

# Philosophica

## **PHILOSOPHICA**

ISSN - 0716 - 1913

### **Instituto de Filosofía**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

### **EDITORES**

Valeria Campos Salvaterra  
Ignacio Uribe Martínez  
revista.philosophica@yahoo.com

### **CONSEJO EDITORIAL**

Marta de la Vega  
Universidad Andrés Bello, Venezuela

José Luis Fernández-Rodríguez  
Universidad de Navarra, España

Rachel Gazolla de Andrade  
Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil

Jorge Martínez Barrera  
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Jorge Peña Vial  
Universidad de los Andes, Chile

Mirko Skariča Zúñiga  
Universidad de Santiago de Chile, Chile

### **REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN**

Instituto de Filosofía  
de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
Casilla 4059, Valparaíso, Chile

### **EDICIÓN Y PRODUCCIÓN**

Ediciones Universitarias de Valparaíso  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
Fax (56) 32 227 39 37 - E.mail: euvsa@pucv.cl  
P.O.Box: 1415, Valparaíso, Chile

La revista se publica semestralmente  
Valor de la suscripción anual: US\$ 90

Datos Internacionales de Catalogación

### **Instituto de Filosofía**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile  
Valparaíso, EDUVAL, 2015, 179 p.; 15,5x24,5cm  
PHILOSOPHICA 47-48 / SEMESTRE I-II / 2015  
1 Filosofía. 2 Ciencias Políticas. 3 Humanidades.

# ARTÍCULOS



# Humanismo y Cristianismo



# VIRTUD, SABIDURÍA Y AMOR. LA *DIVINA COMEDIA* COMO *RENOVATIO* CRISTIANA

*Virtue, Wisdom and Love.  
The Divine Comedy as a Christian Renovatio*

**SILVIA MAGNAVACCA**

Universidad de Buenos Aire – CONICET  
*silmagna@ciudad.com.ar*

## RESUMEN

Este trabajo tiene tres partes. Primero, la A. aborda las claves hermenéuticas de *Inferno* I. La segunda parte recorre diversas hipótesis históricas sobre los principales blancos de la crítica ético-política del poeta, particularmente, la *aviditas*. Con estos elementos, en la tercera parte, propone una interpretación del así llamado “enigma del lebrél”: este símbolo de la renovación ética postulada por Dante para su tiempo no apuntaría a un personaje político o religioso sino a la misma *DC*.

Palabras clave: Dante – *Divina Comedia* – enigma – *renovatio*.

## ABSTRACT

The paper has three parts. In the first one, the author sums up the hermeneutical clues of *Inferno* I. The second part unfolds historical hypotheses about Dante's main targets in his ethical and political criticism, specially, the *aviditas*. On this basis, the author proposes a reading of the so called “greyhound's enigma”: this symbol of the ethical *renovatio* postulated by Dante for his age would not point to a political or religious leader but to the *DC* itself.

Keywords: Dante – *Divine Comedy* – Enigma – *Renovatio*.

El primer canto del *Inferno*, el introductorio a todo el Poema, es, como se sabe, aquel que da sus claves y que se ha de tomar como hilo de Ariadna para internarse en el texto, un texto que siempre se maneja en un doble registro: el individual, donde se plantea la crisis personal de un Dante protagonista y a la vez narrador; y el colectivo, donde se describe la crisis social, de la que el Poeta es actor y testigo al mismo tiempo.

Al comienzo de ese canto introductorio -entre fantasmagórico y junguiano- Virgilio irrumpe para aquietar la desesperación de Dante, angustia que la aparición de una loba lleva a su paroxismo. De hecho, de las tres fieras que, simbólicamente, obstaculizan su tránsito pascual de salvación, ésta es la única que lo hace retroceder, devolviéndolo al caos de su vida y precipitándolo en la desesperanza de superarlo. Ante el escollo que interpone el leopardo o la *lonza*, símbolo de la lujuria, el poeta no se amilana, reconfortado por el surgimiento de la luz solar. Tampoco el león, imagen de la soberbia, lo amedrenta lo suficiente como para hacerlo volver sobre sus pasos, aun cuando la personalización del verso 46, "me pareció que *contra mí* venía", parece indicar un compromiso mayor con lo que el león representa. Sólo la loba, cuyo símbolo desentrañaremos a continuación, y a la que dedica muchas más líneas que a las fieras anteriores, le infunde sin tregua tanto pesar y pavor que pierde la esperanza de superar su crisis. Es ella, pues, la que termina generando la conciencia dantesca de la necesidad de auxilio y, por ende, la que define el momento de la intervención de Virgilio.

Tras su solemne aparición, éste, como guía iluminante de la razón, tanto tiempo acallada, rompe finalmente su silencio en términos que reclaman del discípulo un esfuerzo más arduo y sostenido frente a esa loba, y que contienen el enigma del "*veltro*", del lebel, el perro de caza. Son los versos 88-111 del primer canto del Poema:



"Vedi la bestia per cu'io mi volsi;  
 aiutami da lei, famoso saggio,  
 ch'ella mi fa tremar le vene e i polsi'  
 'A te convien tenere altro viaggio'  
 risuose poi che lagrimar mi vide,  
 'se vuo' campar d'esto loco selvaggio:  
 ché questa bestia, per la qual tu gride,  
 non lascia altrui passar per la sua via,  
 ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide;  
 e ha natura sí malvaggia e ría,  
 che mai non empie la bramosa voglia,  
 e dopo 'l pasto ha piú fame che pria.  
 Molti son li animali a cui s'ammoglia,  
 e piú saranno ancora, *infin che 'l Veltro*  
*verrà, che la farà morir con doglia.*  
*Questi non ciberà terra né peltro,*  
*ma sapienza, amore e virtute,*  
*e sua nazione sarà tra feltro e feltro.*  
 Di quella umile Italia fia salute  
 per cui morí la vergine Cammilla,  
 Euríalo e Turso e Niso di ferute  
 Questi la caccerà per ogni villa,  
 fin che l'avrà rimessa nello 'nferno  
 là onde invidia prima dipartilla".

"Mira la fiera por la cual me vuelvo,  
 líbrame de ella, ¡oh famoso sabio!,  
 pues me hace temblar venas y pulso.'  
 'Te conviene emprender otro viaje',  
 me dijo, tras de mirar mis lágrimas,  
 'si salir quieres del lugar selvático;  
 porque esa fiera, por la cual tú clamas,  
 a nadie deja andar por su camino,  
 mas tanto se lo estorba que lo mata;  
 y su índole es tan pérfida y malvada,  
 que nunca colma su apetito ansioso,  
 y después de comer tiene más hambre.  
 Ella se ayunta a muchos animales,  
 y muchos más serán, *hasta que venga*  
*el Lebrél, que la mate entre torturas.*  
*Éste no comerá polvo ni peltre,*  
*sino sapiencia y virtud y amor,*  
*y su origen estará entre feltro y feltro.*  
 Será salud para esta humilde Italia,  
 por quien murió la virginal Camila,  
 Euríalo, Turso y Niso malheridos.  
 Perseguirá a la loba por doquier,  
 hasta que la reponga en el infierno  
 de donde la envidia antes la sacó".

La mención explícita de la "lupa" reaparece en *Purg. XX, 10*, también en contraposición con una alusión -allí, implícita- al lebrél.<sup>1</sup> En esos versos, se maldice a la "antigua loba", adjudicándole un poder de destrucción mayor que el de las demás bestias, a causa de su insaciabilidad. Y se impetra la

---

<sup>1</sup> Manejamos la traducción -eventualmente retocada- de Luis Martínez de Merlo, *Dante Alighieri. La Divina Comedia*, Madrid: Cátedra, 1988. Subrayado nuestro.

intercesión del cielo, que puede alterar las leyes terrenas, para que envíe al que la ahuyente. La cuestión es, pues, relevante y central en el Poema, aun considerado en su estructura formal. En efecto, adviértase que no solamente asume, como se ha indicado, un papel decisivo de motivación en el inicio del peregrinaje dantesco, sino que su imagen, amenazadora y obsesiva, así como la suspirada espera del auxilio salvador del lebrél, se reitera una vez superada la mitad del tránsito, ya que se trata del vigésimo canto de la sección intermedia de la obra que, como se sabe, tiene tres –Infierno, Purgatorio y Paraíso– de treinta y tres cantos cada una, exceptuando el de introducción que ahora nos ocupa.

