 3-IX-02. Eduardo Fracchia sugirió varias correcciones a una versión preliminar de este trabajo. También el comentario de Roberto Varo en su presentación a la XXXVII Reunión Anual de la Asociación Argentina de Economía Política, Tucumán, 13-XI-02. La serenidad del lugar de trabajo como Investigador Visitante de la Academia Nacional de Ciencias Económicas (Instituto de Economía Aplicada) facilitó mucho su elaboración.

<sup>1</sup> Para evitar exageraciones, uno puede considerar a pensadores que encaran estas cuestiones con suma seriedad. Pensemos, por ejemplo, en Alfred N. Whitehead o Alfred Schutz, autores que, proviniendo de tradiciones muy distintas, se “emparentan” en cuestiones como estas. Dice Schutz: “en toda ciencia la base del sentido (*Sinnfundament*) es el mundo de la vida (*Lebenswelt*) precientífico que es el mundo unitario mío, vuestro y de todos nosotros” (en *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 127 —*Collected Papers, 1*, ed. por M. A. Natanson y H.L. van Breda, La Haya, M. Nijhoff, 1962—). Aunque los conceptos usados en esta cita tienen significados particulares provenientes de la posición de Schutz, pienso que ésta sirve como un ejemplo de lo que quiero mostrar.

<sup>2</sup> Gianfrancesco Zanetti, *La nozione di Giustizia in Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 20.

<sup>3</sup> Oxford University Press. Otro trabajo posterior de Meikle que tiene relación con esta cuestión es *Quality and quantity in economics: the metaphysical construction of the economic realm*, recogido en el libro editado por Uskali Mäki, *The Economic World View. Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, 2001, pp. 32-54. Aquí expresa fundamentalmente las mismas ideas que en su libro.

<sup>4</sup> Como el de Fred. D. Miller, Jr., *Was Aristotle the First Economist?*, in *Apeiron*, 31/4, 1998, pp. 387-398.

<sup>5</sup> Editados por Erich Fromm en su *Marx y su concepto de hombre*, FCE, México, 1962, p. 146 (*Marx's Concept of Man*, New York, F. Ungar Pub., 1961, trad. Julieta Campos).

<sup>6</sup> Uso la edición de Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) de las *Oeuvres* de Marx, Tomo I, *Économie*, París 1965, edición establecida por Maximilien Rubel. P. 277. Repite la misma cita en el *Anti-Dühring*, p. 1496, puesto que Eugenio Dühring también lo hace en su Historia crítica de la economía política —*Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, Berlín, 2ª ed., 1875—. Dühring desestima el aporte aristotélico y Marx defiende la profundidad del filósofo griego (p. 1498). Uso la edición de la *Política* de Aristóteles de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

<sup>7</sup> P. 294.

<sup>8</sup> Citado por Marx en p. 590. Uso la edición de la *Ética a Nicómaco* de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, 9ª. Ed., 1999. Cambié el término final de la cita 'demanda' por el de 'necesidad' por corresponder mejor al significado de *chreia*, tal como afirma Meikle (p. 16) y yo comparto: cfr. "Aristóteles y la economía", *Philosophia*, 1993-4, p.47 y *La economía como ciencia moral*, Buenos Aires, Educa, 1997, p. 101. Otro gran acierto de Meikle en este sentido es su crítica a la traducción del término *autarkés* por *self-sufficient* (p. 45): autarquía es mucho más que algo aparentemente económico y desligado de la polis; por el contrario se es autárquico en la polis y en un sentido mucho más amplio, el del bien humano en toda su integridad (cfr. *Pol* III, 9, 1281a 1-14). Yo también lo había señalado, gracias al consejo de Jorge Martínez Barrera, en o. c., 1993-4, p. 64.

<sup>9</sup> Pp. 321 y 590. Más aún, la edición francesa que uso consigna la cita con palabras diversas en esos dos libros.

<sup>10</sup> El texto completo citado por Marx aquí según la versión de la *Ética Nicomaquea* usada en este trabajo es: "Por eso se debe poner un precio a todo, porque así siempre habrá cambio, y con él sociedad. Así, pues, la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables: ni habría sociedad si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad sino hubiera conmensurabilidad. Sin duda, en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de un modo suficiente para la demanda [necesidad: cfr. nota 8]." (EN, V, 5, 1133b 17-21).

<sup>11</sup> Cf. pp. 397, 698, 712.

<sup>12</sup> Uso el término "económica" (no economía) para evitar el anacronismo

que supondría una excesiva vinculación de este término –*oikonomiké*– con la economía contemporánea.

<sup>13</sup> P. 397.

<sup>14</sup> Cfr. p. 374-5 y p. 1498.

<sup>15</sup> Meikle está, por ejemplo, entre los editores que sostienen el proyecto y comparten las ideas de la revista *Historical Materialism*, ha escrito y editado varios libros sobre Marx y continúa trabajando sobre el pensamiento del filósofo de Tréveris.

<sup>16</sup> Cuando no conste lo contrario, la cita será del libro de Meikle que estoy comentando.

<sup>17</sup> Cfr., e. g., J. M. Bochenski, *El materialismo dialéctico*, Madrid, Rialp, 1958. Hecha esta objeción a Meikle, él responde reafirmando su tesis de una presencia fuerte de fuentes metafísicas aristotélicas en la formación de Marx. De hecho, hoy día está trabajando en un libro en el que fundamentará esta tesis. Se puede ver algún adelanto en *Engels and the Enlightenment Reading of Marx*, in Manfred B. Steger y Terrell Carver (eds.), *Engels After Marx*, The Pennsylvania State University Press, 1999, pp. 83-107.

<sup>18</sup> V, 5, 1133b 18-20: “[ni habría] cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. Sin duda en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de un modo suficiente para la necesidad”.

<sup>19</sup> *Reth*, I, 7, 1364a 24-30 y 1365a 19. Sin duda se trata de un antecedente de la formulación de Adam Smith (*Riqueza de las Naciones*, I.iv), que estaba incluso en Platón (*Euthydemus*, 304b).

<sup>20</sup> 118b 10-1. Cfr. también 119a 23.

<sup>21</sup> Joseph J. Spengler, *Aristotle on Economic Imputation and Related Matters*, in *The Southern Economic Journal* (XXI/4), 1955, pp. 371-89 y Josef Soudek, *Aristotle's Theory of Exchange. An Inquiry into the Origin of Economic Analysis*, in *Proceedings of the American Philosophical Society* (96/1), 1952, pp. 45-75.

<sup>22</sup> Cfr. *Pol*, I, 8, 1256a 11-12.

<sup>23</sup> *Pol*, I, 4, 1253b 24-25. La traducción de *ey zen* por bienestar es defectuosa. La “vida buena” es algo distinto del bienestar; tiene una marcada connotación moral que excede el ámbito del anterior. Agradezco también a Jorge Martínez Barrera esta observación.

<sup>24</sup> *Pol*, I, 8, 1256b 27-30.

<sup>25</sup> *Pol*, I, 9, 1257a 1.

<sup>26</sup> Cfr. *EN*, V, 5, 1133b 16.

<sup>27</sup> Cfr. *Pol* I, 8, 1256b 34-7.

<sup>28</sup> *Pol* I, 9, 1257b 26-7.

<sup>29</sup> *Id.*, I, 10, 1258b 1.

<sup>30</sup> Es natural en un doble sentido: en cuanto que se surte de productos naturales, y en cuanto que su naturaleza consiste en la adquisición de lo necesario. Al respecto cfr. mi trabajo *Economía y naturaleza en Tomás de Aquino*, in *Acta Philosophica* (4/2), Roma, 1995, pp. 315-321.

<sup>31</sup> Cfr. *Pol* I, 9, 1257a 4-5.

<sup>32</sup> Cfr. *Id.*, 1257 b 36-8.

<sup>33</sup> *In Pol*, VIII, 126.

<sup>34</sup> Cfr. *Pol*, I, 9, *in fine*.

<sup>35</sup> *Pol*, I, 9, 1257b 40-1 a 1258a 1.

<sup>36</sup> Cfr. I, 5, 1096a 5-6.

<sup>37</sup> *Pol* IV, 1, 1323b 7-10.

<sup>38</sup> Al plantear estos temas a Meikle, reconoció que dudó mucho acerca de esta posición. Usé la palabra 'sistémicamente' más que 'sistemáticamente' al plantearle mi objeción, cosa que aceptó.

<sup>39</sup> En lo que coincido, al igual que en otras afirmaciones, con Fred Miller, Jr., o. c., pp. 397-8.

<sup>40</sup> *L'économie chez Aristote*, in *Les Cahiers de l'Analyse des Données* (XIII/3), 1988, pp. 289-294: cfr. p. 289.

## DEVIR E TEMPO SEGUNDO JOÃO DUNS ESCOTO

PEDRO PARCERIAS  
CENTRUM VOOR METAFYSICA  
KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN  
pedro.parcerias@hiw.kuleuven.be

*Abstract:* In what way is it possible to consider time in a thought that refuses any quidditative pertinence to the concept of measurement, to the concept of undividable and, consequently, to the concept of *now*, in the same way that it refuses all and any thesis that proceeds from existence? Working on the inner part of the unsettled questions of these apparently scottistic contradictions is the purpose of this article.

*Palavras-chave:* devir, tempo, multidão, divisibilidade, contínuo.

*Key words:* becoming, time, multitude, divisibility, continuum.

### **Um outro Duns Escoto: devir, multidão e contínuo**

O principal problema, ou mesmo entrave, com que se têm debatido os comentadores escotistas contemporâneos reside na grelha conceptual que, depois do século XIX, a historiografia medieval foi produzindo. Particularizando, poderá dizer-se que o maior entrave ao estudo do Doutor Subtil foi constituído pelos estudos tomistas que o antecederam. Naturalmente, a tradição historiográfica tomista não padece de nenhuma enfermidade congénita. O mesmo, porém, não se pode dizer da recorrente aplicação dos conceitos tomistas ao estudo de Duns Escoto, fazendo dos primeiros o aparato significável dos conceitos significantes a descobrir no segundo. O erro foi natural e compreensível: o tomismo contemporâneo era mais extenso do que o escotismo hodierno. Colmatar as brechas do segundo com

a extensão alargada do primeiro foi uma tentação a que muitos não souberam resistir.

O caso mais significativo (e também mais alarmante) do que acabou de se expor atacou directamente o âmago da ontologia escotista, a saber, o enunciado segundo o qual *ens, hoc est, cui non repugnat esse*<sup>1</sup>. Definir o ente como aquilo ao qual não repugna o *esse* foi rapidamente interpretado de acordo com a referida grelha tomista – ou seja, tal como foi afirmado por Allan B. Wolter, o ente seria aquilo ao qual não repugna a existência, ou o ente seria «o sujeito da existência possível»<sup>2</sup>. Contudo, nada é mais estranho à produção ontológica de Duns Escoto ou à produção ontológica *in via Scoti*<sup>3</sup>. Precisamente, e nos antípodas do tomismo, a existência nem sequer goza de cidadania ontológica na metafísica virtual<sup>4</sup> do Doutor Subtil. A metafísica virtual é uma ciência dos possíveis e não das realidades efectivas ou das existências subjectivas em acto: a ontologia enquanto metafísica virtual é possível ainda que o homem, o mundo ou mesmo Deus não existam, porque o possível retira a sua possibilidade da compostibilidade das suas partes quiditativas e não da afirmação ou negação da existência possível<sup>5</sup>. Demonstrando a compostibilidade das quididades que caem no seu âmbito, a metafísica virtual deve excluir a consideração da existência efectiva ou actual<sup>6</sup>.

A produção do conceito de ente como aquilo ao qual não repugna o *esse* deve, então, ser absolutamente imanente à metafísica virtual. A construção deste problema, bem como da sua solução, encontra-se explicitamente na Distinção 43 do primeiro livro da *Ordinatio*, cujo título é *Utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendae sit ex parte Dei vel rei factibilis*. A resposta da metafísica virtual impõe-se através do primeiro termo que a disjunção da questão afirma. Ou seja, é por uma impossibilidade de *esse* na própria quididade que esta é impossível. A impossibilidade de devir (*fieri*) é uma impossibilidade de *esse*. Não é a relação com o criador que manifesta a possibilidade ou impossibilidade de uma coisa, mas a sua própria estrutura deveniente (*impossibilitas rei fiendae*). A impossibilidade de *esse* (*non potest esse*) ou de devir (*ut fiat*) é uma impossibilidade que se desdobra na própria estrutura da possibilidade da quididade – isto é, é a possibilidade de composição das partes compostíveis da quididade (*'impos-*

*sibile simpliciter' includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia)* que afirma a estrutura deveniente de uma coisa, produzindo o conceito de *esse* e o de devir numa rigorosa ipseidade com o conceito de composição das compossibilidades de uma quiddidade<sup>7</sup>. Antes de toda a produção efectiva, qualquer entidade goza prévia e virtualmente de *esse possibile*<sup>8</sup>. Assim, o ente como aquilo ao qual não repugna o *esse*, no interior da ontologia escotista, é o conceito ao qual não repugna o devir (*feri*) enquanto composição das suas compossibilidades quiditativas<sup>9</sup>.

O *esse* como devir ou enquanto *feri*, a estrutura deveniente de uma quiddidade, é a afirmação do *tornar-se* de uma quiddidade ou de um possível, aquém da existência efectiva, à qual foi recusado o estatuto de cidadania ontológica. As quiddidades *tornam-se*, contínua e incessantemente naquilo que são. O puro devir ontológico, enquanto afirmação virtual da possibilidade de um possível, é afirmação permanente da possibilidade do possível, enquanto aquela tira a sua possibilidade da compossibilidade das suas partes formais. Conceito virtual, o conceito de devir que não repugna ao ente é um conceito indiferente ao tempo. O virtual excede o real. O possível não pode ser encarado como a outra face do efectivo, do qual apenas se distinguiria logicamente, porque a possibilidade de uma coisa é-lhe heterogénea<sup>10</sup>. O devir virtual não prossegue necessariamente para o existente mas, primitivamente, de um virtual para um outro virtual.

A ontologia *in via Scoti*, é uma ciência de conceitos unívocos que procede por demonstrações. Logo, este conceito de devir assim produzido deve respeitar essa regra científica de univocidade. Sendo unívoco, o conceito de devir deve aplicar-se, não só à criatura mas também a Deus, o que parece à primeira vista estranho para um teólogo medieval, mas que ganha consistência se se examinarem os princípios ontológicos que regem esta construção conceptual. Se a ontologia é uma ciência dos possíveis, a consideração metafísica de Deus deve começar por produzir o seu conceito como possível, e apenas depois demonstrar a sua necessidade. Isto é, é necessário demonstrar previamente a possibilidade do conceito de ente infinito. Ora, é precisamente essa tarefa que é levada a cabo pelo Doutor Subtil na chamada *coloratio* do argumento ontológico de Anselmo.

O conceito de Deus enquanto *summum cogitabile*, tal como havia sido definido por Anselmo, é possível se o mesmo puder ser produzido através da composição das suas possibilidades. O *summum cogitabile* é necessário se for previamente possível ou se, também previamente, não incluir contradição<sup>11</sup>, o que é demonstrado pela possibilidade entre os conceitos de ente e de infinito: o conceito de finito não esgota o conceito de ente porque o finito é aquilo que sempre pode ser excedido – logo, o infinito não repugna ao ente<sup>12</sup>. A produção do conceito de devir como conceito unívoco permite a seguinte afirmação: mesmo sendo necessário e, precisamente, também para o poder ser, Deus deve continuamente demonstrar a sua possibilidade; a sua estrutura deveniente deve devir incessantemente, tal como a possibilidade de todo e qualquer conceito: tudo aquilo que goza de cidadania ontológica devém permanentemente. <E>ns, hoc est, cui non repugnat esse: o ente é aquilo ao qual não repugna o devir.

Um outro aspecto fulcral da ontologia escotista tem sido constantemente esquecido pela historiografia contemporânea, embora, pelo menos até ao início do século XVIII, fosse conhecido e trabalhado por toda a enorme escola escotista, a saber, o ente enquanto ente, o conceito unívoco de ente, é quiditativamente multidão<sup>13</sup>. A produção do conceito passa pela demonstração da impossibilidade do seu contrário: se o ente fosse quiditativamente *um*, a diversidade seria impossível. Como a pluralidade é um facto ontológico, o ente é quiditativamente multidão. A indivisibilidade faz parte da razão do *um* mas é excluída do conceito de ente<sup>14</sup>. Logo, quiditativamente (*primo modo*), o ente enquanto ente é o ente enquanto multidão, podendo devir como *um* apenas denominativamente (*secundum modo*)<sup>15</sup>, isto é, após a contracção por uma diferença numérica. A importância do conceito de ente afirmado como multidão é dada pela sua produção na independência da disjunção entre múltiplo e *um*: o múltiplo é aquilo que sempre pode ser reconduzido ao *um*, pois o múltiplo é aquilo que sempre é constituído pela reiteração das unidades que inclui. O múltiplo é apenas um agregado que se deixa dobrar pela razão do *um*. A multidão, ao invés, é aquilo que sempre se furta à tentativa e à sujeição do *um*, desdobrando-se como pura pluralidade<sup>16</sup>.

Por outro lado, a fertilidade e a necessidade do conceito de ente enquanto multidão encontram-se intimamente ligadas à produção do conceito de ente como conceito unívoco e como conceito ao qual não repugna devir. Se o ente é um conceito unívoco, deve sempre e continuamente afirmar a sua mesmidade, qualquer que seja o conceito com o qual entre em composição. Ou seja, o conceito de ente deve poder devir outro, permanecendo sempre na sua estrutura quiditativa ou deveniente. Só um conceito multitudinalmente indeterminado pode permanecer na sua mesmidade, devindo como outro na composição com uma qualquer diferença. Apenas porque é quiditativamente multidão o ente pode permanecer na sua univocidade, distinguindo-se quiditativamente como um *outro* conceito no interior das várias combinações possíveis<sup>17</sup>. É porque é quiditativamente multidão que o ente pode devir incessantemente. A estrutura multitudinal e deveniente do ente manifesta assim a sua fertilidade: dado que todo o possível deve de algum modo incluir o ente<sup>18</sup>, todo o possível inclui a multidão como sua parte quiditativa – logo, todo o possível, e mesmo qualquer um que seja afectado pela indivisibilidade da diferença numérica, deve incluir a multidão e a divisibilidade ou a disseminação plural<sup>19</sup>.

É através do conceito de multidão que se desdobra a relevância do conceito de contínuo quantitativo para a ontologia. É importante não esquecer que todo o ente afirma a sua quididade segundo a sua quantidade ontológica<sup>20</sup>. Precisamente, e ao contrário de antecessores como Alberto Magno, Tomás, Egidio Romano ou Henrique de Gand, Duns Escoto afirmará que a paixão próxima do conceito de quantidade – o paradigma onde este conceito deve ser considerado – não é a medida mas a divisibilidade<sup>21</sup>, o que é facilmente demonstrável pela consideração do conceito de multidão que todo o ente inclui quiditativamente. Todo o ente é multitudinal – logo, todo o ente recusa quiditativamente a indivisibilidade; todo o ente afirma a sua quididade de modo quantitativo e, recusando a indivisibilidade do número e da medida, não pode desdobrar a sua possibilidade quantitativa senão segundo a divisibilidade. O número, que sempre se pode reconduzir ao *um* e à medida, nada acrescenta ao contínuo a não ser a razão da negação<sup>22</sup>. O Doutor Subtil irá mesmo mais longe

nesta tematização do *um* como medida: a medida é um quase *ens rationis*. As quantidades discretas e mensuráveis apenas têm ser quiditativo no intelecto e não no seu exterior, onde o seu devir é apenas denominativo – isto é, é sempre exterior à quiddidade da quantidade enquanto contínuo<sup>23</sup>, bem como é sempre exterior ao ente enquanto multidão, que assim se manifesta como pura afirmação do contínuo.

Que dizer então do indivíduo, do numericamente discreto? Não é mais do que uma denominação do contínuo? Por muito aberrante que possa parecer que um teólogo o tenha escrito, na verdade assim é, o que aliás é completamente corroborado pela teoria da individuação escotista. A última diferença, o princípio de individuação, apenas contrai materialmente a estrutura formal da quiddidade, apenas a afirma denominativamente. A diferença individuante *Platão* não devém parte da estrutura formal da quiddidade *homem*, mas somente a afirma segundo o modo de ser da *Platoneidade*<sup>24</sup>.

Este *outro* Duns Escoto que aqui se apresenta, não é mais do que o nome que permite nomear a ontologia segundo a conexão dos três conceitos anunciados: devir, multidão e contínuo; é a zona indistinta onde qualquer pertinência ontológica devém contínua e multitudinalmente.

### **Temporalidade e existência**

Para a produção do conceito de tempo em João Duns Escoto, a questão a pôr é: se o Doutor Subtil havia recusado a cidadania ontológica à existência, relegando-a para o exterior da coordenação predicamental de todo o ente, porque motivo a fará reingressar à metafísica através de uma temporalidade propriamente ontológica – o evo –, a qual será passível de medir a existência na sua permanência ou duração? Para responder a esta aparente contradição é necessário expor de modo sucinto a distribuição conceptual da temporalidade segundo os seus três tipos, a saber, eternidade, tempo e evo.

A eternidade é a medida da existência do ente infinito: é, como dizia Boécio, vida interminável segundo a simultaneidade e enquanto perfeita posse de si<sup>25</sup>. Porém, a eternidade não é o modo próprio da existência divina. O seu modo próprio é o modo da essência, ou

seja, é o seu ser segundo o infinito absoluto. A demonstração desta tese passa pela consideração da existência na sua exterioridade relativamente à essência e conseqüentemente à metafísica. Se, por absurdo, Deus fosse arrebatado de si (como numa experiência mística, aqui invertida – *raptim transiret*), manteria, de acordo com os princípios da metafísica virtual, tanto a infinidade do seu modo intensivo e essencial, como a existência virtual da sua intensidade própria, a qual se indiferencia com a sua essência – não manteria, no entanto, a existência eterna. Assim, a eternidade enquanto eternidade não é afirmação da infinidade de Deus – é um outro conceito para além da infinidade intensiva; é apenas o conceito de infinidade da duração mas não da essência. O conceito de eternidade é apenas um conceito relativo que afirma, na duração, a coexistência com qualquer outro possível<sup>26</sup>.

A impossibilidade de uma medida assim determinada, como algo absoluto que se distingue do medido, é coerente com a afirmação do paradigma da divisibilidade para a consideração da quantidade. A medida não é senão um quase ente de razão que não diz mais do que uma relação extrínseca com outro possível. A impossibilidade da medida no tempo reafirma esta estrita coerência: se a medida não faz parte da razão da quantidade, não é possível estabelecer uma correspondência biunívoca entre quantidades distintas. Ou seja, o tempo é uma quantidade com a qual não se pode fazer corresponder uma outra quantidade como o movimento<sup>27</sup>. Ao contrário do que havia sido postulado por Aristóteles na *Física*, o tempo não é mais medida do movimento porque, enquanto quantidade, não pode ser medida de uma outra quantidade. A medida implica a indivisibilidade, o número, a negação do contínuo. Recusando mais uma vez um velho enunciado de Aristóteles, o Doutor Subtil dirá que não é possível um indivisível percorrer o tempo – não é possível a um indivisível transitar no divisível infinito, ou seja, no contínuo. Logo, ao contrário do que havia sido dito por Aristóteles, o *agora* não é no tempo idêntico segundo a substância e distinto segundo o *esse*<sup>28</sup>. O *agora* é apenas a negação da continuidade do tempo.

A análise do conceito de evo introduzirá, como foi enunciado, a incoerência no tratamento escotista da problemática da temporalida-

de e do contínuo. Tratando da temporalidade angélica, Duns Escoto aceita que o evo seja medida da duração angélica. Contudo, essa medida não se distinguirá da própria natureza do medido na sua duração. O *agora* do evo não é separável da duração da quididade angélica: se fosse separado enquanto acto ou separável enquanto potência, o *agora* do evo seria requerido para conservação do anjo<sup>29</sup>. Assim, o evo não é mais do que a afirmação metafísica daquela existência enquanto duração: é afirmação da essência na duração. E isto porque todo o ente em si deve ter uma duração própria; uma duração própria à sua quididade, independentemente da sua correlação com um outro possível – uma duração propriamente metafísica como afirmação da quididade na existência e no fluxo do tempo. Mas, no mesmo texto em que o afirma, Duns Escoto afirmará também a independência do evo como medida própria em relação à medida de si pelo tempo: o que é medido pelo tempo tem uma outra medida própria que lhe é heterogénea<sup>30</sup>.

As contradições avolumam-se: por um lado a existência retorna à cidadania metafísica de onde havia sido excluída; por outro, a impossibilidade da medida é iludida através da hipótese de uma medida que se indiferencia com a própria natureza. Para além disto tudo, o tempo como medida heterogénea à natureza deve ainda ser possível, sendo por isso compossível a reabilitação da correspondência biunívoca entre quantidades distintas. As contradições não se ficam no entanto por aqui: é ainda necessário considerar a indiferenciação entre o evo e o tempo, ou melhor, a indiferenciação entre o evo e o *tempo comum*<sup>31</sup>.

Depois de definida a natureza da medida da existência angélica, era necessário inquirir acerca da medida das suas operações. Contrariando a tese de Henrique de Gand, a qual indicava uma temporalidade intermédia e discreta para a operacionalidade angélica, a tese escotista atribui ao tempo contínuo da criatura a possibilidade de medir aquelas operações bem como todo e qualquer movimento, temporalidade essa que, num aparente retorno a Aristóteles, seria determinada pelo movimento do primeiro corpo, isto é, seria determinada pelo movimento do céu<sup>32</sup>. No entanto, o movimento do céu, enquanto movimento de algo que dura, deve também ser medido

pelo evo pois toda a existência que permanece o deve, porque toda a permanência deve ser ligada ao que é em si mesmo permanente, a saber, a substância ou a natureza da coisa<sup>33</sup>. O céu não goza assim de nenhum tipo de privilégio: servirá, apenas e no máximo, como modelo ao tempo comum se este se considerar segundo a perspectiva do quase ente de razão que era atribuído à medida. Aliás, nem perante o evo nem perante o tempo comum, o céu detém qualquer tipo de eminência, porque a operação angélica poderia continuar a dar-se se o céu parasse o seu movimento. E qual seria aí a medida do movimento?

Duns Escoto responde com um exemplo teológico: a possibilidade da ressurreição após o fim do tempo, após o fim do movimento celeste. Que temporalidade deveria medir o movimento ambulatório de Pedro após o fim do tempo? O próprio tempo! Aquele movimento seria medido pelo movimento do céu como se este se continuasse a mover. Certamente que o céu não manifesta aqui nenhuma essencialidade do tempo – trata-se apenas de uma convenção. Este tempo comum é um quase ente de razão que toma o céu como modelo, embora a medida se pudesse dar com outro modelo qualquer. Ou seja, se se abstrair o modelo, fica apenas a possibilidade de um tempo comum a todos os entes<sup>34</sup> que assim se indiferencia com evo. Não serve, para contrariar esta tese, o argumento segundo o qual o evo mediria a substância e o tempo o movimento pois, se é verdade que o movimento, como qualquer mutação, pode ser considerado um acidente da substância, não é menos verdade que a mutação enquanto mutação é afirmada segundo a sua própria quididade; o movimento enquanto movimento tem a sua essência, a sua entidade<sup>35</sup> – logo, se o ente é um conceito unívoco, o tempo comum não o será menos. Então, o tempo comum não é apenas comum ao anjo e à criatura no fluxo do tempo, mas também comum a Deus na eternidade – pois, se o tempo é passível de medir a existência de uma natureza após o fim do tempo, não há razão nenhuma para que não meça também a existência ou a permanência de uma quididade antes do tempo.

Se o modelo é meramente accidental na afirmação de um tempo comum, importa assim saber qual a condição de possibilidade desta comunidade do tempo. Isto é, importa saber o que é que permite

afirmar o tempo como conceito unívoco e comum. A resposta escoltista é mais uma vez surpreendente: o que permite agregar todos os tempos num só tempo é o *agora*, é um indivisível; o mesmo indivisível ao qual se havia recusado a permanência no contínuo; o mesmo indivisível ao qual se havia recusado a possibilidade de transitar no tempo. O fluxo do movimento produz-se linearmente. Assim, da mesma maneira que é possível ordenar paralela e simultaneamente várias linhas infinitas segundo a dimensão de que carecem (a latitude), poderão também ser ordenados os vários instantes do tempo, de acordo com um *agora* presente e comum que permita agregar todos os *agoras* que correspondam à intersecção de uma perpendicular que corte todos os fluxos paralelos, dotando esses mesmos *agoras* das necessárias correspondências bijectivas entre si<sup>36</sup>. É a ausência absoluta de dimensões que permite agregar todos os instantes que correspondem a um dado *agora* num mesmo conceito unívoco de tempo. É a existência que retorna à metafísica através do conceito unívoco de tempo; é o indivisível e a medida que retornam à cidadania ontológica depois de ter sido rejeitada qualquer tipo de quiddidade positiva ao número e ao descontínuo.

### Tempo e devir

Pode então parecer que o tempo é o lugar da suspensão do devir, zona branca e transparente onde as indivisibilidades se fazem equivaler entre si, de acordo com as relações bijectivas das cardinalidades das linhas dos fluxos entre si. Zona idêntica propícia à igualdade e à medida – logo, à comutatividade –, o tempo seria uma espécie de receptáculo ontológico que negaria a própria pertinência da ontologia enquanto ciência virtual; lugar onde a continuidade ontológica deveria ceder o passo à descontinuidade existencial, transparência onde o *mesmo* enquanto *devir-outro* de si se deveria reconverter na identidade reencontrada. Uma solução demasiado fácil e demasiado rápida seria recusar o estatuto ontológico ao tempo, deixando toda a relevância do tempo a uma escolha arbitrária entre a ontologia e o tempo. Como foi visto, a solução deve ser procurada noutro lado, porque o Doutor Subtil simplesmente dotou o tempo de estatuto ontológico, afirmando-o segundo a coerência ontológica dos conceitos

unívocos, estendendo a sua compreensão a toda a entidade possível.

A resposta a esta aporia encontra-se nos próprios textos escotistas. Porém, a sua elucidação revestir-se-á de maior potência afirmativa se se fizer um desvio por outros dois autores onde, de maneira também bastante vincada, se afirmou a mesma aporia entre o contínuo e o descontínuo, a saber, Leibniz e Whitehead.

Em Leibniz, a aparente contradição entre o contínuo e o indivisível põe-se de modo paralelo ao que foi descrito no Doutor Subtil. Por um lado, Leibniz coloca não só a possibilidade de uma divisibilidade ao infinito como, tal como Duns Escoto, se permite a afirmar que essa divisibilidade se deve mesmo encontrar como divisão em acto ao infinito<sup>37</sup>. Cada coisa material é constituída por um número infinito de *átomos formais*, pois os conceitos de extensão e de divisibilidade infinita são paralelos. Surge então a questão: como é possível que um agregado de indivisíveis – partes sem extensão, os átomos – pode, por simples agregação ou soma, constituir um corpo dotado de extensão? A resposta leibniziana é dada pela idealidade metafísica do ponto. Cada ponto, cada mónada, constitui uma perspectiva singular do universo<sup>38</sup>; cada mónada inclui na sua natureza o seu *conatus* ou força para agir. É o *conatus* que impele um corpo segundo uma certa direcção e uma certa velocidade. O ímpeto, enquanto factio quantitativo do agregado de todas as mónadas que constituem o corpo em movimento, é produzido pela força para agir que se distribui infinitamente pelos infinitos graus sucessivos de força, isto é, pelo número infinito de mónadas ou de pontos do agregado<sup>39</sup>. O ponto, o infinitamente pequeno e simples não é senão um princípio de acção afirmado por uma imaterialidade<sup>40</sup>. Há ainda a considerar o seguinte: as formas geométricas não constituem senão idealidades ontológicas e, enquanto tal, são noções incompletas pois, se é verdade que um triângulo equilátero é em si mesmo possível, sendo por isso dotado de consistência ontológica, não deixa também de ser verdade que o mesmo triângulo, rigorosamente desenhado, jamais se pode dar na natureza<sup>41</sup>. É, precisamente, a partir da idealidade do ponto e da sua incompletude enquanto noção geométrica ou matemática que pode nascer o corpo por agregação de pon-

tos ou de simples infinitesimais, isto é, por agregação de mónadas. Como diz Leibniz nos primeiros parágrafos da *Monadologia*, todos os compostos se compõem de simples enquanto partes imateriais. O composto não é senão um agregado de simples, de *átomos da natureza* ou *elementos das coisas*<sup>42</sup>. Porém, as mónadas não são de todo desprovidas de qualidades, senão nem sequer seriam entes. É através dessas qualidades que elas se distinguem entre si; é através dessas qualidades que a mudança se deixa perceber pois, se não se distinguíssem assim, não só a mudança seria imperceptível como impossível, porque a composição não seria a partir de pontos distintos mas de indistinções<sup>43</sup>. O ponto como ideal metafísico dotado de qualidade é pois, e desde sempre, tendência para o composto, tendência para o contínuo – a força do simples desdobra-se como contínuo, como composição e proliferação do contínuo.

A idealidade do conceito de ponto, de átomo ou de indivisível será, na obra de Alfred North Whitehead, decisiva para a concepção do tempo. O tempo é essencialmente incompletude: o que é temporal é em si mesmo incompleto. Apenas assim se pode encontrar, a cada instante do tempo, a possibilidade do futuro incluída no *agora* presente. A relevância do futuro no presente é afirmada como composição entre o ser e o não-ser<sup>44</sup>, ou, *in via Scoti*, como devir e não-devir ou como possibilidade e não-possibilidade. Na sua incompletude, o tempo é também *ultrapassagem*: todas as partes se devem ultrapassar entre si. O futuro deve estar incluído no presente segundo a sua possibilidade e segundo a sua não-possibilidade. O futuro ultrapassa o presente quando uma das suas partes se sobrepõe de maneira não tangencial ao presente. Então, se o tempo não fosse *epocal*, se não fosse atômico, dar-se-ia algo semelhante aos paradoxos de Zenão de Eleia. Se a parte *A* do tempo, para ultrapassar a parte *B* (a qual seria contínua), tivesse primeiro que ultrapassar uma sua parte, seja *C*, aí teria também de ultrapassar previamente uma parte de *C*, o que conduziria a uma redução ao infinito e, consequentemente, a uma impossibilidade do tempo de se desdobrar do presente para o futuro ou do passado para o presente<sup>45</sup>. O tempo deve ser atômico, deve ser composto de instantes, de pontos. Porém, a incompletude necessita da extensão, do contínuo: nada pode acontecer

na natureza sem extensão, nada se pode passar sem a divisibilidade ao infinito e sem o contínuo. A passagem da natureza num instante não é uma entidade natural, da mesma maneira que para Leibniz as noções matemáticas eram simples ideais que não ocorriam *in re*. Logo, será necessário poder dar conta da idealidade do ponto a partir da naturalidade da extensão<sup>46</sup>. A noção que permite resolver a aporia é o conceito de *conjunto abstractivo*. O ponto ou o instante enquanto ideais da abstracção não são postulados enquanto entidades sem extensão, mas produzidos geometricamente como resultado de um conjunto infinito de extensões (conjunto abstractivo), das quais nenhuma se encontra incluída como parte em todas as outras, e onde entre cada duas uma deve incluir a outra como parte. O lugar produzido por este processo infinito, sobre o qual nenhuma sobreposição incide, é o ponto ou o instante. Ou seja, é um ideal – e um ideal que não se pode dar na natureza – mas um ideal produzido através da composição ou da sobreposição de entidades naturais<sup>47</sup>. É um ideal produzido pelo devir infinito das quididades. O instante é produzido por uma rota infinita de aproximação na sobreposição do devir das quididades extensas<sup>48</sup>. O ponto, o instante, enquanto noções incompletas – enquanto conceitos possíveis em si que não se podem dar *in re* –, e também enquanto descontinuidades atômicas, são contudo requeridas para que o contínuo possa proliferar; o descontínuo é exigido pelo contínuo, o indivisível pelo divisível. *In via Scoti*, deverá ainda ser afirmada uma outra exigência: o devir exige o indivisível; o devir exige o tempo enquanto composição de instantes.

De acordo com Aristóteles, nenhuma possibilidade autêntica poderia permanecer para sempre irrealizada. Este princípio é, no entanto, precisamente aquilo que uma ontologia virtual deve excluir para conservar o conceito de devir como aquilo que não repugna ao ente. Se o possível é independente da existência, o *esse possibile* de uma quididade afirma-se desde sempre e eternamente. Assim, se qualquer possível devesse sempre realizar-se, não haveria nenhum possível que não se realizasse. O possível seria necessário e o campo virtual não se poderia distinguir do campo da existência, o qual fora, à partida, afastado da cidadania ontológica. É necessário que o possível seja contingente, mesmo podendo ser necessário: a necessi-

dade será apenas uma afirmação de um possível de uma intensidade tal que esse possível não poderá ser possível sem ser necessário: é uma distinção de grau, não de razão<sup>49</sup>.

Todo o possível deve devir demonstrando a sua possibilidade. Desta maneira, essa mesma possibilidade não pode ser dada, independentemente da existência e do tempo, sem a sua não-possibilidade, sob pena de o possível sempre se realizar necessariamente. Para que seja mantida a coerência da ontologia virtual, para que o virtual sempre se possa distinguir do existente, a possibilidade do possível deve ser simultânea com a sua não-possibilidade. A ontologia virtual deve incluir a contingência de maneira absoluta. A contingência é a sincronização simultânea do possível e do seu contrário; é a possibilidade do devir contrário à possibilidade mesmo quando esta devém; é a possibilidade de algo ser contingente e temporalmente causado<sup>50</sup>. A ontologia deve incluir a possibilidade virtual (a noção matemática de Leibniz ou o ponto de Whitehead) mesmo quando esta não se possa dar *in re*: apenas desta maneira é possível a ontologia virtual pois, apenas desta maneira, foi possível que antes do mundo ser este fosse possível, tal como é possível que, enquanto o mundo é, este possa não ser possível<sup>51</sup>. Porém, este contrário da possibilidade, esta impossibilidade *in re*, não deve ser tomada em sentido estrito, mas apenas como aquilo que se situa no exterior do devir considerado. O enunciado segue paralelamente à produção do conceito unívoco de ente: sendo um não-ente, a diferença não é o contrário do ente mas apenas uma razão que se desdobra no seu exterior, tal como no caso do género *animal* e da diferença específica *racional* que, não sendo *animal*, não é seguramente o seu contrário<sup>52</sup>. No que diz respeito ao encontro ideal entre o possível e o não-possível, o que devém no exterior do devir = x, não é imediatamente o seu contrário, mas apenas um não-devir = x, ou seja, um devir = y impossível com x.

O possível não é em si mesmo contingente. Ao invés, as conclusões tiradas da quididade do possível são em si mesmas necessárias<sup>53</sup>. O possível pode apenas ser causado contingentemente. Enquanto contingente o possível dá-se como tempo. Para que o devir possa virtualmente devir, deve paralelamente poder devir como tempo. Para tal, não basta ao possível que possa devir como tempo. É ne-

cessário que o possível se possa encontrar simultaneamente com a sua não-possibilidade. Tal como dizia Whitehead, é necessário que o presente inclua o futuro enquanto sobreposição de ser e não-ser ou de devir e não-devir. Se a contingência requer a simultaneidade do possível e do não-possível, a metafísica virtual exige o instante, a simultaneidade dos *agoras* num só agora, porque a simultaneidade sempre deve ser balizada pelo limite: a ontologia virtual exige a medida; exige o indivisível como ponto ideal e metafísico enquanto condição do tempo, pois toda a simultaneidade é afirmada por uma correspondência bijectiva entre quantidades distintas. O virtual compreende o tempo. A simultaneidade virtual é, não só a condição de possibilidade do tempo *in re*, como a exigência de um tempo virtual. É verdade que a contingência se inclui no tempo *in re*. Contudo, para que este seja possível, deve ser possível virtualmente – e isto mesmo no caso de se considerar o tempo como irreversível<sup>54</sup>, pois o virtual deverá conter a assimetria do tempo como problema a resolver, como devir entre o possível e o não-possível. O devir de uma possibilidade é irreversível no que diz respeito à composição ideal com a sua não-possibilidade, porque esta pode perder pertinência com a progressão do tempo. Logo, os vários encontros possíveis – as várias composições ideais possíveis – deverão exceder o campo da existência possível enquanto manifestação efectiva de um problema virtual pois, se é verdade que o Doutor Subtil distingue entre potência remota e potência próxima, correspondendo a primeira à natureza ou à essência e a segunda à indeterminação do tempo – sendo por isso deste dependente, sob a forma dos encontros fortuitos na existência, e não dependente do devir virtual<sup>55</sup> – não é menos verdade que, como se viu, toda a mudança, toda a corrupção, todo o acidente e todo o fortuito têm, enquanto considerados em si, a sua própria quiddidade. Logo, o virtual compreende em simultâneo os vários encontros possíveis, sendo que aí se devem distinguir, segundo a quiddidade da própria contingência, as várias diferenciações temporais dos eventos. Esta distribuição do contingente pela existência e pelo virtual permite que o virtual sempre entre em composição com aquilo que existe efectivamente – o virtual no tempo é afirmação do nexa de compossibilidades possíveis, impossíveis ou apenas idealmente compossíveis.