Señalada así la importancia del tema en la estructura general del Poema, comencemos ahora a desbrozarlo, afrontando primero su corteza, es decir, recorriendo los aspectos más evidentes del signo tras el cual mora el significado del enigma. En primer lugar, y en los términos más generales, la loba representa la *concupiscentia*, y es lugar común de la literatura medieval, por ende, familiar a Dante. Pero la *concupiscentia* es, en principio, moralmente neutra; de ahí que San Agustín haya podido hablar, por ejemplo, de la *concupiscentia Dei*. En cambio, en sentido más específico, y *negativo*, se trata de una *concupiscentia* acotada en la forma de la *cupiditas*. Ahora bien, aunque es sólo el segundo pasaje mencionado el que sugiere claramente, a través del adjetivo “antigua”, el carácter permanente de este desorden en el alma humana –el hambre desmedida–, lo cierto es que ambos insisten en la nota de satisfacción inalcanzable (“nunca colma su apetito ansioso”/ *mai non empie la bramosa voglia*) y, por ende, de frustración constantemente reiterada. En otras palabras, entre los factores que hacen a la *cupiditas*, se subraya la *aviditas*, tema también frecuentado tanto en la Patrística como en la Escolástica<sup>2</sup> que Dante conocía muy bien.

La *concupiscentia* señala el hecho y la estructura del deseo; la *cupiditas* suele reservarse para indicar un bien inferior y relativo como objeto de ese deseo, por ejemplo, la gloria humana. Pero lo recurrente en el texto

---

<sup>2</sup> Cf., por ej., la *aviditas potentia* mencionada por Ambrosio en la *Expositio Evangelii secundum Lucam* 4, 35 y en *Hexaameron* 9, 26, 10; la *humanae laudis aviditas* a la que se refiere Agustín en la *Ep.* 22,2,7. Los objetos atribuidos a la *aviditas* son siempre la riqueza, la gloria y, en una suerte de combinación de ambos, el poder.

es la referencia a la *aviditas*. Técnicamente hablando, ésta es una mera disposición del ánimo que sólo cobra el signo moralmente negativo de la codicia cuando implica un grave desorden. En este caso, se trata del desorden que deriva de haber cifrado en un bien ínfimo la satisfacción del deseo profundo y oscuro de bien infinito y eterno propio del alma humana. Justamente por ser finito, ese bien ínfimo no puede colmarlo. Cuantitativamente, nada puede saciar un anhelo infinito de riqueza o de poder, porque ese deseo resulta cualitativamente desproporcionado respecto de su objeto, que no es infinito. Sin embargo, se insiste en perseguir la satisfacción en *ese* objeto. Y se genera, entonces, una suerte de círculo vicioso: la saciedad que se cree haber alcanzado engendra más hambre aún. Así, después de haber comido, la ávida loba no encuentra el reposo de la saciedad, sino más bien el encarnizarse de un ansia renovada (“después de comer tiene más hambre”/ *e dopo il pasto ha piú fame che pria*). Intenta, entonces, calmarla de un modo exasperado y enceguedido; de ahí su peligrosidad para los otros. Éstos sólo pueden ser vistos como obstáculos que se interponen en la satisfacción de ese deseo –y que, por tanto, han de ser eliminados (“a nadie deja andar por su camino, mas tanto se lo estorba que lo mata”/ *non lascia altrui passar per la sua via, ma tanto lo ‘mpedisce che l’uccide*–, o bien, como posibles instrumentos para alcanzarla, los cuales son asumidos, por ejemplo, a través de la hipocresía.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que por la codicia el alma toda sufre el profundo desorden que implica el mal moral. Añádase que, cuando Dante afronta en la *Comedia* la descripción de Lucifer precisamente en cuanto figura “eminencial”, por así decir, del mal moral, asigna al terrible monstruo tres cabezas<sup>3</sup> que corresponden a la necedad, el odio y el vicio, perfecta antítesis de la Trinidad divina, como veremos. Ellas permiten a Satanás contemplar en todas direcciones la fauna que puebla su horrendo reino, en la que se destaca la loba.

La contrapartida de esa loba insaciable es, sin duda, el lebrei mentado por Dante en los versos que nos interesan. Se trata de un perro, animal que en innumerables representaciones plásticas y literarias de la Edad

---

<sup>3</sup> Cf. *Inf.* XXXIV, 37-60.

Media es figura de la *fides*. La valencia simbólica de su confiabilidad se prolonga en el Renacimiento.<sup>4</sup>

Para construir su imagen, el poeta elige, específicamente, un perro *de caza*: subraya así no sólo la fidelidad -que se atribuye comúnmente a todos los perros- sino también la sagacidad, la prontitud propias de los de esas razas. Con pareja sagacidad y presteza se espera que los custodios de la grey cristiana la defiendan de la voracidad, rapacidad y astucia de sus circunstanciales enemigos, mientras que, en consonancia con lo que se acaba de decir, los lobos representan no sólo a estos últimos, sino también al demonio y sus acólitos. Más aún, se ha de recordar que la imagen del lebrél en esa función de custodio aparece en dos sueños de Carlomagno en la *Chanson de Roland*: uno antes de dejar España y el otro posterior a la muerte de Rolando.

Por lo demás, la oposición entre ambas representaciones se revela totalmente simétrica: la codicia desenfrenada de poder y riqueza queda confrontada con la taxativa reafirmación sobre lo que nutre a la loba, pero no al lebrél.

En efecto, éste no se alimenta de tierra -esto es, de poder- como tampoco se nutre de riqueza, de peltre -aleación metálica con la que se hacían monedas- sino de *virtud, sabiduría y amor*. Con estos nombres la tradición teológica patrístico-medieval alude a las Personas trinitarias, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, respectivamente. Así, las notas mencionadas del carácter eminentemente demoníaco de la loba encuentran su exacto reflejo antitético en las del carácter eminentemente divino del lebrél, como ha observado Vittoria Vetrugno<sup>5</sup>.

Revisemos ahora brevemente los dos elementos sobre cuya contraposición se construye este célebre pasaje. En primer lugar, estamos ante *símbolos*; en segundo término, el significado de estos símbolos no es

---

<sup>4</sup> Esto se extiende aún más allá de la Edad Media. Téngase presentes, por ejemplo, las representaciones plásticas de Savonarola, con su mano izquierda apoyada sobre la cabeza de un lebrél alerta.

<sup>5</sup> Cf. V. Vetrugno, "La genealogía del Lucifero dantesco", *L'Alighieri* XI, 1 (1970), esp. pp. 29 y 30.

impuesto por Dante sino retomado por él que se limita a asumir *tópoi* del bestiario medieval; en tercer lugar, estos símbolos están planteados en una evidente relación dialéctica de oposición.

Una última nota, la más importante, ha de ser subrayada: el carácter personal, confesional, de este canto introductorio del Poema, que se abre con un claro predominio de verbos en presente y en primera persona del singular. En este sentido, como hemos señalado, entre las bestias que obstaculizan a Dante es la loba la que con mayor fuerza impide el paso salvífico del poeta en cuanto hombre en crisis.

Ahora bien, la explicación de Virgilio comienza tomando la *lupa* en sentido abstracto, como enemiga de la humanidad y, sólo por ello, también de su asistido. Dada la aludida relación dialéctica y simétrica entre *lupa* y *veltro*, todo haría suponer que el significado de este último en cuanto símbolo es igualmente genérico: así como la loba representa un costado satánico del alma, el lebreल representaría un costado divino. El atendible punto de vista de Aldo Bayonne opta por esta solución<sup>6</sup>. Volveremos también sobre este punto.

En síntesis, en esta lectura posible, la que concierne a las vicisitudes de una crisis individual que se pretende paradigmática, se nos presenta al Dante protagonista enfrentado a tres dimensiones de un abismo del alma. Entre ellas, la caótica *cupiditas* se describe como la más peligrosa. En esta clave, loba y lebreल constituyen símbolos de un planteo en términos de ética individual.

Pero, entre otros, Antonino Pagliaro ha formulado inquietantes observaciones que incitan a revisar esta lectura, o, al menos, a ir más allá de ella<sup>7</sup>. Observa, por ejemplo, que "la referencia al crecimiento en el tiempo del número de animales que se unen a la loba ("ella se ayunta a muchos

---

<sup>6</sup> En su *Dante*, perteneciente a la *Storia della critica dantesca dal XIV al XX secolo*, I-II, Milan: Vallardi, 1981, Vallone escribe: "Ahora vemos una contraposición, como era frecuente en la Edad Media, de signos y símbolos entre sí. La loba queda contrapuesta al lebreल; por tanto, la codicia queda contrapuesta a la justicia. ¿Por qué pensar que a un símbolo, tan general y vasto como es la loba se deba contraponer, mediante el lebreल, un personaje?" (p. 286).

<sup>7</sup> Cf. "Simbolo e allegoria nella Divina Commedia", *L'Alighieri* IV, 2 (1963), esp. pp. 17 y 18.

animales y muchos más serán"/*molti son li animali a cui s'ammoglia, e più saranno ancora...*) mal puede aplicarse al caso de la unión con otros pecados". La razón asiste a Pagliaro en esto: si se tratara únicamente de pecados, no se explicaría ni el acrecentamiento ni el futuro, ya que los pecados forman parte de las posibilidades de la naturaleza humana que, como tal, es permanente. La expresión "y muchos más serán" más bien sugiere una alusión a personas concretas o a un grupo o clase de personas. Por otra parte, añadiríamos nosotros, el lebrél será salvación no sólo de Dante sino de todo un pueblo ("será salud de esa humilde Italia"/*di quella umile Italia fia salute*). De este modo, casi imperceptiblemente, el texto se ubica en otra clave, como si indicara, desde el mismo canto introductorio, que el Poema no sólo dará cuenta ejemplarmente de las vicisitudes espirituales y éticas del hombre que en él las confiesa, sino también del estado de extravío específico del pueblo al que el autor pertenece.

Ya no se trata, pues, de meros símbolos comunes en el bestiario del arte y de la literatura medievales, cuya significación, perfectamente acotada por la tradición, permite un desciframiento cierto. Ahora, sus respectivos contextos abren otro campo de lectura, de manera que esos mismos símbolos conforman el material sobre el que se construye una *alegoría*.

Nótese que esta alegoría no se juega como tal en el contexto que se había abierto en el estilo de la confesión personal, incluso con lágrimas que refuerzan la solicitud de auxilio que Dante dirige a Virgilio ("respondió, después de ver mis lágrimas"/*rispose poi che lagrimar mi vide*). En ese primer contexto -insistimos- los símbolos de la loba y el lebrél eran de claro significado.

Sólo cuando el discurso virgiliano se desliza desde el tono tranquilizador y reconfortante, que se dirige a un interlocutor determinado, al propio del magisterio y del diagnóstico colectivo, referido a una comunidad supuestamente también determinada, los símbolos cobran dimensión de alegoría. Y, en nuestra opinión, ello ocurre exactamente a partir del verso 100, precisamente el referido a los muchos animales a los que la loba se une; y culmina en el 106, donde se alude a Italia, definiendo finalmente el contexto de lo colectivo que mencionábamos. Entonces comienza a

imponerse una tarea hermenéutica más comprometida, toda vez que la alegoría es, por definición, de críptico significado, que exige ser abierto<sup>8</sup>.

Ahora bien, en materia de enigmas y profecías suele darse una doble revelación: por una parte, quien los descifra desvela uno de los tantos significados ocultos en su esencial polisemia; por otra, al elegir -o construir- precisamente ese significado y no otro posible, está revelando un importante aspecto de sí mismo y de su visión del mundo. Sobre todo, expone ante la mirada ajena, a sabiendas o no, los temores y expectativas que despierta en él o ella ese futuro al que alude la profecía y que siempre se nutre de presente.

Es el caso de los intérpretes de la *Comedia* alighierina, cuya perplejidad los siglos han visto renovarse ante el así llamado “enigma del lebrél” planteado en la apertura misma del Poema.<sup>9</sup>

Desde el punto de vista de Pierre Antonietti<sup>10</sup>, que compartimos, esta construcción del Dante autor es deliberada, planeada en sus mínimos detalles, de lo que resulta una estructura esencial y completamente acorde con la *forma mentis* medieval; más aún, la *Comedia* sería, en esta perspectiva, la traducción poética de la visión del mundo propia de un hombre en la transición del siglo XIII al XIV. En esta calculada estructura, la oposición dialéctica loba-lebrél encuentra su justificación plena, que Pierre Antonietti ve confirmada en el hecho de que el poeta dedica igual

---

<sup>8</sup> De imprescindible consulta en este tema son los ensayos de R. Hollander, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1969, y N. Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante*, Catania: Università di Catania Facoltà di lettere e filosofia, 1968.; G. Carugati, en *Dalla menzogna al silenzio. La scrittura mistica della 'Commedia' di Dante*, Boloña: Il Mulino, 1991, p. 34. Lo que nos proponemos aquí es encarar esa materia no tanto como una tarea literaria cuanto de historia del pensamiento, en la medida en que es funcional a esta última.

<sup>9</sup> De hecho, en el famoso perro dantesco se ha querido ver simbolizados sucesivamente al papa Benedicto XI, al mismo Dante, a Carlos IV, a Lutero, etc. Como no podía ser de otra manera tratándose de una línea de tono profético, tampoco han faltado exaltados apólogos que identificaron en él a Garibaldi (Barlow), a Víctor Emanuel II (Scarabelli), al emperador Guillermo I (Stedfeld), a Mussolini (Venturini y Forte, entre otros), y hasta a Hitler (Bassermann). Esta breve lista, para nada exhaustiva, basta para indicar el carácter interperante que tiene el pasaje en cuestión.

<sup>10</sup> Cf. P. Antonetti, “Essai de lecture structurelle du chant I de l'Enfer”, *Studi Danteschi* XLIX (1972), esp. pp. 35, 39 y 40.

número de tercetos a ambos términos -94-102 y 103-111, respectivamente- y en otra circunstancia relevante: el *veltro* se anuncia antes del fin del último terceto dedicado a la *lupa*, lo que indicaría una estrecha interdependencia entre los dos. Éstos se reclaman recíprocamente como lo hacen tesis y antítesis. Antonietti se formula, entonces, una pregunta cuya respuesta es crucial para nuestro tema: la nítida correspondencia implicada en esta relación dialéctica, ¿puede ayudarnos a interpretar la alegoría del lebrél? En su opinión, esto sólo sería posible si Dante hubiera tenido una conciencia clara de la identidad del lebrél en el momento de redactar el canto I del *Inferno*, lo cual, en principio, éste intérprete pondría en duda. Sin embargo, admite que la simetría es tan perfecta que no puede ser ni fortuita ni insignificante.

Pero, más allá de esa prudente actitud, hay un hecho que nos interpela: el uso del *futuro* como tiempo verbal del sujeto "*veltro*". En efecto, a partir del verso 102 se suceden los verbos "*verrà*", "*farà*", "*ciberà*", "*sarà*" aplicados al lebrél. Creemos que es esto precisamente lo que convierte la alegoría en *profecía*, dado que la *pro-fecía*, como su mismo nombre lo indica, se refiere siempre al futuro. Así pues, si los verbos de los que la *lupa* es sujeto están en presente, ello obedece a que la loba representa no sólo la codicia que acecha en toda alma humana, sino también, alegóricamente, la que, en un momento dado, se ha enseñoreado de una comunidad en particular, cuyos males *presentes* se diagnostican. El lebrél, en cambio, no está presente; por el contrario, se espera su advenimiento justamente para combatir esos males. De este modo, la contraposición entre ambos términos rige aún para los tiempos verbales, dejando únicamente al *veltro* en el plano profético; de ahí que se hable de la profecía del lebrél y no del lebrél y la loba.

Para desentrañar esta profecía sólo podemos hacer pie en las pistas ofrecidas por Dante y sintetizadas en el terceto que sigue inmediatamente a su mención. Ya hemos visto aquello que de ninguna manera puede nutrir, es decir, constituir al lebrél: ni la tierra, o sea, su posesión que es lo que hace al poder, ni el peltre de las monedas corrientes, esto es, la avaricia de la acumulación de riqueza. Por el contrario, descartado así lo que conforma su constitución, se hace la caracterización positiva del



agente salvador: se nutrirá de *sapiencia, virtud y amor*. A diferencia del enigmático endecasílabo siguiente, éste es nítido.