A conceptualidade do tempo deve ser possível mesmo que o homem, o mundo, Deus ou mesmo o tempo não existam. É sempre a virtualidade do tempo que permite a sua efetivação na existência: é o *agora* virtual que permite unir todos os *agoras* interceptados pela mesma perpendicular. Da mesma maneira que, mesmo que o tempo não exista, a simultaneidade dada no encontro do possível com a sua não-possibilidade será medida por um *agora* virtual. É o encontro que requer a medida; é a própria composição ontológica que requer a simultaneidade; é o compossível que requer o incompossível; é o devir que requer o tempo.

Em paralelo com o produzido na univocidade do conceito de ente no seu encontro com o conceito de diferença, a não-possibilidade do possível não é o contrário do possível – não é o impossível – mas a diferenciação *desta* possibilidade, porque apenas a *esta* possibilidade corresponde a sua não-possibilidade. É um devir exterior que denomina o devir possível através de uma denominação recíproca e simultânea: o não-devir indiferenciado denomina-se na vizinhança de um qualquer conceito possível como impossível específico desse conceito = x, o qual sofre reciprocamente a denominação inversa. A temporalidade virtual deve assim ser requerida para toda a composição possível ou para todo o devir possível. Não é apenas o encontro ideal do possível com o não-possível que é encontro com uma exterioridade indeterminada ou indiferente, mas todo e qualquer encontro, tal como o encontro do ente e da diferença é uma composição de duas formalidades estranhas ou exteriores entre si.

O *agora* como medida do tempo não só não contradiz os enunciados primitivos da ontologia virtual como é por estes exigido. Isto não quer contudo dizer que a ontologia virtual deva fazer concessões à existência para poder sobreviver. Ao invés, a re-inclusão do tempo e da medida na ontologia virtual afirma a possibilidade do devir e da proliferação infinita do contínuo se estender mesmo naquela zona branca onde as identidades são transparentes a si mesmas. Não se pode assim dar nenhuma identidade, nenhum *um*, nenhuma medida ou nenhuma comutatividade no tempo e na existência que não entre, desde sempre e continuamente, em composição com o ente enquanto multidão, com o ente no seu *devir-outro*.

## NOTAS

O presente trabalho foi objecto de uma comunicação ao Iº Colóquio da Sociedade Portuguesa de Filosofia Medieval (Coimbra, 21-22 de Abril de 2006). Para esse efeito, o autor contou com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal), instituição da qual é bolseiro de Pós-Doutoramento.

<sup>1</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense* IV, dist. 8, q. 1, n. 2 (Ed. Wad. VIII 407).

<sup>2</sup> Cf. WOLTER, Allan B., *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, Nova Iorque, Franciscan Institute Publications, 1946, p. 69; outra apropriação tomista, mas também leibniziana, foi evidenciada por BARTH, Timotheus, *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum in Antonianum* 14 (1939) pp. 181-209, 277-298, 373-392, p. 286: «sed tantum id cui non repugnat esse in effectum, inde quod potest existere (tendentia ad existentiam)».

<sup>3</sup> Para o esclarecimento desta expressão, que constitui o método que tenho vindo a desdobrar nos meus textos escotistas, remeto para PARCERIAS, Pedro, *La pléthore de l'étant: multitude et devenir in via Scoti*, Porto, Fieri, 2006 (no prelo).

<sup>4</sup> Sobre o conceito de metafísica virtual – cf. ID., *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual*, volume monográfico de *Mediævalia. Textos e estudos* 19 (2001).

<sup>5</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 5 (Ed. Vat. VI 353-354): «nihil est simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo, et non propter respectum aliquem affirmativum vel negativum eius ad aliquid aliud primo. Repugnantia enim quaecumque est extremorum ex ratione sua formali et per se essentiali, circumscripito quocumque alio respectu utriusque extremi – positivo vel negativo – ad quodcumque aliud, sicut album et nigrum per se ex suis rationibus formalibus contrariantur et habent repugnantiam formalem, circumscribendo per impossibile omnem respectum ad quodcumque aliud. Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, – et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, si per impossibile Deus non esset».

<sup>6</sup> ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VI, q. 2, n. 25 (Ed. Bon. IV 45-46): «cum ista accidentalitas non respiciat rem secundum

esse quiditativum, sed tantum secundum esse existentiae <...> – scientia autem stricte sumpta, scilicet per demonstrationem simpliciter, abstrahit ab actuali existentiae».

<sup>7</sup> ID. *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, nn. 15-16 (Ed. Vat. VI 359): «Quantum autem ad impossibilitatem, dico quod illa non potest esse primo ex parte Dei, sed ex parte rei <...> quia ipsa est impossibilis propter repugnantiam eius ut fiat. Quod intelligo sic: ‘impossibile simpliciter’ includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales».

<sup>8</sup> IBID., n. 9 (Ed. Vat. VI 355): «ante omnem productionem rei ad extra, res habet possibile esse».

<sup>9</sup> Para uma mais completa elucidação da produção da ipseidade entre *esse*, devir e composição de possibilidades, reenvio para o já citado PARCERIAS, Pedro, *La pléthore de l'étant...*, principalmente o capítulo 3.

<sup>10</sup> Sobre a heterogeneidade entre a possibilidade e o possibilitado – cf. ID., *Pensar o excesso*, Porto, Edições Mortas, 2002, pp. 11-12.

<sup>11</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Tractatus de primo principio*, ALLUNTIS, F. (ed.), Madrid, B.A.C., 1989, cap. 4, n. 79, p. 152: «Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: «Deus est quo», cogitato sine contradictione, «maius cogitari non potest» sine contradictione».

<sup>12</sup> IBID., n. 78, pp. 148-150: «finito non est aliquid impossibile esse perfectius <...>. Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum; quia si est finitum, potest excedi, quia infinitas sibi non repugnat. Enti non repugnat infinitas; igitur perfectissimum est infinitum».

<sup>13</sup> Cite-se, a título de exemplo dessa permanência do conceito, o ANÓNIMO ESCOTISTA DE COIMBRA (início do séc. XVIII), *In methaphysicam seu primam philosophiam*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, cod. 2401, fol. 13r: «etenim multitudo unitim arbitrata, non deprehenditur ut compositam ex unitatibus, atque superadditibus rationibus, alias ens et multitudo se mutuo excluderent, quod non accidit, quatenus mutuo convertuntur».

<sup>14</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IV, q. 2, n. 20 (Ed. Bon. III 324): «quia indivisio est de intellectu unius, sed non de ratione entitatis».

<sup>15</sup> IBID., n. 151 (Ed. Bon. III 357): «multitudo non est una per se primo modo – sic intellige ‘in quantum’ –, sed per se secundum modo. Est autem

ens per se primo modo. Ergo non idem per se intellectus entis et unius»; IBID., n. 18 (Ed. Bon. III 324): «quod significat idem alicui, praedicatur de eo 'in quid'. Sed 'unum' denominative praedicatur de ente».

<sup>16</sup> ID., *Quaestiones super libros Elenchorum* q. 36, n. 3 (Ed. Wad. I 255): «differentia est inter multitudinem, & multiplicitem: nam *multitudo* importat absolute pluralitatem; *multiplicitas* autem supra pluralitatem addit unitatem. Vnde multiplicitas est plica multorum sub vno. Sed vnum dicitur multipliciter, sicut & ens; vnum enim in Substantia dicitur identitas; in Quantitate æqualitas».

<sup>17</sup> ID., *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 16 (Ed. Vat. III 8): «conceptus simplex est quodammodo alius in multis».

<sup>18</sup> Cf. PARCERIAS, Pedro, *Heterogeneidade e afirmação do ente: Duns Escoto e a estrutura da ontologia* in *Revista filosófica de Coimbra* 25 (2004), pp. 95-128, pp. 110-111.

<sup>19</sup> Para uma elucidação mais alargada da produção do conceito de ente enquanto multidão, ver o já citado *La pléthore de l'étant...*

<sup>20</sup> GILSON, Étienne, *Sur la composition fondamentale de l'être fini* in COMMISSIO SCOTISTICA (ed.) *De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Roma 1968, vol. II, pp. 183-198, p. 187: «la quiddité est la quantité d'être dont une réalité est capable».

<sup>21</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 9, n. 17 (Ed. Bon. III 532): «propria ratio <quantitatis> est divisibilitas in partes eiusdem rationis»; para a tese contrária, veja-se por exemplo ALBERTO MAGNO, *In praedicabilia in Opera Omnia*, BORGNET, A. (ed.), vol. I, Paris 1890, tr. 3, cap. 1, p. 194b: «si per definitionem notificarem eam <id est, quantitatem>, non possumus dicere nisi quia est mensura substantiae».

<sup>22</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia* I, dist. 24, q. unica, n. 12 (Ed. Wad. XI-1 127): «numerus, siue discreta quantitas, nihil addit super continuum, nisi rationem negationis, aut respectum partium ad inuicem, ex quibus habet aliam rationem mensurandi, quam habet quantitas continua, & est altera species quantitatis quam continua».

<sup>23</sup> IBID., n. 24 (Ed. Wad. XI-1 129): «duplex est quantitas, vna realis, quæ est continua extra animam; alia rationis, quæ est discreta in anima, quam anima mensurat per aliquid sui <...> primo significabit illam quantitatem in anima, & denominatiue praedicari potest de quantitate extra animam».

<sup>24</sup> ID., *Lectura* II, dist. 3, pars 1, qq. 5-6, n. 171 (Ed. Vat. XVIII 283): «natura specifica est determinabilis et contrahibilis per realitatem a qua accipitur differentia individualis <...>. Sed tamen in hoc est dissimile, quod

differentia cum natura generis constituit in esse quiditativo, quod dicitur in esse formali, – sed differentia individualis cum natura non constituit in esse quiditativo, quia est extra rationem quiditatis, et ideo non constituit in esse formali nec constitutivo, sed in esse materiali, prout esse materiale opponitur esse formali»; IBID., n. 177: «Et quando dicitur ‘ex quo illa unitas est in uno numero, quod sit numeralis’, dicendum est quod hoc verum est praedictione denominativa, non autem praedicatione formali».

<sup>25</sup> BOÉCIO, *Consolatio Philosophiae*, BIELER, L., Turnhout, Brepols, 1957, V, pr. 6: «Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio»; Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones Quodlibetales* q. VI, n. 14 (Ed. Wad. XII 150).

<sup>26</sup> IBID., n. 15 (Ed. Wad. XII 150): «quod, scilicet aeternitas sit proprius modus existentiae diuinæ, sicut infinitas essentiae diuinæ, hæc est neganda: quia si per impossibile, essentia diuina raptim transiret, adhuc haberet tam essentia, quam existentia modum intrinsecum, scilicet infinitatem intensiuam, sed non haberet illa existentia aeternitatem, per quam intelligimus infinitatem durationem, quæ ultra infinitatem intensiuam, non addit nisi negationem deficiendi, vel relationem rationis potentialitatis, scilicet coexistendi cuicumque possibili, quæ relatio non est nisi rationis».

<sup>27</sup> ID., *Ordinatio* II, dist. 2, pars 1, q. 2, n. 111 (Ed. Vat. VII 205-206): «si tempus differat a motu, hoc ideo est quia partes eiusdem proportionis alicuius motus non necessario sunt aequales in numero et quantitate partibus eisdem proportionis temporis; nulla autem quantitas est eadem quantitati alteri nisi partes eiusdem proportionis in reliquo, et hoc aequales tam in numero quam in magnitudine <...>. Possunt tamen aliquae partes motus, puta decem partes integrantes totum motum, esse cum decem partem temporis, – sed non sunt eadem eis, quia cum eisdem partibus temporis possent esse plures partes motus aequales prioribus partibus motus, vel iterum tot: quia si dupla virtus moveret idem mobile et per consequens duplo velocius, nulla pars erit in motu tardiore quae non sit in motu velociore (loquendo de partibus quas habet in magnitudine, secundum formam secundum quam est), quia movens mobile motu velociore non facit simul pertransire aliquas partes magnitudinis, sed praecise alterum post alterum; igitur tot partes sunt in motu velociore et tantae (loquendo de ista quantitate), quot et quantae in motu tardiore».

<sup>28</sup> ID., *Lectura*, II, dist. 2, pars 1, q. 2, n. 92 (Ed. Vat. XVIII 129): «Si enim instans est idem secundum substantiam – copulans partes temporis – et variatum secundum rationem, et maior est distinctio instantis in diversis partibus temporis quam in una, sicut de puncto in linea, sequitur quod instans nec secundum substantiam nec secundum rationem manet in toto

tempore. Et licet Philosophus ibi dicat aliqua verba quae videntur sonare aliud, tamen si attendatur solutio praedicta, non sonant aliud, sed secundum haec dicta faciliter possunt exponi; non enim est intelligibile quod aliquod indivisibile manet idem in omnibus partibus».

<sup>29</sup> IBID., n. 81 (Ed. Vat. XVIII 126): «Sed si ‘nunc’ ponitur in existentia angeli, non est actu separatum ab eo nec est potentia separabile ab eo, quia necessario requiritur ad conservationem angeli; igitur non differt ab existentia angeli. Non igitur est ponere aliquid in existentia angeli quod realiter differat ab angelo tamquam mensura eius».

<sup>30</sup> IBID., q. 1, n. 35 (Ed. Vat. XVIII 111): «Angelus est aliquod ens in se, igitur in se habet propria durationem; igitur oportet in se assignare ei aliquam durationem. Ergo non mensuratur propter hoc quod concurrat aliquid aliud, habens moram; hoc patet in caelo, quod est cum suo motu qui mensuratur, et tamen caelum secundum se habet propriam mensuram».

<sup>31</sup> A expressão é de Duns Escoto mas, contemporaneamente, foi pela primeira vez revelada por BOULNOIS, Olivier em *Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps l'aevum et l'éternité* in *The Medieval Concept of Time*, PORRO, P. (ed.), Leida – Boston – Colónia, E. J. Brill, 2001, pp.161-188.

<sup>32</sup> Cf. IBID., pp. 181-182; JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, dist. 2, pars 2, q. 7, n. 501 (Ed. Vat. VII 380): «Dico igitur ad questionem quod pluritas non est ponenda sine necessitate, et non est necessitas quare debeat poni tempus discretum mensurans motum angeli, – nam quidquid salvatur per illud tempus discretum, salvatur etiam per tempus continuum in communi: sicut enim oportet eos dicere quod si pertranseat in instanti, non potest immediate habere alium transitum instantaneum, ita potest poni – si transeat instantanee in instanti temporis communis – quod licet immediate possit habere post illud instans motum continuum in tempore habito, non tamen potest habere transitum instantaneum immediatum. Non igitur est inconveniens ponere angelum, in quantum participat condicionem corporalem (id est, quae potest esse aliquo modo eiusdem rationis in ipso et in corpore); igitur etiam potest mensurari mensura primi corporis moti»

<sup>33</sup> ID., *Lectura* II, dist. 2, pars 1, q. 3, nn. 124-125 (Ed. Vat. XVIII 139): «caelum secundum suam substantiam manet uniformiter; et ideo non sequitur quod ‘si ut est sub fluxu, mensuratur tempore, – ut est sub terminis fluxu, mensuratur instantibus secundum diversa esse, – quod ideo secundum suam substantiam mensuretur instanti secundum suam substantiam’, sicut non sequitur ‘in ente composito est diversitas, ergo in ente simplici’. Unde dico quod existentia angeli mensuratur aevo; et etiam existentia lapidis et omnis existentia quae uniformiter manet, mensuratur aevo».

<sup>34</sup> ID., *Ordinatio* II, dist. 2, pars 2, q. 7, n. 502 (Ed. Vat. VII 381): «Et si obicis quod posset moveri stante caelo, igitur non oportet motum eius esse in tempore, – respondeo: Ita stante caelo poterit Petrus post resurrectionem ambulare, et tamen ista ambulatio non fingetur esse in tempore quodam alio a communi tempore nostro continuo et tamen est non existente primo motu caeli. Mensuratur quidem quies ipsius caeli potentialiter (sicut dictum est prius) tempore illo quo motus primus mensuraretur – si esset – positive et actualiter; et illo tempore potenciali potest mensurari motus alius tunc actualiter existens, ita quod non est necesse mensuratum primi caeli dependere in essentia (vel esse) a motu illo (sicut fuit motus sub tempore Iosue, stante caelo), quia mensuratio ista quanti per ‘quantum’ et ‘quale’ non est per aliquid a quo mensuratum essentialiter dependeat (sicut est in mensuris quiditativis), sed tantum sufficit quod motus ille – quando est – posset distincte cognosci secundum quantitatem suam ex cognitione distincta temporis, actualis vel potentialis. Et ita dico quod quando iste motus caeli non erit, poterit tamen alius motus mensurari per tempus huius motus primi caeli, in quantum scilicet motus ille posset fieri cum tanta parte motus istius si esset, et modo est cum tanta parte quietis cum quanta posset esse pars motus».

<sup>35</sup> IBID., pars 1, q. 2, n. 107 (Ed. Vat. VII 203): «sed mobile ut est sub una mutatione est ‘idem secundum substantiam’, – hoc est, secundum esse illius mutationis consideratae secundum se».

<sup>36</sup> ID., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* V, q. 10, n. 18 (Ed. Bon. III 567): «Omnes enim motus fluunt secundum dimensionem linearem, et tempus mensurat motum secundum dimensionem linearem. Sicut ergo infinitae lineae simul esse possunt ex ea parte qua dimensione carent, scilicet a parte latitudinis, ideo omnes motus, quia fluunt linealiter, simul sunt respectu nunc praesentis. Et quia tempus mensurat motus omnes secundum quod sunt linealiter fluentes, et sic simul sunt, ideo habent rationem unitatis subiecti respectu temporis, et ideo tempus est unum».

<sup>37</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Carta a Foucher* in ID., *Die philosophischen Schriften*, GERHARDT, C. (ed.), Berlin 1875 (doravante, GP), I, p. 416: «Je suis tellement pour l’infini actuel, qu’au lieu d’admettre que la nature l’abhorre, comme l’on dit vulgairement, je tiens qu’elle l’affecte par tout, pour mieux marquer les perfections de son auter. Ainsi, je crois qu’il n’y a aucune partie de la matiere qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par consequent, la moindre particelle doit estre considerée comme un monde plein d’une infinité de creatures differentes»; João DUNS ESCOTO, op. cit., V, q. 9, n. 92 (Ed. Bon. III 551): «aut illud impedimentum coniunctum repugnat simpliciter divisibilitati, et tunc

repugnat quanto, et ita minimum non erit quantum. Si non, sed stat cum divisibilitate (et potentia non est ad impossibile), ergo possibile est actu aliquando inesse; ergo hoc minimum potest dividi».

<sup>38</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps*, GP IV pp. 482-483: «Il n'y a que les Atomes de substance, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers elemens de l'analyse des choses substantielles. On les pourroit appeller points metaphysiques: ils ont quelque chose de vital et une espece de perception, et les points mathematiques sont leur points de vue, pour exprimer l'univers».

<sup>39</sup> ID., *Specimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa Corporum Vires et Mutuas Actiones detegendis et ad suas causas revocandis*, GP VI, pp. 237-238: «Velocitas sumta cum directione Conatus appellatur; Impetus autem est factum ex mole corporis in velocitatem, ejusque adeo quantitas est <...>. Porro ut aestimio motus per temporis tractum fit ex infinitis gradibus successive eidem mobili impressis, habetque elementum quoddam, quo non nisi infinities replicatio nasci potest».

<sup>40</sup> ID., *Carta a Varignon*, in ID., *Mathematische Schriften*, GERHARDT, C. (ed.), Berlin – Halle 1859, IV, p. 110: «je ne suis tro persuade moy même, qu'il faut considerer nos infinis et infiniment petits autrement que comme des choses ideales ou comme des fictions bien fondées <...>. Il est que les substances simples <...> sont veritablement indivisibles, mais elles sont immateriales, et ne sont que principes d'action».

<sup>41</sup> ID., *Carta a De Bolder*, GP II, pp. 249-250: «Scilicet non nisi incompletas abstractasque adhibuere notiones sive mathematicas, quas cogitatio sustinet sed quas nudas non agnoscit natura».

<sup>42</sup> ID., *Monadologia* nn. 1-3, GP VI, p. 607: «La Monade, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composées; simple, c'est-à-dire, sans parties. Et il faut qu'il y a des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ny étendue, ny figure ny divisibilité possible. Et ces Monades sont les veritables Atomes de la Nature, et en un mot les Elements des choses».

<sup>43</sup> IBID., n. 8, p. 608: «Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples, et les Monades

étant sans qualités seroient indistinguables l'une de l'autre».

<sup>44</sup> WHITEHEAD, Alfred North, *Time* in BRIGHTMAN, E. S. (ed.), *Proceedings of the sixth international congress of philosophy*, Nova Iorque, Longmans Green, 1927, pp. 59-64, p. 61: «the category of incompleteness means that every occasion holds in itself its own future; so that anticipation is primarily a blind physical fact by reason of the partial analysis effected by conceptual mentality <...>. This doctrine, that the objectified future is prehended in each actual occasion, is only a version of the old doctrine that the process of becoming is a union of being with not-being».

<sup>45</sup> IBID., pp. 63-64: «Supersession is not a continuous process of becoming. If we try to combine the notions of Supersession and continuity we are at once entangled in a vicious infinite regress. For if *B* supersedes *A*, then the continuity of *B* requires that some earlier portion of *B* has superseded *A* antecedently to the later portion of *B*. This argument can be repeated on the earlier portion of *B*, however you chose that portion. Thus we are involved in an infinite regress. Also the supersession of *A* has to commence at what should be the infinite end of the regress. But there is no infinite end. Hence supersession cannot be regarded as the continuous unfolding of a continuum. I express this conclusion by the statement that time is *epochal*. The occasion *B* which acquires concretion so as to supersede *A* embodies a definite quantum of time which I call the *epochal character* of the concrescence. The epochal theory of time is the foundation of the theory of atomic organisms, and of the modern physical quantum-theory».

<sup>46</sup> ID., *Concept of nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920, p. 57: «Instantaneous is the concept of all nature at an instant, where an instant is conceived as deprived of all temporal extension. For example we conceive of the distribution of matter in space at an instant. This is a very useful concept in science especially in applied mathematics; but it is a very complex idea so far as concerns its connexions with the immediate facts of sense-awareness. What sense-awareness delivers over for knowledge is nature through a period. Accordingly nature at an instant, since it is not itself a natural entity, must be defined in terms of genuine natural entities».

<sup>47</sup> IBID., p. 60: «Consider a set of durations all taken from the same family. Let it have the following properties: (i) of any two members of the set one contains the other as a part, and (ii) there is no duration which is a common part of every member of the set»; IBID., p. 61: «I will call such a set of durations an 'abstractive set' of durations. It is evident that an abstractive set as we pass along it converges to the ideal of all nature with no temporal extension, namely, to the ideal of a nonentity. What the abstractive set is in fact doing is to guide thought to the consideration of the progressive

simplicity of natural relations as we progressively diminish the temporal extension of the duration considered <...>. Thus an abstractive set is effectively the entity meant when we consider an instant of time without temporal extension».

<sup>48</sup> IBID., p. 62: «In this explanation a moment is the set of natural properties reached by a route of approximation. An abstractive series is a route of approximation».

<sup>49</sup> Cf. PARCERIAS, Pedro, *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual*, p. 137.

<sup>50</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio I*, dist. 2, pars 1, qq. 1-2, n. 86 (Ed. Vat. II 178): «dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit; ideo dixi 'aliquid contingenter causatur', et 'non aliquid est contingens'».

<sup>51</sup> ID., *Lectura I*, dist. 39, qq. 1-5, n. 49 (Ed. Vat. XVII 494): «Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilis quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit aliqua possibilitas in re: et sic fuit haec vera antequam mundus esset 'mundus potest esse'; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet 'mundum posse esse', et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis».

<sup>52</sup> IBID., dist. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 123 (Ed. Vat. XVI 272): «Iste enim modus arguendi peccat in praedicationibus denominativis, nam 'rationale non est per se animal, igitur est per se non animal' non sequitur. Unde sicut 'rationale' dicitur animale denominative et non per se, sic illa differentia dicitur ens denominative, non per se primo modo, quia est praedictio denominativa, et determinans est extra rationem determinabilis»; cf. PARCERIAS, Pedro, art. cit., p. 114.

<sup>53</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Tractatus de primo principio* cap. 3, n. 26, pp. 76-78: «Sed malo de possibili proponere conclusiones et praemissas. Illis quippe de actu concessis, istae de possibili conceduntur, non e converso. Illae etiam de actu sunt contingentes, licet satis manifestae, istae de possibili sunt necessariae. Illae ad ens existens, istae ad ens etiam quidditative sumptum possunt proprie pertinere».

<sup>54</sup> Sobre a irreversibilidade do tempo na mecânica quântica contemporânea (isto é, após a entrada em cena de Ilya Prigogine) e a indeterminação do tempo em João Duns Escoto – cf. SCHIMDT, Axel, *The concept of time in theology and physics* in BOULNOIS, O. et al. (ed.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 595-606.

<sup>55</sup> JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*

*Aristotelis VII, q. 16, n. 31 (Ed. Bon. IV 319): «potentia ad corrompi sive ad non-esse, potest intelligi dupliciter, scilicet remota, quae est quaedam aptitudo consequens naturam sicut passio eius; et ista est scibilis in medio commune et abstrahit ab existentia <...>. Alia est potentia propinqua, quae est ordo immediatus ad actum in proprio et proximo receptivo actus. <...> ista potentia non est scibilis; nec materia, ut est principium huius, est pars quiditatis. Nam, ut sic, includit materia et individuationem et existentiam, quorum neutrum includit materia ut est pars speciei, sed abstrahit ab utroque».*

## **LA LITURGIA COMO FUENTE DEL *PENSAMIENTO MEDIEVAL***

**RUBÉN A. PERETÓ RIVAS**  
UNCUYO - CONICET

In this paper the A. wants to present the liturgy as one of the sources of medieval thought. It begins with an explanation of the source's concept and the reasons why the liturgy could be considered among them. In the monastic world, in which most of the medieval authors wrote, the liturgy had a central place and this fact cannot be ignored. Next, the A. proves his assertion through two examples taken from the patristic and scholastic authors.

*Key words:* Liturgy – Sources – Medieval Thought

### **1. Consideraciones previas**

La riqueza del pensamiento producido durante el medioevo occidental, configurador en gran medida de la identidad de Europa, permanece aún hoy velado en muchos de sus aspectos. Por ejemplo, todavía hay miles de manuscritos en grandes y pequeñas bibliotecas del viejo continente en espera de ser llevados a la luz y, de esa manera, descubrimos los secretos que sus paleografías esconden. La abrumadora producción intelectual que encontramos nos desafía no sólo a procesarla y hacerla accesible al conocimiento del hombre contemporáneo sino que también plantea otros retos que la ciencia no debe pasar por alto. Uno de ellos, y no de menor importancia, es el relacionado a las fuentes del pensamiento medieval.

La pregunta es acerca del material primario que los medievales tuvieron a disposición como principio para elaborar, a partir de él, su pensamiento. El concepto “fuente” es muy rico y nos permite profundizar en la idea que deseamos exponer. Utilizamos “fuente” para referirnos a los orígenes de determinado pensamiento u obra en un sentido análogo. El *princeps analogatum* sería, en este caso, la fuente en su sentido físico, es decir “manantial de agua que brota de la tierra”, como lo define el diccionario de la Real Academia Española, el que recién en su octava acepción consigna la idea de “principio, fundamento u origen de algo”. Los manantiales que acostumbramos ver en nuestras montañas son torrentes de agua que surgen de entre las piedras, casi pareciera de un modo milagroso. Sabemos, sin embargo, que en la hondura de la roca corre un corriente subterránea, profunda e invisible, rica y portentosa, que permite la formación de estos pequeños arroyos. El agua del manantial se nutre de las aguas profundas, desconocidas y ocultas, pero sin embargo, indudablemente existentes. No habría modo alguno de explicar las aguas frescas nacidas de las rocas sin el recurso a las fuentes subterráneas.

Los lugareños andinos utilizan otro sinónimo para referirse a las fuentes: “surgente” que, al oído, nos suena como su par francesa *source*. Las aguas surgen, brotan de la profundidad de las piedras. Notemos la fuerza de estos conceptos. Brotar es un concepto que tiene que ver íntimamente con la vida: brotan las plantas de la tierra y brotan las aguas de las corrientes subterráneas. Brota la hoja y la flor en primavera esparciendo color y perfume, y su nacimiento proviene, también, de las ocultas e invisibles corrientes de savia que se deslizan silenciosamente en las ramas y brotes de los vegetales. En todos los casos, la fuente o el brote es una manifestación clara y evidente de la vida que, sin embargo, posee su principio y su origen, su más profunda razón de ser, en ríos invisibles y escondidos bajo la piedra o bajo la corteza del tronco.

Del mismo modo, y pasando ahora al analogado, el pensamiento medieval, como todo pensamiento, tiene sus “fuentes”, puesto que es la manifestación inequívoca de una corriente vital, invisible pero palmariamente existente, que corre debajo y permite su exis-

tencia. No habría modo de explicar la riqueza, variedad y cantidad de escritos medievales sin el recurso ineludible a las fuentes que los atraviesan y originan. Así como una corriente subterránea que atraviesa kilómetros de roca puede dar origen a numerosos manantiales, así también las fuentes medievales, subterráneas porque ocultas, dan lugar a numerosas obras, manifestaciones intelectuales de una, en principio, oculta sabiduría.

## 2. La liturgia como fuente

Lo que estamos diciendo aquí no constituye, por cierto, una novedad ni pretende ningún tipo de originalidad. Se trata de una consideración previa, y necesaria, para comprender el problema de las fuentes medievales. ¿Cuáles son ellas? Tradicionalmente se ha considerado que pueden reducirse a tres grandes grupos: bíblicas, patristicas y clásicas. Todo lo que se piensa acerca del hombre, del mundo, de la política, de la ética, se piensa a partir de lo que se puede encontrar en el Antiguo y Nuevo Testamento, cuidando de no contradecir en lo más mínimo las verdades que allí se expresan. La presencia de los Padres es también intensa y la encontramos en todos los escritos del periodo, destacándose entre ellos San Agustín. Finalmente, los autores clásicos poseen también una enorme influencia y se transmiten, principalmente, a partir de la adopción en los centros escolásticos de la Edad Media de las siete artes liberales como método de enseñanza.

Tengamos presente, además, que la presencia de estas tres fuentes no se reduce meramente al texto escrito y leído, sino que podemos hablar también de una presencia que origina una *forma mentis* determinada, ya que los medievales interpretarán la realidad y pensarán en base a moldes bíblicos y patristicos. Estamos hablando de lo que en la actualidad sería llamado un paradigma, es decir, supuestos teóricos generales y las leyes y las técnicas para su aplicación que adoptan los miembros de una determinada comunidad científica o, en nuestro caso, escolástica.

Sin embargo, algunos estudiosos han llamado últimamente la atención acerca de lo que podría considerarse una nueva fuente del

pensamiento de los hombres de la Edad Media. En efecto, Jacques Leclercq y Donald Bulough advierten en algunas de sus obras acerca de la centralidad que poseía la liturgia en la vida cotidiana de los intelectuales del medioevo lo que, necesariamente, debería repercutir en su pensamiento y, en consecuencia, también en sus escritos.<sup>1</sup> También Jacques Le Goff afirma lo mismo refiriéndose, en este caso, a los estudios históricos.<sup>2</sup>

La cuestión que se plantea es si la liturgia ocupó un lugar hasta tal punto central en la vida del hombre del medioevo que se constituyó en una fuente más de su pensamiento. Llamo la atención de la palabra “fuente” entendida en su acepción más plena, tal como la hemos desarrollado. No se trata, por tanto, de un fuente de consulta consciente como podían ser, en muchos casos, las obras patristicas o clásicas. No estamos diciendo que los escritores medievales consultaran los libros litúrgicos para inspirarse o tomar ideas para sus tratados. Se trata más bien de una fuente oculta y subterránea, con una presencia constante y “subconsciente” en estos autores, surgida como consecuencia lógica de la significativa presencia de los actos litúrgicos a lo largo de toda la jornada y de todas las jornadas de su vida. Tengamos presente que un altísimo porcentaje de los autores medievales fueron educados e, incluso, pertenecieron a medios religiosos, monásticos o catedralicios.

Se trata, por cierto, de una hipótesis cuya comprobación requiere una serie pasos. En primer término, deberá probarse la efectiva centralidad de la liturgia y sus efectos en la psicología monástica. Es decir, deberemos analizar el desarrollo de la jornada monástica en los ámbitos religiosos medievales, con sus posibles variantes según la regla que se siguiera y los usos y costumbres de cada monasterio y, a partir de allí, demostrar la centralidad que poseía la liturgia en esa distribución del tiempo.

Luego de esta tarea, de tipo más bien histórico, se deberá estudiar la influencia que, necesariamente, el peso de la liturgia cotidiana producía en la psicología del monje o del clérigo. En efecto, no puede ser inocua la repetición diaria y constante de los textos litúrgicos.

cos, en un ambiente mayoritariamente silencioso y cerrado como el que reinaba en los centros monásticos. Esta práctica provocaba una especie de memoria auditiva de los textos escuchados. Como bien señala Leclercq, este repetir constante y perseverante es asociado por los medievales a una suerte de nutrición espiritual: el vocabulario es asimilado al acto de comer y digerir tal como lo hacen los rumiantes: la palabra litúrgica se “rumia”, es la *ruminatio*.<sup>3</sup> Escribe Pedro el Venerable, al referirse a un monje que ora continuamente: “Sin cesar su boca rumia las palabras sagradas”.<sup>4</sup> De Juan de Gorze se decía que el murmullo de sus labios pronunciando los salmos se asemejaba al zumbido de una abeja.<sup>5</sup>

Este contacto íntimo, permanente y constante con los textos litúrgicos posee consecuencias importantes para toda la psicología religiosa. En primer lugar, compromete a la persona entera, enraizando en ella profundamente los discursos litúrgicos. Explica el importante fenómeno de la reminiscencia, o el recuerdo espontáneo de citas y alusiones bíblicas y litúrgicas, que se evocan unas a otras, sin ningún esfuerzo, por el solo hecho de la similitud de palabras. Cada palabra abraza a otras que forman, de ese modo, una cadena que constituirá la trama de la exposición. Esta metodología de escribir que poseen los monjes se convierte para nosotros, exigidos como estamos de criterios científicos positivistas, en una problema cuando intentamos encontrar las fuentes de sus citas: ¿por cual versión de la Escritura citan? En general, citan de memoria, y las referencias no deben buscarse tanto en versiones o en autores anteriores, sino en este recuerdo casi involuntario de citas y palabras bíblicas, que se llaman unas a otras continuamente, y componen variaciones diversas sobre un mismo tema.

En tercer lugar, se impone la tarea de analizar los textos litúrgicos más significativos del periodo medieval elegido y demostrar, a partir del mismo, su efectiva influencia en el pensamiento de la época, constituyendo el cuarto y último paso.

Una importante objeción, sin embargo, puede ser realizada a esta hipótesis. Los textos litúrgicos no son diversos a los textos bí-

blicos, patrísticos y clásicos. En efecto, aquellos son una selección de éstos realizada en el correr de los siglos por los diversos actores del culto cristiano. Sería, entonces, duplicativo pretender que la liturgia es fuente del pensamiento medieval, en tanto que no sería más que reproducir de un modo diverso las fuentes que tradicionalmente se consideraron para este periodo.

Sin embargo, la liturgia es mucho más que los textos litúrgicos. En este caso también el todo es más que la suma de las partes. La liturgia es palabra, silencio, melodía, movimiento. La liturgia es rito, y el rito es, de alguna manera, un *modus vivendi* determinado y, en este sentido, impacta de un modo directo en la conformación de una psicología específica, la psicología monástica, la que se transforma en ese río oculto y subterráneo que, con toda propiedad, puede ser llamado “fuente” del pensar.

### 3. El Eucologio de Serapión

Veamos dos ejemplos en los que aparece, a nuestro juicio, la inequívoca influencia de la liturgia en filósofos medievales. En primer lugar analizaremos un antiguo texto perteneciente a la liturgia egipcia. Se trata del llamado “Eucologio de Serapión”, colección de treinta oraciones litúrgicas, compuestas por el obispo Serapión de Thmuis, pequeña población rural del delta del Nilo, quien habría sido nombrado obispo en el año 339.<sup>6</sup> Fue amigo de San Atanasio, a quien defendió en el concilio de Sárdica en 343. El *Eucologio* habría sido escrito con anterioridad al 350. Nosotros nos ocuparemos específicamente a una parte de la anáfora que aparece en el mismo y que dice:

1. Es digno y justo, Padre increado del Unigénito Jesucristo, que te alabemos, te honremos con himnos y te glorifiquemos.
2. Te alabamos, Dios increado, inescrutable, inefable, incomprendible para todo ser creado.
3. Te alabamos, a ti, que *eres conocido*<sup>7</sup> por el Hijo Unigénito, por quien fuiste anunciado, predicado y manifestado a los seres creados.

4. Te alabamos, a ti que *conoces al Hijo y revelas* a los santos la gloria que a él corresponde; que eres conocido por el Verbo engendrado por ti y dado a conocer y revelado a los santos.
5. Te alabamos, Padre invisible, dador de la inmortalidad. Tú eres *la fuente de la vida*,<sup>8</sup> la fuente de la luz, la fuente de toda *gracia* y de toda *verdad*,<sup>9</sup> amigo de los hombres y amigo de los pobres, que con todos te reconcilias y *a todos atraes hacia ti*<sup>10</sup> al visitarles por tu Hijo amado.
6. Te suplicamos: haz que seamos hombres llenos de vida, concédenos el espíritu de la luz, para que *te conozcamos a ti, el verdadero y al que tú enviaste, Jesucristo*<sup>11</sup> danos el Espíritu Santo, para que podamos narrar y exponer tus inefables misterios.
7. Que Jesús, el Señor, con el Espíritu Santo, hable en nosotros y por nosotros te alabe con himnos.
8. Tú eres quien está *por encima de todo Principiado, Potestad, Virtud y Dominación por encima de todo nombre que se pronuncie no sólo en este siglo sino también en el futuro*.<sup>12</sup>
9. ...es ante ti ante quien están miles de millares y miríadas de millares<sup>13</sup> de ángeles, de Arcángeles, de Tronos, de Dominaciones, de Principados, de Potestades;<sup>14</sup> ante ti están los dos venerabilísimos Serafines que proclaman tu santidad y están dotados de seis alas, dos para velar su rostro, dos para los pies, dos para volar<sup>15</sup>...

Podríamos encontrar ecos precisos de numerosos aspectos de esta anáfora en varios autores patrísticos orientales. Analizaremos aquí solamente un autor y una obra. Se trata de la “Jerarquía celeste” de Dionisio Areopagita. Si bien la figura de este autor aún es oscura

en cuanto a sus coordenadas espacio-temporales, la crítica es unánime en considerarlo un monje o un obispo sirio del siglo V, es decir, posterior a Serapión, con lo que despejamos una posible dificultad referida a las fechas.

En primer lugar, podemos considerar las relaciones entre la anáfora egipcia y el texto de Dionisio desde un punto de vista general. Pareciera, en efecto, que algunos pasajes de este último son una explicitación teológica del mundo poético que se expresa en aquélla. La parte de la anáfora que analizamos aquí es el *Prefacio*, es decir, la que, antecedendo al canto del trisagio, expresa la alabanza y acción de gracias a la Trinidad, describiendo de alguna manera las características del misterio luminoso e inaccesible en el cual ésta habita.

Encontramos en la “Jerarquía celeste” algunos pasajes que parecen delinear en terminología teológica ese espacio divino y trinitario que se describe en el prefacio. Escribe Dionisio: “La felicidad divina está libre de cualquier desemejanza y llena de luz eterna; es perfecta y no necesitada de perfección. Ella purifica, ilumina y hace perfectos o, mejor dicho, ella es la misma purificación, iluminación y perfección. Es el principio absoluto de la perfección, anterior a la perfección, y más arriba de la purificación y de la luz. Es la causa de toda jerarquía y, al mismo tiempo, gracias a su excelencia, trasciende toda cosa sagrada”.<sup>16</sup>

Como vemos, se trata de una descripción del “ambiente” que se vive en el seno trinitario. Si bien no podemos trazar un paralelo exacto con el texto de Serapión, sin embargo, resultan claras las relaciones que pueden establecerse entre ellos.

Si nos atenemos a algunos aspectos particulares es posible encontrar muchos reflejos del texto litúrgico en la obra de Dionisio que estamos estudiando. A continuación proponemos algunas tablas comparativas.

Anáfora	<i>La Jerarquía celeste</i>
Te alabamos, Dios increado, inescrutable, inefable, incomprensible para todo ser creado	...(la divinidad) se encuentra más allá de todo ser y de toda vida, no se deja expresar por ninguna luz, y deja imposibilitada de toda semejanza, sin ninguna posibilidad de parangón, toda palabra e inteligencia. Otras veces los mismos oráculos la celebran de una manera que trasciende el mundo con revelaciones negativas, llamándola invisible, infinita, incomprensible y con todos los otros términos análogos que designan no aquello que es, sino aquello que no es. <sup>17</sup>

Lo que, en el pensamiento dionisiano, se llamará “teología apofática”, es decir, la conveniencia de alcanzar el conocimiento de Dios a partir de negaciones sucesivas en tanto las afirmaciones humanas que pueden hacerse sobre Él son absolutamente insuficientes, se encuentra ya en germen en el texto litúrgico de Serapión.

Anáfora	<i>La Jerarquía celeste</i>
Te alabamos a Ti que conoces al Hijo y revelas a los santos la gloria que a Él corresponde; que eres conocido por el Verbo engendrado por ti y dado a conocer y revelado a los santos.	...(Dios) transmite la propia luz a cada ser en la medida en que éste es digno y le infunde la perfección iniciándolo divinamente, ya que hace semejante a sí a los iniciados en virtud de un proceso de transformación armoniosa e inalterable. <sup>18</sup>

Las características iniciáticas del pensamiento de Dionisio aparecen en este texto. El conocimiento de las realidades superiores se transmite de un modo jerárquico, a través de los nueve coros angélicos, hasta llegar a los hombres, los cuales, también, la reciben de un modo escalonado y de acuerdo a su jerarquía, tal como aparece reflejado en su obra *La jerarquía eclesiástica*.

Anáfora	<i>La Jerarquía celeste</i>
Te suplicamos: haz que seamos hombres llenos de vida, concédenos el espíritu de la luz, para que te conozcamos a ti, el verdadero y al que Tú enviaste, Jesucristo. Danos al Espíritu Santo, para que podamos narrar y exponer tus inefables misterios.	...la participación en la ciencia divina es juntamente purificación, iluminación y perfecta iniciación. <sup>19</sup>

También en este par de textos observamos la recurrencia de temas tales como la iluminación y la iniciación. Serapión afirma la necesidad de poseer el “espíritu de la luz” a fin de alcanzar el conocimiento de la divinidad y, ese mismo espíritu, será necesario también para transmitir a los demás los misterios “inefables”, es decir, que no pueden ser dichos. Esta temática aparece como telón de fondo a lo largo de toda *La Jerarquía celeste*. Aquí consignamos sólo un breve párrafo que indica justamente que el conocimiento de Dios implica los procesos iluminativos e iniciáticos mencionados en la anáfora.

Anáfora	<i>La Jerarquía celeste</i>
Tú eres quien está por encima de todo Principado, Potestad, Virtud y Dominación...	...los órdenes de los arcángeles, los principados, las potestades, las virtudes y todas las otras esencias, conocidas en la revelación reveladora propia de los oráculos. <sup>20</sup>
...es ante Ti ante quien están miles de millares y miríadas de millares de ángeles, de arcángeles, de Tronos, de Dominaciones, de Principados, de Potestades...	La tradición oracular relativa a los ángeles habla de millares de millares y de decenas de millares de miríadas... <sup>21</sup>

Las coincidencias que encontramos en este caso se dan en los ángeles, los espíritus superiores e intermedios que se ubican entre Dios y los hombres, a los que Dionisio divide, junto a toda la tradición, en nueve coros. Es verdad que el nombre de los mismos y su numerosa multitud aparece mencionada, con las mismas palabras,

en las Escrituras (Dn. 7, 10; Col. 1, 16) por lo que no estaríamos en presencia de una fuente principal. Pero sí consideramos que puede hablarse de Serapión como fuente secundaria en tanto Dionisio retoma y desarrolla de un modo puntual lo que aparece mencionado en la anáfora.

#### **4. La antifona *Oh admirabile commercium!***

Veamos ahora un texto posterior. Se trata de la antifona del primer salmo de las vísperas de la octava de Navidad de la liturgia latina. La misma da pie para la elaboración y desarrollo del concepto teológico de la Encarnación del Verbo, con las concomitancias referidas a la antropología que ésto supone. No queremos decir, por cierto, que tal argumento teológico haya surgido a partir de la antifona en cuestión sino que la misma brinda materia para que aquél se desarrolle de un modo más explícito y claro y, de esa manera, nos enfrentamos a un texto litúrgico que puede ser considerado, materialmente, fuente del pensar medieval dentro del contexto psicológico monástico.

El texto es el siguiente: “*Oh admirabile commercium! Creator generis humani, animatum corpus sumens de virgine nasci dignatus est, et procedens homo sine semine, largitus est nobis suam deitatem*”.<sup>22</sup> La encontramos ya en el antifonario compilado por San Gregorio Magno, lo cual nos indica que estaba en uso de la liturgia romana en el siglo VI, probando de ese modo su antigüedad y arraigo en el cristianismo primitivo.<sup>23</sup> Será comentado por muchos Padres, desde San Ildefonso de Toledo, en el siglo VII, hasta San Bernardo y Juan Halgren, en el siglo XIII. En algunos casos la encontramos en actas de sínodos o escritos de tipo litúrgico, pero aparece mencionada, fundamentalmente, en tratados espirituales o sermones. Si bien una primera apreciación podría descalificar este último tipo de escritos, en tanto se inscriben en el dominio de la teología mística y se alejan, por tanto, del terreno considerado “científico” en el sentido más amplio del término, sin embargo, convendría recordar en este sentido la autorizada opinión de Jacques Le Goff quien, en una de sus últimas obras considera de suma relevancia a los sermones como fuentes de la historia y del pensamiento medieval.<sup>24</sup>

La clave interpretativa de la antífona se encuentra en el primer término utilizado, *commercium*. A partir del mismo será posible desarrollar no solamente la doctrina teológica de la encarnación sino también lo que podríamos denominar “cosmovisión antropológica” pues el *commercium* del que se habla implica una relocalización del hombre en el cosmos.

En primer lugar encontramos una clarificación terminológica. Los escritores medievales toman la pieza litúrgico-literaria y, sobre ella, realizan una exégesis que comenzará con una definición de los términos y conceptos utilizados. Y el primero que exige este tipo de trabajo es, justamente, el inicial: *commercium*. En efecto, ¿cómo entender este concepto en un contexto teológico? La clave estará en otorgarle el matiz de “intercambio” y tal es la propuesta de Amalario de Metz, autor del siglo IX, quien escribe: “¡Oh admirable comercio! Cuando dice comercio, muestra dar algo y recibir algo. Cristo dio su divinidad, y recibió nuestra humanidad. Lo que Él dio lo celebramos en su natividad; lo que recibió en la octava”.<sup>25</sup> Con casi los mismos términos explicará este significado Sicardo de Cremona tres siglos más tarde.<sup>26</sup> Y, en el siglo XIII, Pedro de Blois detalla que este intercambio no es sólo de la divinidad por la humanidad sino que también que Cristo recibe la miseria para dar la gloria.<sup>27</sup>

Observamos, entonces, que este texto litúrgico, a través de un solo término, está dando la posibilidad de desarrollar un importante aspecto del dogma central del cristianismo: la Encarnación del Logos, lo cual supone un trueque en tanto el mismo Dios concede a la humanidad su condición de divinidad y recibe a cambio la carnalidad propia de la condición humana.

Hacíamos mención más arriba que los autores medievales encuentran, a partir de la antífona ocasión de desarrollar la nueva cosmogonía que supone el cristianismo. Podemos verlo ya en las actas del Sínodo de Arrás. Dice: “... aquel santo y admirable comercio, por el cual lo terreno es unido a lo celestial, el infierno es despojado, el paraíso es abierto, el hombre expulsado es reubicado en el antiguo jardín; por el cual también los ángeles reconocen al hombre como

su conciudadano, y colocado por sobre sí adoran al hombre Dios”.<sup>28</sup> En este caso la antífona da pie para un desarrollo que, aunque breve, engloba a toda la creación. Se trata de una reordenación del cosmos, en estado de caos y confusión luego de la caída original, que es vuelto a su situación de orden y armonía merced a la redención operada por Cristo en la cruz. Se tratará, sin embargo, de un *novus ordo*, puesto que lo que hasta ese momento era antagónico es unido admirablemente: lo terreno con lo celestial, quien había sido expulsado re-admitido y, lo más asombroso de todo, los ángeles ven a los hombres como iguales y adoran al hombre-Dios. El *commercium*, una sola palabra sin connotaciones teológicas particulares, adquiere una enorme significación en el ámbito litúrgico, que engloba no sólo la salvación de la humanidad sino la redención del mismo cosmos. Y, en ámbito antropológico, revela el surgimiento del hombre nuevo, regenerado, al cual la divinización recibida le permite el ingreso al paraíso, cuyas puertas le estaban cerradas.

Sin embargo, el sentido cosmológico más pleno de la antífona es expresado por Juan Halgren de Abbesville en su comentario al Cantar de los Cantares. Afirma que existieron tres “comercios”: el primero fue execrable, el segundo miserable y el tercero admirable. El primero estuvo a cargo de quien traicionó al género humano, el segundo al propagador de este género y el tercero al Creador del mismo. El primero asumió la figura de una serpiente, el segundo se vistió con túnicas de piel y el tercero asumió un cuerpo animado. Es imposible traducir a nuestra lengua, más allá de los conceptos, la belleza y musicalidad del texto del monje cisterciense autor del mismo.<sup>29</sup> Y continua con un comentario exegético-teológico de la antífona en el que agrupa citas escriturarias del Antiguo y del Nuevo Testamento en las que se confirman estos tres dramáticos momentos de la historia de la humanidad y del cosmos, signados todos ellos por un *commercium*: el primero, cuando el demonio, mediante ardides y engaños, provoca la caída de Adán y Eva; el segundo, ocasionado por los primeros padres que ceden a la tentación y son expulsados del paraíso y, el tercero, obrado por el mismo Creador que restaura el orden primigenio entregándonos su divinidad para recibir a cambio nuestra humanidad.

En un último ejemplo de Guerrico de Igny, monje cisterciense del siglo XII, en uno de sus sermones de adviento, y a partir de la antifona que estamos analizando, desarrolla lo que podríamos denominar una “teología del hipóstasis”, destacando diversos aspectos de esta doctrina cristiana. Comienza señalando, como el resto de los autores, en qué consiste este comercio: *sumens carnem, largiaris deitatem* y, luego de considerar la humillación del Verbo que supuso su encarnación, escribe lo siguiente: “Tu enim, omnem tuae plenitudinem divinitatis in hominem transfudisti. Transfudisti, sed non confudisti”.<sup>30</sup> Notemos que estas pocas palabras son elocuentes para determinar el modo de la unión hipostática, por la cual, según el dogma católico, la persona divina del Verbo se une a una naturaleza humana, unión que supone una asunción por parte de la divinidad de toda la humanidad pero que, sin embargo, no implica confusión sino, al decir de Guerrico, transfusión.

Afirmar que la liturgia es una fuente más del pensamiento medieval es una hipótesis que deberá probarse. En este trabajo hemos delineado una primera fundamentación y hemos propuesto ejemplos concretos que se ordenan a la comprobación de la misma. La dependencia entre pensamiento y liturgia, debe verse a la luz de una redefinición del concepto de “fuente”. Es decir, no estamos aquí en presencia de un modelo tradicional de fuente, donde pueden observarse con relativa facilidad las dependencias directas entre diversas obras. Aquí, el aspecto fontal de la liturgia viene dado por lo que podríamos llamar un ambiente de pensamiento determinado. Encontraremos escasas correspondencias puntuales pero ciertamente estamos en presencia de una fuente que se encuentra presente en el “habitat” intelectual en el que el autor escribe, irradiada en su entorno por medio de la omnipresencia litúrgica propia de la época. Podríamos denominarlas, volviendo al origen etimológico, “fuentes por aspersión”. Es en este sentido que podemos hablar de la liturgia como fuente del pensar.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris, 1957; especialmente capítulos IV y X, y D. BULLOUGH, *Alcuin. Achievement & Reputation*, Brill, Leiden- Boston, cap. 1.

<sup>2</sup> J. LE GOFF, *En busca de la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires, 2004; p. 67.

<sup>3</sup> J. LECLERCQ, *Initiation aux...*, capítulos IV y X,

<sup>4</sup> "Os sine requie sacra verba rumians". PEDRO EL VENERABLE, *De miraculis* I, 20; PL 189, 887.

<sup>5</sup> "Et in morem apis Psalmos tacito murmure continuo revolvens". JUAN DE SAINT-ARNOUL, *Vida de Juan de Gorze (+ 976)*, n. 80, PL 137, 280.

<sup>6</sup> Tendremos en cuenta para este trabajo la edición del *Sacramentarium Serapionis* preparada por Josep Urdeix (Centre de Pastoral Litúrgica, Cuadernos Phase 135, Barcelona, 2003) en base a la edición crítica: F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905.

<sup>7</sup> Lc. 10, 22 – Mt. 11, 27; 16, 17.

<sup>8</sup> Jr. 2, 13.

<sup>9</sup> Jn. 1, 14.

<sup>10</sup> Jn. 12, 32.

<sup>11</sup> Jn. 17, 3.

<sup>12</sup> Ef. 1, 21.

<sup>13</sup> Dn. 7, 10.

<sup>14</sup> Col. 1, 16.

<sup>15</sup> Is. 6, 2.3.

<sup>16</sup> DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celeste*, III, 2. La traducción personal se ha hecho en base a la edición preparada por G. Heil y A. Ritter, W. De Gruyter, Berlin, New York, 1991.

<sup>17</sup> *Ibid.*, II, 3.

<sup>18</sup> *Ibid.* III, 1.

<sup>19</sup> *ibid.* VII, 3.

<sup>20</sup> *Ibid.* V, 1.

<sup>21</sup> *Ibid.* XIV.

<sup>22</sup> "¿Qué admirable intercambio! El Creador del género humano, tomando cuerpo y alma nace de una virgen y hecho hombre sin concurso de varón, nos da parte en su divinidad".

<sup>23</sup> Cfr. GREGORIO MAGNO, *Liber responsialis, In vigilia octavas Domini, ad Vesperas*, PL 78, 741a.

<sup>24</sup> J. LE GOFF, *En busca de la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires, 2004; pp. 77-80.

<sup>2526</sup> “O admirabile commercium. Quando dicit, commercium, ostendit aliud dari, et aliud accipi. Dedit Christus suam deitatem, et accepit nostram humanitatem. Quod dedit colimus in nativitate ejus; et quod accepit, in octavis”. AMALARIO DE METZ, *De ecclesiasticis officiis*; PL 105, 1223.

<sup>27</sup> Cfr. SICARDO DE CREMONA, *Mitræ seu de officiis ecclesiasticis summa*, PL 213, 226.

<sup>28</sup> Cfr. PEDRO DE BLOIS, *Sermones. Primer sermón de adviento*, PL 207, 577.

<sup>29</sup> “... illud sanctum et admirabile commercium, per quod terrenis coelestia juguntur, inferna spoliuntur, paradus aperitur, homo exsul antiquo horto relocatur; per quod etiam angeli recognoscunt hominem concivem suum, et supra se positum adorant hominem Deum”. *ACTA SYNODI ATREBATENSIS IN MANICHAEOS*, II; PL 142, 1278.

<sup>30</sup> “Triplex est commercium. Primum fuit execrabile; secundum miserabile, tertium admirabile. Primum fecit insidiator generis humani; secundum propagator generis humani; tertium Creator generis humani. Primus, figuram serpentis assumens; secundus, tunicas [0024A] pelliceas induens; tertius, animatum corpus sumens”. JUAN HALGREN DE ABBESVILLE, *In Cantica Canticorum*, PL 206, 23-24.

<sup>31</sup> “Tu, en efecto, transfundiste al hombre toda la plenitud de tu divinidad; la transfundiste, pero no la confundiste”. GUERRICO DE IGNY, *Sermones per annum. De adventu Domini*, I, 1; PL 185, 35.

## ESTUDIO SOBRE LA DETERMINACIÓN TEMPORAL DEL SER EN ARISTÓTELES

MIRTHA RODRIGUEZ  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

*Abstract:* In order to define Time and in ways to rebound its essence in the "Physica" of Aristotle, the "number" is detached as a unifying principle. The relation "number" - "now" is the key in the interpretation of time.

*Key words:* time – number – movement – identity – difference – succession – simultaneity

Para la definición de la naturaleza del tiempo, Margel<sup>1</sup> aborda en primer lugar la articulación numérica del ahora, perspectiva que vamos a destacar en vías de la esencia del concepto de tiempo.

Afirmamos junto a su estudio que la función del número no consistía en engendrar o producir los elementos de las magnitudes geométricas, pero si en actualizar por la medición la división a la cual su extensión estaba ya predispuesto por esencia. Su operación específica debía representar distintas formas de unidades en el orden de magnitud y ordenar para su diferenciación la estructura de un espacio geométrico. Ahora bien, un 'número' es ante todo una pluralidad de unidades pues es un ente que representa medida como algo medible, y por lo tanto depende de un principio de unificación. En efecto el número no mide las magnitudes por lo mismo que él mide. Dicho de otra manera, el no diferencia ni temporaliza la extensión de las magnitudes geométricas por la pluralidad de las unidades (mónadas) que le confieren una unidad específica o que le dan la cualidad de ser un cierto número determinado, pero él mide las

cantidades por el principio que permite a las unidades constitutivas de diferenciar un número específico de otro, y permite a un número ser aumentado o disminuido de una unidad, todo guarda una cierta unicidad. Así este principio, que Aristóteles llama en la metafísica 'tò ên', unidad, y que permite diferenciar las distintas unidades numéricas trasladándolas, cada vez, a la identidad de una sola y misma unidad específica, este principio dialéctico de diferenciación aritmético y de temporalización geométrico, opera continuamente entre él mismo y el otro y había sido designado en la *Física* con el término 'tò nun'. El 'ahora' es como la unidad del número<sup>2</sup>.

Que el 'ahora' se halla formulado sobre el sustento de la forma de la unidad que se muestra en la *Metafísica*. Recuerda, sin embargo que la unidad del siendo, es la unidad que relaciona cada uno de sus predicados a la propia sustancia y que permitía asegurar cada vez y por cada atribución lo que 'siendo' habría de ser cada vez: tó ti ên einai. Implica como condición de efectividad la sucesividad y la repetición continua de una unidad temporal: 'el ahora'.

La ambigüedad del siendo, es de alguna manera el carácter equívoco de su propia unidad que plantea una dualidad decisiva. Por un lado la ambigüedad del siendo tiene necesidad de un cierto tiempo, una diferencia, una distancia, para repetir y reproducir el horizonte de su presencia en cada una de las categorías del siendo. Por otro lado esta unidad para asegurar la identidad del 'siendo' debía ser inmediata y pues hacer de su repetición, presencia de todo rastro y de toda dependencia temporal. La unidad debía representar 'el siendo' en cada uno de sus diferentes predicados y llevar cada una de estas diferencias hacia la identidad del siendo, inmediatezando su unidad en y como sus diferencias. En efecto la unificación del siendo, la in-mediatización de su relación en sí, no es el fruto de una concentración, de una conexión o de una yuxtaposición, pero sí el resultado de una desaparición<sup>3</sup>. Sólo la estructura numérica 'del ahora' será capaz de realizar la operación efectiva.

### **Principio unificante del número**

El 'ahora' es el principio unificante del número. Sin ser él mismo un número aritmético, permite pensar muchas unidades

dadas sobre la forma de un solo número aritmético y permite señalar en el movimiento, el orden sucesivo de un cambio. En efecto, el 'ahora' es el principio unificante del número, por que unifica en un solo número la diferencia y la identidad de una unidad anterior y de una unidad posterior. Es manifiesto que el tiempo es la forma numérica del movimiento.

El número no se relaciona al movimiento como número aritmético, puede relacionarse a la serie de objetos que él enumera sin que el tiempo se reduzca a una pura ecuación aritmética y no teniendo por consiguiente, lazos sensibles y determinantes con el movimiento y la magnitud. Este número no se traslada pero relaciona inmediatamente el tiempo con el movimiento y el movimiento con el tiempo, por que el número es la estructura o como lo dice Aristóteles, un cierto comportamiento del movimiento<sup>4</sup>; esto es porque el tiempo aparece simultáneamente al movimiento y a su cambio. El tiempo no es el movimiento sino en tanto que el movimiento comporta un número. El tiempo es allí un número, y por consiguiente algo del movimiento, en la medida en que el movimiento puede llevar, portar un número. Dicho de otra manera es en tanto que el movimiento es numerable por esencia, que él puede tener dos tiempos diferentes. Por que es en tanto que él es numerable e identificable bajo la forma de un solo y mismo número determinado, que el movimiento puede al mismo tiempo diferir y quedar idéntico a él mismo. Esto es en tanto que el movimiento puede ser al mismo tiempo diferente e idéntico, lo que hace que pueda tener dos tiempos diferentes. Lo que confirmaría el argumento según el cual la percepción del movimiento no es condición de la percepción del tiempo. Para precisar mejor diremos que el número que lleva por definición el tiempo y el medio por el cual, por una parte, se relaciona con la movilidad del cambio y por otra se manifiesta simultáneamente bajo la forma de dos tiempos diferentes, un tiempo anterior y un tiempo posterior, lo que puede entenderse de dos maneras. Se habla en efecto del número como numerado y numerable, y del número como medio de enumerar. El tiempo es definido en su relación con el movimiento, es el número, no el medio de enumerar<sup>5</sup>.

### **Apreciaciones en la relación número-ahora.**

Antes de distinguir el número numerado del número numerante convendría hacer una salvedad sobre la naturaleza de la relación que hemos visto antes. El número se define como la relación que el tiempo tiene con el movimiento. Ahora bien, él no se relaciona ni con el movimiento, ni con el tiempo, sino que él no puede hacer del tiempo algo del movimiento y por lo tanto se expone como la capacidad misma que tiene para cambiar.

La relación que se establece del tiempo con el movimiento en tanto que él es el mismo orden anterior-posterior de su cambio y en tanto que él es lo que del movimiento se deja medir 'cada vez', cuando de cada cambio, según dos tiempos diferentes hay un antes y un después. En suma relaciona una cantidad a otra en tanto que él es, el mismo, la unidad de medida de su coincidencia. En esto el número como atributo del tiempo se define por la unidad que se ha enumerado y no por el acto de enumerar.

Aristóteles habla de número numerante y número numerado. El número numerante es el número absoluto, puro y simple. Mientras que, el acto por el cual una multiplicidad de objetos son enumerados en unidades distintas, es el acto mismo de enumerar. Este número no designa una colección o una serie pero si indica la relación de una magnitud a la unidad. El número diez no expresa en sentido absoluto una cantidad determinada de hombres o de caballos, pero si, un número de veces. Lo que se debe señalar, es cuantas veces la unidad de su número puede ser expresada como una unidad medible. Esto es porque Aristóteles afirma que el número mínimo, siempre en sentido absoluto es el dos, porque el número numerante está siempre en un estado de operación, es decir, multiplicando, dividiendo, restando, etc. La unidad jugaría en este caso como principio numérico. Ella permite a este acto numerante ser la operación por la cual un cierto número de objetos se distingue de una o de muchas unidades, hacia un otro número de objetos singulares.

El número numerado parece calificarse por la unidad<sup>6</sup>, por que sin ser todavía una vez la pluralidad real y sensible de hombres o de caballos, este número se determina numerante del mas o del menos hablando cuantitativamente.

En síntesis el número numerado es la pluralidad numerable que toda cantidad determinada debe poseer intrínsecamente para ser medible en unidades, y para ser relacionada simultáneamente a otras cantidades.

La distinción entre número numerado y número numerante permite evitar una doble confusión, primero evitar confundir el tiempo con el número aritmético, al número puro o absoluto, y en segundo lugar como consecuencia de esto, recordar que el tiempo sin ser radicalmente diferente del movimiento, no es idéntico al movimiento. En suma para esta distinción numérica Aristóteles quería expresar que el tiempo siendo diferente del movimiento, es simultáneamente alguna cosa de la continuidad y de la identidad de su cambio.

En efecto, es por esto, que el tiempo es un número siempre numerado, él puede ser en el movimiento, pero diferente del movimiento, y por lo tanto funcionar como la diferencia misma del movimiento. Pero si el tiempo por el contrario se representa numéricamente por un número numerante, él sería no solo diferente del movimiento sino más aún alguna implicación sensible en el movimiento, alguna afección, alguna relación de constitución hacia la magnitud que su cambio recorre, y donde no cabe ninguna determinación posible del siendo. Él no podría en ningún caso jugar un doble rol, de lo que sucede y de lo que se diferencia, entre lo anterior y lo posterior como en la unidad de un solo y mismo movimiento. A la inversa es porque el tiempo es un número numerado, que él puede ser diferente del movimiento, y más exactamente la diferencia del movimiento, y en un mismo tiempo alguna cosa de la identidad del movimiento, y esto es porque el tiempo es simultáneamente la identidad y la diferencia del movimiento, que él puede relacionar la continuidad del movimiento –su identidad- en la sucesión antero-posterior de dos tiempo diferentes.

De todas maneras no se puede definir el tiempo por el número numerado, pues para Aristóteles el tiempo no es sí mismo un ser puramente aritmético. Mas bien tiene la suerte de ser ‘matematizable’, el tiempo es extranjero a un número puro y a un número numerante como los caballos y los hombres son extranjeros a los números que

les competen, y esto con referencia al mismo ejemplo que Aristóteles da en la *Física*.

El número de cien caballos y de cien hombres son únicos e idénticos pero las cosas donde él numera caballos y hombres son diferentes<sup>7</sup>.

El movimiento comporta especies como la generación-corrupción, crecimiento, alteración, desplazamiento que se mueven según una cierta rapidez o una cierta lentitud. Cada una de ellas se distinguen de otras especies y se modifica en el interior de sus propios límites. El tiempo en sí mismo no es ni rápido ni lento, pero él es el mismo para todo. Él es en cada vez el cambio de la misma unidad de medida común a todas las especies de movimiento. Escribe Aristóteles que el tiempo es a la vez el mismo en todas las cosas, el mismo aquí y allí<sup>8</sup>. Él representa en el movimiento la enumeración.

Una centena, una decena o un solo ahora, la unidad de antes o de después representa igualmente lo que aquí relaciona en el movimiento, la diferencia antero-posterior de su cambio con la unidad del ahora presente siempre idéntico a sí mismo.

El tiempo deberá concebirse como el número numerado del movimiento, él puede ser por la articulación numérica del ahora, pues por su esencia y definición, simultáneamente el mismo para todo y antero-posteriormente siempre el mismo. Aristóteles explica en suma que a través de la articulación numérica del ahora, el tiempo constituye una forma implícita del movimiento. Interpretaba en la continuidad del movimiento un doble rol. Por un lado es lo que aquí se representa indefinidamente entre pasado y futuro, entre la unidad de un ahora anterior y la unidad de un ahora posterior, y por otro lado se miden entre las unidades diferentes con la unidad de medida numérica del ahora, siempre idéntica a ella misma. El número numerado que lleva el movimiento –su enumeración temporal– es lo que le permite aquí al mismo tiempo estar siempre en movimiento, y mantener en su cambio como un solo y mismo movimiento. Esta cualidad de enumerar permite al número ser ‘cada vez’ lo que cada pasaje sucesivo es entre un antes y un después, simultáneamente relacionado al tiempo como a la unidad diferenciante de su cambio.

Esto permite ver el lazo lógico entre la quiddidad del siendo y la temporalidad del movimiento.

De esta manera se despliega la articulación numérica del ahora que permite al tiempo ser, en el movimiento, y a la vez la diferencia del movimiento y la identidad de su cambio, y en consecuencia ser aquí el movimiento y en el movimiento, se desdobra en dos modos temporales diferentes la sucesión y la simultaneidad.

### **La diferencia numerable del tiempo.**

El peso dialéctico del tratado de Aristóteles se apoya sobre la función adverbial de la articulación numérica del tiempo. El condicionamiento mismo del tiempo no es adjetivamente numérico pero él es adverbialmente numerable. Aristóteles lo dice claramente, 'es en tanto que la diferencia antero-posterior del tiempo, diferencia sin la cual no podríamos percibir jamás el movimiento, y por consiguiente no se habría podido percibir él mismo como numerable, el ahora puede aparecer en el movimiento como la diferencia y a la vez como la identidad de su cambio. El condicionamiento temporal se conoce no por la percepción de una diferencia sino por el carácter numerable y medible de la diferencia percibida del tiempo. La diferencia sucesiva del movimiento continuo no puede ser percibida sino porque esa diferencia puede enumerarse y por lo tanto medirse en unidades discretas. Si la continuidad sucesiva del movimiento, el espacio continuo que percibe su móvil puede enumerarse y ser medido en unidades discretas, en otros términos aritmetizar la geometría. En tanto que numerable la diferencia antero-posterior del tiempo es un concepto límite.

Sin ser pura y exclusivamente metafísico, el adverbio no es una noción natural ni un término de las matemáticas. Pues él implica en el movimiento físico, la relación metafísica de la magnitud geométrica a la unidad aritmética que le impone en efecto la diferencia sucesiva, la distancia entre las cantidades continuas numerables por el tiempo en unidades discretas de cambio. Por lo tanto hay que retomar el análisis dialéctico de la diferencia y de la identidad del ahora en sus implicaciones tanto metafísica como físicas, tanto aritméticas como geométricas y discernir en la coyuntura de estas implicaciones la

disposición misma de la estructura numérica del tiempo.

Antes de determinar la forma adverbial de esta enumeración remarquemos primero que el ahora debía retomar su función diferenciante y su función identificante, los dos atributos del tiempo que Aristóteles enuncia en sus aporías: el tiempo es divisible<sup>9</sup> luego el tiempo es continuo<sup>10</sup>.

El ahora en cuanto a él mismo es un número, un límite o una división, una función temporal. Puesto que la relación no es por una analogía que se le atribuye y que el ahora no es en nada un siendo, no lo es en tanto que el sujeto del móvil transportado se relaciona con el ahora. Se hablará por el contrario de una relación o correspondencia efectiva, pues estos términos se pertenecen de la misma manera que la magnitud cuantitativa que ellos determinan. El móvil divide al tiempo en partes sucesivas. No hay posibilidad de enumerar sin la existencia del móvil por lo cual después se dirá que el móvil es en el tiempo, de la misma manera, el ahora divide y a la vez continua el tiempo.

El tiempo dice Aristóteles es continuo por el ahora y también dividido por el ahora<sup>11</sup>. Esto corresponde igualmente al transporte y al transportado. Lo mismo que el móvil, divide incesantemente al movimiento, y dividiéndolo o alterándolo como partes del movimiento, lo mismo lo que es transportado le permite continuar su movimiento de un punto a otro, el ahora marca la división del tiempo y la alteridad de su cambio entre un antes y un después y le permite, por medio de esta alteración, relacionar cada una de las diferentes unidades con la continuidad sucesiva del tiempo.

### **Identidad y diferencia, sucesión y simultaneidad en el 'ahora'**

El ahora es doble. Es al mismo tiempo idéntico y diferente, es a la vez el orden sucesivo y el orden simultáneo, y esto no por esencia o en virtud de un sujeto de atribución, sino en tanto que la diferencia antero-posterior del tiempo es numerable. Esta diferencia diremos nosotros funciona como una suerte de pasaje, un intervalo, un espacio intermedio que se describe como numerable y que se entenderá como el intervalo de la diferencia antero-posterior del

tiempo. El intervalo, definido como el primer momento del cambio es concebido por Aristóteles bajo la forma de un espacio intermedio sin el cual el movimiento continuo no podría continuar su movimiento. De este modo el estado de este espacio será colocado cada vez en estado de primer momento por el desplazamiento de los límites que lo rodean. En el orden continuo de lo divisible, el intervalo es el primer producto de las divisiones. Él es producido por una división y por una nueva división. Por esto el intervalo podrá ser definido o bien como el espacio de la división del divisible, o como espacio de la continuidad del continuo, y por lo tanto se piensa como una dimensión en donde el ahora muestra su duplicidad.

En efecto el ahora es simultáneamente el mismo y otro en el sentido en que el ahora puede hacer el intervalo de magnitudes cuantitativas, con la diferencia antero-posterior, el espacio simultáneo de la división del divisible y de la continuidad del continuo.

Según los propios términos de Aristóteles hay una coincidencia en el intervalo de la diferencia temporal, los diferentes ahora anteriores y posteriores en un solo ahora, presente, borrado, por la duplicidad misma del ahora es el espacio intermedio del intervalo<sup>12</sup>. Esta duplicidad no borra el intervalo mismo pero suprime el espacio antero-posterior, la diferencia antero-posterior debía trasladar cada una de sus diferencias, cada una de sus unidades diferenciadas y diferidas hacia la unidad medible del ahora presente. El desdoblamiento temporal del ahora borra el movimiento de su diferenciación bajo la forma de los elementos diferenciados del tiempo.

El arrebató, el llevar fuera, pasa sutilmente disimulado bajo la forma diferenciada y contradictoria del ahora presente del tiempo. El arrebatar es imperceptible. Y es justamente porque él es insensible en el espacio y en el tiempo lo que permite pensar la diferencia bajo la forma sensible de un anterior y un posterior. Pero el ex, el sacar fuera no suprime al tiempo mismo, pero si desplaza y disimula lo que le permite al ahora mantener cada una de las diferencias. Es necesario que la diferenciación del tiempo, el desdoblamiento del ahora en dos tiempos diferentes, sucesivo y simultaneo, se borre, se disimule y se reabsorba a toda aprehensión en su desplazamiento

bajo la forma existente, perceptible y diferenciante de la presencia de un siendo.

Los textos que tratan el presente y la presencia de un siendo son escasos.

Parece que Aristóteles lo habría dejado al costado evidenciando la temporalidad de su implicación ontológica. Como lo recuerda Heidegger, no llegará a explicar en que consiste la predeterminación temporal del siendo. Aunque Aristóteles no halla explicitado textualmente la disposición de esta estructura dialéctica, aunque él no pudo jamás dar cuenta del movimiento circular de la predisposición temporal del siendo y de su 'desaparición' bajo la forma del presente, él habrá intentado describir este aspecto sutil con argumentos evidentes y más apropiados para esclarecer la idea corriente de que el tiempo mismo parece ser un cierto círculo<sup>13</sup>.

### **La circularidad del tiempo.**

#### **Correspondencia entre el ahora y el tiempo.**

El ahora en su función diferenciante entre un antes y un después, permite en todo caso mantener y guardar su identidad numérica y específica. Él garantiza al siendo como presente y de volverse presente como un siendo, en cada una de sus categorías determinantes. Pero por otro lado el mismo ahora y por la misma operación, disimula el proceso diferenciante del tiempo. Él hace desaparecer el tiempo que toma la diferencia entre dos 'ahora' hacia la unidad del ahora presente o todavía el tiempo de volver a llevar las múltiples acepciones del siendo a la unidad de su ahora presente. En este sentido el ahora funciona como la quiddidad del siendo. Él es aquello por lo cual la sustancia del siendo puede ser inmediata en cada caso de atribución, e idéntico a ella misma. Asegura así la ousía en la relación que ella tiene con sí misma, cuando ella es repetida en cada una de las categorías del siendo como un horizonte de significación.

En dos palabras, el ahora garantiza a la ousía que su relación en sí es bella y buena en un retorno de sí hacia sí. Un regreso sin rodeo, sin retardo y sin la menor pérdida de identidad, es decir un regreso inmediato. Este regreso de sí hacia sí, que el ahora debe asegurar y

garantizar midiendo la rotación de su vuelta, como la inmediatez de una presencia en sí, habrá descrito la disposición bajo la figura geométrica de una traslación circular.

Admitir la idea corriente y común de que el tiempo se piensa como un círculo no debería autorizar a Aristóteles a repensar la función del ahora en términos de circularidad. Esta idea no podía más que impulsar a desenvolver la bipolaridad de su articulación temporal, su división y su unificación, bajo la forma de una representación gráfica y de la comparación con la articulación lineal del punto. En efecto dice que, *la función del ahora corresponde en cierta forma a la del punto; pues el punto continúa y determina la longitud*<sup>14</sup>. Por un lado él divide la línea en partes, en fracciones lineales siempre más pequeñas, determinado así el comienzo de una parte y el fin de otra. Lo mismo que el punto es para la línea, el ahora limita al tiempo en su paso como el comienzo y el fin de su magnitud. Por otro lado el punto vuelve a la línea continua y relaciona una de las partes de su todo a otra, unificándolas en la continuidad de su longitud.

‘Se podría creer, marca Derridá, que el ahora es al tiempo lo que el punto es a la línea. Y que la esencia del tiempo puede pasar intacta y sin perjuicio en la representación lineal, en el desarrollo continuo, de su puntualidad’<sup>15</sup>.

Aristóteles sin embargo dirá explícitamente que no se puede atribuir a esta analogía una adecuación perfecta y que sería impertinente equiparar sin la menor reserva la circularidad del tiempo en su representación gráfica. Pues si uno toma el punto y la línea para representar lo entendido del movimiento y del tiempo, se podrá en todo caso representar la figura de un encadenamiento de límites, fijos y detenidos, que determina al mismo tiempo el comienzo y el fin de las partes continuas de su magnitud. Pero no tendremos ciertamente ninguna reproducción del tiempo.

Aristóteles escribe; si uno considera el elemento único como doble, la detención es necesaria, porque el mismo punto será a la vez comienzo y fin<sup>16</sup>.

Por lo tanto el ahora no es idéntico al punto y no se confundirá con el punto. Él podría confundirse con el punto en la medida en que este último se define como límite fijo que permite a la vez detener y

comenzar la longitud de una línea. Por consiguiente la representación gráfica se vuelve inadecuada.

El punto no es un elemento componente o una parte de la línea, él es por el contrario el límite contingente de una división implícita. Esto es porque en el caso de la analogía la relación 'parte-todo' entre el punto y la línea, no puede compararse con la relación del ahora y del tiempo. Para que el punto pueda ser confundido con el ahora habría hecho falta que él sea capaz de continuar absolutamente la longitud de la línea.

Si se quiere conservar la analogía entre el ahora y el punto, no deberá considerarse al punto como puesto en acto en la línea, pero se tratará de repensar el límite como la división en potencia de la longitud de la línea. Si consideramos el punto como el accidente y la potencia que divide indefinidamente la línea en líneas finitas, uno podrá conservar la analogía con la línea, la continuidad de las extremidades de las partes divididas de una línea, como la actualización misma de una línea. Por consiguiente se podrá concebir la continuidad de la línea, no como un encadenamiento de límites contingentes y potenciales, sino como una longitud lineal en acto, pensada a partir de sus extremos<sup>17</sup>.

Considerar la línea en acto permite abordar el pasaje de un punto a otro, a partir de la mirada directriz de la línea o de su fin, que le habría impuesto el lanzamiento de su cambio. Concebir así la línea permite pensar que entre dos puntos, y en el seno de toda célula misma de cambio, de toda distancia de desvío, la actualidad de una presencia habría dejado identificada lo que 'pasa' en el pasaje (potencia) de un punto a otro. El punto no puede dejar de inmovilizar el movimiento, no puede dejar de ser comienzo y fin del movimiento finito que el círculo regenera como el fin que indefinidamente se produce en el comienzo y el comienzo en el fin.

En suma, destacamos que en el análisis sobre la definición de tiempo intervienen muchos elementos de índole geométrico-matemático como el círculo, la línea, el punto y el número que abren otro espacio de investigación para su respuesta. Mientras tanto decimos que es lícito afirmar que la articulación numérica

del ahora es esencial al concepto de tiempo en Aristóteles en tanto determinación temporal del ser.