Toda la tradición cristiana, vale decir, trinitaria, que llega a Dante y que él asume como propia, ha identificado secularmente la *virtus*, o sea, la potencia, con la Primera Persona, con el Padre cuyo poder crea, rige y conserva lo creado. La *sapientia* ha quedado asociada a la Segunda Persona, al Hijo en cuanto Palabra, Verbo que expresa el plan de toda la realidad querido por Dios, mientras que la relación entre ambos, que es el Amor mismo, se hace Tercera Persona. Estamos, pues, en el corazón del Cristianismo, en su núcleo esencial. Eso es lo que constituye la sangre o savia del perro de caza que, no sin la violencia de la verdad, según la perspectiva dantesca, neutralizará la inútil avidez de la loba.

Hemos dado de este modo con la mitad fundamental del enigma: cualquiera sea el personaje que Dante haya tenido en mente al redactarlo, no puede ser sino alguien -o acaso algo- profundamente cristiano; nada indica, no obstante, que haya pensado, como algunos han sostenido, en un miembro del clero.

Resta la otra mitad: la de identificar a ese alguien o algo que se nutre de la fe en la Trinidad, esto es, que se alimenta de virtud, sabiduría y amor. Desde luego, son innumerables las conjeturas que se hicieron al respecto y únicamente hay un indicio: el que señala el origen de la figura salvífica entre "fieltro y fieltro". Se ha sospechado que Alighieri se refiere al sayo franciscano y alude a un papa proveniente de esa orden; que se trata de una circunscripción entre zonas geográficas -por ejemplo, Montefeltro- en la que habría de nacer el personaje profetizado, etc.

Se decía que estamos ante una alegoría profética. Como se sabe, hay una mayor complejidad hermenéutica en la alegoría que en el símbolo, dificultad que se acrecienta al pasar a la profecía, porque ésta, a su vez, se teje mediante una pluralidad de representaciones<sup>11</sup>. De todos modos,

---

<sup>11</sup> En su clásico pero siempre incitante "Nuovi problemi della critica dantesca", *Studi Danteschi* XXIII (1938) 5-77, Michele Barbi es más taxativo: "Equivocadamente el lebrél ha sido incluido entre las *alegorías* della D.C.: él es una profecía figurada; y ésta, en cuanto tal, comporta también otras figuraciones".

en ella, el doble juego de señalamiento y ocultación oficia de velo: el velo señala que allí hay algo oculto; por eso, él mismo nos incita casi compulsivamente a descorrerlo, ya que alude al futuro. Y el futuro *nos va*, nos compete, comprometiéndonos en actitud y preparación ante él.

El caso del lebrél dantesco pertenece a ese curioso grupo de profecías enunciadas en el pasado, en las que, por tanto, se trata de determinar no tanto el significado en sí de la profecía, sino la intención del profeta al pronunciarla. Por eso, la profecía es la del *veltro*; el enigma, es el del propósito de Dante al redactarla<sup>12</sup>. Reciente es, en cambio, la interpretación que rige hoy y que ya no intenta hacer foco en una persona determinada.

Ella entiende que con el lebrél Dante quiso indicar el contenido de la misma *Divina Comedia*. Se apoya en la confección material de la obra. En efecto, los pergaminos de la época se hacían con una pasta preparada en toneles o grandes recipientes. Dentro de ella se sumergía una suerte de cedazo que, una vez extraído, se sacudía para quitar el excedente de la materia con la que se hacían esas hojas o láminas todavía húmedas. A continuación, éstas se disponían en estratos, los cuales estaban armados alternativamente de dichas hojas de papel y... de paños, precisamente de fieltro.<sup>13</sup> Después, tal estructura de estratos se ponía a secar y, en muchos casos, se completaba el proceso recubriéndolas con una ligera capa de goma. Más aún, a veces se disponían entre fieltros también las hojas ya escritas con el fin de preservarlas de la humedad ambiente.

En todo caso, considerando estas circunstancias, Dante habría sugerido que el lebrél, imagen de la renovación genuinamente cristiana ética y cívica que habría de expulsar la codicia de gobernantes y eclesiásticos corruptos, sólo puede provenir de la cultura; *a fortiori*, de su propio texto.

---

<sup>12</sup> En *Dante e la cultura medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1990, Bruno Nardi dedica todo un capítulo, el undécimo, "Dante profeta", precisamente a esta dimensión alighierina.

<sup>13</sup> Para estos procesos de fabricación, véase, por ejemplo, la obra colectiva compilada por Zerdoun, M.- Bourlet, C. (ed.), *Matériaux du livre médiéval. Actes du Colloque du Groupement de Recherche*, París: CNRS, 2007.

Varios factores fortalecen esta hipótesis hermenéutica, hoy, como decíamos, de fortuna ascendente:<sup>14</sup> el primero es que la profecía del lebrer-filtro aparece en el canto introductorio, precisamente aquel en el que se ofrecen las pautas de lectura del resto; si Dante hubiera querido indicar en la figura del lebrer algún individuo -o alguna clase de persona- en particular, podría haber optado por poner ese enigma en cualquiera de las tres cánticas, en boca de algún personaje de los que suele hacer “profetizar” en ellas. El segundo factor, complementario con el primero, es que quien formula esta profecía es Virgilio, no sólo el máximo poeta admirado por Dante, su mentor, sino también aquel que con *La Eneida* intentó recordar a la civilización grecorromana su identidad y el orgullo de sus orígenes austeros. Además, hay que tener presente que el lebrer no será salvación del Imperio ni de toda la Cristiandad -lo cual podría haber abonado la tesis de un emperador o de un papa-, sino puntualmente de Italia, en cuya lengua fundacional está escrito el Poema. Finalmente, la alusión a la subsistencia de la codicia, que todavía se unirá a muchos y, por ende, el carácter no inminente de la *renovatio*, condice perfectamente con la lentitud de los procesos de reeducación ético-política en una sociedad.

Una última observación acabará de iluminar la perspectiva ofrecida: hemos hablado de *renovatio* y no de utopía. En esto coincidimos con Daniel del Percio quien, en un estudio reciente, ha negado que Dante sea un utopista: “Para pensarlo de este modo -añade- deberíamos detectar en él rasgos propios de un hombre de la Modernidad: un Ulises”. Y, en efecto, acierta en nuestra opinión, porque el Ulises dantesco es el viajero ansioso de conocimiento, astuto, audaz, y “privado del sentido colectivo de la organización propio de Moro o de Campanella, que guía a sus hombres hacia un lugar que no es su hogar sino la revelación de lo desconocido”.<sup>15</sup> Por eso, en el Ulises de Dante, autor bifronte, asoma una anticipación del Renacimiento; su personaje está más próximo a la Grecia clásica y pagana -bien que el Humanismo renacentista en sí mismo haya estado lejos de ser pagano- que a la Italia cuya disolución moral atormentaba al Poeta.

---

<sup>14</sup> Nos inclinamos por ella, siguiendo las sugerencias de un estudioso de Dante, el Dr. Francesco Di Marino. El *Centro Lunigianese di Studi Danteschi* comparte la visión que ve el lebrer en la DC.

<sup>15</sup> D. Del Percio, *Las metamorfosis de Saturno. Transformaciones de la utopía en la literatura italiana contemporánea*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2015, p. 140.

De ahí que las denuncias que estallan una a una, especialmente a través del *Inferno*, reclamen una repristinización de sus raíces, tanto por parte de los gobernantes laicos como de la jerarquía eclesiástica.

No en otra cosa consiste la *renovatio* cristiana propuesta en la *Divina Comedia*.

# LO UNO, EL LÍMITE Y LO ILIMITADO: ELEMENTOS DEL NEOPLATONISMO TARDÍO EN LA FILOSOFÍA DE NICOLÁS DE CUSA

*Nicholas of Cusa reading of several late Neoplatonic notions:  
the One, the limit and the unlimited*

**CLAUDIA D'AMICO**

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de la Plata – CONICET  
*claudiadamico@yahoo.com.ar*

## **RESUMEN**

En *De venatione sapientiae* de 1463, al tratar acerca de la unidad, Nicolás de Cusa menciona las nociones finitum-infinitum, traducción del binomio conceptual peras-apeiron. Siguiendo a Proclo y a Dionisio, coloca estos conceptos en relación con la derivación de lo múltiple, permaneciendo lo uno más allá de la disyunción. Sin embargo, destaca una distinción al interior de la unidad, la Trinidad, entendida como posibilidad. Así, el artículo procura mostrar la redefinición cusana de algunas nociones del tardío neoplatonismo.