## NOTAS

<sup>1</sup> MARGEL, Serge, *Le Concept de Temps*, Grecia, Zacharopoulos , Ousia, 1999

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Física*, Traducción y Notas de Guillermo de Echandía, Gredos 1995, 220 a 4, (sigla Φ)

<sup>3</sup> éxairo: elevar, levantar, poner en alto, figurar, engrandecer, hacer más poderoso, exaltar, ponderar, mover, animar arrebatarse, llevar fuera, Voz M. llevarse consigo o para sí, obtener, ganar elevarse.

<sup>4</sup> Φ223 a 18

<sup>5</sup> Φ 219 b 7

<sup>6</sup> Φ 220 b 20

<sup>7</sup> Φ 220 b 10

<sup>8</sup> Φ 218 b 3

<sup>9</sup> Φ 218 a 6

<sup>10</sup> Φ 218 a 28

<sup>11</sup> Φ 220 a 4

<sup>12</sup> Φ 218 b 25

<sup>13</sup> Φ 223 b 29

<sup>14</sup> Φ 220 a 10

<sup>15</sup> Cf. A. Stevens, "De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel", *Revista de Filosofía antigua*, IX, 2, 1991, p.159

<sup>16</sup> Φ 220 a 13

<sup>17</sup> Φ 220 a 16

**EL CAMINO DE LA COMPRESIÓN  
APROXIMACIÓN A UNA HERMENÉUTICA DEL  
CONCEPTO DESDE LA LECTURA  
DE G.W.F. HEGEL Y H.G. GADAMER**

Oscar Enrique Santilli  
UNCuyo

*Abstract:* Hermeneutics has in “concept” the exercise that updates the correct way of “being” comprehension. From its mythological origin to its location in the ontological sphere, it goes through history together with the advent of thinking into language. In this continuity of sense expressed in the element of dialogue we reach the thought of G.W.F. Hegel and H.G. Gadamer, in which the hermeneutical event discloses its turn from methodological discipline to its ontological-existential installment.

*Key Words:* hermeneutics, concept, comprehension, language, conscience.

**Introducción**

La comprensión no podrá considerarse como fenomenización de la conciencia si no se descubre su ligadura con sus mostraciones históricas y las formas en que se ha dado para entender desde allí su evolución y su relevancia actual, no ya como un camino del pensamiento sino como pensamiento mismo. El tiempo es desarrollo de esa conciencia y por lo tanto la historia es el tejido que el hombre hace con su destino, en el cual advertimos el hecho fundamental que surge para la conciencia exploradora: ella descubre su realidad a partir de la experiencia que de sí misma hace gracias a la virtud capital en que consiste su *práxis* teórica.

El pasado de la hermenéutica tiene en la mitológica Grecia un suelo y un cielo desde el cual entenderla, así descubrimos en el

concierto olímpico de las deidades la figura de *Hermes*<sup>1</sup> que vincula a los dioses con el mundo humano y oficia de pontífice en una doble misión transmisora y traductora. Desde un comienzo mitológico la hermenéutica conoce su herencia real que la emparenta con el carácter sagrado de su linaje y su tarea no será desde aquí un mero acto corresponsal sino el desocultar (*aletheúein*)<sup>2</sup> manifestante de una vida ya espiritual. Esta actividad se desarrollará aún cuando en esta conceptualización develadora, como propone Aristóteles en su *Perí hermeneías*<sup>3</sup> a través del *lógos apofanticós*, no entrara para aquella época del pensar toda la carga que sí tendrá en la especulación teórica posterior. Sus orígenes antiguos se funden con las manifestaciones del pensar mismo a través de las creaciones literarias, jurídicas, teológicas.

Desde sus albores toda creación del espíritu ha reconocido que no puede ofrecerse sin mediación<sup>4</sup> para otro espíritu dada la naturaleza misma de la realidad humana, por ello, este espíritu que se vuelca sobre sí mismo tiene, en el reconocimiento de la necesidad de mediación, una impronta fundamental. Esa vuelta que él opera se torna un movimiento esencial en el cual se verifican todas las instancias en que se reconoce y puede reconocerse. El camino que se construye a partir de aquí aparece en una Introducción simplemente anunciado como debe anunciarse aquello cuyo acontecer es *ab initio* una promesa. El acontecimiento que se narra en la historia del concepto es también la narración que él puede y debe efectuar de sí y con esto se encuentra en su elemento mismo pues el relato de su historia es el despliegue de su vida tan presente 'para sí' como sabida desde la experiencia que tiene 'de sí'. El texto del mundo es la historia del hombre; el hombre mismo es para sí una textura del sentido que puede crear, desde las posibilidades desplegadas que se abren, una racionalidad espiritual que proporciona simultáneamente las condiciones de posibilidad para que esa racionalidad se autocultive y se mantenga.

La herencia de la hermenéutica hace pensar en un derrotero del pensamiento que no ha sido ajeno al riesgo de instrumentalización por parte de una conciencia que ha creído usar sus manifestaciones como

productos utilizables para sus propios fines. Toda la historia de este acontecimiento permite ver hasta qué punto el pensar puede ocultar para sí mismo la riqueza latente que encierra y, simultáneamente, la grandeza pletórica del poder que muestra.

### **1 - El ser viene al pensar en el lenguaje**

El lenguaje nos anuncia un 'lenguaje'<sup>5</sup> y proyecta sobre su horizonte un movimiento cuyo final desconoce por carecer de la arcana virtud oracular. Asimismo, su carencia es, simultáneamente, su preeminencia dado que en lo faltante radica un poder. Lo controvertido en él es justamente la posibilidad de que este movimiento entre su carencia y su poder sea motivo de una lucha que cierra así una circularidad polémica en la que todo empieza a manifestarse como relación integral. El '*pólemos*' de antigua data está presente en el quehacer humano y arraigado en su constitución originaria. Esta es su destinación cuya conformación tiene un modo propio de estar en el entramado mundanal, vale decir, su estar es en la forma de un ser comprensor del mundo circundante y de su ser en tanto que perteneciente a ese mundo<sup>6</sup>.

Aludiendo al título de este artículo, la historia del concepto es la historia de la Hermenéutica. El término responde a una necesidad exigida y, por lo mismo, a una exigencia necesaria; ésta quedará ratificada a medida que el elemento propio de la historia se haga presente no como otra 'cosa' que el desenvolvimiento del espíritu. Del mismo modo el concepto de Hermenéutica deberá desplazar algún preconcepto sostenido dentro del marco presente que la manipulación lingüística y metodológica libra sobre algunos términos caros al sentimiento filosófico.

Gadamer ha puesto luz en la cuestión de la relación entre 'lenguaje' y 'cosa' por eso ha dicho "*que no es una afirmación nueva que el lenguaje sea el centro a través del cual la conciencia converge con el ente, (pues) ya Hegel calificó al lenguaje como centro de la conciencia por medio del cual el espíritu subjetivo coincide con el ser de los objetos*"<sup>7</sup>. De esta coincidencia se sabe que la ganancia obtenida no corresponde sólo al lenguaje sino a las cosas

que se mueven en un mundo en el que aparecen como tales a una conciencia que las nombra. Por ello Gadamer insiste en la expresión 'lenguaje de las cosas' pues se pregunta "*si el lenguaje no debe ser en definitiva lenguaje de las cosas –si queremos pensar realmente algo- y si no es el lenguaje de las cosas el que pone de manifiesto la correspondencia originaria entre alma y ser...*"<sup>8</sup>. Correspondencia que sabemos no sólo necesaria sino manifestante de la unidad que supone espíritu-mundo por lo que se transparenta el lenguaje como extensión sensible de una constitución natural en la que los elementos considerados expresan la modalidad de ser propia. Antes de llegar a cualquier examen de la función simbólica del lenguaje debemos aclarar que como tal él mismo es función<sup>9</sup>. Para nuestro estudio, es imprescindible no incurrir en el desconocimiento de que la función se torna desde sí misma inteligible y además, se justifica en su ejercicio como tal al verificar para sí su poder 'efectivizarse' y cumplir con su finalidad.

En la textura del mundo las cosas cobran realidad en la medida en que el lenguaje ha permitido su ubicación en la trama que abarca tanto la posibilidad de su inserción como su relación significativa en el todo. Así es claro ver que el lenguaje dispone desde sí un marco de referencia en el cual él se apresta a efectuar posibilidades de concreciones lingüísticas y desnuda una estructura de sentido (arquitectura de sentido en términos de Ricoeur)<sup>10</sup> que confiere a la sintaxis una esencia lingüística.

El trabajo que presentamos tiene propósitos en algún sentido restauradores y en otro sentido creativos habida cuenta de la exigencia contemporánea por recobrar la dimensión y la magnitud de algunas expresiones incluidas en el acervo hermenéutico fatigadas por el uso indiscriminado de su significación. Primero la instrumentalización, y luego la manipulación de estos términos con intereses que exceden su posibilidad significativa original, generada y mantenida desde su matriz, impulsan a una reconsideración de sus alcances como fuente del *diá-lógos*<sup>11</sup>. Aquí se desoculta una realidad a la que deberemos referirnos con asiduidad casi reiterativa; se trata del 'concepto' como centro nuclear de nuestro estudio. En su interpretar-se el

concepto, cobra la vida lógica que no ha aparecido como su suelo hasta que él no ha percibido su realidad en tanto que tal. La vía que conduce este desarrollo gestacional del pensamiento desde la forma inicial del ser hasta su propia exposición en el lenguaje tiene su sede en el movimiento reapropiativo del acto conceptivo de la conciencia. Ésta no es un 'otro' en cuestión dentro de la dimensión original y teleológica del ser-espiritual, antes bien es esta conciencia la que atraviesa con su poder cognoscente el elemento substancial-espiritual que forma 'toda' realidad. Hablar de una dimensión original y teleológica implica descubrir en el ser-espiritual la base comprensiva que en su manifestarse revela un modo único de ser para sí mismo; vale decir, de ser su ser cual devenir interpretante de su esencia conceptual. Plantear la cuestión hermenéutica en estos términos implica asentarla sobre una base ontológica donde no cabe la posibilidad de una reducción a la consideración de su realidad como mera herramienta de las (*Geisteswissenschaften*)<sup>12</sup> ciencias del espíritu. El plano ontológico se impone a partir de que es el análisis de la comprensión un hecho que acontece en el terreno del cuestionamiento por el ser<sup>13</sup>. No se pregunta desde aquí por algo que se produce en la superficie del ser sino que es el ser mismo el cuestionado en el interrogar de la hermenéutica<sup>14</sup>. Ella es pregunta como modo de interpretación; hablamos del ser del preguntar y del preguntar del ser, al tiempo que avanza desde las posibilidades del poder intelectual de la conciencia hacia formas originarias en que lo dicho queda asumido en el acto de decir. De ello surgirá un posicionamiento de la cuestión que derivará en la afirmación fundacional de nuestro trabajo la que honrará al ser particularísimo que es en cada caso cada uno como 'ser-comprensor-de-sí'. En este ser particular que 'somos' se desenvuelve la tradición triádica del 'ser' develado en el 'pensar' y manifestado en el 'lenguaje'. El *lógos* vive en su 'concepto'; éste es su fuerza animadora y también su destino. Así creemos que está trazada la vía de un modo de ser del hombre que se reencuentra en cada acto comprensivo como 'ser-comprensivo'.

La apropiación de Heidegger por parte de Gadamer en lo referido a la conceptualización del modo de ser del ser-ahí (*Dasein*)<sup>15</sup>

indica la aceptación de este último de la afirmación contenida en el parágrafo 31 de *Ser y Tiempo*<sup>16</sup>; el comprender no es ya una actividad del entendimiento referida al conocimiento de objetos sean estos cuales fueran sino un modo propio de ser de ese ser particularísimo que es el *Dasein*. Así concebida la cuestión central de la reflexión hermenéutica en Heidegger se sigue la incorporación en Gadamer de la obra de arte y la historia<sup>17</sup>. Estos movimientos son, para nuestra reflexión, instancias necesarias en que el desarrollo conceptual va adquiriendo definición y, por lo tanto, delimitando el camino de un proceso especulativo que encuentra su culminación en la dimensión conceptual. Este movimiento conceptual es un ‘desarrollarse’ el espíritu ya en la forma propia del concepto; desarrollo que encuentra desde el diálogo platónico y la lógica aristotélica hasta Hegel<sup>18</sup>, un suelo especulativo que nos interesa estudiar. Este último filósofo ha declarado a la vida del concepto como pilar de su sistema filosófico al sostener que *“el espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo”*<sup>19</sup>. Por su parte Gadamer avanza desde Hegel con la intención de conquistar un más allá que permita trascender la hegemonía de la autoconciencia pero nosotros entendemos, y aquí se ubica el núcleo a desarrollar, que esta afirmación no podrá sostenerse si desde el inicio relegamos la realidad de la autoconciencia a un momento parcial de sí. Nos urge referirnos a la tesis gadameriana en esto pues el filósofo de Marburgo ha dicho que hay una cuestión decisiva con relación a la dimensión hermenéutica y es que él (Gadamer) pretende ir más allá de la autoconciencia; *“es decir, la conservación y no supresión, de la alteridad del otro en el acto comprensivo”*<sup>20</sup>. El otro de la alteridad surge como determinación de la conciencia que pone ante sí los contenidos en sí albergados y cuya exposición se da en la medida necesariamente oportuna en que esa conciencia determina la justicia de su desarrollo. La propuesta de nuestro trabajo es investigar si efectivamente es viable dirigirse a un ‘más allá’ de la autoconciencia hegeliana para conservar y no suprimir la figura del otro, o mejor dicho la alteridad del otro<sup>21</sup>. Si bien queda claro como dice Gadamer que *“nadie puede resolver de modo racional el tema de la primera comprensión del sentido [pues]*

*siempre han precedido las experiencias prelingüísticas y, sobre todo, el intercambio de miradas y gestos, y todas las transiciones son fluidas*”<sup>22</sup>, estas observaciones son atendibles desde la perspectiva que considera estas experiencias prelingüísticas como sostenidas en sí mismas y ajenas a la posibilidad real de ser incluidas en un todo dialéctico que necesariamente ‘es’ un movimiento concipiente. Esta totalidad no escapa a la dinámica del concepto si por concepto entendemos la vida misma del *lógos*. Debe entenderse el concepto como principio a partir del cual la conciencia conoce las formas en que se vuelve posible para sí misma y dona de sí los elementos conformadores de sus posteriores configuraciones. Este desarrollo del concepto en el que se pone en juego su potencia creadora manifiesta en ‘su’ autocreación la plenitud de su poder. Toda experiencia prelingüística, todo gesto, toda mirada no es precisamente una contribución a la comprensión sino una forma de ella, aún cuando en cada gesto o mirada no se encuentre la comprensión misma. Este doble juego que brinda a los elementos de la comprensión el carácter de comprensivos es lo que indica que en cada uno de ellos hay una totalidad referida a un sentido plenario y, simultáneamente, ese sentido plenario reúne las particularidades de los elementos que pudieran disolverse si se pretende legitimarlos como mónadas clausas. Vemos que la hermenéutica encuentra un suelo que no había conocido antes del hallazgo que la dialéctica hegeliana<sup>23</sup> revelara para su movimiento sapiente; el de recuperar para la totalidad del ser una dimensión de sí mismo en la que comprende que ‘comprende’<sup>24</sup>.

Creemos que la avanzada de la fenomenología ha aportado una solidez indiscutible al problema de la comprensión ubicándola en la esfera de la experiencia humana vivida con lo que se aleja todo intento de encerrar su cuestión en un ámbito abstracto. Al establecer esta consideración se hace necesario ensayar el análisis que Gadamer oportunamente efectúa en *Verdad y Método* sobre la cuestión de la *theoría* indicando su origen sacral y por ello ligado al plano de la manifestación, exaltación y compromiso que el pensamiento cobra desde la unidad inicial y final a la que se remite desde su propia posibilidad de autoimplicación.

*Theorós* significa, como es sabido, el que participa en una embajada festiva. Los que participan en esta clase de embajadas no tienen otra cualificación y función que la de estar presentes. El *theorós* es, pues, el espectador en el sentido más auténtico de la palabra, que participa en el acto festivo por su presencia y obtiene así su caracterización jurídico-sacral, por ejemplo, su inmunidad. De un modo análogo toda la metafísica griega concibe aún la esencia de la *theoría* y del *noûs* como el puro asistir a lo que verdaderamente es, y también a nuestros propios ojos la capacidad de poder comportarse teóricamente se define por el hecho de que uno pueda olvidar respecto a una cosa sus propios objetivos. Sin embargo, la *theoría* no debe pensarse primariamente como un comportamiento de la subjetividad, como una autodeterminación del sujeto, sino a partir de lo que es contemplado. *Theoría* es verdadera participación, no hacer sino padecer (*páthos*), un sentirse arrastrado y poseído por la contemplación.<sup>25</sup>

En esta contemplación, la distinción entre un sujeto y un objeto se desvanece no porque la contemplación produzca este efecto sobre realidades ya establecidas sino porque en ella lo que podemos llamar sujeto y objeto se hallan asumidos en el acto contemplativo. Sólo a partir de aquí es posible una distinción que entiende la unidad que profesa con su testimonio como el núcleo de una reflexión. El espectador en la obra de arte se entrega a sí mismo en la contemplación. Tal entrega no supone una negación identitaria de la realidad individual de quien va llevado en la entrega. Los términos que se implican tienen desde aquí una posibilidad de significación con relación al contexto en que se los aplica y por esto es necesario tomar en consideración el movimiento en el que se implican y así ajustar sus posibilidades interpretativas a esa realidad relacional. Los conceptos de ‘espectador’, ‘entrega’, ‘contemplación’, ‘obra de arte’ se funden en la identidad teórica en la que cobran una dimensión fundamental siempre para sí mismos. Desde aquí ellos son lo que en verdad son, esto es, movimiento del pensar desplegado en el elemento del lenguaje. Es este lenguaje el que ha permitido una doble finalidad en la medida que el concepto se expresa en el

término y simultáneamente el concepto en el término implicado hace del lenguaje la posibilidad de continuidad del sentido en sus términos. La *theoría* no será entonces la asistencia al espectáculo de la contemplación sino un estar en la contemplación de modo esencial; dicho de otro modo, ser la contemplación misma, pues es esta el lugar de la manifestación del acontecimiento develador de la verdad. Esa contemplación tiene en la vivencia su auténtica realidad, pues aquella no acontece a un segmento del ser que pueda desligarse de otro; la vivencia es conciencia de contemplación y por tal, contemplación vivida.

## 2- Hegel en la cuestión de Gadamer

Gadamer nos habla de un centro nuclear de sentido desde y por el cual la vivencia cobra una fuerza reveladora y ello tiene su antecedente en Dilthey quien con el término 'vida' designa el carácter fundamental de la existencia humana. Encontraremos este suelo de la reflexión en un pensador posterior cuya dimensión llega hasta nosotros marcando un camino que se pone en contacto con la experiencia religiosa y la revelación cristiana; Gabriel Marcel<sup>26</sup> quien ha destacado después de Dilthey el compromiso existencial que supone la reflexión apoyada en el acto radical de la vida como realidad posibilitante del acontecer humano. Así podemos incluir al filósofo parisino en la misma tradición que Dilthey como heredero de una vocación por extraer del misterio del ser el suelo para toda posibilidad de comprensión como modo de ser de ese mismo ser.

Mi vida está infinitamente más allá de la conciencia que puedo tener de ella en un momento cualquiera. La tarea del pensamiento filosófico... me parece que es la de buscar en qué condiciones puede producirse el surgimiento... de la realidad que se disimula bajo estos datos trucados.<sup>27</sup>

Debemos considerar que la vida como realidad radical es también sujeto para la consideración lingüística por lo que no debe descuidarse el hecho central de que el lenguaje permite formular esta

afirmación. El lenguaje es un acto de la vida en el que se vuelcan los fenómenos como sucesos interpretados bajo una enunciación permitida para el diálogo. A esta vida fundacional con la que nos encontramos en cada circunstancia le cabe la instancia de verse a sí misma reflejada en el lenguaje, razón por la cual decimos que el lenguaje mienta la vida. En él la vida aparece para la conciencia, incluso las experiencias prelingüísticas, los gestos, las miradas que intervienen en la comprensión y se ubican antes del 'concepto' según expresa Gadamer, no pueden quedar fuera del 'concepto' si ahora vemos en él algo que en la consideración gadameriana creemos no estar contemplado. Nos referimos al hecho universal de que todo gesto, mirada o acto prelingüístico está sostenido en cuanto a su significación en la posibilidad que la conciencia tiene de otorgarle a cada uno una referencialidad que no queda fuera de su vinculación al acto concipiente que ejerce esa conciencia. No hay acción que en el espectro del actuar humano pueda ser interpretada desde fuera de la significación que algún lenguaje le otorgue, esto vale tanto para el lenguaje filosófico, el lenguaje del arte, el simbolismo mítico-religioso, el gestual, el técnico, etc. La movilidad histórica del lenguaje en todas las formas de sus exposiciones se presenta a partir de su articulación intrínseca y su libertad para significar y su adaptación a los sentidos transmitidos. El lenguaje tiene la propiedad de moverse según un ritmo histórico no determinado con antelación al acto inmediato de su movimiento mismo; esto es, la movilidad del lenguaje tiene en ella la determinación que luego se erige en la forma que se expresa.

El acto comprensivo es una actividad que tiene su núcleo en la dimensión estrictamente especulativa del espíritu como su ser, en cada caso, esa misma comprensión de sí. El centro nuclear al que nos referimos remite al movimiento reflexivo en que el intelecto devela incesantemente para sí mismo su 'sí' mismo contenido y encerrado. Ese momento especulativo atraviesa en su interior las fases que la necesidad de su desarrollo le impone con la libertad inexorable que entraña. Esta libertad aquí mentada no es una adición externa que faculta al intelecto para el despliegue de posibilidades que no subyazcan desde el comienzo en la propiedad intelectual

misma; vale decir, que no estén albergadas como potencia de ser que al manifestarse se actualizan. Muy por el contrario, la libertad a la que nos referimos alude a la posibilidad por antonomasia, lo que supone o implica decir que libertad es desde ya 'posibilidad' como posibilidad es desde ya 'libertad'. La comprensión no es inteligible sino desde la posibilidad que la libertad entraña pues aquella se da en virtud de que el espíritu en su manifestar expone de sí lo que puede y debe y tal exposición no podría ser un 'modo de ser' que no fuera para sí su propia comprensión. Por esto la actividad hermenéutica se encuentra en la naturaleza misma del espíritu, el que desde su primera y más abstracta consideración como 'puro ser' hasta su concreta posesión en el 'concepto de sí' autoconsciente, opera comprensivamente al experimentarse en cada fase de su desarrollo como momento autodefinitorio.

La pista hermenéutica que Hegel nos brinda no será desoída en la filosofía contemporánea. El camino de la comprensión se desarrolla desde la potencia lógica del espíritu hasta la posesión completa y sabida de esa misma *enérgeia* en un acto pleno. Intentamos pensar un movimiento especulativo que reúna los elementos del pensamiento hegeliano proyectados hacia la comprensión de la realidad como totalidad. En ese camino encontramos a Gadamer impostado en el momento de la revisión de los conceptos propiamente hegelianos y la aceptación de la tesis heideggeriana. La comprensión está puesta en la cima y la base del planteo filosófico que pretende esclarecer la cuestión de la verdad. Su camino ha sido el proceso histórico de la filosofía. La filosofía puesta en su elemento, es decir en sí misma, sólo puede conocer lo que ella encierra en cuanto en su interior ya se encuentra en ciernes su contenido total y final.

El comprender no podrá ser, como en el romanticismo, un trasladarse a otras mentes bajo la ficción de una transpolación de tiempos y situaciones. El peregrinaje de la comprensión 'es' la historia de la vida del espíritu; en él se hace presente el 'prejuicio' gadameriano en virtud de que es un elemento componente del acontecer histórico y muestra en el ser mismo del prejuicio la posibilidad del comprender. La fuerza del espíritu proviene de la magnitud del ser ya que en él se encuentran contenidas sus posibilidades y éstas son

en la medida en que su manifestación las pone en el máximo grado de realidad. La exteriorización de las formas del espíritu tienen en ese ser manifestado toda la verdad de que es posible, por ello la idea de gestación, inherente a la condición del ser hace claro el sentido comprensivo de la metamorfosis espiritual de la que hablamos. En esta idea de gestación debemos centrarnos para entender lo que desde ella se desprende y nuestro esfuerzo teórico se halla así dirigido hacia el propósito de esclarecer la fundamentación ontológica de la comprensión en virtud de que hemos visto hasta ahora el carácter filosófico de la hermenéutica. Toda búsqueda que tenga como fin la verdad estará dirigida y animada por una fuerza fundacional dado que la cuestión estriba en el tratamiento del concepto como núcleo germinal de toda realidad. Es en el concepto donde hallamos el suelo lógico del planteo hermenéutico y el origen mismo de la interpretación como posibilidad real de ser la comprensión el modo propio de ser del hombre.

### **3- El concepto como núcleo de la hermenéutica hegeliana**

En el esfuerzo del concepto encontramos un movimiento original en el que se expresa la comprensión desde la raíz misma de su propia posibilidad de ser. Gadamer ha indicado que el proyecto hegeliano se enfrenta al de Schleiermacher que propone una reconstrucción de la situación histórica originaria como forma de acercar el intérprete a las circunstancias que circundaban y conformaban la obra objeto de la intención interpretativa. En Hegel se torna indispensable reconocer en la integración de los elementos diseminados en la historia el lugar propio en el que cabe esperar el desarrollo hermenéutico. Desde los albores del pensamiento se hace manifiesto el espíritu que lo mueve y es desde aquí desde donde se puede entender ese pensamiento y su actividad específica. El todo unitario del espíritu que al pensar se piensa a sí mismo efectúa un movimiento de desdoblamiento de lo que en sí contiene. El pensamiento es mediador de la vida y tiene la particularidad de que en esa mediación se expone lo que la vida tiene para mostrar y lo que el pensamiento ha permitido que se muestre. Esta dinámica de permiso y mostración responde a la propiedad del pensar como efectuante de un acontecer en el que las

formas en que se manifiesta responden a una necesidad interior que opera libremente. ¿Cuál será la ganancia hermenéutica que reporta esta filosofía?. Precisamente que es filosofía; que la hermenéutica no retrocede al momento en que de ella se hizo una herramienta del conocimiento sino que es rescatada de ese ámbito hacia otro que le reconoce su dignidad. La hermenéutica es filosófica porque la filosofía es hermenéutica y dicho esto queda establecido que no ha de ser ella el vehículo por el cual se lleva y trae al pensamiento un conocimiento sino que ahora descubrimos que su ser es el conocimiento en el que el pensamiento descubre un modo particular de ser. Con Hegel descubrimos que nuestra disciplina contiene el carácter develador de un ser que se presenta como pensar originario y tiene en ese pensar su realidad radical que consiste en estar en sí mismo autointerpretado. La hermenéutica se eleva desde sí misma a un momento en que su ejercicio es práctica de sí y por lo tanto no reconoce una diferenciación entre su manifestación y el reconocimiento que ella obra consigo misma. Para Hegel la comprensión fundamenta la filosofía, esto es, *“la autopenetración histórica del espíritu”*<sup>28</sup> con lo cual la historia entra en el juego de la comprensión no como pasado sido sino como *“mediación del pensamiento con la vida actual”*<sup>29</sup>.

La problemática tratada pone al descubierto el interés que Hegel ha otorgado a la cuestión del lenguaje al tener que enfrentarse constantemente, en el recorrido de su obra, con la posibilidad significativa de aquél a la hora de referir los contenidos con la dignidad científica que debe. No puede desconocerse una hermenéutica que arroje luz sobre los puntos centrales en los cuales deberemos profundizar. Sin duda es evidente que en el pensamiento hegeliano ‘Hermenéutica’ no puede entenderse como la metodología interpretativa utilizada por la simple curiosidad que ansía desentrañar un sentido oculto y poder transmitirlo luego. En Hegel, Hermenéutica ‘es’ el mismo pensamiento que oficia de interpretación, intérprete e interpretado, evidenciando así el movimiento paradigmático en que se desarrolla su pensar. El lenguaje, en nuestro autor, forma parte del desarrollo de la conciencia en su movimiento autosapiente y autoconstituyente, en virtud de que él es forma en que el espíritu da para sí lo que en

potencia donante guarda en sí. De sus posibilidades conformantes de un horizonte de sentido es el lenguaje no ya el *medium* o instrumento de una transmisión de contenidos sino contenido mismo así como su propia expresión. La *hermeneías* se despliega ejecutante en su mismo contenido, luego este contenido no reconocerá división entre su expresión y lo expresado en él mismo. El tránsito que produce el lenguaje desde su poder comunicativo hasta la transferencia de lo comunicado revela el movimiento por el cual se hace posible la interpretación y es, por cierto, el campo de la hermenéutica. La palabra en sí misma (*lógos*) es una operación que produce la metamorfosis conceptual entrañada en su propia dimensión. Ella agiliza su movimiento y favorece su despliegue dado que a su virtud le es inherente el ejercicio de ser transmisión y transmitido. Palabra y término encuentran su correspondencia en la comunicación que vincula el plexo lingüístico que depende del idioma y el significado que remite a una estructura de sentido con validez focalizada en el espacio cultural en donde se produce. Los límites de la significación se entrecruzan por la vía de las posibilidades lingüísticas que a su vez encuentran en la expresión los límites de su significación. Así los requerimientos de un pensamiento que ahonda en las posibilidades de su decir se vinculan con el lenguaje encontrando relaciones que fenomenizan su potencialidad pero al mismo tiempo sus carencias. La palabra es la obra espiritual que dimensiona al hombre en cuanto que en su producción muestra a su artífice pero, según se expresa, pareciera evidenciarse una relación de causalidad inversa en el sentido de anteceder lo ejecutado a su ejecutor. Debemos explicar nuestra propuesta: el hombre 'es' palabra. El carácter discursivo constitutivo del espíritu hace al hombre palabra y ésta se hace en el hombre puesto que la significación final de todo discurso es la esencia humana y su multiplicidad de configuraciones posibles. La acción hermenéutica es inherente a la naturaleza misma de la vida humana y permite su realización como tal naturaleza 'en' y 'por' el ejercicio de la acción comunicativa que hace patente la esencia verbal antropológica. Claro está que el lenguaje permite y prohíbe; su doble juego es la expresión de la esencia racional que en todo momento pone al descubierto el compromiso que aquél tiene con el

movimiento natural de la existencia humana puesta de manifiesto en la permanente relación de opuestos en que se desarrolla el camino de la conciencia. Permiso y prohibición constituyen estados contrapuestos y al mismo tiempo reconciliables siendo por ello la reconciliación el momento sintético que unifica y consolida los extremos en tanto extremos y expone la unidad como centro al cual ellos están remitidos.

Los extremos de la conciencia se disponen de forma tal que el devenir de sus momentos ejecuta su movimiento con la libertad necesaria que corresponde al proceso esencial de esa conciencia hacia su autoconciencia. El movimiento consciente avanza 'en' y 'por' el ámbito del lenguaje discerniendo entre lo posible y lo imposible al momento en que se dispone a determinar, en ese juego de posibilidades, cuáles de ellas son verdaderamente producciones que favorecen su crecimiento y cuáles retardan ese proceso. No obstante debe colegirse de lo expuesto que las formas por las que atraviesa la conciencia en marcha hacia su formación (*Bildung*) son expansión de sí y figuran en su realidad (en tanto realización); ellas son 'su' realización de manera que no puede pretenderse una existencia previa de las formas y un movimiento luego que las pusiera en camino sino que es inherente a ellas el movimiento que las conforma en el propio moverse. Aquí el lenguaje adquiere una dimensión totalmente diferente a la que podría suponerse si se lo considerara sólo como vehículo de significaciones o herramienta comunicativa. La comunicación no puede ser jamás una nota agregada a la condición humana entre otras destacables sino que debe verse en ella algo radicalmente diferente y diferenciador. Todo planteo que tendiera a reducir su magnitud al tamaño de los calificativos que pretenden reflejar la dimensión humana a partir de una sumatoria de notas importantes sería improcedente aquí; sería como decir que, entre otras cosas, el hombre 'tiene' lenguaje. El esfuerzo por alcanzar su verdadero valor se ve reflejado en el mismo esfuerzo. Su grandeza estriba en la concienciación que de sí va logrando gracias a sí. En el 'sí' en cuestión le va al lenguaje su porte y su magnitud dado que es de este modo como logra descubrirse en

su potencial a partir de las verificaciones parciales que él hace (de sí) en el proceso de descubrimiento y configuración.

El pensamiento es palabra, ya lo hemos dicho, y no basta con la afirmación para que toda cuestión que de ella parta quede resuelta de una vez para siempre, por eso es necesario ubicarse en los pormenores que tal afirmación despierta. Es en el lenguaje donde encontramos la posibilidad de acercarnos a lo que sólo es aprehensible en su medio, por ello no puede ser una consideración menor la que nos lleve a profundizar los alcances que éste tiene en el espacio de la filosofía y más estrictamente en nuestro caso, de la filosofía hegeliana. El movimiento de incesante energía espiritual que esta filosofía expresa se amalgama con sus manifestaciones, por ello el lenguaje no puede acudir jamás sólo como un instrumento de redescubrimiento de los materiales que anuncia en su plexo lingüístico sino que devela su sentido en el acto mismo de transmitir sentido (el lenguaje configura). Su función no es jamás aplicación a un quehacer externo a su realidad y sí en cambio es siempre fenomenización de 'su' realidad en el proceso de descubrimiento de 'la' realidad. Las dificultades del lenguaje se tornan un momento interno de su proceso no sólo referencial sino significativo y cualquier interpretación que viera en ellas una limitación desconocería el hecho central de que tales dificultades no son equivalentes a un impedimento sino que constituyen una manera de contraposición de la que el espíritu, en proceso de desenvolvimiento, se alimenta y se vale. Que el lenguaje implique dificultades supone, para el pensamiento hegeliano, que tales dificultades no se constituyan desde una exterioridad ajena a la dinámica interna del movimiento espiritual. 'Dificultad' es la expresión con que designamos la determinación de la conciencia en el momento en que ella se hace patente 'para sí' desde la concienciación que en sí misma es, por ello es que tal dificultad no puede verse como preexistiendo a su manifestación. Tratamos el lenguaje entendiéndolo como una determinación propia de la conciencia, como la forma en que se expone la conciencia para sí, por lo que constituye la manera racional del espíritu que patentiza, en la logicidad intrínseca de la exposición discursiva, la fuerza operante de la palabra. Es así cómo en la racionalidad de la exposición se descubren los modos en que

opera la conciencia, muestra su poder y, al mismo tiempo, oculta las formas que aparecerán con la oportunidad determinada desde esa lógica interna que moviliza el desarrollo espiritual y que encuentra su expresión en la conciencia ávida de manifestación.

El lenguaje abre a nuestra consideración, al menos un doble camino de reflexión, *ut supra dictum est*; por una parte, aquél que toma lo lingüístico como medio de expresión de un objeto intelectual concebido con antelación al acto de su enunciación por medio de ese lenguaje; por otra parte, la idea de un lenguaje nacido como tal al momento de concebirse lo que va expuesto en él mismo. Por lo tanto, este doble planteo abre líneas de tratamiento que se dibujan dentro del marco previo que se elija; claro está que el segundo modo no puede tratarse como un modo más ya que constituye lo propiamente 'modal' en el sentido que lo concebido sólo puede serlo 'en' y 'por' la palabra que al expresarlo lo concibe.

Este proceso revelado en la conciencia presenta su poder autoconformador; el sí mismo de la conciencia arranca desde la posibilidad de anunciarse para sí como realidad que busca su definición; movimiento de autodeterminación necesario y concluyente. En él ella se descubre como búsqueda de su autoconcepción cada vez más poseída en su saberse, es decir, 'autoconsciente de su conciencia' y le es propio que el desdoblamiento de su concepto, como acción de nacerse, presente *el movimiento de reconocimiento*, lo cual muestra para nuestra investigación una cara de su proceso formativo que nos interesa en particular. El reconocimiento expresa en su término la existencia de otra autoconciencia y con ello la lucha de las determinaciones contrapuestas que constituye el modo propio en que se desarrolla la formación, no como un proceso más del espíritu, sino como el proceso constitutivo que hace 'el' espíritu y hace 'al' espíritu, dado que "*lo verdadero es el todo*"<sup>30</sup>, como dice el autor. Así Hegel expone en 'su' pensamiento el movimiento 'del' pensamiento en el que, al vertirse él en sí, se pone en lo vertido como modo de ser, pensamiento puesto en obra, esto es, formación de su formación, *lógos* de su *lógos*.

## Conclusión

Gadamer nos ha enseñado que “*el pensamiento es el diálogo nunca acabado del alma consigo misma*”<sup>31</sup> y la hermenéutica es la extensión de ese pensamiento; su modo especial de reconocerse y descubrir sus posibilidades. Desde allí sabe su contenido y la realidad espiritual que supone. El diálogo es, además, este pensamiento y por ello su modo de reconocerse no deja de ser él mismo. Éste comienza como un momento comunicativo en el que se transfiere desde sí a su ‘otro’ contenido y contemplado. El ‘otro’ del diálogo es el ‘tú’ frente a un ‘yo’ de la relación intersubjetiva<sup>32</sup> que aparece como manifestación de un ‘nosotros’ originario. Diálogo no es efecto de una pulsión comunicativa al lado de otras sino la constitución misma del hombre en tanto *lógos*. El *lógos* original es principio de toda posibilidad de ser, en cada caso, una posibilidad específica de ser; el modo propio de ser de este ser-ahí que es en cada caso este ser particularísimo es el comprender. Así echadas las bases de nuestra realidad dialogal se descubre el germen especulativo que constituye lo espiritual mismo. La idea de desenvolvura y descubrimiento en que el espíritu se mueve tiene su principio en sí mismo dado que al realizar su desenvolvimiento cumple con la finalidad insita que le es propia. Ahora, el espíritu dialogal se refiere a sí mismo en el conjunto del lenguaje ya que en él se contiene la virtud significativa de toda manifestación humana. El progreso de la acción dialógica tiene su sede en el lenguaje; éste es, al mismo tiempo, la expresión de su acción fundante que descubre su realidad justificada como ‘un estar el lenguaje en su camino’ y que su pretensión de un decir definitivo y por encima de sí mismo es tan sólo una pretensión. Conocemos con Hegel que los enunciados refieren a un movimiento de la verdad la cual no queda totalmente expresada en la enunciación pues ella se reconoce arrojada más allá de los modos en que lingüísticamente se expresa. Es este fondo espiritual-dialogal el que sustenta la posibilidad de ser de la verdad y el ámbito de su mostración. Esa verdad manifiesta su esplendor en el reconocimiento de la limitación con la que cuenta a la hora de expresarse. Su dinámica es un movimiento de permanente recuperación y transformación por la que incesantemente pasan ‘ante’ y ‘por sí’ las formas que adquiere

y renueva. El círculo de la comprensión reafirma la remitencia recíproca de principio y fin como momentos de la identidad del *logos* que se manifiesta *unidad desocultante en el concepto*.

Gadamer ha indicado:

El intento hermenéutico de analizar el lenguaje partiendo del diálogo (...) significa en última instancia la superabilidad de cualquier fijación mediante el avance del diálogo. Así la fijación terminológica, que es adecuada en el campo constructivo de la ciencia moderna y de su objetivo de permitir a todos el acceso al saber, resulta sospechosa en la esfera dinámica del pensamiento filosófico. Los grandes pensadores griegos preservaron la movilidad de su lenguaje incluso en las ocasiones –análisis temático– en que practicaban la fijación conceptual.<sup>33</sup>

Queda expresado el elemento móvil del lenguaje y en esa movilidad subyace contenida la posibilidad de la fijación terminológica. Toda fijación es al mismo tiempo el índice de la movilidad; justamente su condición de posibilidad. Al detenerse un significado en un término, el lenguaje cumple con la parcialidad de su objetivo comunicativo que es poder ser transmisor de un mensaje. Aquí se cumple apenas una meta cuya determinación viene dada desde su vocación comunicativa pero los riesgos de que el lenguaje mismo se detenga en una de sus metas no se harán tardar. La fosilización del lenguaje tiene que ver con la estructuración definitiva de sus formas y el endurecimiento del significado. La muerte del diálogo es el endurecimiento de la palabra y la estatización del sentido. La vida dialogal supone la proyección de lo comunicativo por sobre lo comunicado, vale decir que la fuerza motora de la vida espiritual contenida en el discurso significativo es contraria a la inercia del concepto muerto tal como ha sido concebida por la lógica proposicional para la cual la verdad era sólo el resultado del juicio. El pensamiento clásico ha sido cauto al respecto y ha coronado su desarrollo en la conciencia que al ‘formar’ genera desde sí misma la posibilidad de su revisión teórica y admite el movimiento especulativo

que la lleva hasta las apropiaciones conceptuales más altas. Esta virtud no puede ser desatendida en la contemporaneidad y por ello entendemos que la cuestión hermenéutica no pueda ser considerada al nivel de un problema metodológico sino al nivel de una cuestión fundamental del ser dialogal. Hegel ha renovado la esperanza en la palabra y con ella ha renovado la esperanza *de la esperanza* pues al volver ella sobre sí misma se ha encontrado enriquecida y fortalecida por la proyección a la cual la vitalidad propia del sentido invita. El antecedente platónico es un eje directriz en este camino de la palabra pues Platón presenta al *lógos* como centro de su filosofía y desde él y para él, como principio del filosofar.

La permeabilidad de la lengua deja entrever la transversalidad de la significación y con ella toda una historia que se acumula en cada presente. Cada presente es para su lengua lo que esa lengua interpreta del presente. Que el lenguaje no sea suficiente para expresar la totalidad del espíritu es una verdad admitida a partir de los minuciosos hallazgos realizados por la filosofía del lenguaje pero es esta misma filosofía la que pone en evidencia el doble juego de este lenguaje que al decir oculta, pues ‘la totalidad del espíritu’ es una expresión que está contenida en las posibilidades del lenguaje. El juego lingüístico despierta de un sueño profundo y se hace sentir en el seno mismo de la filosofía ciñendo al movimiento de la precisión y la ambigüedad todo lo que cae bajo la forma de sus enunciados. Ha sido Platón un maestro precursor al anticiparnos esa virtud del lenguaje que subyace en el elemento comunicativo pues es en el diálogo donde encuentra su morada y su razón de ser todo proyecto significativo que tienda a restituir al hombre a su unidad fundacional.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. VERJAT, Alain, “*Hermes*” en *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, pp 205-210. El artículo desarrolla un pormenorizado rastreo del nombre destacando la vinculación helénica con otras mitologías. Se remite a los documentos en los cuales la referencia a

este dios se vuelve provechosa para contextualizar su ejercicio y su sentido, mostrando facetas de la deidad que exceden la aplicación de su nombre a la cuestión estrictamente interpretativa que habitualmente se hace de él.

<sup>2</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*, versión de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2000, p.29. (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*) (En adelante *O, HF*)

“En cuanto tal, tiene el *logos* la posibilidad señalada del *aletheuein* (desocultar, poner aquí a la vista, a disposición lo que antes estaba oculto, encubierto).” Ocupamos aquí el término en el sentido dado por Heidegger en razón de que tal significación adviene oportunamente a la dirección del trabajo que se presenta.

<sup>3</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación, en Tratados de lógica v.2.*, introd. y notas de Miguel Candell San Martín, Madrid, Gredos, 1988. (*Peri hermeneias*).

<sup>4</sup> Remitimos al tratamiento que el concepto de ‘mediación’ tiene en el desarrollo general de la obra hegeliana indicando como orientación preferencial *La fenomenología del espíritu* y *La ciencia de la lógica*.

<sup>5</sup> Cfr. GADAMER, Hans G., *Verdad y Método I*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003. (*Wahrheit und Methode I*). El trabajo exhaustivo que Gadamer realiza sobre el lenguaje permite referir nuestro planteo a numerosos pasajes en el cuerpo de su obra dada la generosidad textual que presenta.

“Desde el romanticismo ya no cabe pensar como si los conceptos de la interpretación acudiesen a la comprensión, atraídos según las necesidades desde un reservorio lingüístico en el que se encontrarían ya dispuestos, en el caso de que la comprensión no sea inmediata. Por el contrario, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación”. p.467. (En adelante *VM II*)

<sup>6</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad. de José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996, parág. 32. (*Sein und Zeit, 1927*). Consideramos pertinente observar en este momento el desarrollo realizado sobre ‘el proyectar del comprender’ que enlaza con el tratamiento del ‘mundo’ al inicio del parágrafo. (En adelante *ST*)

<sup>7</sup> Cfr. GADAMER, Hans G., *Verdad y Método II*, trad. de Manuel Olazagasti, Salamanca, Sígueme, 2002, p.76 (*Wahrheit und Methode II*) ,( En adelante *VM II*).

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Remitimos al tratamiento que efectúa Paul Ricoeur en el conjunto de los tres tratados que componen *El conflicto de las Interpretaciones*, trad. de Graziella Baravalle, María Teresa La Valle, Hiber Conteris y Marcelo Pérez Rivas, Buenos Aires, Megápolis, 1975/76. (*Le conflit des interprétations*, 1969).

<sup>10</sup> Cfr. RICOEUR, Paul, *Hermenéutica y estructuralismo*, trad. de Graziella Baravalle, María Teresa La Valle, Buenos Aires, Megápolis, 1975. p.17.

<sup>11</sup> Cfr. GADAMER, H.G., *op. cit.*, capítulo 12, I parte p.461 y ss.

<sup>12</sup> Cfr. DILTHEY, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, versión, prólogo y notas de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

“ Las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias de la naturaleza, en primer lugar, porque éstas tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que en las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad, y, originalmente, como una conexión viva. Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la “explicamos”, la vida anímica la “comprendemos”. p.227.

<sup>13</sup> Sirva como desarrollo de esta cuestión ontológica fundamental la pregunta central de la Metafísica expuesta por Heidegger en *La introducción a la Metafísica*, trad. y estudio preliminar de Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1980. (IM). (*Einführung in die Metaphysik*).

<sup>14</sup> Se descubre aquí la avanzada de la Hermenéutica a su plano ontológico ya tratado por Heidegger.

<sup>15</sup> Cfr. HEIDEGGER, M. O, *HF*, nota 3 de la Introducción, parág. 1, *El título de “ontología”*. p. 19. El análisis del término ‘*Dasein*’ es aclaratorio del uso que le da este filósofo en la extensión de su pensamiento y brinda el sustento conceptual al desarrollo de nuestra aportación.

<sup>16</sup> Cfr. HEIDEGGER, M.. *ST*, parág. 31.

<sup>17</sup> Cfr. GADAMER, H. *VM I*, I parte. II sección, *La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico*, p.143 y ss. y II parte. II sección, apartado 11, *Análisis de la conciencia de la historia efectual*, p .415 y ss.

<sup>18</sup> Remitiremos desde aquí al pensamiento de G.W.F. HEGEL en su conjunto.

<sup>19</sup> Cfr. HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wescleslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 12. (*Phänomenologie des Geistes*).

<sup>20</sup> Cfr. GADAMER, H.G. *VM II*, p.13

<sup>21</sup> Cfr. supra nota 19.

<sup>22</sup> Cfr. GADAMER, H.G., *VM II*, p.13

<sup>23</sup> Cfr. HIRSCHBERGER, Johannes, *Breve Historia de la Filosofía*, versión de Alejandro Ros, Barcelona, Herder, 1982. p. 243. (*Kleine Philosophie Geschichte, 1961*).

<sup>24</sup> El término 'comprender' (*Verstehen*) cobra una relevancia singular en el tratamiento que de la cuestión efectúa F.D.E. Schleiermacher. Recomendamos a tal efecto la lectura de *Los discursos sobre Hermenéutica* con introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique, presentados en los cuadernos de anuario filosófico de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

<sup>25</sup> GADAMER, H., *VM I*, p.169.

<sup>26</sup> Cf. MARCEL, Gabriel. *El Misterio del Ser*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951 y *Prolegómenos a una Metafísica de la Esperanza*. Buenos Aires, Nova, 1954. (En adelante *MS* y *PME*), (*Le mystère de l'Etre, 1953*), (*Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'esperance*). Junto a estas obras centrales de su pensamiento puede también recomendarse la revisión de *Posición y aproximación concreta al misterio ontológico*, como así también *Filosofía concreta, Diario metafísico, Ser y tener*, etc.

<sup>27</sup> Cfr. *Idem*, *El misterio del ser*. Prólogo. (*Le mystère de l'Etre, 1953*)

<sup>28</sup> Cfr. GADAMER, H. *VM I*. p.222.

<sup>29</sup> *Ibidem*

<sup>30</sup> Cfr. HEGEL, G.W.F. *Op. cit.* p.16.

<sup>31</sup> Cfr. GADAMER, H. *VM II*. p.400.

<sup>32</sup> Cfr. MARCEL, G. *MS* y *PME*. *Passim*.

<sup>33</sup> Cfr. GADAMER, H. *VM II*. *Ibidem*.

## ¿MÉTODO ABSOLUTO?

KONRAD UTZ  
UNIVERSITÄT TÜBINGEN

*Abstract:* The question of the Method in the Science of Logic (SL) is one among the most controversially debated in the discussions on Hegel. This article defends the view that there actually is a definite and distinct formal structure underlying the whole development of Hegel's (mature) system which he himself presents as the "Absolute Method". This interpretation is defended against misunderstandings, first of all against the opinion that such a method should turn the SL into an empty formalism. Hegel's Method is explained as a method of determining, the SL being primarily and fundamentally nothing else but a theory of the aprioric determinations of thinking, i.e. of categories, logical rules and forms. The article argues in favor of the universality and unconditionality, which Hegel claims for his method. It tries to show that it is exactly this unconditionality of the Method, and nothing else, which supports the necessity and immanence of "pure thinking" and consequently supports Hegel's claim to "absolute science" and "absolute idealism". Finally, however, it offers a critique of this Method, which modifies it fundamentally without destroying it. It is argued that there is a moment of indeterminacy or of contingency within the very Method of determining. This critique will lead to the concept of "accident" or "chance event" as original principle of all dialectics and, with this, of all determining.

*Palabras clave:* Hegel, Ciencia de la Lógica, método;

*Key words:* Hegel, Science of Logic, method

En la siguiente contribución quisiera presentar el método hegeliano como método del determinar<sup>1</sup>. Para ello me gustaría respaldar,

en un cierto sentido, la exigencia de universalidad e irrebasabilidad que Hegel le atribuye a éste. Al final, me gustaría subrayar, en efecto, que en este mismo método hay un momento de indeterminidad o casualidad, que no destruye, en lo fundamental, la exigencia de Hegel, pero la modifica decisivamente.

### 1.- Observaciones preliminares

Porque la cuestión del método, en la interpretación de Hegel, pertenece a una de las más controvertidas, quisiera hacerme cargo de ella, primeramente, en una aproximación externa a la cuestión de qué ha de esperarse del “método” hegeliano, al menos hasta dónde ello se haya de responder, excluyendo los más vastos malos entendidos, que se quieren resolver aquí, en lo que se refiere a esta interpretación.

Tras el término “método absoluto” (12/240) se da una doble exigencia: una frente a la CdL\* y una frente al conocer y al ser en general. Según la exigencia que la CdL reclama, ambas se satisfacen, en definitiva, en una, pero distinguirlas facilita, en primer lugar, el proceder interpretativo. Así, quisiera limitarme, primeramente, a este primer punto. Si la CdL tiene un método permanente, entonces hay uno con el que se identifican todos los pasos singulares de su tránsito, el que, por tanto, por una parte, es común, pero, por otra, no cae, mediante ello, en tal universalidad, que no permita determinaciones más decididas – como acaso un prerreflexivo “movimiento en general” o “pensamiento en general” (cf. 21/38). Pero este uno no sólo tiene que identificarse, sino también tiene que ser clarificador en algún sentido, e incluso, como se debería esperar, en un eminente sentido. Como quisiera mostrar a continuación, esto es lo primero, la existencia del método, una forma o estructura y, acaso, una estructura de negaciones o una estructura de negación (que ciertamente sorprende poco). Lo segundo, la suficiente capacidad explicativa del método absoluto, concierne a la científicidad de la CdL en su conjunto, esto significa, a su *necesidad* [*Notwendigkeit*] (Cf. 21/8, 10, 18, 33, 38s., 12/251; Enc. (1830) § 81 obs., § 231 s.).

Si estos dos puntos están claros, entonces puede decirse rápida-

mente, con razón, lo que el método absoluto no es ni tiene que ser. En primer lugar y, sobre todo, no tiene que “ahorrarse” nada: él no nos evita el esfuerzo de seguir el tránsito de la CdL como, en definitiva, el de la ciencia en su conjunto, en lo singular. En consecuencia, no podemos esperar que el método nos entregue una “muestra de punto”<sup>2</sup> de la que ya esté fijada la forma completa del todo en todas las singularidades. Esto no es el caso en los métodos de otras ciencias y el método de Hegel, de antemano, no tiene sentido, como imposible. El fundamento, por más que se desmorone tal suposición, es que el método debe tener en la CdL una función constructiva y constitutiva y no sólo instrumental (21/8). Pero si se construye, esto debe significar que está ya pre-dada, en el principio de construcción, la forma final de la construcción. Ha de mostrarse por qué esto, en el caso de la CdL, no tiene que ser así, esto es, por qué, en un cierto sentido, puede ser cierto, sin hacer vana con ello la singular realización. Mas tiene que ser fundamentalmente así: que la construcción, en toda estrictez y monotonía de su método, da algo que, en este método todavía no se puede prever – o, dicho de otro modo: si alguien quisiera intentar prever, ya a partir de la forma del método, lo que se da a partir de ella, entonces esto fuerza a uno a, precisamente, ejecutar aquello que presenta el tránsito de la CdL en todas sus singularidades<sup>3</sup>.

Si esto, en efecto, debe ocurrir según el tipo de una muestra de punto, entonces el método tendría que ser igualmente complejo, como la CdL misma. Pero, entonces, ya no se trataría propiamente de un método, ya que en su concepto está la posibilidad de la repetición. Mas si la repetición, en el caso del método absoluto, no debe ser trivial, entonces el programa, en un cierto sentido, tiene que cambiarse. Pero este cambio, en el tránsito de la Ciencia de la Lógica, no puede añadirse sencillamente en alguna parte, pues entonces se lesionaría su estricta inmanencia. Por consiguiente, el cambio debe darse desde el mismo método o, para decir lo mismo más exactamente, el método tiene que enriquecerse a sí mismo – y él tiene que ser incluso el método de este enriquecerse. Luego, precisamente en esto ha de interesarse uno; no obstante, cómo se lleva a cabo este enriquecerse – y ningún otro que el método de la ciencia, puede

hacerse responsable de su aclaración.

Pero, respecto a este otro, este enriquecerse no puede ser, por otra parte, de forma que socave, fundamentalmente, la universalidad y monotonía del método. Pero, ¿cómo tenemos que representarnos un enriquecimiento que, de hecho, contribuye a lo nuevo, pero, por otro lado, deja la estructura universal no sólo en su forma, sino también en su exigencia? Para tal forma de enriquecimiento ya tenemos un modelo en Hegel, a saber, el concepto, o sea, la idea absoluta. Ella también, por una parte, asume toda la riqueza de la CdL en sí y esta atención es no-trivial-. Por otra parte, ellas tampoco nos ahorran una única determinación de pensamiento en el tránsito de la CdL.

## **2.- La transición lógico-interna hacia el método**

La “presentación del método”, al final de la CdL, es necesaria. Esto no sólo resulta a partir de las generales exigencias hegelianas, en relación a la ciencia y el sistema, sino también a partir de la inevitabilidad de los pasos que, en el tránsito de la CdL, llevan a esta presentación.

### **1.- Transición a partir de la idea del bien**

El requisito del método se justifica en la predecesora de la idea absoluta (la brevedad, a causa de la que aquí se ha pasado por alto la cuestión de por qué tiene lugar el paso a la idea absoluta sin más, y que sólo se haya discutido por qué el resultado de esta transición, lleva necesariamente a una *presentación del método*). A la “idea del bien”, como a la del conocer, le falta todavía una realización, por lo tanto, en un sentido muy general, una idea de cómo se puede ejecutar esto. En esto está, por ello, el “impulso” y la “ambición” (12/231, 235). Quizás uno podría decir: falta todavía algo de actualización-*sin más*, en ambos significados de “trasladarse a una singularidad especial”, como también de “llevar a una forma que tiene lugar en actos”.- Esto es, no falta nada más sino, acaso, la realidad. Ella ya tiene la idea del bien en contraposición al (irrealizado) fin. Que a ella le falte la realización no significa, por eso, nada más que, que

a ella le falte lo que todavía podría estar llevado a cabo mediante la realización: la existencia del bien en una realidad *externa*; y esto significa concebida abstractamente, en la “forma vacía de la inmediatez” (12/231). La superación de la carencia de la idea del bien producirá, por tanto, una inmediatez, pero, por otro lado, una tal inmediatez, que es el *resultado de actualidad, de ejecución o realización*. Con ello se ha ganado un elemento de la determinación esencial del método absoluto: el método absoluto presenta el concepto puro (cuya forma perfecta es la idea absoluta) como resultado de la ejecución o realización. O más brevemente: éste presenta el (consumado) *movimiento* del concepto (12/238).

Como ya no hace falta, en verdad, que sobrevenga nada más a la idea del bien, el *sujeto mismo* determina lo que falta a la idea del bien: una *forma* pura, la forma de la inmediatez (12/231). Pero, con ello, el problema de la “realización del bien” no es uno del ser o existencia [Dasein], pues, en el ser o realidad a ella no le falta nada. El problema es tan sólo uno de la “conciencia”, más preciso, del conceptuar o de la transparencia, luego, tan sólo la conciencia del sujeto individual hace aquí una diferencia – a saber, la entre el completo bien absoluto, en y para sí, y su traslado a una exterioridad que es, en y para sí, insignificante y vana, por consiguiente, existe, en general, sólo como forma vacía (12/233). Mas, como tal, esta forma existe, precisamente, sólo en o para la conciencia. La superación de la carencia de la idea del bien estará, por tanto, en que se da una nueva “conciencia”<sup>4</sup> y acaso la conciencia de una *forma* (cf. 12/233,234). Con ello se ha ganado un segundo elemento de la determinación esencial del método absoluto (si uno quiere contraponer, como formal, el elemento de contenido frente al primer elemento): el método absoluto es *conciencia de una forma* – a saber, de aquella del automovimiento puro (21/37).

La superación de la carencia en la idea del bien acontece mediante lo que, por una parte, realiza el bien, pero, por otra parte (con ello, igualmente), (de)vuelve, a la realidad ausente, la “forma del ser-verdadero” al bien y a la que está enfrentada la realidad vana (que ella misma, en la idea del conocimiento, ya había devuelto, 12/233). La “comunicación” del ser-verdadero, que es el bien en y

para sí mismo (pero esto, en primer lugar, en sí), está ahora dada, inmediatamente, en el concepto de bien mismo, a saber, en su relacionalidad conceptual *inmediata*, es decir, relacionalidad *en sí* hacia la realidad externa. Esta relacionalidad está en el concepto de bien mismo, precisamente como el impulso o el deber ser (12/233s.). En la terminología hegeliana, esto es la “primera premisa” – él puede simplificarse aquí las cosas, porque esto ya trata, a partir del capítulo sobre la teleología, de estados de cosas ya conocidos (él sólo tiene que aclarar hasta qué punto se distinguen ahora las relaciones de las allí mencionadas). En la segunda premisa o en la relación mediada de la idea del bien hacia la realidad externa (por consiguiente, mediante su ejecución o traslación), no sobreviene, a continuación, la referencia a la realidad en general, sino sólo a una forma de la misma, a saber, la referencia *mediada* o el estar referido no sólo a sí, sino *para* el concepto (12/235). Que este mediador devenir-para-sí es esencialmente y no sólo una adición superflua a un en sí ya dado, lo aclara Hegel a continuación. Esto significa, en el contexto de la cuestión de la transición al método: el ser-para-sí, es esencial la autotransparencia de la forma. El conceptualizar de la forma general del automovimiento no es, por lo tanto, una incidental añadidura gratuita, como acaso las “observaciones convenientes” de Kant, respecto a los puntos de vista formales de las tablas de categorías. Ella pertenece, esencialmente, a la realización de la lógica<sup>5</sup>.

La realización del bien, según su forma, está, por tanto, ya en la idea del bien mismo. A ella no hay que añadirle nada más externo, ella tan sólo tiene que llegar a su ser-en-sí, para sí; y esto está ya incluso en ella, pues ella ya es, en sí, ser-en-y-para sí, a saber, realidad verdadera y concepto verdadero (idea). Si, ahora, este ser-en-y-para sí de la idea del bien, llega a ser para sí – y la idea del bien es el *concepto*, en su ser-en-y-para sí, en sí – es para sí, luego, se entiende con ello, por consiguiente, justamente una forma *para sí*, dada en, o sea, con el concepto, a saber, la forma de una actualidad: un *acto universal* (12/235)<sup>6</sup>. El resultado del desarrollo de la idea del bien, la idea absoluta, contendrá, por lo tanto, el *saber de una forma universal de un acto* – con ello está alcanzada la definición formal del método.

La idea del bien, en su ejecución, también termina como en el

capítulo de la teleología, mediante la que ambas premisas llegan a la conclusión, a través de la que es puesta su inmediatez exterior, pero, igualmente, se perfecciona la verdad de la realidad externa, y mediante la que la carencia es allanada. En esto se da una síntesis de la idea del bien con la de la del conocer: “en este resultado es, con ello, producido el *conocer* y reunido con la idea práctica, la realidad preencontrada es determinada, igualmente, como la finalidad absoluta realizada” (12/236). La determinación del resultado está aquí, respecto a uno, como algo *realizado* – en lo que la ejecución es de un acto *universal* – la descripción formal de lo que da como resultado la presentación del método de Hegel: la idea absoluta es el resultado de la ejecución del método, es decir, al revés: ella se conceptúa *a sí misma* en el método absoluto como método ya llevado a cabo, como resultado<sup>7</sup>. Por otra parte con la conexión de esta caracterización, a la idea del conocer, se detalla más lo característico *de contenido* del método: ella es método del *conocer* y acaso ahora del conocer perfecto llevado a su fin (12/237), método, por consiguiente, de la “verdad” (12/251) – y ya no sólo, tomado su objeto, como en la idea del conocer para sí, que anhela su objeto pero no lo alcanza nunca completamente (a destacar en ello está, ciertamente, que “en el conocer verdadero” el método es el “ser-determinado-en-y-para-sí del concepto” (12/239), a saber, como “*universal actividad absoluta* que es, ella misma, movimiento determinante y realizante” (12/238), con el que es alcanzada la caracterización realizada al principio).

## 2. Superación dentro de la “idea absoluta”

Si la idea absoluta es alcanzada, luego no puede tener lugar, en un sentido propio – y esto es como “desarrollo” – un avance (cf. Enc. § 237). La superación de la presentación del método, dentro del capítulo final de la CdL es, por eso, difícil distinguirla como tal y, todavía más difícil, considerarla de la manera adecuada. Lo que, de lo contrario, presenta una clara secuencia en el tránsito de la CdL, tiene que ser considerado aquí, en un estricto sentido, como “otro tanto” (12/236) y sólo la *determinación* de los momentos que son, de tal modo, para pensar en simultaneidad, permite un pre y post

orden cierto. Son, como por lo demás también, los momentos de la inmediatez y de la mediatez.

La idea absoluta es, en su inmediatez, que ella ha alcanzado por medio de la superación de la diferencia del pretender, “*vida*”, “*alma*”, “*subjetividad atómica*” y “*ser*” (ibid). Pero la forma de la inmediatez la ha asumido otro tanto y, con ello, es “*personalidad, universalidad y conocer para sí*” y tiene con esto, en su otro, su “*propia objetividad como objeto*” (ibid). Como ya se ha advertido arriba, en este momento de la mediatez, la idea del conocer es realcanzada: ella, por una parte, fue caracterizada por el impulso; la propia realidad, “*primeramente abstracta, está por hacerse concreta*” (el conducir la *vida* a la personalidad), por otra parte, “*al asumir el ser-otro y al mirar, consigo mismo, en el objeto, la identidad*” (12/200). La idea absoluta está, como acabamiento de este impulso o finalidad, “*sabiéndose verdad y toda verdad*” (12/236). Esta autorelacionalidad *mediada* de la idea absoluta es a través de, es decir, en su otro, que, como tal conocedor, es, ahora, el explicitado como “*método*”: éste es “*no sólo la única y absoluta fuerza de la razón, sino también su impulso más alto y único, mediante el que se encuentra y conoce a sí mismo y en todo sí mismo*” (12/238).

En la formulación “sabiéndose verdad y... toda verdad” ha de leerse, además, el requisito exacto del conocimiento del método, que, luego, si es concebido que la idea absoluta se sepa *a sí misma* en todo otro como de su verdad, evidentemente tiene que ser concebido también cómo ella puede ser, en su autosaber, la verdad de *todo otro*. En este paso del pensamiento concluye, de inmediato, el excurso (12/236f), en él se explicita la tarea de la filosofía como, precisamente, el conocer de esta verdad de la idea absoluta *en todo otro*. El debate se atribuye luego, nuevamente, a esto que la idea absoluta ha ganado, concretamente (es decir, en la CdL), su auto-relación mediada: en el desarrollo de la lógica misma que, por eso, divisa el contenido de lo “lógico”. En ello ha de estar claro, por cierto, que la idea lógica absoluta no está enfrentada, por medio de ello, a contenidos extraños, presupuestos, sino que la determinidad de la forma lógica fue, en la CdL, el autodeterminar en el automovimiento de la idea absoluta misma (cf. 12/237)<sup>8</sup>. Esto ya se ha dado

a través de lo que ha procedido del rumbo completo de la CdL, la idea absoluta *para sí* y, con ello, simultáneamente, ha asumido en sí todas las otras determinaciones del pensamiento de la CdL. *Esta* relación de la idea absoluta con las formas lógicas, a saber, aquellas cuyo estar superado está en ella, tiene que demostrar, por tanto, no en primer lugar, la presentación del método. Aún no tiene que demostrarse, primeramente, que el método puede estar relacionado con todos los conceptos, es decir, movimientos de la CdL (o sea, que él está relacionado en y para sí mismo). A través de esto, ya está garantizado que todos éstos están concebidos en la idea absoluta y en su *automovimiento infinito*.

Lo que, por consiguiente, “todavía tiene que considerarse” (12/237) ni son más, por ello, que contenidos singulares (las determinaciones lógicas singulares) en relación con la idea absoluta (pues su ser asumidos está ya asegurado en ella), ni la relacionalidad de la idea absoluta con lo otro en general, en lo que ella tiene su “objetividad propia por objeto”. Ha de considerarse tan sólo cómo la idea absoluta puede ser lo “universal de la forma” de su contenido (a saber, en primer lugar, del contenido de las determinaciones lógicas, luego, según su dejarse suelto, que puede ser, en cada caso, contenido en general) – más preciso, cómo ella puede ser la forma del formar de este contenido, pues ella misma es la que se exterioriza en él (cf. *ibid*). Justamente esta consideración, que es *necesaria* en aras de la necesidad de la autotransparencia (es decir, es llevada a cabo siempre, necesariamente, en la idea absoluta), es la consideración del método<sup>9</sup>.

### **3. La presentación del método en el capítulo final de la CdL<sup>10</sup>**

La presentación del método mismo tiene que aclarar ahora la necesidad del tránsito de la CdL a lo universal de su forma. A ello pertenecen, de manera evidente, dos puntos, como Hegel mismo también distingue: a uno ha de presentársele, puesto que el tránsito *tiene que* empezar en general, al otro ha de aclarársele, por qué él tiene que llevarse a cabo en el tipo y forma, es decir, en la forma

(universal), que tiene la CdL.

1. Si uno no pone la primera pregunta sólo a la vista de la CdL, sino a la de la exigencia del método, correspondientemente, a la vista del, por su parte, ser y conocer, entonces uno puede formularlo, más universalmente, así: ¿por qué no puede detenerse sencillamente en un sólo uno para sí?, ¿por qué no puede quedarse, sencillamente, en lo inmediato o en los muchos inmediatos? La respuesta a esta pregunta está solventada, en un cierto sentido, al final de la CdL: todos los comienzos, es decir, todo inmediato que ha aparecido a lo largo de la CdL, no se ha demostrado, para nada, como lo realmente inmediato, sino como lo mediado en su determinidad (12/241, cf. 249s.).

Esta respuesta, ciertamente, todavía no es suficiente como *universal*, pues qué nos garantiza que, sin embargo, no haya ningún inmediato, que Hegel haya ya pasado por alto, que exista sólo para sí y que esté verdaderamente libre de toda mediatez. Pero luego, también esta pregunta ya ha sido respondida, si uno concuerda con Hegel en que, en un estricto sentido *conceptual*, sólo puede darse un inmediato: a saber, el ser (cf. 21/53-65). Todos los otros conceptos ya contienen una determinación y, en ella, una mediatez. Esto vale también para el concepto de lo in-mediató mismo, que está formado, a partir de lo mediato, con la negación. Pero, en el ser puro se ha mostrado que no es completamente inmediato, y que no puede existir para sí mismo, sino que, precisamente en la inmediatez, que pretende en primer lugar, se convierte en una pura nada (21/69)<sup>11</sup>. El comienzo de la CdL, ahora, ha sido puesto en cuestión tan a menudo y de tan distintas maneras, que uno apenas puede confiar en la problematización aquí planteada, en el poder de convicción. Hegel intentó prevenir la duda en su comienzo, con hondas aclaraciones que, cierta y propiamente, no debieron aportar más argumentos, sino sólo descubrir la necesidad de la vuelta inmediata – pues en la cosa toda fuerza probatoria está sólo en ésta (cf. 21/70 ss.).

A mi juicio, uno no puede inferir muy bien un argumento universal distinto contra la posibilidad de una inmediatez pura. Esto se da a partir de la *omnis determinatio est negatio* y de la mediación, en ella contenida, de cada determinación, por una parte, y de la impo-

sibilidad de un completo indeterminado, por otra – pues la indeterminidad es ya, como Hegel recuerda, una determinación. Este argumento, en efecto, en los puntos nombrados, tiene que tomar como exigencia dos evidencias originarias que, respecto a ello, ya están relacionadas unas a otras, sin una necesidad interna. Hegel cotejaría que la evidencia, de la conversión inmediata del ser en nada, es más sencilla y originaria y, por eso, presenta, propiamente, la “prueba” de la imposibilidad de una pura inmediación. El argumento, por consiguiente, no fortalece la evidencia respecto al asunto, sólo es útil en la discusión con aquellos a los que no es capaz de parecerles evidente el capítulo inicial de Hegel, que están dispuestos a aceptar las proposiciones aquí usadas.

¿Debe ahora, sin embargo, debido a ello, hacerse necesario, al *avance*, esta mediación y concretidad originaria de todo lo inmediato? Esta necesidad se da a partir de la metódica fundamental decisión de la CdL, para no agregar nada del exterior, sino quedarse sólo en la cosa misma y completamente en la cosa misma. Mas en la cosa misma y, en este sentido, “objetivamente”, no se separan ahora inmediatez y mediatez (12/240). En la reflexión uno se puede abstraer, ciertamente, de la mediatez (es decir, de la inmediatez). Pero esta reflexión no surge sólo de la cosa misma, ni se aleja de ella. Si uno, por el contrario, toma lo que está “objetivamente” dado con esta reflexión misma, entonces, por cierto, esto es lo inmediato, que está *mediado* a través de la abstracción y, con ello, de la negación.

Mas si ahora lo inmediato no es “objetivo”, como comienzo, o no es, en sí mismo, en absoluto inicialmente puro, es decir, no está mediado, entonces es, *como* inicio, insuficiente (ibid). Aquí es obligado aceptar en seguida la objeción: ¿pero, por eso, debe estar ahora esta carencia en la cosa misma, acaso en el ser inicial, y tan sólo como de una pura determinación del pensamiento? Esta carencia se halla, no obstante, sólo en tanto que *nosotros* la tomamos por el inicio, en cuanto *nosotros* pensamos que *debe* ser inmediata. Hegel habría respondido, quizás, que la objeción, en el caso de la CdL, ya por ello, no salta a la vista, porque el puro pensamiento, en su comienzo, no quiere ni piensa nada. El comienzo no se da a partir de la decisión del pensamiento por alcanzar, expresamente, un

objetivo específico, acaso el de la falta de insuficiencia o verdad. El comienzo sólo se da a partir de la decisión “que uno quiere considerar el *pensamiento como tal*” (21/56)<sup>12</sup>. Si uno hace esto, entonces se muestra la carencia inmediatamente, en la cosa misma, que luego se da en el pensamiento: en el pensamiento puro, que no se puede mantener en sí mismo – y no en lo que, el comienzo, no cumple criterios seguros puestos en él.

Para aquéllos que no confían en el comienzo lógico hegeliano, y sospechan de Hegel, exigiéndole, de manera entremezclada, no obstante ilegítimamente, un avance, uno puede encontrarlo, tal vez, de la siguiente manera: la exigencia que comienza, es decir, que es un inmediato, no es, meramente, una exigencia subjetiva que resulta de la constitución discursiva, es, solamente, una exigencia que resulta de la constitución discursiva de nuestro pensamiento. Esta exigencia ya se da a partir de la *omnis determinatio est negatio* y, por cierto, entonces, si uno no comprende la negación sólo como mediación en general, sino como mediación, necesariamente, asimétrica. La negación y, con ello, la determinación misma, exige lo inmediato<sup>13</sup>.

Uno puede embaucarse ahora, ciertamente, en la simétrica *relación* de la negación: A es no B, así como B es no A. Pero en esta mera *relación* de la negación su hunde la determinidad. Si A ó B, no está, de alguna manera, *más allá* de esta relación, es decir, *inmediata*, frente a ésta, sustancial, entonces, de esta relación de negación sólo queda ella misma, pues uno tampoco puede presumir que es la A o la B, la que está en esta relación. Por lo tanto, sólo queda la relación de negación misma, abstracta, pura. Esto es, desde luego, *como tal*, una determinación, pero solamente es una única y, con ello, de modo imposible, el principio del determinar en general. La negación, originariamente, *determinante* o *determinada* tiene que ser, por consiguiente, asimétrica. Mas esta asimetría hace necesario lo inmediato *como inmediato* y no sólo como concepto de la negación respecto a la negación. Pero si la inmediatez e inicialidad no sólo es un requisito trascendental, que ha de sujetarse a nuestro conocimiento subjetivo, esto es, a las posibilidades del pensamiento en general, sino un requisito de *determinación lógica* que, en cuanto a él, en cuanto sólo es determinado en general, entonces es compren-

sible cómo la carencia puede ser, en esta inmediatez, una carencia *en la cosa misma*.

La deficiencia de comienzo en su inmediatez o su mediatez original, al contrario del requisito de la inmediatez, *es ya*, según Hegel, el avance (12/241). Esto sugiere, por otra parte, contradecir y trasponer el avance en nuestro pensamiento y su discursividad: *nosotros* no podemos detenernos en este primero, si descubrimos que no fue para nada tan sencillo y universal como pensábamos – luego, si, por lo menos, estamos orientados por la verdad. Pero de allí no se sigue ningún avance *de la cosa misma*. *Nosotros sólo sabemos* que la cosa misma es otra que la que nosotros primeramente pensábamos; pero con ello sabemos, precisamente, que la cosa misma ya estaba mediada – y ahora no tiene lugar una mediación en la cosa misma, a modo de secuencia en la que, en primer lugar, se presente de manera inmediata. Esta objeción es, entonces, todavía plausible si uno puntualiza que con comienzo y avance no deben ser caracterizadas en Hegel, ciertamente, relaciones temporales, sino, abstractamente, maneras de relación lógico asimétricas.

Con esta puntualización uno puede unir, en efecto, ya casi directamente, la réplica a la objeción, con la argumentación previa por la carencia *en la cosa misma*: la explicación de la asimetría del determinar exige una manera de relación asimétrica en lo explícito mismo. En la carencia como tal está ya un deber, a saber, el de su remedio. Este deber está ahora en el mencionado sentido objetivo, pues el requisito de la inmediatez yacía, como he expuesto, en el objeto mismo, como determinado. Mas con la posibilidad abstracta del remedio de la carencia, es decir, del cumplimiento del deber – que ya no tiene que significar su cumplimiento real – está ya implicado un modo de relación que corresponde al temporal: es decir, la cosa misma tiene que poder estar, en primer lugar, en una relación consigo misma, sin duplicarse. Además, ella tiene que poder estar una vez así concebida, y una vez de otra – a saber, una vez deficientemente y, una vez sin deficiencia. Pero, respecto al tercero, en esta relación tiene que dominar una asimetría que impida que ambos lados valgan simultáneamente, los que valen con la carencia y los que valen sin ella. Que la carencia pueda, posiblemente, ser remediada, implica

entonces que ella, por lo menos, no esté ni aparezca allí sin más motivo. Mas con estos tres requisitos están dadas las determinaciones formales de las relaciones temporales, como Hegel también las hacía valer para el ámbito de lo lógico.

Ahora, siempre es posible, ciertamente, abstraerse de una asimetría formal de tal tipo y volverla simétrica – en el ejemplo esto significa: retroproyectar la mediación, del avance en la cosa misma, al inicio de la cosa misma y eliminar la asimetría de la cosa misma. La lógica formal hace esto y luego puede comenzar, ciertamente, con la lógica de Hegel. La cuestión, por ello, es sólo: ¿necesitamos una lógica asimétrica, de forma temporal y, en este mismo sentido, “discursiva”? O también: la lógica formal, ¿ha de ser rebasada por una lógica que es más originaria que ella y de la que, entonces, ella presenta sólo una forma de abstracción?<sup>14</sup> A mi juicio, los asuntos han de responderse positivamente, entonces, si uno busca las *condiciones y posibilidades del determinar o de los conceptos*. Pero que las determinaciones, es decir, los conceptos, sean, tiene que suponer la lógica formal<sup>15</sup>

El asunto es sólo si, en general, hay una forma universal del determinar o concebir, esto es, si hay, científica o lógicamente, algo anterior a la lógica formal, o si esto, lo que ella admite como existente, no es, precisamente, la variedad lógicamente causal, pura, sobre la que no se diga nada más. La exigencia de Hegel, la cual debe apoyarse aquí, es que se da esta lógica “propia” y “originaria”, la lógica del concepto, del logos mismo – a saber, como lógica de la determinación, la cual exige el concepto.

2. Si, por consiguiente, consta que la carencia de lo inmediato está por conceptuarse en su articulación, como avance (lógico) desde lo inmediato, entonces ahora ha de responderse la segunda de las preguntas hechas al principio: ¿cómo se organiza este avance?

El primer paso, inmediato, como ya se ha advertido, es el aflorar de la mediatez de lo inmediato (12/241). Esta mediatez se muestra, inmediatamente, como distintividad o como relacionalidad de lo inmediato a otro. La determinación formal o mínima de este otro es, por ello, la que es lo otro de lo primero, su negativo. Bajo las condiciones de la *Ciencia de la Lógica*, a saber, bajo la condición del

pensamiento puro, a puertas cerradas de todo lo externo, es esto, en efecto, no sólo la determinación mínima y formal, sino la determinación completa de lo segundo, pues otra determinación que esté dada, en primer lugar, en la cosa misma, no puede llegar a él – ella tendría, pues, que venir desde fuera. Mas la única determinación que estaba en la cosa de lo inmediato, fue la mediatez y, con ello, la relación respecto a un uno que no-es en sí mismo. Esta negatividad es, precisamente, aquella que se ha manifestado en lo inmediato como carencia, esto es, aquella que articula la *negatio*, que ya estaba en la determinación de lo inmediato. Estas reflexiones son aclaradoras, por cierto, respecto a lo que se lleva a cabo. En el primero de todos los comienzos se lleva a cabo, sencillamente, la transición o conversión de lo inmediato a, o en, su primer negativo, acaso desde el ser a la nada. En los pasos metodológicos sucesivos se ha concebido primero, poco a poco, el avance.

Pero la constitución de la CdL causa ahora, no sólo que la negación mínima sea, a la vez, la, en lo dialéctico, determinación completa del tránsito siguiente. Ella causa no sólo que, aparte de ella, nada llegue. Ella causa también que en ella nada se olvide de ello, de lo que fue dado: lo primero negativo no está vacío, sino es lo negativo *de lo* inmediato. La negación es negación determinada; la negación en la que lo negado está conservado (12/244<sup>16</sup> - sólo dónde lo inmediato mismo está completamente vacío, a saber, en el caso del ser puro, está lo negativo; la nada vacía, pero, con ello, ya hay un determinado, a saber, lo negativo determinado del determinar como completo universal-indeterminado).<sup>17</sup>

Porque lo primero, inmediato, ya no tiene una forma proposicional a causa de su mediatez, sino una determinación simple, a saber, presenta una determinación del pensamiento, la negación está, por ello, en un amplio sentido, “concebida” – es por ello que no es necesario, a mi juicio, que este tipo de negación se deduzca, en la lógica formal, a partir, primero, de la negación, pero aquí no es lugar para profundizar en ello.