**Palabras clave:** Nicolás de Cusa – uno – límite – ilimitado.

## **ABSTRACT**

When talking about unity in his text *De venatione sapientiae* of 1463, Nicholas of Cusa mentions the notions of finitum and infinitum, a translation of the conceptual pair peras-apeiron. Cusanus, following Proclus and Dionysius, relates these concepts to the origination of multiplicity, and the One is seen as beyond this duplicity. However, Cusanus highlights the Trinity, which is understood as possibility, as a distinction within the unity. Thus, this paper aims to evaluate Cusanus' interpretation of some key concepts of late Neoplatonism.

**Keywords:** Nicholas of Cusa – One – limit – unlimited.

## LO UNO, EL LÍMITE Y LO ILIMITADO: ELEMENTOS DEL NEOPLATONISMO TARDÍO EN LA FILOSOFÍA DE NICOLÁS DE CUSA

El pensamiento de Nicolás de Cusa entendido en su propio contexto no escapa al tema de la relación entre Filosofía y Humanismo. Y esto por dos razones. La primera es la centralidad que tiene en su filosofía el tema del hombre particularmente el de la mente humana como creadora de un mundo simbólico. La segunda es la consideración de su figura en el marco de un movimiento de pensadores de la primera mitad del siglo XV que desde Constantinopla a Florencia realizó un traslado muy interesante de manuscritos que permitió que muchos textos que aún no contaban con versiones en latín fueran traducidos. Es el caso de varios diálogos platónicos. En efecto, antes de que Marsilio Ficino consagrara la completa traducción de los diálogos, la primera mitad del siglo se abrió con una versión de *República* en 1402 y se cerró con una versión de *Leyes* en 1451. Entre ambos fueron traducidos *Republica*, en una segunda versión, *Fedón*, *Gorgias*, *Fedro*, *Apología*, *Critón*, algunas *Cartas* y el discurso de Alcibíades en *Banquete*.<sup>1</sup> El caso de Platón es singular: a pesar de conocer todas las nuevas traducciones y las versiones que circularon en el Medioevo (*Timeo*, traducido y comentado por Calcidio en el siglo IV; *Fedón* y *Menón* traducidos por Enrique de Aristipo en el siglo XII y *Parmenides*, traducido por Guilermo de Moerbeke junto con el comentario de Proclo del siglo XIII), muchas de sus doctrinas son mencionadas a través de Apuleyo o la *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea traducida al latín en este tiempo y que había conocido en la década del 50. En sus últimas obras muchas veces cita doctrinas fundamentales como la de las ideas platónicas a través de la versión de *De Vitis atque sententiis philosophorum* de Diógenes Laercio realizada por Ambrosio Traversari en 1433 y que llegó tardíamente a sus manos, en 1462.<sup>2</sup> Con todo, entre todas estas vías indirectas se destacan las versiones latinas de obras de Proclo.

<sup>1</sup> Cf. E. Garin, "Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec.XV", en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi* I, Firenze: Sansoni, 1955, pp. 339-374; J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, vol. I, Leiden- New York - Köln: Brill, 1990.

<sup>2</sup> Cf., por ejemplo, *De venatione sapientiae* (h XII) n.3. Todas las obras de Nicolás de Cusa se citan a partir de la edición de Heidelberg (h): Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, Leipzig-Hamburg: Meiner, 1932 ss.

El tema que abordamos --lo uno, el límite y lo ilimitado-- tiene indudablemente raíces en doctrinas platónicas expuestas en *Filebo* y mencionadas en *Parménides*, sin embargo su profundización y desarrollo debe buscarse en los autores del neoplatonismo tardío. Tales nociones no son nuevas para un hombre del siglo XV. De hecho la recepción indirecta de esta última etapa del neoplatonismo fue conocida en toda la Edad Media, aun sin que tuviera conciencia de ello, a través de la obra de Dionisio Areopagita. La recepción se enriquece posteriormente con el ingreso en el siglo XII del anónimo *Liber de Causis* pero sobre todo con las versiones de Proclo que realizara en el siglo XIII Guillermo de Moerbeke: algunos opúsculos, el monumental comentario al *Parménides* de Platón, que contenía también dicho diálogo, y los fundantes *Elementos de Teología*.<sup>3</sup> Nicolás de Cusa conoció y anotó profusamente todos estos textos <sup>4</sup> y añadió en los últimos años de su vida la versión al latín de otro traído de Bizancio: la *Teología Platónica* de Proclo traducida por su amigo, el humanista Pedro Balbo.<sup>5</sup>

Si bien sería posible atender a las etapas de la recepción y la gravitación de cada uno de estos textos,<sup>6</sup> en esta ocasión me detendré en los conceptos de uno, límite e ilimitado en el tratamiento de los cuales el Cusano se muestra deudor de esta tradición y lo hace de manera explícita.

Desde sus primeros sermones y tratados, Nicolás de Cusa pone en un primer plano la noción de "*unum*" o "*unitas*". En *De docta ignorantia* de

---

<sup>3</sup> *Procli Commentarium in Parmenidem* (Plato Latinus, III) ed. R. Klibansky et C. Labowsky, London: Warburg Institut, 1963; Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke, T. I-II et Notes marginales de Nicolas de Cues*. Édition critique C. Steel, Leuven: University Press, Leiden: Brill, 1985; Proclus, *Elementatio Theologica*, traslada a Guillermo de Morbecca, Hrsg. H. Boese, Leuven: University Press, 1987.

<sup>4</sup> *Cusanus Texte III. Marginalien 2. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften 2.1. Theologia Platonis.- Elementatio theologica-* hrsg. und erläutert von H-G Senger. Vorgelegt am 15. Dezember 1984 von W. Beierwaltes, Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag, 1986; *Cusanus Texte III 2.2 Expositio in Parmenidem Platonis* – hrsg. von K.Bormann. Vorgelegt am 23. Mai 1985 von W. Beierwaltes, Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag, 1986.

<sup>5</sup> Cf. *Procli Successoris Platonici In Platonis Theologiam*, ed. Aemilium Portus (Frankfurt 1618) aunque no corresponde a la traducción de Pedro Balbo.

<sup>6</sup> Cf. C. D'Amico, "La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26, 2009, pp. 107-134.

1440 si bien elige para lo absoluto la denominación de “*maximum*” asocia inmediatamente tal denominación a la de “*unitas*”: la abundancia conviene a lo uno, por eso tal maximidad coincide con la unidad. Tentados de encontrar allí un decidido camino henológico por sobre uno ontológico, es decir el pensamiento de lo uno por encima del pensamiento del ser, el Cusano refiere a continuación que tal unidad es, en sentido absoluto, también entidad (*entitas*).<sup>7</sup> Sin embargo, aclara que todas estas denominaciones son imprecisas: en virtud de que a lo máximo nada se le opone, entonces ningún nombre puede convenirle, toda vez que todo nombre surge por un movimiento de la razón que atiende al plano de la disyunción de opuestos.<sup>8</sup> Tal falta de conveniencia alcanza incluso al nombre “*unus*”, aun cuando es rastreable su procedencia escrituraria si atendemos a una cita de *Deuteronomio*.<sup>9</sup>

Sentado el carácter inapropiado de todo nombre, sin embargo, el vocabulario de la unidad regresa una y otra vez en su obra. En el *Sermón* LXXI de 1446, por ejemplo, declara explícitamente la correspondencia entre la doctrina cristiana de Agustín y de Boecio, con la de los que llama “seguidores del *Parménides*” señalando como puntos en común la procedencia de todo a partir de lo uno, lo uno como absoluta necesidad, causa, razón de todo y, en este sentido, complicación de todo en cuanto causa.<sup>10</sup> Sin embargo, en otras ocasiones, vuelve a destacar la insuficiencia de tal denominación. En *De genesi* de 1447 propone un vocablo para denominar a lo absoluto que considera mejor que el término “*unum*” de los “*platonici*”, tal vocablo es “*idem*” que destaca precisamente el carácter simplísimo de lo uno mismo.<sup>11</sup> Lo mismo sucede en la obra *De non aliud* de 1462 en la cual destaca el término “no-otro” como anterior a “uno” en tanto lo “no otro” puede definirlo: “lo uno es no-otro que uno”. Es

<sup>7</sup> *De doct. ign.* (h I) n. 5: “Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest. Habundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas...”

<sup>8</sup> *De doct. ign.* (h.I) n. 74: “Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire.”

<sup>9</sup> Cf. *De doct. ign.* (hI) n. 75- 76. *Deut.* 6,4: “Audi Israel , Dominus Deus tuus , Deus unus est.”

<sup>10</sup> Cf. *Sermo* LXXI (h. XVII/5) n.9.

<sup>11</sup> *De Gen.* (h. IV) n. 145: “Omne enim idem unum est et non e converso.”



insoslayable mencionar, con todo, que en *De Principio* de 1459, texto inspirado de manera explícita en el *Comentario al Parménides* de Proclo, la noción de uno como opuesto a la multiplicidad en tanto “autypostatón” había ocupado el centro de la escena.<sup>12</sup> En suma, es necesario distinguir cuando el Cusano señala la insuficiencia de una denominación –y en ese caso “*unus*”, “*unum*” o “*unitas*” aparecen como perfectibles– de cuando él mismo intenta inscribirse en una tradición, en este segundo caso, no duda en aliarse a los pensadores de lo uno.

Mi intención no es aquí ofrecer un catálogo que justifique la prioridad del pensamiento de lo uno en el Cusano como ya lo han hecho con mucha pericia Kurt Flasch, Klaus Kremer o Werner Beierwaltes,<sup>13</sup> sino que me propongo mostrar en su tratamiento la gravitación de la tradición mencionada, el neoplatonismo ateniense, junto con la redefinición típicamente cusana de estas nociones fundamentales.

Ejemplificaré esto con una mención de algunos pasajes de la obra *De venatione sapientiae* de 1463, considerada por los comentaristas el “testamento filosófico” del Cusano.<sup>14</sup>

En este texto, el Cusano propone diez campos en los que la sabiduría puede ser cazada. Estos campos se mencionan con diez nociones que ofician como una suerte de “*manuctio*” o guía para alcanzar o cazar una presa que es en sí misma inalcanzable: lo absoluto.<sup>15</sup> El sexto campo

---

<sup>12</sup> Cf., por ejemplo, *De Princ.* (h X/2b) n. 2. El tema de la unidad había sido destacado asimismo en la notas marginales del Cusano al *Comentario al Parménides* (Cf. marg. 546 y 547- CT III 2.2., p. 134).

<sup>13</sup> Cf. W. Beierwaltes, *W, Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* Frankfurt am Main: Klostermann, 1985, pp.155-192; K. Kremer, “Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum”, en: Haase, W. – Temporini, H., (Hgg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: Principiat, Bd 36/2, Berlín-Nueva York, 1987, pp. 994-1032; K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.

<sup>14</sup> Debe celebrarse la excelente primera versión en castellano: Nicolás de Cusa, *La caza de la sabiduría*, edición bilingüe. Traducción, notas y comentarios de Mariano Álvarez Gómez, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2014.

<sup>15</sup> *De ven.sap.* (XII) n. 30: “Decem vero puto campos venationi sapientiae plurimum aptos: Primum nomino doctam ignorantiam, secundum possess, tertium non aliud, quar-

tratado es el de la unidad. Los “cazadores” que transitaron por este campo mencionados en primer lugar son pensadores cristianos: Agustín quien en su *De ordine* sostuvo que la consideración de todos los filósofos versa sobre lo uno<sup>16</sup> y Boecio quien confirma esto en su escrito –hoy atribuido a Gundisalvo– *De unitate et uno*. Con todo, tales pensadores, dice el Cusano, se mostraron en esto seguidores de Platón quien era, a su tiempo, seguidor de Pitágoras, en estas menciones la fuente indudable es Diógenes Laercio. Merece ser destacado que el Cusano ubique allí la paternidad del pensamiento de lo uno y trace una doble vía de continuidad, una en la filosofía pagana, otra en la cristiana.

Precisamente, de inmediato, aparece la referencia a las fuentes de las cuales se ha nutrido por décadas su propio pensamiento en este punto: la versión latina del diálogo *Parménides* junto a la del comentario procleano, el resto de las obras procleanas que hemos mencionado y el *corpus* del Areopagita que poseía completo en todas sus versiones latinas.

Como lo había hecho explícito en obras anteriores, en esta ocasión vuelve a considerar a Dionisio Areopagita seguidor de Platón, y a Proclo, seguidor de Dionisio, lo cual es habitual en su tiempo. Y, nuevamente, en torno a la noción de Uno que habrían sostenido todos ellos destaca que su propio pensamiento formuló una noción superadora, la de lo “no-otro”, ya tratada como tercer campo en el cual la sabiduría puede ser cazada.

Así pues, a pesar de abordar el campo de la unidad, el Cusano retoma la fuerza significativa del nombre “*non aliud*” indicando que de él participan lo “*ídem*” y lo “*unum*”.<sup>17</sup>

¿Qué significa que si la sabiduría, sinónimo de Dios, puede ser cazada en el campo de la unidad vuelva a reforzarse la idea de que hay algo por encima de lo que llamamos uno?

---

tum lucis, quintum laudis, sextum unitatis, septimum aequalitatis, octavum connexionis, nonum termini, decimum ordinis.”

<sup>16</sup> Cf. *De ordine* II, VII, 24.

<sup>17</sup> *De ven. sap.* (XII) n. 59: “Volumus igitur hunc unitatis campum venationis gratia mente perlustrare. Unitas enim, etsi ipsam li non aliud praecedat, tamen prope ipsum videtur. Unum enim et ídem videntur ipsum non aliud plus ceteris participare.”

Sin duda, para comprender esto es necesario tener en cuenta un aspecto que el Cusano destaca en las últimas obras: “uno” no se entiende de una sola manera sino que hay una anterioridad que acaso corresponda que no sea llamada “uno” o al menos no sin una aclaración. La Unidad es un campo donde lo absoluto puede ser cazado toda vez que tal unidad sea entendida, como lo hiciera Dionisio y Proclo siguiendo al *Parménides*, como *unum ante unum* o un uno por sobre lo uno mismo, lo uno anterior a aquel uno que se entiende como opuesto o coordinado con lo múltiple. Lo uno pues en un sentido absoluto, es decir, desvinculado de toda multiplicidad debe entenderse como anterior a todo tipo de disyunción.<sup>18</sup> Sólo teniendo en cuenta esta relación de la unidad con la disyunción que establece el Cusano puede entenderse la inclusión en este campo de las nociones de límite e ilimitado.

### **Afirma el Cusano:**

“Como quería Platón, lo uno es eterno, pues no vio nada que no fuera posterior a lo uno. Es anterior al límite y a lo ilimitado, como dice Dionisio, que en esto imita a Platón cuando, como refiere Proclo, después del primer principio situó a lo limitado y a lo ilimitado, ya que todo lo existente es una mezcla de los dos: de lo limitado tiene la esencia, de lo ilimitado la fuerza o potencia”<sup>19</sup>

Quiero llamar la atención, a partir de este breve texto de qué modo la diáda procleana *peras-apeiron*, traducida al latín por Moerbeke por *finitum-infinitum* –términos reproducidos en el texto cusano y atribuidos en primer lugar al Areopagita– es introducida para poner de relieve la anterioridad de lo uno y la procedencia a partir de él de toda diáda y, en suma, de todo *mixtum*. En efecto, el par conceptual puede leerse en

---

<sup>18</sup> Cf. J. B. Elpert, “Unitas-Aequalitas-Nexus. Eine textkommentierende Lektüre zu De venatione sapientiae (Kap. XXI-XXVI)”, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 32, 2010, pp. 127-182, esp. 136-146.

<sup>19</sup> *Ibidem*: “Voluit Plato unum esse aeternum; nihil enim vidit nisi post unum. Est enim ante finem et infinitatem, ut dicit Dionysius, qui in hoc Platonem imitatur, quando –ut refert Proclus– post primum principium posuit finitum et infinitum principia, quoniam ex illis omne existens mixtum est: a finito essentiam, ab infinito virtutem seu potentiam habens”.