Ambas condiciones, que en el tránsito de la determinación no lleva a nada y no suprime nada, están garantizadas, por cierto, sólo en el pensamiento puro y, así, no se puede esperar que el método

absoluto sea universal en el sentido que exactamente esto se lleve a cabo, si no en todas partes, hasta aquí, y en la siguiente descripción también, donde se trata de una determinación y de un conocer. El proceso *tiene que* presentarse, al contrario, de otra manera, si la condición hegeliana de una “ciencia absoluta” es abandonada. Esta modificación puede llegar hasta el punto que el determinar, superficialmente, ya no se presente como proceso, sino dialécticamente. Respecto a ello, en efecto, tiene que haberse colocado, como ya se intentó aclarar, aquello que rebasa el rendimiento del pensamiento puro: uno ha de hacer los presupuestos y suposiciones complementarias, o sea, proceder a las abstracciones. Tales suposiciones complementarias son, por ejemplo, espacio y tiempo, las que hacen posible luego la variedad sin relación y, con ello, la determinidad casual; o, desde luego, la diferencia de sujeto y objeto, que posibilita algo, para trasladar la temporalidad o actuosidad del determinar puro en el sujeto.

Con lo segundo, en el tránsito a lo negativo de lo primero, está dado, por eso, en cambio, algo concreto, desde la mediación y desde lo inmediato, porque lo inmediato está conservado en él. Ahora está, en efecto, aquella parte que estaba dada, en el primero inicial, como carencia y deber, como presente más realizado (12/245s.). Ella es parte de la determinación que distingue, ahora, esto dado y no más sólo como requisito co-dado. Ahora la mediación está puesta, está presente como lo inmediato, a lo que, por consiguiente, en la, ahora, cosa dada se co-ordena. Mas este co-orden de lo positivo y de su negativo presenta ahora, por su parte, un deber o un requisito que nosotros ya tenemos que reconocer lógico, no arbitrario y que han de reconocerse ya, presuntamente en general, aún más que el requisito de la mediación de lo inmediato. Este es el requisito de la contradicción, a saber, que la unidad indiferenciada no puede ser del excluirse, esto es, no puede ser verdadera (ibid)<sup>18</sup>. Pero, en el primer negativo, está dado, exactamente, este estado de cosas: el mismo ser existente vigente de lo primero, de lo inmediato, por una parte, y, por otra parte, de su negativo, sin más diferenciación sobreordenada entre ambos.

En relación a la discusión sobre la contradicción en Hegel, sólo

se ha advertido en esta parte que la diferencia, respecto a la comprensión corriente de la contradicción, no consiste, propiamente, en su concepto mismo, sino en su localización en una lógica constituida “dinámica” o “actuosa”. Además, lo contradictorio es que esto no puede ser necesario. Pero, ahora, porque la constitución es dinámica, porque, por consiguiente, puede cambiarse algo en la esfera de lo lógico mismo, esto, que no puede ser lógico, está desterrado del ámbito de lo lógico y, con ello, de lo real. Esto puede estar remediado dentro de lo mismo. Porque la necesidad lógica es estricta, lo contradictorio tampoco puede “existir” en la lógica de Hegel – ya que, en cuanto esto aparece en escena, *ha de* perecer con necesidad lógica (cf. 11/281s.), sin que se le conservase, por añadidura, un derecho de permanencia tan escaso en la esfera de lo lógico. Lo contradictorio *está*, de hecho, en el transitar, en el devenir inmediato, puro. Con todo, esto podría formularse: no “hay” ninguna contradicción en el espacio lógico, pues su lugar es el punto inextenso, el punto de giro en el tránsito lógico del determinar (12/246)<sup>19</sup>.

La necesidad de lo contradictorio es, por lo tanto, que ello está dado con lo segundo negado, está negado inmediatamente – lo contradictorio no puede ser, es decir, no puede ser cierto. Pero con esta negación no está descartado absolutamente, a partir del espacio lógico, lo negado; como precisamente se ha aclarado, no se ha inferido: “lo contradictorio no puede ser, por tanto, no fue nunca, y tenemos que comenzar desde el principio, en un lugar completamente distinto”. La negación, que hace necesario lo contradictorio, es ejecutada en lo que está presente en forma de la negación determinada. Vale decir, lo contradictorio mismo es negado ahora determinadamente, esto es, tan negado, que permanece, conservado en él, su negativo (ibid).

Pero, en primer lugar, ha de considerarse qué *está* negado. Lo negado fue, en el primer caso, un inmediato. Mas ahora ya no es más un inmediato existente, sino un mediado y, con él, la mediación misma llevada a cabo anteriormente. Ahora, esta mediación no consistió, como se ha expuesto, en nada más que en la de la simple negación determinada, pura. La mediación, que ahora tenemos presente, es, por lo tanto, la exclusión pura de lo inmediato, a través

de lo primeramente negado (y, naturalmente, también al contrario). Esta negación, esta exclusión, por consiguiente, se niega ahora,<sup>20</sup> – y, con ello, se niega exactamente lo que la necesidad de lo contradictorio ofrece: los excluyentes tienen que excluirse en un uno. La segunda negación no es más, por lo tanto, negación de un positivo, sino negación de negación. Ella es esto, por otra parte, en una medida más determinada: ella niega la negación determinada entre las dos primeras. La negación de este ser excluidos separadamente ocasiona, necesariamente, como su determinación de la negación, el estar incluido de ambas. Ella produce aquella determinación en la que ambos primeros miembros están fusionados en uno. Pero, porque en la negación determinada queda conservado lo negado, esta unidad no es una unidad indiferenciada, como lo primero inmediato, sino está en las dos primeras, precisamente en su diferencialidad, en uno. Ella es la identidad, la identidad y no-identidad están en uno. Así están, por ejemplo, ser y nada en uno y, simultáneamente, diferenciados en el devenir (cf. 247s.).

Es esencial advertir ahora, tan sólo que con la segunda negación, de la negación de la negación, lo negado, sencillamente, no fue reiterado, sino que se ha llevado a cabo, frente a la primera, una nueva manera de lo negado. Esta negación ha conducido ahora, a diferencia de la primera, nuevamente a una inmediatez, si no tampoco a una indiferenciada inmediatez del comienzo. A través de la negación de la mediación - la asunción de lo contradictorio – está formalmente presente de nuevo la inmediatez, si no también ahora concreta, diferenciada en sí. Con esto, de una cierta forma, se ha cerrado un círculo (12/251,252), también, si no con ello, el comienzo, como en un círculo geométrico, que es meramente idéntico con el punto final. mediante el que sería, a partir del tránsito, un círculo vicioso vacío. Mas este cerrarse del círculo es, en tanto que esencial, como que, mediante ello, estuviese conseguida una conclusión *desde la cosa*– y también como si quisiese continuarse el tránsito de la CdL más allá de esta conclusión<sup>21</sup>. De allí se sigue, además, que esto, lo que ha sido concluido, puede ser tomado como singular y acaso como, en sí, particular. A través de su punto de partida este singular es, simultáneamente, universal.- Esto sólo brevemente, para mostrar que, con

ello, la forma del concepto está realizada (12/238). Nosotros tenemos, por lo tanto, esto que hemos buscado: un estructurado en sí, una forma cerrada en sí, un singular particular que es lo universal del determinar y del conceptuar. Nosotros no sólo tenemos un principio universal, como acaso el *omnis determinatio est negatio* o la proposición de lo contradictorio o la de la identidad. Nosotros tenemos algo que uno, con razón, también puede llamar, en una comprensión modificada, *método*: una estructurada manera del llevar a cabo el determinar.

Pero con la inmediatez formal del resultado no sólo no está cerrado el círculo, sino tampoco está dada la posibilidad para un nuevo tránsito del método – pues, por otra parte, esta inmediatez está presente (12/248). Mas porque ahora, en esta inmediatez, está conservada la concreción completa del tránsito precedente, se ha configurado el tránsito de modo distinto al anterior – pues, la negación determinada, en la que éste se lleva a cabo, recibe exactamente lo que está presente. Pero, con ello, no sólo se produce que el tránsito posterior produce otros contenidos, otras determinaciones y conceptos como el precedente. El tipo y forma de su proceder, la concreción del método universal se configura, asimismo, de otro modo. Y, por eso, el método absoluto no es, en toda la monotonía formal, una mera muestra de punto<sup>22</sup>. La modificación del método se asienta en ello, en efecto, exactamente como en los conceptos, no en que algo nuevo llegue, sino en que, lo que está presente, se alcance en el conceptuar, sucesivamente en el tránsito y, esto significa, en el pensamiento.

Ahora, esto debe ilustrarse brevemente en los moldeamientos universales del método, en los tres libros de la lógica<sup>23</sup>: el *tránsito*, notoriamente en el transitar, se lleva a cabo en la lógica del ser: el método hace válida su necesidad inmediata y, aún, inconcebible, correspondientemente, no se concibe el contexto del movimiento del pensar mismo, en el movimiento del pensar. Éste se presenta, por eso, como una sucesión continuada de determinaciones del pensar, desprendidas unas de otras. En la lógica de la esencia, ya está solventado en el pensamiento que la negación determinada sólo saque a la luz, a saber ponga, lo que ya estaba presente en lo inmediato. Y, por eso, lo inmediato no fue, por su parte, para nada inmediato,

sino sólo pareció como tal. La manera de avanzar en la lógica de la esencia es, por ello, la *reflexión* que, en una cierta medida, va hacia atrás. En la lógica del concepto, en conclusión, el método es conseguido como tránsito completo del pensamiento metódico mismo (por cierto, ante todo aún, como el concepto mismo, en sí). Así se concibe, por una parte, que ninguna alteración y ninguna transición tenga lugar, sino que el pensamiento se quede, en todo avance, en su cosa. Mas, por otra parte, se concibe que el tránsito del pensar no sólo elimine, negativamente, una apariencia, sino que desarrolle, de hecho, precisamente mediante su actividad, la cosa misma en ella misma, que sea en su resultado, por tanto, positiva, constructiva y sintética. Para este progresar en la cosa misma, sin abandonarla, es apropiado el concepto de *desarrollo*.

Con la secuencia de transitar, reflexión y desarrollo debe estar indicado, sólo ejemplarmente, cómo se puede determinar el método, a través de él mismo, más amplia y abarcadoramente, sin perder, mediante ello, su monotonía formal, es decir, su sencillez y universalidad y sin, con ello, poner en duda el beneficio que produce la consideración de esta forma universal – a saber, el conocimiento de las posibilidades y necesidades universales del determinar. En lo singular, se realiza el método absoluto, ciertamente en cada uno de sus tránsitos, en su mucho más detallada especificidad – sencillamente por eso, porque su escena cardinal es la negación determinada, que nunca es abstracta, sino que se concreta en todo momento, en cuanto al contenido, como formalmente, en la cosa que esté dada.

La forma universal del método, más allá de sus concreciones en lo singular, precisamente por ello, tampoco especifica mucho más. Ella especifica que la determinación tiene una forma de llevarse a cabo, o se estructura asimétricamente; y que esta forma de llevarse a cabo está diferenciada en sí, a saber, contiene dos negaciones, que están, asimétricamente, unas con otras. Esta forma del método es ya, en efecto, en ello, suficientemente sustanciosa como para fundamentar filosóficamente, desde allí, tesis exigentes. Una es la que todo, en lo que la forma del método no está completamente realizada o dispuesta, lo autodeterminado no puede estar, consistente y definitivamente, en-sí-mismo. En terminología hegeliana, esto quiere decir:

no hay ninguna determinación bajo el nivel del concepto que sea de una estructura del método realizada. Toda determinación, aparentemente sencilla, regresa al concepto.

La otra tesis de Hegel es aquélla que, ni aún cuando se comience la forma del método sin presupuestos, y se siga completamente en su dinámica interna, ella se realiza hasta sus contenidos. Ella es, claro está, el método en general y, con ello, el determinar y conocer a discreción. Mas, en un destacado sentido, ella es el método sólo frente a un determinar y conocer que no es a discreción, a saber, el de lo absoluto en la *Ciencia de la Lógica* – y, entonces, consiguientemente, el de la restante filosofía. Ella es, por eso, esto, porque *se da* en el sentido absoluto, puro, en primer lugar, sólo este determinar y conocer, a saber, este conceptuar de la lógica. Las otras formas del determinar y conocer se producen, primero, a partir de las posibilidades que ésta proporciona, además de la posibilidad de la casualidad real y de la variedad más indiferente, que están puestas mediante el espacio y el tiempo (las cuales, por su parte, proceden, inmediatamente, del libre des-pedirse de la idea absoluta).

#### 4. Crítica de la “salida”

Quisiera respaldar la exigencia de Hegel, según la que su método dialéctico es irrefutable y, en el sentido expuesto, universal. Me gustaría objetar contra ella que, sin embargo, desde ella o, precisamente por eso, no se gana ninguna determinación ni necesidad absoluta, sino que es, en propiedad, desde el tránsito dialéctico, como desde el origen del determinar, el momento de lo casual. En otra parte he intentado desarrollar para ello distintos caminos argumentativos, que, ciertamente, convergen.<sup>24</sup> Aquí sólo me gustaría mencionar los más evidentes de ellos.<sup>25</sup>

La forma del método es, para decirlo así, ambivalente. Esto parece, por cierto, en primer lugar, que el resultado de la primera inmediatez y de la primera negación simple es, inequívocamente, superior y, ciertamente, no a causa de criterios externos, sino porque ambos están asumidos en él. Es la unidad de la inmediatez y la mediación, identidad de identidad y no-identidad. Pero, respecto

a esta asunción, hay una contraparte de igual peso, que está firmemente expresada en su construcción abstracta, ciertamente banal y exigua: la distinción de inmediatez y mediación, la no-identidad de la identidad y no-identidad. Pero esta contraparte de igual peso está dada ahora, respecto a la negación, de hecho, concretamente en el tránsito, a saber, en la totalidad del tránsito, antes *de* la asunción, es decir, en la totalidad del primer paso dialéctico. En comparación con esta negación, uno podría denominar este paso, en su totalidad, como salida: primero, en el sentido de empezar, pues en esta salida el tránsito toma su comienzo; segundo, en el sentido de romper, pues la primera unidad y sencillez es abierta. Esta primera unidad puede estar en ello, incluso en Hegel, también a través de una asunción, a saber, la del resultado de un tránsito previo del método. Pero, tercero, esta salida se tiene que entender aquí en el sentido de un abrir, pues en la salida se abren nuevas posibilidades y nuevas determinaciones.

Hasta aquí, todo concuerda, al menos parcialmente, con la CdL, pues Hegel caracteriza, con la acogida del “juzgar” (12/241) sobre algo, el mismo estado de cosas. Pero ha de advertirse que la salida o partición originaria es ahora un estado de cosas al que la asunción no puede dar un sentido más profundo ni dar más abasto. Ella sólo asume lo inmediato y la mediación – a saber, en su unidad. Mas ella no asume su distintividad, es decir, la no-identidad de su identidad y no-identidad, sino sólo, sencillamente, la niega. Pero ella no considera más, en su sencilla relación de negación, a la salida.<sup>26</sup>

Con ello se produce una duplicidad: la dirección del tránsito dialéctico no está más garantizada. La necesidad que la asunción sea la meditada salida, no se asienta más en la forma del método. Acaso no esté más allá de ella, que, en cada salida, esté la *necesidad* de la asunción. Mas, en cada asunción está, al contrario, la *posibilidad* de la salida – y, esta vez, la posibilidad (de la salida) de la asunción es exactamente tan peligrosa como la necesidad (de la asunción) lo es a la salida, pues, como *posibilidad*, la salida no es, a partir de la asunción, deducible y previsible.

Respecto a lo segundo (de la duplicidad) se produce algo casi más fundamental: la asimetría en el tránsito se ha demostrado como

un requisito lógico-determinado. Mientras la forma del método hegeliano es indisputable, pero la asimetría está asumida como necesidad en el método mismo, entonces, ella presenta la protoforma o forma elemental de una asimetría dinámica, que está garantizada, al mismo tiempo, formalmente – a saber, en la superioridad del resultado frente al comienzo. Si, ahora, esta superioridad falta, entonces no puede faltar con ello, incluso la asimetría, pues, esta necesidad original permanece, a partir del requisito original de la negación. Pero si ella ya no puede ser alcanzada como resultado, se mantiene en el comienzo y tiene que ser admitida como lo comenzado. Mas la asimetría consistió, en su concreción, exactamente en que la mediación tiene que empezar. Este tomar-un-comienzo se convierte ahora, por consiguiente, en algo indeducible, inalcanzable e irrebable del tránsito dialéctico mismo. El suceder del movimiento dialéctico no es incorporable a la posibilidad y la necesidad de la dialéctica, porque, en cada caso, constituye su realidad efectiva.

En este sentido, el suceder del tránsito dialéctico es casual. La casualidad es de la que nosotros tenemos que salir en todo determinar; si nosotros, como yo hago, salimos de allí, lo que es el método dialéctico, como Hegel lo muestra, es, de hecho, el irrebable origen de todo determinar. Pero la casualidad está también, por lo que nosotros, en todo determinar, tenemos que mantenernos abiertos, porque en ella no están, sopesables una frente a otra, la necesidad de la asunción y la posibilidad de la salida. La exigencia del método hegeliano, por tanto, permanece, a partir de ello – aunque sea para reflexionar, si la palabra “absoluto” determina el sentido de esta exigencia no malentendidamente respecto a la expresión. La *Ciencia de la Lógica* contiene incluso su derecho, que también quiere estar siempre, en sus realizaciones en lo singular, al criticar. Pero su verdad será unilateral, a saber, una verdad de la necesidad frente a la de la posibilidad, de la verdad de la asunción frente a la de la salida. Mas el conjunto de la verdad sería buscar en un lugar, para el que la palabra casualidad sólo deba ser la indicación del lugar: en el indeducible y desinstruido suceder originario de la dialéctica.<sup>27</sup>

Traducido del alemán por Max Maureira Pacheco (Universitat de València)

## NOTAS

\* Abreviación castellana para la obra hegeliana de referencia en este artículo: *Ciencia de la Lógica*. En el original alemán, la abreviatura utilizada es la habitual cuando se cita este texto - *Wissenschaft der Logik* -, a saber: WdL. Aquí, desde luego, se usa la abreviación castellana. Las otras abreviaciones castellanas que se utilizan en la presente traducción son, en relación a los originales alemanes, las siguientes: Enc. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*) y FdE (*Phänomenologie des Geistes*). N. del T.

<sup>1</sup> Cf. Enc. (1830) § 243; cftambién FULDA, H.F., *Dialektik in Konfrontation mit Hegel*, en: HENRICH, D. (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik, Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, 1986, pp. 328-329, 331.

<sup>2</sup> Así el título con el que los adversarios de la, aquí, siguiente línea interpretativa desprecian el proyecto.

<sup>3</sup> Esto es el caso, a propósito, incluso en la muestra de punto, por lo menos en el primer punto de la muestra, hasta repetirse la instrucción: las indicaciones “dos derecha, dos izquierda” etc. tienen que ser conducidas, primero, realiter, o en virtud de representaciones, con ello estará clara la muestra delineada, a partir de ellas, en las instrucciones de punto. Esto debe valer sin excepciones para el método de la *CdL*.

<sup>4</sup> “Conciencia”, ciertamente, no ha de leerse ahora, aquí, en una comprensión estrecha, según la cual la conciencia, con la diferencia interna de la conciencia de la *FdE*, pertenece a ésta, y que, en la *CdL*, es presupuesta como superada, sino en un sentido completamente general, como lo que algo es “para” (el sujeto).

<sup>5</sup> Esto, en el fondo, ya debería estar claro, por cierto, en general, a partir del programa de la teoría hegeliana – pero este programa se concibe primero, por otra parte, rigurosamente a partir del método, así que aquellos, de manera evidente, que no entienden el método, mayoritariamente tampoco entienden, por qué éste debe ser esencialmente, o sea, por qué éste debe darse en general.

<sup>6</sup> Sólo aquella comprensión, que vuelve a las ya superadas representacio-

nes, entiende la realización del bien como no universal, sino como acto singular y llega, así, al progreso infinito, en el trabajo de Sísifo por el bien.

<sup>7</sup> Los problemas preparan aún en esta parte, en el texto, si es preciso, el concepto-fin; luego, él podría contener infinitud, o sea, una teleología completa presupuesta. Pero en la ejecución del método la teleología no juega ningún papel más, ella tan sólo surge con las ejecuciones explicativas que no pertenecen a la “andadura de la cosa misma”. Así, uno, en mi opinión, pone el énfasis en la “finalidad absoluta” y, con ello, ha de concebir que una finalidad absoluta no es, sin más, específicamente, finalidad, sino tanto causa o fundamento, porque, a saber, no es dado sin más ningún pre o post orden del fundamento o resultado, en cuya forma pudiesen distinguirse distintas maneras de causalidad (*causa efficiens, finalis* etc). Esto se muestra también en el principio que de allí se sigue, en el que el concepto, como finalidad absoluta y como fundamento interno, cae en uno como real existencia.

<sup>8</sup> Cf. respecto a ello, DE VOS, L., *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar*, Bonn, 1983, pp. 52-55.

<sup>9</sup> Si uno identifica, de tal modo, también en la representación de la idea absoluta, el (metódico) paso triple de inmediatez, mediación y asunción (no sólo como sucesión, sino en un estricto “otro tanto”), entonces uno también puede entender mejor, a propósito, el separar-se libre de la idea absoluta (12/252s.). Esto, pues, no es nada más que la propia asunción de la idea absoluta misma, por medio de ella misma. Esta asunción se *sigue* de la asunción *dentro* del método: no sólo dentro de la lógica presenta, cada tránsito, un círculo cerrado en sí y cada resultado un inmediato, el cual puede ser, nuevamente, un comienzo. En la idea absoluta se ha cerrado el círculo de la lógica misma. “Así pues, la lógica ha vuelto, también en la idea absoluta, a esta sencilla unidad, que es su comienzo” (12/252).

El separarse-se libre de la idea como (libre auto)superación es sólo para ganar, a partir del tránsito, por consiguiente, mediante el *método*, como desde del momento de la mediación, es decir, mediante la realización metódica de la idea absoluta misma – y no ya, a partir del primer párrafo del capítulo, ya que, a partir de éste, no está clara la mediatez-en-sí y, a partir de allí, la asumidora inmediatez. El concepto puro en su puridad (a saber, en su forma *completa*, pura) se comporta consigo mismo, primero, en el método, o mejor, como el método, es decir, él se comporta, en primer lugar allí, *a su perfección* – y ésta puede superarse luego de una cierta manera. El concepto está primero, como método, sin más (actual) “relación mediada consigo”, que se demuestra, por cierto, como “relación sencilla consigo”, “la cual es el ser” (ibid). Si, primeramente, la forma del concepto es concebida

en su actualidad o actuosidad, la mediación está asumida mediante la reinversión al comienzo y se produce una *sencilla* autorelación (cf. *ibid*). Sólo mientras la forma fija del concepto es retenida, no puede *darse*, respecto a uno, fundamentalmente nada de él; respecto a otro, no puede llegar, en la autorelación, a la “pérdida” o a la asunción del medio que, respecto a una nueva inmediatez, es exitosa, en relación a un “ser sencillo” o “comienzo” más allá de la esfera de la lógica. Uno puede formularlo también de otro modo: primero, mediante el método (o mediante el conceptuar del concepto como método), es concebida la esfera de lo lógico *como tal* (o sea, lo lógico, conceptuar el concepto puro *como esfera*, a saber, como esfera de todas las determinaciones lógicas) y, con ello, como *una* esfera al lado de la que puede (o tiene que) darse otra.

<sup>10</sup> Cf. UTZ, K., *Die Notwendigkeit des Zufalls. Hegels spekulative Dialektik in der „Wissenschaft der Logik“*, Paderborn, 2000, pp. 167-177; la interpretación está allí, en efecto, bajo un punto de vista formalmente mucho más fuerte, de allí las discrepancias. Cf. también *ibid*, 68-112.

<sup>11</sup> Aquí, al comienzo de la CdL – como, por cierto, también al final – coincide, *inmediatamente*, la forma del método con su contenido.

<sup>12</sup> El inicio se puede presentar también, ciertamente, proviniendo del saber absoluto de la FdE o del preconcepto de la Enc., pero aquí es decisivo lo mínimamente suficiente para el comienzo de la CdL.

<sup>13</sup> En la autoreferida negación ella exige su propia inmediatez.

<sup>14</sup> Uno podría formularlo también más sencillamente: la lógica analítica, formal, ¿ha sido rebasada en la dialéctica? – si el concepto mismo - dialéctica - no hubiese devenido, entretanto, tan poco nítido y controvertido. Cf. también, sobre este asunto, CIME-LIMA, C.R.V., *Brief über die Dialektik*, en: WANDSCHNEIDER, D. (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, 1997, pp. 77-89.

<sup>15</sup> Porque en ello, en la determinación *en general*, se trata de esto, por consiguiente, de la consecuencia de las determinaciones dentro de la lógica formal misma, y no sólo de aquella del contenido, del que ella se abstrae, tampoco es razonable llamar a la lógica más originaria, objetiva, “semántica”, como quizás, primeramente, se sugiere. Un signo está ya, prescindiendo de ello, como algo mucho más exigente, complejo y presupuesto que una determinación en general.

<sup>16</sup> En estos párrafos de las páginas 12/242-244 se trata, a mi juicio, de un excursus, la presentación del método, propiamente, continúa con “esto es, hasta ahora, el punto de vista caracterizado hace un momento...”

<sup>17</sup> Respecto al asunto de la negación determinada, cf. RÖTTGES, H., *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim a. G., 1976,

pp. 54-62, HÖSLE, V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, 1988, p. 194s., IBER, Ch., *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin-New York, 1990, pp. 221-223.

<sup>18</sup> Cf. IBER, Ch., *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M., 1999, p. 178s.; o también, DÜSING, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik* (Hegel Studien, Beiheft [suplemento] 15), Bonn, 1976, P. 180.

<sup>19</sup> Asumido, en el sentido de estar “conservada” la contradicción, en la lógica hegeliana, por lo demás sólo en el devenir, a saber, en cuanto el devenir está contenido en el resultado, como (auto)movimiento infinito.

<sup>20</sup> Cf. FULDA, H.F., *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, en: HORSTMANN, R.-P. (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M. 1978, pp. 124-173, 161.

<sup>21</sup> Y aunque no es conveniente, aún así, debe expresarse, mediante el “aspecto ganado”, la imagen del círculo (como cerrado-en-sí), a través de la que ésta pone la espiral (que está abierta a la tercera dimensión). Uno deja pasar mediante esto los puentes especiales, en el contexto hegeliano, que tiene la metáfora central – cuya fuerza de afirmación, como la de cada metáfora en la discusión de lo absoluto, está reducida, completamente, sólo a una –.

<sup>22</sup> Cf. WANDSCHNEIDER, D., *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘*, Stuttgart, 1995, p. 186.

<sup>23</sup> Cf. SCHÄFER, R., *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen* (Hegel-Studien, Beiheft [suplemento] 45), Hamburg, 2001, 295-228. SCHÄFER no quiere regresar, en efecto, desde, precisamente, la aquí explicada desdiferenciación del método *según su propia sistemática*, a una forma del método uniforme (cf. 292) y ve en ellas, en su lugar, diferentes tipos de dialécticas fundamentales. Así, él no puede concebir adecuadamente, desde fuera, ni su unidad, ni su muy continuada diferenciación, hasta en la particularidad de cada singular paso dialéctico. El concebir de la necesidad se queda completamente a medio camino – pues éste tendría que mediar los “tipos de dialéctica” al concebir una; por consiguiente, ellos están en una dialéctica extendida.

<sup>24</sup> Cf. UTZ, K., op. cit.

<sup>25</sup> UTZ, K., op. cit., pp. 180-188.

<sup>26</sup> Una asunción posterior de esta sencilla relación de negación no resuelve,

a propósito, el problema, ya que ahora se trata, precisamente, de la asunción y retirada misma y, así, se reitera la puesta en consideración de cada nivel más alto de reflexión.

<sup>27</sup> Por lo menos, como nota a pié, ha de apuntarse la inmodestia de la exigencia que se esconde tras la posición esquematizada: si la filosofía trascendental de Kant presenta el “giro copernicano”, entonces, se debería asociar, en caso de éxito, el filosófico “giro heisenbergiano” a la teoría que busca demostrar la irrebasabilidad de la casualidad – en el sentido de indeterminidad como infundabilidad – en todo determinar y fundamentar, pero, con ello, igualmente, que busca demostrar la indeducibilidad del darse-a-sí-mismo.

## NOTAS

## UN RECLAMO SOBRE LA INTERPRETACIÓN RENACENTISTA DE LA *POÉTICA* DE ARISTÓTELES

CRISTINA L. ARRANZ

UNCuyo

La *Poética* es uno de los escritos aristotélicos que presenta mayores inconvenientes de interpretación. Ello se debe tanto a la oscuridad del propio texto, como a los avatares históricos, que con frecuencia limitaron su estudio al ámbito de la filología. Una situación en gran parte derivada del hecho de que Aristóteles pasó a ser la principal autoridad en las letras cuando dejaba de serlo en la filosofía<sup>1</sup>. Es decir, cuando los principales entendidos en la obra filosófica del autor, habían quedado atrás en la historia. Por ello, convendría advertir al lector que acude a las páginas de la *Poética*, acerca de aquellas realidades provenientes del modo de ser del texto o de la tradición crítica, que pueden velar una significación más profunda de las expresiones de Aristóteles.

Como se ha señalado, la primera dificultad para interpretar la *Poética* proviene de la misma narración, ya que se trata de una de las obras *esotéricas* o *acromáticas* del autor. Es decir, una de aquellas que, contrariamente a las obras *exotéricas*, como podría ser el caso de la *Ética a Nicómaco*, no fueron realizadas para su publicación. Probablemente la *Poética* sea uno de aquellos escritos de Aristóteles para los iniciados en la filosofía, a los que se refiere Cicerón con el término de *comentarios*, distinguiéndolos de las publicaciones del filósofo<sup>2</sup>. Dichos comentarios consistían en una especie de notas de ayuda memoria “destinadas a *traer a la mente*, es decir, a recordar, los temas a los que tales escritos se referían”<sup>3</sup>. Por lo tanto, teniendo en cuenta el carácter esotérico de la *Poética*, no resulta aventurado afirmar que una comprensión adecuada de la misma exige contar con cierta formación en la tradición aristotélica.

La segunda dificultad para comprender lo que Aristóteles dice acerca de lo que conocemos actualmente como Artes, proviene de las circunstancias históricas por las que atravesó el *corpus aristotelicum*

en general, y de otras situaciones, que de modo particular, contribuyeron a forjar una interpretación reductiva de la obra en cuestión.

De acuerdo con lo que indican antiguas tradiciones, tras la muerte de Aristóteles (322 a. de C.), los escritos no publicados del filósofo permanecieron perdidos durante dos siglos y medio, hasta reaparecer en Roma, en su versión manuscrita original<sup>4</sup>. Aunque es evidente la influencia de la *Poética* en numerosos gramáticos y críticos del mundo clásico, dicha influencia suele provenir de fuentes indirectas. No se conocen comentarios sobre el contenido del tratado, que hayan sido realizados en la antigüedad. Tampoco los comentaristas romanos, que entre los siglos II y III de nuestra era, escribieron sobre el *corpus aristotelicum*, se ocuparon de la *Poética*. Más adelante, durante la Edad Media, aunque los intelectuales de Occidente contaron con copias en latín de la obra, su interés se orientó hacia otros temas distintos del hacer artístico y esta pasó nuevamente inadvertida. Como afirma García Yebra, la *Poética* estuvo por más de mil años en estado de hibernación; en la Edad Media, cuando los documentos históricos dan noticia de su existencia, la presentan separada del resto de los escritos de Aristóteles:

“El abandono sufrido por esta obra desde la antigüedad llegó al extremo de que su texto mutilado se desgajó del *corpus aristotelicum* y pasó a la posteridad englobado en un volumen de tratados retóricos de varios autores. Así aparece en el *codex Parisinus 1741*, el más antiguo de los conocidos, escrito a fines del siglo X o principios del XI”<sup>5</sup>.

Probablemente, el escaso interés por las traducciones medievales de la obra, responda a que las mismas provenían de copias alejadas del original aristotélico. Así se comprende también que la *Poética* fuera desconocida por Dante y Bocaccio y apenas mencionada por Petrarca.

Su suerte cambió a principios del siglo XVI, con el florecimiento de la lengua y la cultura griega, que fue promovido en Italia por el movimiento humanista. En 1508 se realizó en Venecia la primera

edición impresa del texto griego y en 1536, se editó la traducción latina de Alejandro Pazzi. Pocos lustros después, se multiplicaron las distintas traducciones en lengua vernácula. La difusión e influencia de la *Poética* en la literatura italiana fue inmediata y la misma se extendió a los demás países de Europa. Francia, al convertirse en patria adoptiva del clasicismo, erigió a Aristóteles como máxima autoridad literaria. Desde entonces, la soberanía de la *Poética* en las letras resultó casi indiscutida hasta fines del siglo XVIII, cuando el movimiento romántico promovió el rechazo de los modelos clásicos y de la actitud normativa propia del clasicismo.

Para reconocer el origen del reduccionismo con el que, desde el siglo XVI, fue interpretada la *Poética*, es preciso considerar la influencia que ejercieron los eruditos dedicados a la investigación y enseñanza de los *studia humanitatis*, en el gusto de sus contemporáneos<sup>6</sup>. Su programa de estudios, que a partir del Trecento desplazó al *trivium* y al *quadrivium* medievales, ponía especial énfasis en el conocimiento de la gramática y la retórica latinas. El interés de los humanistas, inspirado en la retórica clásica, se centraba en el aspecto normativo de las letras como medio para conseguir el ideal de perfección artística. Una perfección entendida como la adecuación a leyes y reglas predeterminadas<sup>7</sup>.

La admiración de los humanistas por la antigüedad no tardó en ser trasladada a las artes plásticas<sup>8</sup>. Dicha situación, favorecida por el gusto proveniente del ámbito de las letras, estuvo alentada por circunstancias de orden social. Desde el Medioevo, los artistas luchaban para conseguir el reconocimiento de la dignidad liberal de su saber. Debido a ello, los teóricos formados en los *studia humanitatis* que abogaban por la defensa de dicho carácter intelectual, con frecuencia, relacionaron las artes plásticas con la retórica y las matemáticas. Es el caso de Alberti, autor del primer tratado teórico sobre las artes plásticas, y uno de los autores más influyentes en la teoría renacentista del arte.

La obra de Alberti, redactada entre 1435 y 1464, tiene su fuente principal en el *De architectura* de Vitruvio. Alberti toma de Vitruvio dos elementos que serán fundamentales para sus propios tratados.

Uno es la teoría de las proporciones, que relaciona la obra artística con las matemáticas. El otro elemento, que proviene de la retórica latina, es la noción de *decorum*. En los tratados del autor renacentista, como en el de Vitruvio, ambos elementos se conjugan en una concepción de la belleza como derivada de proporciones predeterminadas, que dan lugar a una actitud normativa ante la obra de arte.

El *De architectura* de Vitruvio, en realidad, es una descripción técnica del arte antiguo de Occidente realizada en el siglo I, sin pretensiones teóricas. Su importancia histórica radica principalmente en el hecho de ser el único escrito de carácter técnico sobre el arte antiguo conocido por los teóricos medievales y renacentistas. Como afirma Schlosser, se trata de “un trabajo tardío e indirecto, que transmite a la posteridad los conocimientos de la antigüedad en un terreno importante y que ha adquirido por ello una fama desproporcionada”<sup>9</sup>. Sin embargo, las afirmaciones de Vitruvio dejan traslucir una estética pitagórico-platónica, originada en la teoría musical de la antigüedad, que asume el autor. Se trata de una interpretación profundamente intelectualista de la teoría platónica, que al relacionar la belleza con los números elementales y las relaciones simples, se opone a la noción de símbolo que es posible reconocer en la tradición aristotélica. En efecto, mientras que la tradición intelectualista sostiene que la belleza de las cosas creadas se funda en la estructura ontológica de la realidad, que trasciende lo sensible, la tradición aristotélica, sin dejar de afirmar el carácter trascendental de la belleza, sitúa su fundamento en el mundo sensible<sup>10</sup>.

La actitud normativa, que en la obra de Alberti tiene el carácter de una tendencia, en los teóricos posteriores se acrecienta de un modo directamente proporcional a su devoción por Vitruvio. En la interpretación de los *vitruvianos* del siglo XVI, los análisis de Aristóteles fueron entendidos como preceptos. Paradójicamente, la *Poética* pasó a ser identificada como el exponente más representativo de una concepción artística que Aristóteles nunca habría aceptado como propia.

Los artistas que sostuvieron dicha concepción, imitando a los literatos filólogos, crearon academias para hablar y escribir sobre

la obra artística en términos objetivos, abocados a la búsqueda de una perfección fundada en leyes cuantitativamente determinadas<sup>11</sup>. Ello supuso una verdadera *deshumanización* del modo de entender la obra de arte. Una realización técnica, en la que, como recuerda Gombrich, no es posible hacer a un lado la subjetividad, puesto que se trata de uno de aquellos “productos de hombres hechos para hombres (...) que existen para provocar, de un modo u otro, alguna reacción humana”<sup>12</sup>.

En pleno siglo XVIII y desde su propia experiencia como autor dramático, Lessing, profundizando en el verdadero sentido del texto aristotélico, denuncia la actitud de quienes se sitúan ante la obra de los antiguos como ante un modelo a copiar, como algo extraño a la concepción artística de la *Poética*. Por ello, en una comparación de la obra de Corneille con la de Shakespeare, Lessing defiende la actitud del inglés, que “casi siempre logra la finalidad de la tragedia, por más extraños y más personales caminos que elija; y el francés casi nunca lo logra, a pesar de seguir los caminos trillados de los antiguos”<sup>13</sup>. Lessing reconoce que la imitación a la que se refiere Aristóteles no consiste en la copia de un modelo, sino en una construcción libre, que busca hacer presente la misma vida humana en un medio sensible. Por ello, el crítico alemán, a la vez que distingue en la tradición elementos de permanencia a los que el artista debe atender, aboga por una relación creativa con la misma.

Aunque es indiscutible que la *Poética* fue escrita con cierto carácter normativo, el mismo no debe interpretarse en el sentido *vitruviano* del término. En el comienzo del texto, Aristóteles expone su intención de investigar “cómo es preciso construir las fábulas si se quiere que la composición poética resulte bien”<sup>14</sup>. Sin embargo, el filósofo considera que el objeto de la imitación poética no es algo determinado, sino la acción humana<sup>15</sup>.

Para comprender en toda su profundidad el alcance de dicha expresión, conviene recordar que Aristóteles considera la acción del hombre como una realidad abierta a la deliberación<sup>16</sup>. Desde dicha perspectiva, es posible afirmar que la intención de Aristóteles en la

*Poética*, no es establecer una serie de normas que permitan juzgar la perfección objetiva de la obra de arte, como supone la mencionada interpretación reductiva de origen renacentista. Por el contrario, el filósofo destaca que la perfección de la obra depende de la habilidad del artista para plasmar lo impredecible en una realidad material. Se trata de la construcción de una fábula o mito en función de una regla inteligible, cuya significación no es de naturaleza lógica, sino que se encuentra “proyectada en una estructura o forma de la fantasía”<sup>17</sup>. A ese fin se encauzan las reflexiones de Aristóteles en su *Poética*.

Con respecto al interés que la *Poética* pueda tener en la actualidad, podría objetarse que se trata de un texto incompleto, dedicado casi exclusivamente al estudio de la tragedia, sin atender a las demás especies artísticas. En efecto, de acuerdo con lo anunciado por Aristóteles en el comienzo de su tratado, el mismo no ha llegado completo a nuestras manos<sup>18</sup>. Es probable que la *Poética* haya constado inicialmente de dos libros. Uno dedicado a la imitación de “hombres esforzados”, de la que Aristóteles considera como principal exponente a la tragedia, y otro dedicado a la imitación de “lo risible”, que habría estado principalmente representado por la comedia<sup>19</sup>. Aunque sólo ha llegado hasta nosotros el primero de dichos libros, consuela conocer que Aristóteles destaca la superioridad de la tragedia sobre las demás especies poéticas<sup>20</sup>, afirmando que en la misma se encuentran todos los elementos del arte que imita sólo con el lenguaje<sup>21</sup>. Junto a ello, cabe señalar que, en la *Poética*, al indagar acerca de la naturaleza de la tragedia, Aristóteles establece frecuentes paralelismos entre esta y la obra pictórica entonces conocida. Ello anima a suponer que, en la investigación de Aristóteles sobre la tragedia, es posible descubrir una modalidad que el filósofo considerara permanente para toda obra artística.