*Acerca de los nombres divinos*, ambos son atribuidos a la divinidad,<sup>20</sup> la cual a la vez está por sobre ellos y define toda ilimitación,<sup>21</sup> existiendo antes de todo uno y pluralidad.<sup>22</sup> A la vez, el Cusano pudo leerla en la obra procleana<sup>23</sup>: incluso antes de poseer completo el *Comentario al Parménides* en la década del 50, leyó unos pasajes de este texto en un códice que llegó a sus manos en la juventud en los cuales Proclo hace referencia al par conceptual mostrando, precisamente, que lo uno está sobre el mismo.<sup>24</sup>

Lo uno, completamente simple, es inmultiplicable e indivisible, notas a las cuales agrega el Cusano otra noción típicamente procleana que Dionisio repite: la imparticipabilidad. De este modo, lo uno, dice, co-implica todo, no sólo lo que es en acto sino también lo que puede ser. Lo uno es *quod esse potest* y así lo habría dicho Platón en el *Parménides*: se dice “uno” no sólo del acto sino también de lo que puede ser, de la potencia.<sup>25</sup>

Desde la redacción de *De possesset* en 1460, él mismo había mostrado la coincidencia en lo absoluto de acto y potencia, inaugurando una suerte de metafísica de la posibilidad.<sup>26</sup> Los usos del verbo “*posse*”, sus combinaciones y derivados serán de suma importancia en la filosofía cusana hasta sus últimos escritos.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Cf. *De divinis nominibus* V, 10; XIII, 3.

<sup>21</sup> Cf. *De divinis nominibus* XIII, 1.

<sup>22</sup> Cf. *De divinis nominibus* XIII, 2.

<sup>23</sup> Cf. *Elementatio theol.*, prop. 89 et ss., *In Parm.* II, III (738.806); *passim*.

<sup>24</sup> Cf. R. Haubst, “Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des ‘Nicolaus Treverensis’ in Codicillus Strassburg 84” en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* I, 1961, pp.17-51 (especialmente p. 27).

<sup>25</sup> *De ven. sap.* (XII) n. 59 “Et cum unum sit, quod esse potest et penitus simplex et inmultiplicabile, omnia in se complicare videtur quae remoto ipso nequaquam manent. ‘Omnia enim in tantum sunt, in quantum unum sunt’. Complectitur autem tam ea quae sunt actu, quam ea quae possunt fieri”.

<sup>26</sup> Cf. P. J. Casarella, “Nicholas of Cusa and the Power of the Possible”, en *Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXIV, 1990/1, pp. 7-34.

<sup>27</sup> Cf. J. Hopkins, “Cusanus und die sieben Paradoxa von posse” en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 3, 2010, pp. 67-82.

"*Possess*", ahora, en *De venatione sapientiae*, es considerado también como uno de los campos en los que la sabiduría puede ser cazada. Lo que llama la atención es el hecho de que aquí sea una doctrina atribuida a Platón. Es evidente que tal doctrina no proviene del diálogo *Parménides* sino del comentario procleano pues para su formulación, deben tenerse en cuenta los desarrollos aristotélicos que aparecen transformados por el platonismo tardío o neoplatonismo en general y por Proclo en particular. Tanto en el *Comentario* como en la *Teología Platónica* y también en los *Elementos de Teología* en sus versiones latinas encontramos no solo que toda *multitudo* es precedida y participa de lo *unum* –axioma procleano fundamental– y que lo primero que procede es el binomio *finitum-infinitum*, sino que encontramos las nociones de *potentia* (traducción de *dynamiis*) y de *actus* u *operatio* (dos versiones latinas del término griego *enérgeia*) asociadas a lo uno. La originalidad procleana –ya prefigurada en el pensamiento de Plotino–, reside en conservar para lo múltiple el sentido de potencia pasiva perfeccionada por el acto, a la manera aristotélica; pero conferir otro sentido que reúne *dýnamis* y *tó téleion*, en términos de Moerbeke: *potentia* y *perfectio*.<sup>28</sup>

También para el Cusano, lo uno como no-múltiple es causa de la díada y sólo en la díada hay duplicidad de potencia y acto. El acto limita o determina a la ilimitada potencia, pero por sobre esta disyunción lo uno mismo no sólo está por encima del *esse factum* –el ser hecho– sino que precede asimismo al *posse fieri* –el poder ser hecho.<sup>29</sup>

En una obra anterior, *De mente* de 1450, el Cusano había sostenido que cada cosa era resultado del *nexus* que conecta el *posse fieri* y el *posse facere*: reunión del poder ser hecho y el poder hacer, asumiendo con esta terminología la estructura trinitaria de lo real como similitud de su principio. En *De venatione sapientiae* también la noción de Trinidad es fundamental.

---

<sup>28</sup> En el marco de los estudios del neoplatonismo tardo-antiguo se ha señalado la dependencia de esta doctrina de la distinción entre potencia activa y pasiva que el propio Aristóteles postula en *Metafísica*. Cf. *Met.* IX, 1. Cf. G. Aubry, *Dieu sans la puissance: dynamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris: Vrin, 2006.

<sup>29</sup> *De ven. sap.* (h XII) n. 61: "Non potest igitur unum esse factum, cum ipsum antecedit. Neque potest corrumpi nec alterari nec multiplicari, cum praecedat posse fieri et sit omne quod esse potest."

Afirma el Cusano que la causalidad eficiente, formal y final de la causa única y universal de todo que han sostenido los filósofos –entendida como “*unitas*”, “*entitas*” y “*bonitas*” respectivamente– está concebida por “nuestros teólogos” como uni-trinidad divina.<sup>30</sup> Sin embargo, la noción de “*posse fieri*” presenta una centralidad que supera el tratamiento anterior, incluso lo ubica en otro lugar.

En su testamento filosófico, el Cusano indica que todo lo que es hecho (*esse factum*) es porque puede ser hecho (*posse fieri*) pero tal posibilidad tiene también una procedencia: es producida por el absoluto *Possesst* que es por completo aquello que puede ser. La necesidad de procurar una mediación entre el absoluto poder ser que Dios es y el ser efectivamente realizado, procede del carácter imparticipable del principio primero. De esta manera, nuevamente se atiende a una terminología procleana que, esta vez, articula el orden de la creación.

Así, la unidad de la cual trata el sexto campo, tiene dos sentidos: por una parte, es absoluta imparticipabilidad incomunicable. En este sentido, el uno es ante-uno o no-uno y es significado mejor por el término “*non aliud*”. Pero, en un segundo sentido, es una unidad entendida como presente en la multiplicidad. Para que esta presencia pueda darse es preciso que se dé la instanciación del poder-ser-hecho (*posse fieri*) que resulta una mediación imprescindible para que el principio-*causa* se vuelva participable sin que se multiplique a sí mismo. Decididamente no se trata de dos absolutos sino de dos aspectos de la unidad divina, una que se preserva para sí como incomunicable y otra que se comunica a partir de lo que puede ser hecho. Resulta interesante que en este marco se inserte la crítica al politeísmo procleano que postula una multiplicidad de hénadas o dioses participantes de la unidad en la eternidad.<sup>31</sup> Para el Cusano no es posible concebir una multiplicidad en la eternidad. Dios, aunque trino es

---

<sup>30</sup> *De ven. sap.* (XII) n. 22: “Sed divini nostri theologi revelatione superna didicerunt primam causam, cum omnium assertione sit tricausalis, scilicet efficiens, formalis et finalis, quae per Platonem unum et bonum, per Aristotelem intellectus et ens entium nominatur, esse sic unam quod trina et ita trinam quod una. Quae cum sit causa efficiens, vocatur iuxta Platonem unitas, et sit causa formalis, iuxta Aristotelem entitas, et sit causa finalis, iuxta utrosque bonitas.”

<sup>31</sup> Cf. *De ven. sap.* (h XII) n. 62: “Hinc non est illa positio vera, quod ante posse fieri sint dei participantes unum tanquam divinam speciem. Nam cum unum aeternum sit immulti-

necesariamente ser uno. Esta crítica también había sido realizada en *De Principio* a pesar de la exaltación del pensamiento procleano que hay en este texto. La versión cusana de las "*unitates*", "*virtualitates*" o "*henadas*" no es asimilable a la eternidad sino a una región intermedia entre lo eterno y lo temporal, una región que es semejanza perpetua de la eternidad: el *posse fieri*.<sup>32</sup> Únicamente como poder ser hecho, la unidad se vuelve participable en la alteridad. Esto justifica que en el campo de la unidad se halle el tratamiento de lo que se denomina un prado especialísimo: el de la singularidad, indivisible en sí y dividido de lo otro.<sup>33</sup>

Tanto considerado en sí mismo como considerado en cuanto creador Dios está, para el Cusano, más allá de la díada límite-ilimitado y de cualquier clase de oposición. Al vincular el tópico trinitario al campo de la unidad, el Cusano se inscribe en la tradición ya no del neoplatonismo en general sino en la del neoplatonismo cristiano en particular, el cual resalta un sentido positivo de la distinción. Mientras que para el neoplatonismo pagano se relaciona la distinción siempre con la derivación de lo múltiple a partir de lo uno y, por tanto, con la alteridad, el neoplatonismo cristiano puede concebir una distinción relacional sin derivación ni alteridad: la de las personas divinas. A esto el Cusano suma el hecho de que de un absoluto tal los opuestos puedan ser afirmados y negados aunque, afirma, esto parezca absurdo para los filósofos.