La tragedia griega es una forma poética centrada en el misterioso entretejerse de deuda, obligación y destino que señala la realización de la vida del hombre<sup>22</sup>. Un misterio en el que los autores antiguos descubren la presencia de lo divino, como explicación última del sentido de la vida humana. Se trata de la pregunta, siempre actual, por la inserción de la libertad humana en la continuidad de lo

real, donde lo necesario convive con lo que supera toda regla y previsión. Es también la cuestión a la que todo artista intenta responder con su obra.

Para resolver dicha cuestión con éxito no hay receta posible. En cambio, está el consejo de Aristóteles, que en la *Poética*, señala el elemento fundamental para conseguir la unidad expresiva de la obra de arte:

“El más importante de estos elementos es la estructuración de los hechos; porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad”<sup>23</sup>.

A fin de imitar la acción humana en lo sensible, el artista debe proveer a su obra de una legalidad interna, que, sobre todo, sea expresiva de su libertad personal. Como indica Pareyson, se trata de una ley por la que el artista se encuentra “sometido por su libertad y libre a través de la coacción, autor y súbdito a la vez, servidor tanto más obediente cuanto más inventor y creador”<sup>24</sup>. Por dicha estructuración, la obra debe exhibir su propia autodeterminación, proveniente de la voluntad del artista. Al mismo tiempo, en la lucha del artífice para expresarse libremente mediante la técnica, se hace presente la necesidad que es propia de la naturaleza.

Debido a la imposibilidad de retener la acción en los límites del concepto abstracto, la estructuración de los hechos a la que se refiere Aristóteles tampoco puede consistir en una ley abstracta. Por el contrario, debe ser una ordenación inherente a la singularidad de la obra, cuya significación no agota el lenguaje hablado. ¿En qué puede consistir una legalidad que no es posible abstraer de la materia sensible, y por lo tanto, tampoco puede formularse en términos abstractos?

Puesto que la obra artística es una obra humana dirigida a hombres, nuevamente, la respuesta debe buscarse en la antropología de Aristóteles. Es preciso atender a lo que Gombrich denomina como el “extremo de la línea donde se ejecuta el descifraje”<sup>25</sup>. Es decir, al

modo de conocer del hombre, que en un sentido absoluto, es la única realidad condicionante de la forma artística.

En una antropología aristotélica, el lenguaje hablado no agota las posibilidades del conocimiento humano. Como recuerda Leonardo Polo, “la formalidad lingüística no es la cognoscitiva; hay niveles cognoscitivos infralingüísticos y supralingüísticos”<sup>26</sup>. Por lo tanto, se trata de indagar acerca de otro modo de expresión, no conceptual, que dé cabida a la comunicación entre la obra de arte y el espectador.

Aristóteles sostiene que el modo de conocer depende del modo de ser del alma humana, una realidad de la que el filósofo afirma que es, en cierto modo, todos los entes, tanto sensibles como inteligibles<sup>27</sup>. El alma, en tanto que entidad común a los seres vivos, es definida por Aristóteles como la causa formal de un cuerpo natural que tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo<sup>28</sup>. En el caso del hombre, el alma queda especificada por la capacidad de vida racional. El conocimiento es, para Aristóteles, una actividad vital, que permite un modo de vida superior a la meramente vegetativa o sensitiva. Sin embargo, ello no significa dejar atrás las potencias propias del alma vegetativa y sensitiva, que permanecen integradas en la unidad del alma humana<sup>29</sup>.

En la antropología aristotélica, la potencia intelectual, que hace al hombre capaz de operaciones inmanentes, no puede intuir la realidad directamente, sino que debe tomar su principio del objeto aprehendido por los sentidos, en la materia sensible. El filósofo afirma que el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen<sup>30</sup>. Por ello, aunque Aristóteles se refiere al intelecto como una realidad de naturaleza espiritual, también afirma que en cierto sentido, la potencia intelectual no se encuentra separada de la materia<sup>31</sup>. Justamente, la unidad noética del alma, cuya primera manifestación es lo sensible, es lo que abre el horizonte de la relación obra-espectador que se encuentra presente en la Poética de Aristóteles.

Sólo en la consideración aristotélica del alma humana como unidad noética, que accede a lo inteligible en lo sensible, se descu-

bre el verdadero sentido de su Poética. Un escrito, que como se ha visto, lejos de ser una suma de normas para determinar un modelo de perfección de la obra de arte, consiste en un estudio teórico sobre la creación artística, entendida como una expresión sensible de la libertad que es propia del hombre.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Cfr. Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de la estética. La estética antigua*, Madrid, Akal, III, 1987, p. 199.
- <sup>2</sup> Cfr. Marco Tulio Cicerón, "De finibus bonorum et malorum", Lib. V, Cap. V, 12. En: *Opera*, Editio Stereotypa, VIII, 1828, p. 247.
- <sup>3</sup> Valentín García Yebra, "Introducción". En: Aristóteles, *Poética*, Gredos, Madrid, 1974, p. 7.
- <sup>4</sup> Cfr. Tomás Calvo Martínez, "Introducción general". En: Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 21-22.
- <sup>5</sup> Valentín García Yebra, "Introducción". En: Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1974, p. 16.
- <sup>6</sup> Cfr. Paul Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 39-40.
- <sup>7</sup> Cfr. Julius Schlosser, *La literatura artística. Manual de fuentes de la historia moderna del arte*, Madrid, Cátedra, 1976, p. 150.
- <sup>8</sup> Cfr. Ernst H. Gombrich, *El legado de Apeles. Estudios sobre el arte del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 179-203.
- <sup>9</sup> Julius Schlosser, *La literatura artística. Manual de fuentes de la historia moderna del arte*, Madrid, Cátedra, 1976, p. 32.
- <sup>10</sup> Cfr. Edgar de Bruyne, *La estética de la Edad Media*, Madrid, Visor, 1994, p. 95.
- <sup>11</sup> Cfr. Julius Schlosser, *La literatura artística. Manual de fuentes de la historia moderna del arte*, Madrid, Cátedra, 1976, p. 331.
- <sup>12</sup> Ernst H. Gombrich, *Tributos*, México, Fondo de cultura económica, 1991, p. 15.
- <sup>13</sup> Gotthold E. Lessing, *Briefe die neuste Litteratur Betreffend*, 17, del 16/II/1759. En: *Antología alemana*, Selección, traducción y prólogo de Juan Probst, Buenos Aires, Editorial del Instituto de Estudios Germánicos de la Facultad de Filosofía y Letras, XXXV, 1944, p. 29
- <sup>14</sup> Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1974, 1447<sup>a</sup>10, p. 126.
- <sup>15</sup> Cfr. Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1974, 1448<sup>a</sup>1-2, p. 131.
- <sup>16</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985, 1139<sup>a</sup> 1-15, p. 270.

<sup>17</sup> Rodolfo Agoglia, “Arte y tragedia en Aristóteles”. En: *Revista de filosofía de la Universidad de La Plata*, La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata, I, 1950, pp. 68-69.

<sup>18</sup> Cfr. Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1974, 1447<sup>a</sup>1, p. 127.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibidem*, 1449<sup>a</sup>2-6 y 1449b21-22, pp. 139 y 144.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*, 1461b26-1462b19, pp. 235-239.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibidem*, 1449b17-20, p. 144.

<sup>22</sup> Cfr. Wilhelm Nestle, *Historia de la literatura griega*, Barcelona, Labor, 1944, p. 97.

<sup>23</sup> Cfr. Aristóteles, *Poética*, Madrid, Gredos, 1974, 1450<sup>a</sup>15-18, p. 147.

<sup>24</sup> Pareyson, Luigi, *Conversaciones de estética*, Madrid, Visor, 1987, p. 31.

<sup>25</sup> Ernst H. Gombrich, *Arte e ilusión*, Barcelona, GG, 1979, p. 166.

<sup>26</sup> Leonardo Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, Pamplona, Eunsa, I, 1987, p. xiv.

<sup>27</sup> Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978, 431b20-24, p. 241.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibidem*, 412b3-18, pp. 168-169.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibidem*, 414b17-19, p. 176.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibidem* 431<sup>a</sup>15-16, p. 239.

<sup>31</sup> Cfr. *Iidem* 431b19, p. 241.

## HEIDEGGER Y SANTO TOMÁS: UNA CONFRONTACIÓN POSIBLE

SILVANA FILIPPI  
CONICET – UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Martin Heidegger es quizás la figura más relevante y controvertida de la filosofía contemporánea. Su obra ha sido y sigue siendo objeto de interpretaciones no sólo diversas, sino incluso encontradas. El existencialismo, la fenomenología, la corriente hermenéutica, la posmodernidad, versiones del criticismo de corte kantiano y ciertas vertientes teológicas han visto en su pensamiento aspectos fundamentales que justificarían o avalarían sus respectivas doctrinas: desde la concepción del hombre, hasta la identificación del ser con el lenguaje, pasando por la crítica deconstructiva a la metafísica y el alejamiento entre la cuestión de Dios y el discurso filosófico.

Mas, con el mismo derecho de relectura interpretativa, un grupo de destacados tomistas como Corvez, Dondeyne, Fabro, Meyer, Rioux, Stallmach y otros, han creído encontrar en los textos del Friburgués notables reflexiones que invitan a su confrontación con tesis capitales de la doctrina del Aquinate. Según algunos, se trataría de una lectura inconsistente o al menos abusiva, teniendo en cuenta la crítica demoledora que Heidegger llevó a cabo contra la metafísica tradicional. Sin embargo, para quienes son buenos conocedores de la historia de la filosofía, existen sobrados motivos para creer que la asociación entre ciertas cuestiones centrales de la filosofía heideggeriana y de la doctrina del célebre autor medieval, no es en absoluto aventurada.

En nuestro país ha habido también estudiosos que han dedicado grandes esfuerzos a la lectura comparativa del pensamiento heideggeriano y la metafísica tomista, esfuerzo más que considerable teniendo en cuenta la magnitud de la obra del Aquinate, así como el discurso por momentos extremadamente intrincado del filósofo alemán. En esta ocasión, y al cumplirse diez años de su prematura desaparición, quisiera recordar sucintamente, a modo de merecido

homenaje, dos espléndidos estudios de un entrañable profesor e investigador argentino, el Dr. Raúl Echauri. El primero de estos estudios se titula *Heidegger y la metafísica tomista*, editado en 1970, y constituye la maduración de una obra anterior: *El ser en la filosofía de Heidegger* (1964); el segundo es *Esencia y existencia* publicado veinte años más tarde y cuyo subtítulo original, aunque no haya sido impreso en la portada, rezaba: *Ensayo sobre Heidegger y la ontología medieval*. Este escrito de 1990 fue el último trabajo extenso elaborado por el recordado tomista rosarino.

Tres grandes temas, que en el fondo confluyen en un único núcleo de pensamiento, se presentan como aspectos sustanciales para cotejar la obra de Heidegger y de Santo Tomás. Ellos son: el ser, la verdad y Dios. El problema, indudablemente, no podía revestir mayor complejidad, no sólo por el rango de las tres cuestiones mencionadas, sino porque incluso el pensamiento heideggeriano ha experimentado ciertas variantes sobre todo en lo relativo al significado del término "ser". De hecho, se suele hablar de un "primer" y de un "segundo" Heidegger, entre los cuales se habría producido un giro (*Kehre*) que, no obstante, ha sido diversamente ponderado por los especialistas.

El primer Heidegger, aquel, por ejemplo, de *Sein und Zeit*, está preocupado sobre todo por un análisis fenomenológico del existente, esto es, del hombre en su ser-ahí. El ser es el sentido bajo el cual se le aparecen los entes al hombre en tanto ser-en-el mundo, y, si bien tal sentido no es arbitrario, indudablemente por su referencia al hombre, hace de éste un ente privilegiado.

El segundo Heidegger, en cambio, es aquel que acusa a la entera historia de la filosofía de haber caído en un "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*), insistiendo en que aquello que hay que pensar es la diferencia ontológica, es decir, aquella que media entre el ser y el ente. El asunto reviste una importancia extraordinaria en tanto sostiene que, salvo quizá algunos pensadores aurales, como Parménides y Heráclito a quienes Heidegger interpreta bajo una perspectiva no tradicional, desde Platón en adelante se estableció una sinonimia entre ser y ente de modo que el ser como tal perdió su sentido propio, verbal, para identificarse con lo que el ente es. En efecto, que el

ente sea o exista no es lo mismo que aquello que el ente es. El estar siendo o existir difiere del ser tal o cual de una cosa. Sin embargo, en ambos casos usamos el término “ser”: el ser como verbo indica que una cosa *es*; el ser como nombre apunta a *lo que* una cosa es: un ser o ente.

Tal parece que Heidegger tiene razón en lo que respecta, por ejemplo, a filósofos como Platón y Aristóteles. Para ellos preguntar por el ser del ente significa interrogar por lo que un ente es (la esencia) y su fundamento: la idea, la forma sustancial o lo que fuere. Aristóteles dice expresamente que el verbo ser por sí solo no significa nada, sino que vale tan sólo como verbo copulativo, es decir, como lazo de unión entre la cosa y alguno de sus caracteres. Para estos pensadores, como para muchos otros, que la cosa sea no significa más que el hecho de que esté efectivamente presente como lo que es: esto o aquello. Por eso, el ser designa lo que la cosa es y su fundamento, que en última instancia remite al Ser o ente supremo, vale decir, a una sustancia o esencia suprema e inmutable. Queda así configurada, según Heidegger, la base de una onto-teo-logía. Esto es, una lógica del ente en general y de Dios en particular. Lo que las cosas son es apresable por el pensamiento, conceptualizable y, por ende, definible. El ser supremo en tanto ente también participa en algún sentido de ese carácter de lo óntico: Dios se convierte en una *Ur-Sache*, una causa que es una “cosa suprema u originaria”.

¿Cabría, sin embargo, esta sería acusación al pensamiento de Santo Tomás? Los dos estudios citados de R. Echauri tienen precisamente por objeto mostrar que a Heidegger se le ha pasado por alto justamente el aporte más notable y original de la metafísica tomista: la noción de *esse* o *actus essendi* que comporta un salto más allá de los límites del esencialismo griego y que tiene un profundo sustento bíblico. En efecto, Dios no es para el Aquinate una *ousía* suprema, sino El que es, tal como reza el texto del Éxodo 3:14. Y porque Él es el *Ipsum Purum Esse Subsistens*, el primer efecto del acto creador consiste en conceder el ser. Dios es el mismísimo ser puro y, por ello, es *fons essendi*, la fuente del ser creado. Toda creatura no es sino ser participado y delimitado por la respectiva esencia. La raíz primera de toda realidad creada es aquel acto intimísimo por el cual

una cosa es o existe. Lo que una cosa es, su esencia, es lo que la distingue de Dios, aquel límite que la configura y la recorta como realidad finita: *Secundum rei veritatem causa prima est super ens inquantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse*. El ser, pues, según Santo Tomás, lejos de confundirse con la esencia, se distingue real y efectivamente respecto de ella. Todo ente es un compuesto de esencia y ser, pues por el ser es o existe y por la esencia es lo que es. Sólo en Dios su esencia es su mismo ser puro e ilimitado: *quidditas Dei est suum esse*. Dios, por ende, no es una “cosa suprema”, sino el Ser en su sentido estrictamente verbal: *Divina substantia est ipsum esse*. Y puesto que no es algo, no podemos saber lo que Él es, no sólo por la infinita distancia que nos separa de su perfección, sino porque Él y sólo Él no es algo, sino que simplemente es: *Esse enim Dei est ejus substantia*.

Sin embargo, es preciso decirlo, no todos los pensadores que abrevaron en la Escritura supieron sacar de aquel extraordinario pasaje del Éxodo, el único en el que Dios habla de sí mismo, las consecuencias que el Santo de Aquino logró extraer de él. Es cierto que hay algunos antecedentes: Filón de Alejandría, Avicena y Maimónides afirmaron a su hora la naturaleza existencial de Dios. Pero muchos pensadores auténticamente creacionistas quedaron sujetos al esencialismo griego incluso al referirse al propio Dios. Más aún, ni siquiera aquellos autores que, como los antes mencionados, admitieron que Dios no es una *ousía* suprema, alcanzaron a vislumbrar las consecuencias que ello tenía también para las creaturas, pues si Dios es el Ser, el primer efecto de la creación consiste en la donación del ser, de manera tal que una creatura no es ya una esencia de algún modo posible que recibiría la existencia como un agregado final. El ser, para Santo Tomás, no es la mera existencia en el sentido de la simple presencia efectiva del ente, sino el acto primero por el cual cada ente es. El estado de existencia, si se quiere, no es más que la consecuencia de la composición primaria del ser y la esencia, evidentemente no como dos cosas, sino como dos co-principios diferentes. El ser, pues, no se identifica en Santo Tomás ni con el ente, ni con lo que él es, sino que es el principio más íntimo constitutivo de toda realidad, aquella “energía desocultante”, para decirlo con

Heidegger, por la cual hay algo y no más bien nada.

Así pues, parece que, para Santo Tomás ni el ser se confunde con el ente, ni Dios es una “cosa suprema”, sino el Ser mismísimo en el sentido de Acto de ser. “Lamentablemente, y sólo la historia es responsable de ello, —dice Gilson en el magnífico prefacio al estudio de 1970— la metafísica tomista del ser parece haber llegado a Martin Heidegger en la forma bastarda que le han impuesto Cayetano, Suárez y todos aquellos que, desde el siglo XVI, han enseñado en las escuelas una ontología del ente privado de su ser. Su reacción contra este ontologismo chato está completamente justificada y él resulta excusable, al condenar una ontología que se había hecho tradicional, dado el olvido en que había caído la de Tomás de Aquino. Pero es necesario decirle que se engaña; hay que decírselo, sin reprochárselo.”

Por la misma razón, es decir, porque la doctrina tomista llegó a Heidegger de modo indirecto y desdibujado, tampoco pudo comprender el filósofo de Friburgo otra tesis capital como la composición, en todo ente creado, de *essentia* y *esse*. Por el contrario, confundió esta dupla de principios, típicamente tomista, con la distinción real de esencia y existencia, entendiéndolo por tal, la distinción de dos realidades en el ente. Esta versión inadmisibles de una de las tesis fundamentales de la metafísica tomista, tiene su origen en la Escolástica tardía y forma parte de un proceso de progresivo oscurecimiento del que fue objeto, quizá de modo no deliberado, la auténtica noción tomista de ser, proceso que se inició incluso muy poco tiempo después de la muerte del gran escolástico medieval. A este tema ha dedicado Echauri el estudio de 1990: *Esencia y existencia*, pues en el análisis que Heidegger realiza de tres doctrinas medievales acerca de esta distinción, a saber: la tomista, la escotista y la suareciana, se evidencian ciertos malentendidos históricos que, indudablemente, han incidido en la óptica heideggeriana. No obstante, y a fin de ser justo, el investigador argentino nos recuerda que “el eclipse sufrido por la postura tomista se ha prolongado hasta nuestros días, afectando no sólo a conocidos filósofos contemporáneos, sino también a conspicuos filósofos tomistas de nuestro siglo, tal como lo han puesto de relieve diversos trabajos al respecto”.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos, sin embargo, qué interés podría tener para un estudioso de la doctrina tomista dedicarse al análisis de un autor que, como Heidegger, ha desconocido una noción clave como la de *esse* o *actus essendi*, ha heredado una incorrecta versión de la composición metafísica del ente, e incluso, agreguemos, ha mostrado tener una mala comprensión de la concepción medieval de la verdad como *adaequatio* entre el intelecto y lo real confundiénola con la interpretación idealista moderna de la verdad como concordancia de la proposición con su objeto. Por si esto fuese poco, el filósofo alemán ha excluido de su reflexión, en una dirección contraria a la del eminente teólogo medieval, toda posibilidad de diálogo entre la razón y la fe, por considerar que la tarea del filósofo nada tiene que ver con el ámbito de la creencia.

Pero, pese a ello y más allá de las confusiones, las analogías no son pocas ni insignificantes. El considerar al ser como energía desocultante distinta de la quiddidad del ente, como aquel fundamento por el que el ente es, como el soporte oculto pero originario de la totalidad del ente; el hablar sobre la verdad como estado de abierto del hombre y descubrimiento del ente en lo que él es y tal como es, y, ciertamente, la denuncia de un olvido histórico del ser como tal, resultan afirmaciones que no pueden pasar desapercibidas al estudiosos de la doctrina tomista.

Claro que la crítica heideggeriana a la metafísica ha sido interpretada por muchos, y sobre todo recientemente, en una época radicalmente antimetafísica, como la descarga de un último golpe de gracia a la, ya desde la modernidad, debilitada y desprestigiada metafísica. En este sentido, Heidegger ha sido tomado como uno de los campeones de la destrucción de la metafísica y acogido con beneplácito por quienes se empeñan en llevar ese proyecto a su culminación.

Paradójicamente, puede decirse que, si a Heidegger cabría reprochársele el haber cometido errores históricos, por ejemplo, respecto de Santo Tomás, él también ha sido víctima de interpretaciones erróneas y hasta abusivas, pues Heidegger mismo dice expresamente que su crítica se dirige no contra el pensar metafísico que tiene como epicentro el ser como tal, es decir, el estar siendo del ente, sino con-

tra aquella metafísica que se ha ocupado tan sólo de lo que el ente es y de sus propiedades. Pero que la metafísica occidental haya olvidado con frecuencia el ser mismo, para desplazar por completo su atención hacia el ente, no significa que Heidegger haya descalificado toda forma de metafísica. Por el contrario, sostiene Raúl Echaurren, el filósofo friburgués ha propiciado una renovación de la reflexión metafísica, y ello —contra sus propias convicciones y prejuicios—, en consonancia con una reactualización de la metafísica tomista que “reivindica con el mayor vigor la originalidad exclusiva de la noción de ser como acto (*esse ut actus*), oscurecida involuntariamente, según C. Fabro, en el seno mismo de la escuela tomista”. Así pues, parece que, al menos respecto de ciertas tesis, es posible encontrar una cercanía especulativa entre uno y otro pensador.

“A ello se debe, dice Gilson, que este filósofo retenga nuestra atención. Él no es de los nuestros y, sin embargo, nos parece que debería serlo. Nos contradice obstinadamente, masivamente y a veces, nos parece, un poco rudamente, al reprocharnos el no decir aquello que se asemeja tanto a lo que decimos. Sus historiadores tendrán la perspectiva necesaria para discernir si se trata de una oposición entre él y nosotros, o solamente de algún malentendido”.

Mientras tanto, y aun si la pertinencia de esta confrontación nunca llegase a quedar definitivamente probada, la exigencia de apertura a toda verdad, sea dicha por quien fuere, según la justa y magnánima exhortación de Santo Tomás, promoverá permanentemente el diálogo con la entera historia de la filosofía.

**INCLINACIONISMO, DERIVACIONISMO  
E IDENTIDAD REAL  
Sobre algunas versiones actuales de la teoría  
del derecho natural**

CARLOS I. MASSINI CORREAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

**1. Un libro y una problemática**

Los debates en el marco de la doctrina del derecho natural han sido muy intensos en los últimos años, en especial en el ámbito cultural anglosajón, y a partir principalmente de la edición del importante libro de John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1980, 426 pp.)<sup>1</sup>. Desde de la aparición de este trabajo, se han multiplicado sus sostenedores y sus detractores, en una polémica que dura hasta nuestros días y que ha obrado como un revulsivo en el ámbito del pensamiento iusnaturalista, enriqueciendo las perspectivas, precisando las cuestiones y afinando los análisis. El autor de este trabajo ha expuesto y valorado parte de este debate en un trabajo publicado hace ya unos años<sup>2</sup>, pero la polémica no ha cesado y se ha enriquecido recientemente con la aparición del libro de Mark C. Murphy, *Natural Law and Practical Rationality* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 284 pp.), en el que su autor, profesor en la Universidad de Georgetown, intenta explícitamente una superación de la mencionada controversia y propone una solución alternativa de sus cuestiones principales. En lo que sigue se hará una exposición y valoración de la tesis central de ese libro, desarrollando también algunas precisiones sistemáticas acerca del tema abordado, *i.e.*, el de la naturaleza del referente objetivo de las proposiciones del derecho natural.

Murphy comienza su tratamiento de la cuestión abordando el problema de la razonabilidad de la conducta humana deliberada, *i.e.*, el de las condiciones bajo las cuales una acción puede ser identificada como prácticamente significativa y no susceptible de crítica racional. En este punto, el profesor de Georgetown sostiene

que una teoría iusnaturalista de la racionalidad práctica es una teoría que se ordena al cumplimiento de dos tareas principales<sup>3</sup>. En primer lugar, una teoría iusnaturalista afirma que las razones fundamentales para la acción radican en ciertos bienes que están fundamentados en la naturaleza de los seres humanos. Por lo tanto, una teoría del derecho natural debe proveer un catálogo de bienes, en su identificación de las razones básicas para la acción, y ofrecer una caracterización de esos bienes conectándolos de algún modo con la naturaleza humana. En segundo lugar, una teoría iusnaturalista ha de sostener que los requerimientos de la razonabilidad práctica, aquellos estándares cuyo seguimiento hace a la acción completamente racional, se justifican por referencia a caracteres de los bienes que son las razones fundamentales para la acción. En definitiva, para revestir carácter iusnaturalista, una doctrina debe tener un cierto fundamento en la naturaleza humana y, a la vez, proveer razones del carácter práctico de sus proposiciones centrales.

## 2. Entre “inclinacionismo” y “derivacionismo”

Para abordar esta problemática, propia de las doctrinas iusnaturalistas, Murphy efectúa una división, en el marco del iusnaturalismo contemporáneo de matriz anglosajona, entre las diferentes teorías que explican cómo es posible conocer los bienes básicos fundados en la naturaleza humana. Las explicaciones iusnaturalistas estándar acerca de cómo son conocidos los bienes básicos son fundamentalmente de dos clases. Una de ellas, a la que llama “inclinacionismo”, sostiene que ningún juicio práctico referido a cuáles objetos son bienes a ser perseguidos, puede ser derivado de ningún conjunto de juicios no-prácticos sino que, antes bien, el conocimiento de esos bienes es inmediato e inderivado, ocasionado por una inclinación hacia esos mismos bienes. La segunda explicación, a la que llama “derivacionismo”, sostiene que los juicios prácticos referidos a los bienes a ser perseguidos no son autoevidentes, sino que, antes bien, deben ser derivados de juicios teóricos acerca de las notas centrales de la naturaleza humana.

Para este autor, la perspectiva *derivacionista* refleja la imagen popular de la teoría del derecho natural, según la cual los principios del derecho natural, que especifican los bienes a ser perseguidos,

son derivados de afirmaciones acerca de la naturaleza humana cognoscibles por la razón especulativa. Este punto de vista participa - afirma Murphy - de una visión reductiva acerca de las capacidades de la razón práctica, que la circunscribe a la deliberación acerca de los medios convenientes para alcanzar los fines presentados por la razón especulativa. Este autor pone como modelo de ese modo de considerar el derecho natural el libro de Anthony Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*<sup>4</sup>, en el que este autor sostiene que Tomás de Aquino caracteriza la naturaleza humana en términos de propiedades esenciales de carácter disposicional, es decir, explicativas de la tendencia humana a desarrollarse en un determinado sentido y no en otro u otros. El conocimiento práctico, según Lisska, toma sus primeros principios de nuestra comprensión especulativa de la naturaleza humana y, por lo tanto, llegamos a conocer el derecho natural a través de la aprehensión de las propiedades disposicionales que corresponden a nuestra esencia<sup>5</sup>.

Respecto del valor epistémico de este último tipo de doctrinas, Murphy plantea una objeción fundamental cuando sostiene que el *derivacionismo* ha de ser rápidamente desestimado debido a la ampliamente compartida y, además, altamente plausible opinión acerca de que la presuposición de que los juicios prácticos o normativos pueden ser deducidos sólo de juicios no-prácticos, es simplemente insostenible desde el punto de vista lógico. En este punto, el filósofo norteamericano se remite a la conocida regla lógica según la cual no puede aceptarse nada en la conclusión de una inferencia, en este caso la practicidad de una proposición, que antes no se encuentre expresamente en las premisas<sup>6</sup>.

Pasa luego Murphy a la consideración de la versión *inclinacionista* del derecho natural, según la cual los bienes humanos básicos y, por lo tanto, los primeros principios del derecho natural, son *per se nota* o autoevidentes y, en consecuencia, idemostrables y primeros, no derivados de ningún otro tipo de conocimiento. Desde esta perspectiva, que el profesor de Georgetown ejemplifica con el pensamiento de John Finnis, la captación de esos bienes es completamente interna a la razón práctica, que no puede ser reducida a su dimensión meramente deliberativa acerca de los medios. Por

otra parte, esa aprehensión de los bienes básicos se sigue de una inclinación natural del hombre hacia ellos, pero no se deriva del hecho de la existencia de esa inclinación, sino que la presencia de cada una de esas inclinaciones es simplemente una condición que ocasiona la consideración por la razón y la captación de cada uno de los bienes básicos. Dicho de otro modo, las inclinaciones proveen al hombre el ímpetu hacia el conocimiento del bien, aunque no el conocimiento mismo<sup>7</sup>. En este punto, Murphy sostiene que la noción finnisiana de *inclinatio* es parcialmente diferente de la expuesta por el Aquinate, ya que, para el profesor de Oxford, una inclinación sería paradigmáticamente algo que se siente, un cierto ímpetu hacia el bien; por el contrario, siempre según Murphy, Tomás de Aquino las entiende como una cierta direccionalidad (*directedness*) de la acción intencionada hacia ciertos objetos<sup>8</sup>.

Por otra parte, cabe consignar que Finnis niega categóricamente que pueda calificarse a su interpretación de *intuicionista*, ya que el acto de comprensión (*insight*) por el que se capta un bien básico no tiene lugar sin datos, entre ellos la misma captación de la inclinación hacia ciertos objetos. De este modo, la razón práctica cumple un papel subsidiario en la explicación de Finnis, sólo como proveedora de descripciones de los objetos: la razón práctica elabora sus juicios sobre esos objetos tal como son descritos por la razón especulativa. Este planteo sería similar, según Murphy, al efectuado por Hume en el *Treatise*, con la única diferencia que el papel que en el escéptico escocés cumplen los sentimientos, lo cumple la razón práctica en la propuesta de Finnis. Según el autor norteamericano, la principal falla de la elaboración finnisiana radica en la ausencia de alguna explicación acerca de cómo tiene lugar la transición desde la inclinación hasta la captación del valor<sup>9</sup>; aun cuando la propia captación de los primeros principios sea inmediata e inverificable por deducción, no es posible decir nada acerca de cómo nos movemos desde las inclinaciones hasta los juicios de bondad<sup>10</sup>.

Murphy sostiene también que tanto la visión *inclinacionista* como la *derivacionista* proponen una concepción acerca de cómo los juicios prácticos referidos a bienes han de ser justificados: (i) el *inclinacionismo* bloquea cualquier apelación fundamental a las notas

de la naturaleza humana o a cualquier clase de hechos aprehendidos por la razón teórica; (ii) el *derivacionismo*, por su parte, afirma que la razón práctica no es competente para evaluar y que las formas más básicas de evaluación son el resultado de un razonamiento realizado completamente por la razón especulativa. Por lo tanto, concluye, tanto el *inclinacionismo* como el *derivacionismo* resultan insuficientes para proponer una solución a la vez lógicamente correcta y fundada en la naturaleza humana (y por lo tanto, propiamente iusnaturalista), al problema de la referencia objetiva de las proposiciones prácticas.

Escribe Murphy en este punto, que “los modelos inclinacionista y derivacionista del conocimiento práctico se corresponden uno respecto del otro, como las imágenes de un espejo, en cuanto sus virtudes y sus vicios. Mientras el modelo inclinacionista no ha de preocuparse ni de la posibilidad de derivar verdades prácticas de verdades no-prácticas, ni de las dificultades que supone el explicar cómo las personas comunes llegan a conocer los principios básicos del derecho natural, su explicación del conocimiento práctico se encuentra en tensión con la tesis iusnaturalista esencial acerca de que el derecho natural está enraizado en la naturaleza humana. Por otra parte, mientras el modelo derivacionista provee una interpretación sencilla de la exigencia de que el derecho natural esté fundado en la naturaleza humana, esta sencillez se alcanza a través de medios lógicamente dudosos y al costo de negar el conocimiento práctico más rudimentario a la gran mayoría de las personas”<sup>11</sup>.

### **3. La Tesis de la Identidad Real**

En vista de estas dificultades aparentemente insalvables, y para superar esa alternativa viciosa, Murphy propone una tercera vía, que al mismo tiempo que esté sólidamente fundada en la naturaleza humana y pueda, por lo tanto, ser calificada como decididamente iusnaturalista, no incurra en fallos lógicos universalmente reconocidos y, en esa medida, invalidantes. Murphy llama a esa tercera propuesta *tesis de la identidad real* (*Real Identity Thesis*) (en adelante TIR) y la funda sucintamente del siguiente modo: con la ayuda de ejemplos, sostiene que, a pesar de que de la proposición en tercera persona “Murphy está en su despacho en la Universidad de Georgetown”, no puede deducirse la proposición “yo estoy en mi despacho en la

Universidad de Georgetown”, el estado de cosas referido por ambas proposiciones es idéntico, por lo que no puede negarse que existan estrechas conexiones entre esos dos enunciados; en especial, puede sostenerse que el estado de cosas por el que ambas proposiciones son verdaderas es el mismo y la ausencia de ese estado de cosas haría a ambas proposiciones falsas.

Del mismo modo – sostiene Murphy – “vale la pena explorar la posibilidad de que la relación entre los principios de la ley natural y ciertos juicios acerca de la naturaleza humana, sea similar a la que existe entre los juicios en primera y tercera persona. No existe razón para suponer que podamos deducir los principios prácticos del derecho natural de algún conjunto de juicios teóricos acerca de la naturaleza humana: estos tipos de juicios son tan diferentes conceptualmente que cualquier derivación putativa está condenada a resultar falaz. Pero como demuestra el caso de los juicios en primera y tercera persona, esta tremenda diferencia conceptual no nos da razón en sí misma para suponer que no habría una conexión extremadamente estrecha entre estos juicios”<sup>12</sup>. Esta conexión – sostiene Murphy – si bien no autoriza para efectuar deducciones desde un grupo de proposiciones hacia el otro, sí hace posible argumentar dialécticamente de un modo justificable desde los juicios de un tipo a los del otro.

Ahora bien, y para mostrar de qué modo esta relación no sólo es correcta sino coherente, es necesario tanto identificar aquella clase particular de juicios acerca de la naturaleza humana que se propone conectar con los principios del derecho natural, cuanto proporcionar ciertos fundamentos para suponer que los correspondientes juicios teóricos y prácticos resultan verdaderos en virtud de su adecuación a los mismos estados de cosas. En este punto, el mismo Murphy resume su propuesta diciendo que “las tesis que quiero defender son las siguientes: (i) que hay un conjunto de verdades, cognoscibles por la razón teórica, que afirman la existencia de algo así como el perfeccionamiento (*flourishing*) humano, y que establecen cuáles son los aspectos de este perfeccionamiento y (ii) que existen fuertes razones para suponer que cada estado de cosas que la razón teórica capta correctamente como siendo un aspecto del perfeccionamiento

humano, puede ser captado correctamente por la razón práctica como siendo un bien que vale la pena poseer y viceversa. Esta posición: que estados de cosas entendidos por la razón teórica como aspectos del perfeccionamiento son realmente idénticos con estados de cosas comprendidos por la razón práctica como bienes que vale la pena tener, es la formulación de la tesis fundamental que llamo “tesis de la identidad real” <sup>13</sup>.

Esta tesis, sostiene Murphy, para resultar correcta y superar el parcialismo en el que incurren tanto el *derivacionismo* como el *inclinacionismo*, debe otorgar un lugar adecuado, tanto a la razón práctica como a la razón teórica en la defensa de una explicación de los principios del derecho natural. En este sentido, afirma este autor, “es posible sostener un modelo inclinacionista acerca del modo como son conocidas las verdades prácticas, defendiendo que la razón práctica formula esos juicios en orden a hacer inteligible nuestra tendencia a perseguir ciertos objetos. Pero también es posible sostener - continúa - que nuestra captación de las verdades prácticas fundamentales concernientes a los bienes que vale la pena poseer, puede ser informada, de un modo especialmente profundo, por la razón teórica, y que, aun cuando el modo en que es informada por la razón teórica no sea el propuesto por los derivacionistas, sea posible sostener que los estados de cosas que son captados como aspectos del perfeccionamiento humano son, en verdad, bienes que vale la pena poseer<sup>14</sup>.

A continuación, el iusfilósofo norteamericano pasa a argumentar a favor de la idea de que existe algo así como el perfeccionamiento humano, y que es cognoscible por la razón trabajando de modo especulativo, para lo cual recurre al conocido argumento aristotélico de la función propia del hombre (*function argument*). Luego de esta extensa argumentación<sup>15</sup>, Murphy vuelve sobre la formulación de la TIR, recalcando que su núcleo central, el que le proporciona evidencia suficiente, es el descubrimiento y verificación de la similitud que existe entre el contenido de los aspectos del perfeccionamiento humano y de lo que es captado como bienes a ser perseguidos. Y a los efectos de verificar esta tesis, Murphy se interna a continuación, luego de una muy sólida y completa refutación

del subjetivismo ético<sup>16</sup>, en un complejo estudio de aquellos que pueden ser defendidos como aspectos del florecimiento, plenitud o perfección humana y, por lo tanto, conforme a la TIR, como bienes humanos básicos. En este punto estudia el lugar que corresponde, como razones fundamentales de la acción, al placer y el dolor, que no reconoce como bienes básicos, así como a la vida, el conocimiento, la experiencia estética, la excelencia en el trabajo, en el juego y en la actividad humana, la paz interior, la amistad y la comunidad, la religión y la felicidad<sup>17</sup>.

Estos desarrollos siguen las huellas, ampliándolos, de los realizados por John Finnis en *Natural Law and Natural Rights*, y resultan particularmente agudos y sugerentes, pero no podrán ser objeto, por su extensión y complejidad, de tratamiento detallado en esta oportunidad. También revisten especial interés las afirmaciones efectuadas por Murphy en otros puntos, v. gr. acerca de la doctrina de las virtudes y la cuestión de si el iusnaturalismo es una teoría del bienestar (*welfarism*); estas observaciones también resultan especialmente analíticas y relevantes, pero habrán de ser dejadas asimismo de lado por elementales razones de espacio.

Por el contrario, corresponde detenerse en las elaboraciones realizadas por Murphy acerca de la vinculación precisa de su TIR con el pensamiento del Aquinate acerca del derecho natural. Tal como lo puntualiza este autor, todos los que participan en la polémica *inclinacionista – derivacionista*, han fundado sus puntos de vista en la obra del teorizador paradigmático del derecho natural, Tomás de Aquino. En efecto, Finnis y sus seguidores enfatizan la insistencia del Aquinate acerca de que los primeros principios del derecho natural son *per se nota*, mientras que Lisska y quienes piensan como él se concentran en el modo cómo la bondad está vinculada, en el esquema tomista, con aspectos de la naturaleza humana. Y respecto de su propia posición, Murphy puntualiza que si bien ella no debe considerarse como estrictamente tomista, se encuentra muy próxima a las posiciones del Aquinate en varios aspectos. El primero de ellos es que ambas presentaciones, la de Tomás de Aquino y la del profesor de Georgetown, insisten en que la razón humana puede descubrir las dimensiones centrales del florecimiento o plenitud humana. “En la

perspectiva del Aquinate - escribe - la razón teórica aprehende que los objetos naturales se mueven de la potencia al acto y la completa actualidad es la causa final de la existencia de las criaturas, lo que las hace buenas y perfectas (*Summa Theologiae*, I, 5, 1)”<sup>18</sup>.

El segundo aspecto en el que se evidencia el paralelismo entre la TIR y la doctrina tomista radica en que la primera sigue al Aquinate en su conexión del concepto de perfección con el de especie: desde esta perspectiva, la actividad que constituye el perfeccionamiento de una realidad es simplemente aquella que es propia de esa especie de entidad y de lo que la determina, *i.e.*, de su forma. “Y el tercer aspecto de esta similitud - escribe Murphy - es que, en la explicación tomista, la bondad radica en la plenitud del ente de acuerdo con su propia esencia. Una criatura es buena en la medida en que está en acto, *i.e.*, en la medida en que desarrolla las actividades características de la índole de realidad que ella es. La maldad, por el contrario, es una carencia, una falta de ser; no es una existencia positiva, sino una pura ausencia. Es por lo tanto evidente - concluye - que la explicación de la plenitud o florecimiento propuesta aquí (la TIR), en la cual esta plenitud consiste en el funcionamiento en un determinado sentido, se ajusta fácilmente a la explicación tomista de la bondad”<sup>19</sup>.

Murphy lo explica también con referencia a la concepción tomista del conocimiento práctico, en el sentido de que si un objeto determinado es en sí mismo operable o realizable, ya sea que su conocimiento tenga un fin y un modo de conocer prácticos, resultando por lo tanto práctico *simpliciter*, ya sea que se lo conozca con una finalidad y de un modo especulativo, resultando de este modo en definitiva especulativo, en realidad el objeto de conocimiento es el mismo. De este modo, sostiene, es posible que el estado de cosas que es aprehendido por la razón especulativa como un aspecto de la perfección humana, pueda ser captado por la razón práctica como un bien a ser perseguido. Esto explicaría, en última instancia, la razón por la cual intelectuales competentes como los que debaten la alternativa *derivacionismo* – *inclinacionismo*, hayan podido interpretar al Aquinate como afirmando ambos puntos de vista.

Pero - según Murphy - la TIR no sólo explicaría la razón de esta diversidad de puntos de vista, sino que, principalmente, proveería de

una explicación que no sólo fundamenta los principios del derecho natural en los caracteres de la naturaleza humana, sino que lo hace sin incurrir falaciosamente en una deducción de proposiciones prácticas desde otras puramente especulativas. Y esta explicación sería suficiente - según este autor - para la fundamentación de los principios de derecho natural, toda vez que, si bien ella no puede justificar una deducción o inferencia directa desde las notas de la naturaleza humana hasta los principios normativos naturales, sería suficiente, desde una perspectiva dialéctica, para justificar las proposiciones prácticas del derecho natural; para ello sería suficiente con mostrar la identidad real del objeto de ambos conocimientos, tanto del especulativo como del práctico. “Voy a emplear este método - afirma el pensador norteamericano - que podemos llamar una aproximación dialéctica, ya que se mueve entre los juicios prácticos ocasionados por las inclinaciones y los juicios de la razón especulativa, evitando el parcialismo compartido tanto por el inclinacionismo cuanto por el derivacionismo”<sup>20</sup>. Y concluye su exposición sosteniendo: “Yo no he efectuado ninguna exigencia en el sentido de que lo práctico sea en algún sentido reductible *conceptualmente* a lo no práctico, y la identificación de los bienes que vale la pena tener y los aspectos del florecimiento humano está completamente dentro de la categoría de los estados de cosas que son irreductiblemente evaluativos. Más aún, los aspectos del florecimiento humano y los bienes que vale la pena tener, muestran caracteres estructurales similares (...). Dada esta correspondencia, generalmente estrecha de contenidos, que existe entre los bienes básicos y los aspectos del florecimiento, (...) concluyo que la TIR es correcta. El derecho natural - finaliza - está fundado en la naturaleza humana”<sup>21</sup>.

#### **4. El iusnaturalismo de la TIR**

Una vez finalizada la exposición de las afirmaciones centrales de la TIR, corresponde efectuar una evaluación de su capacidad para proveer una justificación, que sea a la vez iusnaturalista y práctica (ética y jurídica), de las proposiciones normativas del derecho natural. Dicho de otro modo, se trata de analizar sus virtualidades para fundamentar o justificar racionalmente de modo adecuado el *paso fundamentador* desde las proposiciones especulativas acerca de

las notas esenciales de la naturaleza humana, hacia las proposiciones normativas que dirigen la conducta al bien humano completo. Murphy concluye su exposición de la TIR afirmando que ella *funda* el derecho natural en la naturaleza humana. Será necesario verificar si esta afirmación resulta justificada.

Ante todo, y desde un punto de vista lógico, es claro que *fundar* o *fundamentar* significa que existe entre dos o más proposiciones un vínculo de carácter ilativo<sup>22</sup>, *i. e.*, que la proposición que aparece como conclusión resulta justificada racionalmente por las que lógicamente le anteceden. Dicho de otro modo, que la conclusión *fundamentada* es, de algún modo el resultado o el efecto de las premisas antecedentes. De lo contrario, no puede hablarse propia y formalmente de *fundamentación* y está claro que el mero hecho de que dos proposiciones tengan como referente semántico la misma realidad material, no las convierte sólo por ello en recíprocamente fundantes y fundadas. De este modo, *v.gr.*, las proposiciones “este es un cuadro de van Gogh” y “este cuadro de van Gogh es bello”, tienen a la misma realidad como referente semántico material y, sin embargo, no existe entre ellas ninguna relación ilativa y, por lo tanto, de fundamentación. En rigor, para que esa fundamentación existiera, sería necesaria la introducción de una nueva proposición en el razonamiento: la proposición estimativa “todos los cuadros de van Gogh son bellos”; de ese modo, el siguiente razonamiento podrá otorgar fundamento racional a la conclusión:

“todos los cuadros de van Gogh son bellos”

“este es un cuadro de van Gogh”

Luego, “este cuadro de van Gogh es bello”

Cabe consignar que la conclusión del razonamiento anterior tiene carácter estimativo en razón de que la premisa estimativa se considera más “débil” lógicamente que las asertivas, en virtud de la regla lógica según la cual la conclusión debe seguir la modalidad de la premisa más “débil”; por ello, necesariamente, la conclusión de un razonamiento que contiene tanto premisas asertivas como estimativas debe revestir carácter estimativo<sup>23</sup>.

Otro tanto ocurre en el caso de la fundamentación de las proposiciones prácticas, como lo son las del derecho natural; el razonamiento que las fundamenta o justifica racionalmente, ha de incluir *al menos una* proposición normativa, de modo que la conclusión resulte asimismo normativa; pero debe incluir también proposiciones asertivas o estimativas, de modo de incorporar contenidos concretos y no resultar meramente formal o excesivamente general. De esta manera, la norma de derecho natural “debe respetarse la vida inocente”, ha de tener como antecedente la proposición principal normativa “todo lo bueno ha de hacerse” y la proposición estimativa “es bueno respetar la vida inocente”.

Pero lo que interesa poner ahora de relieve, es que, para que pueda hablarse propiamente de *fundamentación* de una proposición normativa de derecho natural, *i. e.*, de la presencia de un vínculo ilativo entre proposiciones que alcance a justificarla racionalmente, resulta estrictamente necesaria la incorporación de proposiciones normativas, en rigor, principal-normativas, así como de proposiciones de carácter estimativo o asertivo. Por ello, la mera identidad del referente semántico de las proposiciones “x es un aspecto del perfeccionamiento humano” y “x ha de hacerse”, no alcanza a *fundamentar* en sentido propio la segunda, tal como lo propone Murphy en el libro que estamos analizando. Y la alusión que hace este autor en el sentido de que se trata, en ese caso, de un razonamiento de carácter *dialéctico*, no cambia en nada las cosas, toda vez que la dialecticidad de un razonamiento depende, al menos desde la fundación de la lógica por Aristóteles, del carácter probable u opinativo de las premisas y no, al menos no principalmente, de la forma de los razonamientos<sup>24</sup>.

De aquí se sigue claramente que la TIR no alcanza propiamente a *fundamentar* las proposiciones normativas del derecho natural en afirmaciones acerca de las dimensiones perfectivas de la naturaleza humana. Sólo señala una identidad de referente semántico material entre dos grupos de proposiciones, pero sin lograr establecer entre ellos ninguna ilación válida, razón por la cual esa identidad no supone ninguna fundamentación propiamente dicha. Otra cosa sucede, por supuesto, si se toma la palabra *fundamentación* en un sentido

equivoco o ambiguo, pero esto no conduce sino a razonamientos falaciosos o deficientes y, en consecuencia, a la imposibilidad de justificar racionalmente de modo adecuado proposiciones de derecho natural o de cualquier otra especie<sup>25</sup>.

### **5. Conclusión: Tomás de Aquino y la fundamentación del derecho natural**

En rigor, el camino correcto para la fundamentación o justificación racional de las normas del derecho natural lo proporcionó Tomás de Aquino en un texto paradigmático contenido en el Artículo 2, de la Cuestión 94, de la Segunda sección de la Primera parte de la *Summa Theologiae*<sup>26</sup>. En ese lugar, el Aquinate establece que la fundamentación de las normas de derecho natural se alcanza, expresado sintéticamente, del siguiente modo: (i) existe un primer principio práctico, según el cual “todo lo bueno ha de hacerse” y que tiene por contrario otro según el cual “todo lo malo ha de evitarse”; (ii) este primer principio práctico se conoce por evidencia analítica, en razón de que es *per se nota*; (iii) todo aquello que la razón práctica capta como bienes humanos son materia del derecho natural; (iv) el primer indicio de que algo es un bien humano radica en que el hombre está naturalmente inclinado hacia él; (v) los bienes humanos son tales en la medida en que expresan las dimensiones perfectivas de la naturaleza humana; (vi) en virtud de todo lo anterior, si se vincula el primer principio práctico con la existencia de los bienes humanos indicados por las inclinaciones naturales, es posible llegar a una conclusión normativa y de derecho natural acerca de lo que ha de hacerse o evitarse<sup>27</sup>. Expresado esto en su formulación lógica, el razonamiento sería el siguiente:

“el bien ha de hacerse”

“x es un bien (humano)”

Luego: “x ha de hacerse”

De este modo es posible fundamentar de un modo a la vez *práctico*, en virtud del primer principio práctico, y *iusnaturalista*

*lista*, en virtud de que la condición de bien depende de que se trate del término de una inclinación de la naturaleza humana, las normas concretas de derecho natural. Y se trata en este caso de una fundamentación en sentido estricto, toda vez que existe una ilación lógica entre las premisas y la conclusión, la que a su vez reviste carácter normativo en razón de la normatividad de la primera de las premisas<sup>28</sup>. Este es, entonces, el modo adecuado de justificación racional de las normas de derecho natural y por lo tanto la pretensión, desarrollada por Murphy en el libro que hemos comentado, de una fundamentación sin ilación lógica, no puede ser considerada como una alternativa válida, que sea a la vez iusnaturalista y práctica, de fundamentación de la normatividad de derecho natural. A pesar de esto, corresponde destacar, antes de concluir, el importante aporte efectuado por ese autor al esclarecimiento de la problemática que se plantea a las doctrinas iusnaturalistas al momento de esclarecer y precisar las relaciones entre las normas del derecho natural y las dimensiones centrales de la naturaleza humana.

## NOTAS

<sup>1</sup> Existe una muy cuidada edición castellana: *Ley natural y derechos naturales*, trad. C. Orrego, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, 456 pp. Sobre este libro, *vide*: Massini Correas, C.I., “Justicia y derecho en *Ley natural y derechos naturales* de John Finnis, en *Sapientia*, N° LV-207, Buenos Aires, 2000, pp. 557-568.

<sup>2</sup> Massini Correas, C.I., “The New School of Natural Law. Some Approaches”, en *Rechtstheorie*, N° 30-4, Berlin, 1999, pp. 461-478.

<sup>3</sup> Murphy, M.C., *Natural Law and Practical Rationality* (en adelante NLPR), Cambridge, Cambridge U.P., 2001, pp. 23.

<sup>4</sup> Lisska, A., *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford, Clarendon Press, 1996. *Vide*, la recensión crítica de este libro efectuada por el autor de estas líneas, en *Sapientia*, N° 204, Buenos Aires, 1998, pp. 272-275.

<sup>5</sup> NLPR, p. 8.

<sup>6</sup> NLPR, p. 8.

- <sup>7</sup> NLPR, p. 9.
- <sup>8</sup> NLPR, p. 10.
- <sup>9</sup> NLPR, p. 13.
- <sup>10</sup> NLPR, p. 10.
- <sup>11</sup> NLPR, p. 17-18.
- <sup>12</sup> NLPR, p. 19.
- <sup>13</sup> NLPR, p. 19.
- <sup>14</sup> NLPR, p. 20.
- <sup>15</sup> NLPR, pp. 21-40.
- <sup>16</sup> NLPR, pp. 46-95.
- <sup>17</sup> NLPR, pp. 96-138.
- <sup>18</sup> NLPR, p. 43.
- <sup>19</sup> NLPR, pp. 43-44.
- <sup>20</sup> NLPR, p. 21.
- <sup>21</sup> NLPR, pp. 137-138.
- <sup>22</sup> Vide: Kalinowski, G., *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, trad. E. Marí, Buenos Aires, EUDEBA, 1979, pp.132 ss.
- <sup>23</sup> Kalinowski, G., *Introducción a la lógica jurídica*, trad. J.A. Casaubon, Buenos Aires, EUDEBA, 1973, pp. 67 ss.
- <sup>24</sup> Vide, Aristóteles, *Tópicos*, I, 104b1 ss. Vide, asimismo, Evans, J. D. G., *Aristotle's Concept of Dialectics*, Cambridge, Cambridge U.P., 1978, pp. 89 ss.
- <sup>25</sup> Vide, Heidegger, M., "Sobre la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, trad. E. García Belsunce, Caracas, Monte Ávila, 1975, pp. 11-58.
- <sup>26</sup> Acerca de la interpretación de este texto, vide, Grisez, G., "The First Principle of Practical Reason", en *Natural Law Forum*, N° 10, 1965, pp. 168-196;asimismo: Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1984, y García Huidobro, J., "El acceso a la ley natural. Comentario a un texto de Tomás de Aquino (S. Th. I-II, 94, 2c)", en *Persona y Derecho*, N° 37, Pamplona, 1997, pp. 197-218.
- <sup>27</sup> En este punto, vide, Massini Correas, C.I., *La falacia de la "falacia naturalista"*, Mendoza-Argentina, EDIUM, 1894, pp. 99 ss.
- <sup>28</sup> Vide, Kalinowski, G., *El problema...*, cit., p. 142 ss.

## RESEÑAS

AA.VV., *Estudios Patrísticos*, Villa María (Cba.), Ediciones del IAPCH (Instituto Académico-Pedagógico de Ciencias Humanas), Universidad Nacional de Villa María, 2004, 188 pp.

Este volumen conjunto contiene seis medulosos trabajos cuyo contenido fue originalmente expuesto, en junio de 2004, durante el I Simposio de Estudios Patrísticos organizado por el Instituto Académico-Pedagógico de Ciencias Humanas perteneciente a la Universidad Nacional de Villa María.

Escrita por especialistas de nuestro medio, la serie de seis estudios abarca un amplio espectro de temas y autores que van desde los inicios de la Patrística hasta los albores de la Edad Media.

El primero de los artículos, elaborado por Patricia Ciner, versa sobre la “Presencia de la teología del corazón en la obra de Orígenes” (pp. 21-44). El propósito del estudio consiste en mostrar la decisiva importancia de la dimensión del corazón en la teología de Orígenes y, con ello, lograr una demarcación más precisa entre el neoplatonismo, indudablemente presente en la obra del maestro alejandrino, y su inspiración cristiana que provoca una reelaboración de la tradición helenística, cuando no, un distanciamiento respecto de ella. Eso hace de Orígenes, a pesar de las influencias filosóficas recibidas, un teólogo eminentemente cristiano. La Autora explica además, que a diferencia del lenguaje contemporáneo para el cual “corazón” designa tan sólo la vida afectiva, en la tradición de la que se nutre el pensar origeniano ese término designa el centro más profundo de la persona humana, involucrando no sólo los afectos o emociones, sino también la vida intelectual, las actitudes y elecciones más decisivas y, sobre todo, el ámbito sagrado, el lugar donde se produce la comunicación con lo divino. Estructurado en tres partes el trabajo comienza con una síntesis de los antecedentes de la “teología del corazón”. Luego analiza la importancia que ella reviste en la obra origeniana, centrándose en el análisis de dos textos del *Contra Celso* y otro del *Comentario al Cantar de los Cantares*. Finalmente, reflexiona sobre el destino posterior de la teología del corazón y su incidencia en el mundo contemporáneo.

A continuación, Pablo Ubierna desarrolla el tema “Exégesis,

apocalíptica y escatología en la Patrística siríaca de los siglos IV al VI” (pp. 45-78). El trabajo toma como ejemplo especialmente ilustrativo un texto apocalíptico: el libro de *Daniel* del Antiguo Testamento sobre el cual los cristianos siríacos desplegaron un tipo particular de interpretación, mientras que, por el contrario, “el *Apocalipsis* de Juan no tuvo jamás una gran aceptación en los diversos cánones bíblicos en uso en las iglesias de tradición siríaca” (pp. 63-64). Distinguiendo entre dos posibles lecturas del texto veterotestamentario: aquella que apunta al fin de la historia y la que, en cambio, se refiere al fin de algún acontecimiento, el Autor señala que “si bien el texto siríaco de *Daniel* mantiene las distinciones terminológicas que permitieron el desarrollo de una literatura apocalíptica, la escatología siríaca se construye por fuera de esas posibilidades. Hay un ‘olvido’ de la apocalíptica. Y esto es muy interesante porque a diferencia de la tradición patrística griega, este ‘olvido’ no puede apoyarse en el texto recibido sino construirse en oposición a él” (pp. 52-53). Así se elaboró una peculiar exégesis del texto bíblico sobre la base de la cual los Padres siríacos dieron lugar a una interpretación de la historia característica de aquella tradición cultural del Cercano Oriente que, al menos hasta el siglo V se desarrolló al margen de los cánones de una *paideia* clásica.

El tercer estudio, presentado por Héctor Padrón, se titula “Hacia una antropología icónica en San Atanasio” (pp. 79-109). En consonancia con otros prestigiosos investigadores, como Remmers y Roldanus, el Autor estima que la clave para la interpretación de la concepción del hombre en San Atanasio reside en su raigambre cristológica. Más aún, “en Atanasio hay una reflexión antropológica genuina cuyo eje epistémico pasa por la *imagen*” (p. 81). Esa concepción se halla expuesta en el tratado doble conocido como *Contra Gentes et De Incarnatione*. Allí sostiene Atanasio que lo propio del hombre no es ser simplemente imagen de Dios, sino más bien haber sido creado a imagen y semejanza del Verbo de Dios, quien, efectivamente, es imagen de Dios Padre. Eso ha hecho del hombre, a diferencia del resto de las creaturas, un ser *logikós*, partícipe del Logos o Verbo de Dios, y por tanto, capaz de trascender su naturaleza mortal y de alcanzar la felicidad plena merced al conocimiento contempla-

tivo. Esa fuerza que hace tender el alma hacia Dios como su término de semejanza es graciosa y divina, y es concedida al hombre en su creación como compensación compasiva por su debilidad constitutiva, pues por naturaleza no puede lograr por sí mismo ni la incorruptibilidad ni el conocimiento de su Creador. Así, el hombre recibe esta gracia participando en la fuerza y el poder del Logos o Verbo divino, y haciéndose *logikós* en virtud de esta privilegiada relación con el Logos por quien el conocimiento de Dios es posible, alcanza la capacidad para perseverar en una existencia feliz.

Por su parte, Ramón Cornavaca desarrolla “La intención protréptica en las ‘Homilías sobre el Cantar de los Cantares’ de S. Gregorio de Nisa” (pp. 110-138). La obra de este Padre Capadocio, constituye un claro ejemplo de la reelaboración de la cultura griega antigua bajo un horizonte profundamente cristiano. En este sentido, sostiene el Autor, resulta interesante destacar un aspecto al que la crítica no ha dedicado aún mayor atención, a saber, la relación de la protréptica platónica con la intención protréptica que se constata en los escritos de Gregorio. “Es natural, pues, que él, recogiendo una forma ya tradicional de la literatura retórica y filosófica griega, escriba sus obras con esa intención protréptica —tan perceptible, por otra parte, en los diálogos platónicos—. Esto equivale a decir que él trata de ejercer, a través del propio escrito una determinada influencia en los lectores, a fin de que éstos orienten su vida hacia el conocimiento del Bien” (p. 112). Tal como la dialéctica platónica se proponía preparar a la inteligencia para su ascenso hacia la Idea de Bien, la Escritura —rica en parábolas, alegorías y símbolos— manifiesta la protréptica divina que promueve el deseo de Dios en el hombre, al par que prepara al alma para su perfeccionamiento gradual, protréptica divina que se continúa en la propia obra exegética del Niseno. De este modo se detiene el Autor en el análisis de algunos pasajes del Prólogo y de las Homilías I, II, III, VII y VIII, textos en los que aparece el término *protropé* (exhortación) u otros vinculados a él, intentando mostrar un sentido (*logos*) que guíe al receptor en la lectura del libro sagrado y lo ayude así a elevarse en el conocimiento divino.

Carlos Daniel Lasa apunta algunos trazos fundamentales en relación al “Conocimiento de sí y conocimiento de Dios en San Agus-

Agustín” (pp. 139-158). Tal como el Obispo de Hipona lo expresa en los *Soliloquios*, su interés primordial se centra exclusivamente en Dios y el alma. Por lo mismo, el conocimiento en sentido propio es el que tiene por objeto a Dios y al alma. Así, el Autor despliega la concepción gnoseológica de Agustín, la que involucra un sustento ontológico. En primer lugar, el Santo de Hipona ha debido luchar contra el escepticismo de los académicos apoyándose en la certeza de existir y pensar. Pero el alma tiene tanto un conocimiento de sí (*memoria sui*) que le es esencial, como un conocimiento de las cosas (*cogitatio*). De ahí surge la posibilidad del error: yerro propiamente hablando se da cuando la voluntad fija su atención en los sentidos y olvida la verdad inteligible, haciéndose culpable y engañándose respecto del conocimiento de su esencia. Por el contrario, el alma que ahonda en su propia interioridad encuentra presente en ella la huella de Dios en las reglas eternas, verdades inmutables que son una impresión de la Verdad primera en nuestro intelecto. Por ende, la verdadera esencia espiritual del alma consiste en orientarse hacia Dios conociéndolo, conocimiento que aún no es pleno sino que viene impulsado por el amor a Dios y la gracia. Ello dota al alma de un dinamismo particular, que exige además para su cumplimiento la fe, la purificación moral y la caridad. Se ve así la íntima confluencia que en la doctrina agustiniana se da entre conocimiento de sí y conocimiento de Dios.

Finalmente, cierra esta serie de trabajos, un estudio de Rubén Peretó Rivas sobre “La antropología de Alcuino” (pp. 159-188). Tratando de ponderar con justeza el aporte original de este pensador a una concepción del hombre, el Autor señala las principales fuentes de las que se nutren las obras de ese período temprano de la Edad Media. De ello deduce que “los tratados antropológicos que se escriban son fruto de un esfuerzo solitario con escaso apoyo doctrinal” (p. 162). Luego de señalar algunas tesis formuladas por los estudiosos más destacados sobre el tema, el Autor desarrolla el concepto de *dignitates* en Alcuino, término que se refiere a lo que la Escolástica llamaría “facultades”. Haciendo un seguimiento detallado del uso que de aquel vocablo hace este pensador, se encuentra que, conforme al magisterio de San Agustín, tres son las facultades del alma:

tin” (pp. 139-158). Tal como el Obispo de Hipona lo expresa en los *Soliloquios*, su interés primordial se centra exclusivamente en Dios y el alma. Por lo mismo, conocimiento en sentido propio es el que tiene por objeto a Dios y al alma. Así, el Autor despliega la concepción gnoseológica de Agustín, la que involucra un sustento ontológico. En primer lugar, el Santo de Hipona ha debido luchar contra el escepticismo de los académicos apoyándose en la certeza de existir y pensar. Pero el alma tiene tanto un conocimiento de sí (*memoria sui*) que le es esencial, como un conocimiento de las cosas (*cogitatio*). De ahí surge la posibilidad del error: yerro propiamente hablando se da cuando la voluntad fija su atención en los sentidos y olvida la verdad inteligible, haciéndose culpable y engañándose respecto del conocimiento de su esencia. Por el contrario, el alma que ahonda en su propia interioridad encuentra presente en ella la huella de Dios en las reglas eternas, verdades inmutables que son una impresión de la Verdad primera en nuestro intelecto. Por ende, la verdadera esencia espiritual del alma consiste en orientarse hacia Dios conociéndolo, conocimiento que aún no es pleno sino que viene impulsado por el amor a Dios y la gracia. Ello dota al alma de un dinamismo particular, que exige además para su cumplimiento la fe, la purificación moral y la caridad. Se ve así la íntima confluencia que en la doctrina agustiniana se da entre conocimiento de sí y conocimiento de Dios.

Finalmente, cierra esta serie de trabajos, un estudio de Rubén Peretó Rivas sobre “La antropología de Alcuino” (pp. 159-188). Tratando de ponderar con justeza el aporte original de este pensador a una concepción del hombre, el Autor señala las principales fuentes de las que se nutren las obras de ese período temprano de la Edad Media. De ello deduce que “los tratados antropológicos que se escriban son fruto de un esfuerzo solitario con escaso apoyo doctrinal” (p. 162). Luego de señalar algunas tesis formuladas por los estudiosos más destacados sobre el tema, el Autor desarrolla el concepto de *dignitates* en Alcuino, término que se refiere a lo que la Escolástica llamaría “facultades”. Haciendo un seguimiento detallado del uso que de aquel vocablo hace este pensador, se encuentra que, conforme al magisterio de San Agustín, tres son las facultades del alma:

inteligencia, voluntad y memoria. Se trata de una sola alma que tiene tres manifestaciones diversas. En cuanto a la relación entre las dignidades, parece que Alcuino habría diferido en algunos puntos con la indiscutida autoridad doctrinal de San Agustín, jerarquizando de modo diverso a las facultades al ubicar en primer término la inteligencia en lugar de la memoria. También parece que el Doctor de York no habría identificado las dignidades con la sustancia del alma. Y si bien eso no significa que asumiera una postura explícitamente enfrentada con la del Hiponense, al menos permite afirmar que Alcuino “posee un pensamiento autónomo y un cierto grado de originalidad doctrinal” (p. 188).

De tal modo concluye este volumen de indudable valor especulativo. Esta excelente serie de estudios muestra, además, la vigencia y la amplia gama temática de la investigación sobre este rico período del pensamiento cristiano que se lleva a cabo en el ámbito de las universidades argentinas. Con un equilibrado sentido crítico y un fundado conocimiento del tema que abrega no sólo en las fuentes, sino también en una nutrida y actualizada bibliografía especializada, los seis trabajos forman un conjunto altamente calificado que es presentado al lector en una prolija edición, por lo que creemos verdaderamente auspiciosa la aparición de estos *Estudios Patrísticos*.

Silvana Filippi

**SANGUINETI, JUAN JOSÉ**, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*. EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona, 2003, 494 pp.

El presente trabajo es un valioso y actualizado estudio sobre el pensamiento *antropológico educativo* de Clemente de Alejandría. El esquema general del libro gira en torno a la acción educadora de Cristo sobre la humanidad, que es el principal protagonista en la *paideia* de Clemente. La relación educativa del *Logos* con el hombre, según el autor, ofrece el mejor enfoque para lograr una adecuada comprensión del pensamiento del alejandrino.

La obra se articula en siete capítulos en los que se analiza minuciosamente y con erudición la antropología educativa clementina. El capítulo primero presenta *La figura de Clemente Alejandrino*; el capítulo segundo la *Filosofía y Teología del Logos*; el capítulo tercero *La existencia cristiana*; el capítulo cuarto el *Valor educativo de la filosofía y la cultura*; el capítulo quinto *El logos educador*; el capítulo sexto *El logos maestro*; y finalmente, el capítulo séptimo *La Gnosis: excelencia humana y santidad cristiana*.

Se ofrece al lector, en el primer capítulo, una semblanza histórica de Clemente Alejandrino, además de una contextualización de la atmósfera religiosa y cultural del momento histórico en el que transcurre su vida, necesario para una mejor comprensión de su pensamiento. Se aborda también en esta sección un estudio riguroso de sus obras, tanto de las que han llegado a nuestras manos, y que son las primeras fuentes documentales del trabajo, cuanto de las que se conoce su posible existencia por locuciones de la época que las nombran.

El segundo capítulo aborda la *Filosofía y la Teología del Logos*. El autor examina especialmente el concepto de *logos* por el carácter fundamental y los matices que adquiere esta noción en la reflexión del alejandrino.

El tercer capítulo muestra las dimensiones fundamentales de *la existencia cristiana*. El análisis se centra en el tema de la filiación divina, unida a la infancia espiritual, como modo existencial que supera la previa condición de ignorancia y esclavitud, propias del

hombre sometido por el pecado y la tiranía de los desordenes afectivos (pág. 20).

El cuarto capítulo desarrolla el *valor educativo de la filosofía y la cultura*. Se examina el problema del plan universal de Dios en la historia, por el que la Providencia actúa pedagógicamente con los hebreos mediante la Ley, y con los demás pueblos mediante los valores positivos contenidos en sus respectivas filosofías y culturas, para prepararlos a la recepción de Cristo (pág. 21). Se inicia también aquí el estudio de la primera fase de la educación humana, en la que cobran importancia la corrección pedagógica y la reforma de las costumbres.

El capítulo quinto estudia la noción de Cristo como *Educador*. Las consecuencias formativas prácticas se traducirán en la figura del *Logos* encarnado como modelo y arquetipo de perfección humana. Se aborda específicamente la formación moral en el pensamiento de Clemente.

El capítulo sexto, *el Logos maestro*, da cuenta de la educación intelectual, edificada sobre la fe como primer principio. Se analizan los temas del misterio y la enseñanza oral en la comunicación de la fe, la necesidad de que una fe cultivada acuda a la racionalidad filosófica y a las ciencias, orientándose, a la vez, hacia la contemplación de los misterios cristianos.

El último capítulo, *la Gnosis: excelencia humana y santidad cristiana*, estudia detalladamente el concepto de *gnosis*, como ideal clementino de perfección humana y cristiana. La *gnosis* se concibe como meta final de un proceso formativo y perfectivo que empezó con el bautismo, comprende la contemplación de los misterios de la fe, la perfección del amor, la ciencia, la práctica de las buenas obras y la actividad apostólica. Clemente concibe este ideal como una exigencia que se extiende a todos los cristianos y no algo restringido a una minoría selecta. La *gnosis* coincide con la misma santidad cristiana (pág. 21).

El autor reconoce que el análisis de la obra de Clemente de Alejandría no es tarea sencilla. Su desorden expositivo, su prosa abundante en fuentes clásicas, sus frases de difícil interpretación, ciertas ambigüedades doctrinales y algo de eclecticismo, son algunos de los

obstáculos que se presentan a la hora del estudio de sus escritos. No obstante esto, son mucho mayores los aportes y elementos positivos dignos de considerar seriamente para la elaboración de una antropología educativa en clave cristiana.

La riqueza del pensamiento del alejandrino pasa inadvertida si se cree estar ante un autor ligero. Hay que saber situarse ante sus escritos conociendo sus características, con la disposición de releerlos a diversos niveles, para ir poco a poco destacando sus núcleos significativos. Clemente se va haciendo más inteligible a medida que se lo frecuenta (pág. 43). La clave de su pensamiento está en la verdad de Cristo como *Logos* encarnado. Su pensamiento es centralmente teológico, vivido con un hondo sentido religioso y con una constante preocupación educativa. Su obra está dirigida a los fieles cristianos a través de su identificación con Cristo y la profundización en la fe (pág. 52).

En ese momento histórico la religión cristiana dialogó con la filosofía, porque el pensamiento filosófico griego, en su intento racional de hallar la verdad, estaba abierto a todo tipo de verdad. Por ello, la introducción de elementos filosóficos racionales en la exposición del dogma cristiano que trató de llevar a cabo Clemente de Alejandría, implicaba para los cristianos de esa época un cambio de concepción y actitud respecto de la filosofía y la cultura pagana, no aceptada fundamentalmente por proceder de pueblos entregados a la idolatría, así como, de proposiciones inaceptables que provenían del ambiente gnóstico.

Se pretendía, según la formulación de San Agustín, la inteligencia de la fe. El *Logos de Dios*, Cristo, lleno de amor por los hombres, quiere abrir los ojos y los oídos de sus criaturas (pág. 68).

El punto de partida de la antropología educativa del alejandrino es la consideración existencial del hombre de su época que precisa ser educado por el *Logos*. Su planteamiento pedagógico arranca del estado de postración en el que se encuentra la humanidad. El pecado original la ha degradado y ésta no puede salir de ese estado por sí sola, es absolutamente necesario el rescate de Cristo. En su dimensión filosófica la Antropología Educativa del alejandrino coincide con la tradición clásica, pero aporta el elemento bíblico y cristiano.

La educación humana encontrará en el momento de la conversión su primera etapa decisiva, dando lugar a la filiación divina. Para Clemente de Alejandría todo puede relacionarse con la educación, pero en un plano divino. Dios sigue al hombre como padre y educador, por lo que ningún acontecimiento de la historia escapa a la intención educativa de los planes divinos. En este sentido se presentan dos dimensiones en la obra del *Logos* educador, una universal, de carácter histórico, y otra personal, relacionada con la plena maduración de la persona, lo que incluye la meta última de la divinización o unión con Dios (pág. 151).

El proceso formativo se iniciará por las costumbres, luego las acciones y finalmente las pasiones, en orden a la adquisición de las virtudes. La formación intelectual, una vez adquiridas las primeras letras y el cálculo, comenzará con el cultivo de la filosofía y la ciencia, sobre la que se asentará la Fe que culmina en la santidad de la gnosis.

Se percibe en este trabajo una abundante lectura crítica y reflexiva de las fuentes bibliográficas, tanto propias del alejandrino, cuanto de otros estudiosos que han abordado la obra. El autor abunda en notas bibliográficas y comentarios, a fin de que el lector interesado pueda acceder en forma completa a los estudios relacionados con el tema.

Por último, se debe destacar que este trabajo es un aporte relevante para el estudio y el esclarecimiento de la Antropología Educativa de Clemente Alejandrino, como así también es una valiosa contribución para la puesta en marcha de una tarea educativa cristiana.

Rodolfo Mauricio Bicocca Gino

**Promemoria**  
para los colaboradores de la revista  
**PHILOSOPHIA**

Se entregará un impreso y un diskette idénticos (si hubiere diferencia textual entre ambos se dará prioridad al contenido del diskette). Verificar que el diskette y los archivos se encuentren en buen estado y libres de virus (utilizar diskettes vírgenes de 3,5”).

Todo texto deberá ser tipeado en formato A4, dejando todos los márgenes de 2 cms., en cualquier procesador de textos para PC o compatible, letra tipo Times New Román, tamaño 12, interlineado de 1,5.

*Artículos:* la extensión será entre 11 y 20 pp. incluidas las citas que deberán ser breves e irán al final del documento. Cada artículo deberá incluir subtítulos. Las citas seguirán el criterio indicado en los siguientes ejemplos: (no se aceptará otro sistema de citas, tampoco la inclusión de bibliografías)

RICOEUR, Paúl, *Reflexión faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1991, pp. (si son varias páginas) p. (si es una sola página).

JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, trad. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (*Das Prinzip Verantwortung*, (1979), pp./p.

BERENGUER, A., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo in Stromata*, II (1998), 5. pp. 35-83.

Cuando la obra se cite varias veces se procederá como sigue:  
RICOEUR, Paúl. op. cit., pp. ó p.

*Notas:* la extensión será entre 4 y 11 pp., incluidas las notas al final del documento que seguirán el mismo criterio que para los artículos.

*Reseñas:* la extensión será entre 1 y 3 pp. No contendrán subtítulos ni sistema de notas al final del documento. Toda referencia bibliográfica irá- entre paréntesis, en el texto. Al final se colocará el nombre y apellido del Autor. El encabezado de las reseñas se hará según el siguiente ejemplo: GILBERT HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, Louvain, De Boeck, 1990. 214 pp.

*Artículos y notas:* deberán presentarse con:

Título en mayúsculas y negrilla (sin punto final)

Nombre y apellido(s) del autor.

Universidad, Institutos que desea que se mencione.

Abstract: en inglés, con un máximo de cinco (5) líneas.

Key Words: máximo cinco (5).

Transcripciones: entrecomilladas.

Subtítulos en negrilla: La primera con mayúscula y el resto con minúsculas, sin punto final.

Palabras griegas latinizadas y en cursiva.

Palabras extranjeras en cursiva (latín incluido).

Toda palabra que quiera destacarse se tipeará en cursiva (no se acepta negrilla ni subrayado).

El impreso deberá ir firmado por el autor; esto significa su aceptación de imprimir en las condiciones en que lo entrega. No habrá corrección por parte de los autores. Se ruega, entregar un texto corregido completamente (p. ej. errores de tipeo, errores en la transcripción de los acentos de palabras o expresiones griegas latinizadas, y todo error en la transcripción de títulos de libros y artículos).

## ÍNDICE PHILOSOPHIA 2003

### Artículos

- JUAN CARLOS ALBY, *La presencia de San Juan en Ireneo de Lyon* 11
- ÁNGEL GARRIDO-MATURANO, *Un relámpago en la noche. Interpretación de la relación entre temporalidad, amor y tiempo en F. W. J. Schelling* 45
- CARLOS DIEGO MARTÍNEZ CINCA, *Fundamentos y límites de una economía de la justicia* 78
- HÉCTOR JORGE PADRÓN, *Aproximación al monacato occidental en la Edad Media* 136
- RUBÉN PERETÓ RIVAS, *La psicología en el saber carolingio. El tema de la mente en Alcuino de York* 165

### Notas

- RUBÉN PERETÓ RIVAS, *Sobre una publicación reciente de estudios platónicos* 189

### Recensiones

- MAURICIO BEUCHOT, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia* (Carlos I. Massini Correas) 201
- MARTÍN HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]* (Carlos V. Di Silvestre) 204
- MARILENA MANIACI, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente* (Rubén A. Peretó Rivas) 213
- ROSLYN WEISS, *Sócrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito* (Andrés Santa María) 215

**Artículos**

- MATEO DALMASSO, *Desarrollo de la teoría de los estratos de Nicolai Hartmann en la psicoterapia de Viktor Frankl* 11
- CARLOS V. DI SILVESTRE, *El concepto metódico de repetición en la hermenéutica de Martín Heidegger* 36
- CARLOS D. MARTÍNEZ CINCA, *Los Discursos a la Nación Alemana de J. G. Fichte: un paso atrás en el proyecto político de la Ilustración* 62
- HÉCTOR J. PADRÓN, *Pavel A. Florenskij: teólogo ortodoxo* 86
- MIGUEL VERSTRAETE, *Reflexiones sobre el espacio-tiempo* 118

**Notas**

- CARLOS I. MASSINI CORREAS, *Inclinacionismo, derivacionismo e identidad real. Sobre algunas versiones actuales de la teoría del derecho natural* 141

**Recensiones**

- EUDALDO FORMENT: *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser. Antología filosófica*, Tecnos, Madrid, 2003, 451 pp. (Rodolfo Mauricio Bicocca Gino) 162
- ATHOL FITZGIBBONS: *The Nature of Macroeconomics. Instability and Change in the Capitalist System*, Edward Elgar, Cheltenham & Northampton, 2000, 171 pp. (Ricardo F. Crespo) 167
- JAMES LADYMAN: *Understanding Philosophy of Science*, Routledge, London-New York, 2002, 290 pp. (Ricardo F. Crespo) 171

MICHAEL CROTTY: *The Foundations of Social Research*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1998, reprinted 2003, 248 pp. (Ricardo F. Crespo) 174

MARTÍN ZUBIRÍA: *Platón y el comienzo de la filosofía griega*. Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2004, 125 pp. (Mateo Dalmasso) 177

CARLOS I. MASSINI CORREAS: *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, 130 pp. (Rubén Peretó Rivas) 185

ANTONIO PINERO, JOSÉ MONSERRAT TORRENTS, FRANCISCO GARCÍA BAZÁN: *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, Tomos I-II-III, Editorial Trotta, Madrid, 1997, 1999, 2000, 483, 314, 476 pp. (Miguel Verstraete) 189

### **Crónicas**

CARLOS I. MASSINI CORREAS, *Guido Soaje Ramos (1918-2005). In memoriam* 203

RICARDO F. CRESPO, *Dos recientes jornadas sobre Filosofía de la Economía* 207



**Editorial de la  
Facultad de Filosofía y Letras  
de la Universidad Nacional de Cuyo**

ISSN 0328-9672

# PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFIA  
PUBLICADO POR EL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
DE LA  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
MENDOZA  
REPUBLICA ARGENTINA

**2005**