---

plicabile, quia ante posse multiplicari, non possunt dii multi esse in uno ut primo aeterno deo quasi in divina specie uniti"

<sup>32</sup> Como advierte M. Álvarez Gómez en el comentario a la versión castellana, la noción de "*posse fieri*" es central en el texto aunque su tratamiento excede las pretensiones del presente trabajo.

<sup>33</sup> *De ven. sap.* (h XII) n. 65: "Et quia in campo unitatis est quoddam singulare pratum, ubi singularissima praeda reperitur, pratum illud nunc venationis gratia visitemus. Nominatur autem singularitas. Nam cum unum non sit aliud quam unum, singulare videtur, quia in se indivisum et ab alio divisum". Sobre la inclusión de la singularidad en el campo de la unidad véase el excelente análisis que ofrece R. Núñez Poblete *Metafísica de la singularidad. La noción de singularitas en la filosofía de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires, Biblos, 2015, III Parte.

También al tratar otros campos, como el de *non-aliud*, el Cusano había sostenido que los “cazadores filósofos” no habían entrado en él precisamente porque allí la afirmación no se opone a la negación.<sup>34</sup>

¿Qué significa que los filósofos no entran a estos campos toda vez que las fuentes en las que abreva y declara explícitamente son además de pensadores cristianos como Dionisio, los paganos Platón y Proclo? Los filósofos en sentido estricto quedan del lado aquí de la llamada “*secta aristotelica*”, son Aristóteles y sus seguidores quienes han concebido la disyunción entre el ser y no-ser como el principio de todo filosofar. El Cusano muestra, contra Aristóteles y gran parte de la tradición escolástica, que el uno y el ente no son convertibles, que lo uno está por encima de toda alteridad y que, en ese sentido, es abarcante del ente.<sup>35</sup> Esta doctrina aristotélica había sido negada por Proclo en varios pasajes de sus obras y especialmente en el libro VII del *Comentario*, libro en que también menciona al *Filebo* y que el Cusano anotó profusamente.<sup>36</sup>

Así pues, los filósofos aristotélicos no cuentan con la herramienta indicada para cazar en los campos de las cosas divinas en los que resulta un instrumento más adecuado, aunque no exclusivo, la denominada “teología platónica” inspirada en Pitágoras, fundamentada en el *Parménides*, cristianizada por Dionisio y profundizada por Proclo.

---

<sup>34</sup> *De ven. sap.* (h. XII) n. 41: “Venatores philosophi hunc campum non intrarunt, in quo solo negatio non opponitur affirmationi. Nam li non aliud non opponitur li aliud, cum ipsum diffiniat et praecedat. Extra hunc campum negatio affirmationi opponitur.... Quaerere igitur deum in aliis campis, ubi non reperitur, vacua venatio est. ...quam non aliud, cui nec aliud nec nihil opponitur, cum etiam ipsum nihil praecedat et diffiniat. Est enim nihil non aliud quam nihil. Subtilissime aiebat divinus Dionysius deum esse “in omnibus omnia, in nihilo nihil.” Cf. K. Kremer, «Gott - in allem alles, in nichts nichts - Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues» en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, vol. 17, 1986, pp. 188-219.

<sup>35</sup> *De venatione sap.* (h. XII) n. 60: “Capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti.”

<sup>36</sup> Cf. Aristoteles, *Met.* IV 2 1003 b 23. Proclus, *In Parm.* VII (Plato lat. III, pp. 36-38) marg. cus.: “nota quomodo probat unum supra ens.”



# SOBRE LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE EN *CONFESIONES*: REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS

*On the Experience of Death in Confessions: Phenomenological Considerations*

**CÉSAR LAMBERT O.**

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
cesar.lambert@pucv.cl

## RESUMEN

El artículo versa sobre la pregunta fenomenológica acerca del modo de acceso a la vivencia de la muerte. Una posible vía de respuesta consiste en el examen de textos que relatan el morir de otras personas. En el caso del artículo se interpreta el libro cuarto de las *Confesiones* de San Agustín, en especial aquellos pasajes en que el autor presenta sus reacciones y sentimientos respecto de la muerte repentina de un amigo cercano, cuyo nombre no es mencionado. Como conclusión se puede ver que la experiencia de la muerte transforma la visión de la realidad en su conjunto.

**Palabras clave:** fenomenología; muerte; San Agustín; Heidegger.

## ABSTRACT

The article deals with the phenomenological question how to find an access to the experience of death. A possible way to answer this, consists in examine texts which tell about the dying of other persons. In the case of the article, we interpret book four of Augustine's *Confessions*, specially, the parts of it, where the author depicts his reactions and feelings to the sudden death of a close, but unnamed friend. As conclusion it can be seen that experience of death transform the vision of reality as a whole.

**Keywords:** phenomenology; death; Augustine; Heidegger.

## 1. INTRODUCCIÓN

Las reflexiones que siguen se enmarcan en un esfuerzo por determinar el acceso fenomenológico a la vivencia de la muerte; el libro IV de *Confesiones* de San Agustín es, sin duda, un pasaje clásico que aborda dicho tópico. Así pues, el presente texto se articula en los siguientes pasos fundamentales: primero, se estudia la dificultad de conocer la muerte; segundo, se

examina el texto de *Confesiones* ya señalado; tercero, se realizan, a partir del texto agustiniano, algunas consideraciones fenomenológicas sobre la muerte; cuarto, se presenta someramente la respuesta cristiana a la aporía de la muerte; y quinto, el escrito concluye con algunas reflexiones acerca de humanismo y cristianismo.

## 2. LA DIFICULTAD DE CONOCER LA MUERTE

El morir es una experiencia humana de la mayor relevancia; entre otras cosas, por el hecho que en ese instante se alcanza la totalidad de la existencia<sup>1</sup>. Con todo, es evidente que no cabe tener una experiencia de la muerte en primera persona singular; o si eventualmente se la tiene, dicha experiencia no es comunicable en el contexto del mundo intersubjetivo de los vivos. En tal sentido, hay autores que niegan que exista algo así como “la muerte”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Heidegger habla a tal respecto de “alcanzar la integridad del Dasein en la muerte” (*Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, 1997, p. 259); por su parte, el pasaje en el texto original reza: “Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode” (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1993, p. 237). Por su parte, en la filosofía práctica aristotélica se encuentra la idea que no se puede afirmar de alguien que es feliz o próspero si no ha alcanzado el fin. Pues a propósito de que la felicidad requiere de una vida entera, y que es posible que el más próspero caiga a la vejez en grandes calamidades, como es el caso de Príamo, Aristóteles afirma lo siguiente: “Entonces, ¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, y será menester, como dice Solón, «ver el fin» [τέλος ὄρᾶν] (...) Si es menester ver el fin y juzgar entonces venturoso a cada uno no porque lo sea en ese momento, sino porque lo fue antes, ¿cómo no será absurdo que cuando uno es feliz no se reconozca con verdad la felicidad que posee por no querer declarar felices a los que viven, a causa de la mudanza de las cosas (...)?” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, pp. 12-13 [1100a 10-1100b 5]). Como se puede apreciar, la finitud de la existencia, patentizada en la muerte, ha sido abordada filosóficamente desde los griegos.

<sup>2</sup> Agustín Squella, por ejemplo, afirma en esta línea lo siguiente: “Suelo afirmar que la muerte no existe, que lo único que hay, además de la vida, es el morir. Morir es algo, la muerte nada. Morir es un hecho que aguarda a todos, pero no hay nada como ‘la muerte’ o ‘estar muerto’, como si se tratara de un estado o situación posterior al hecho de morir y de haber vivido. Por tanto, de quienes han muerto no deberíamos decir que ‘están muertos’, sino que ‘murieron’, esto es, que pasaron ya por el acto de morir” (*¿Cree usted en Dios? Yo no pero...*, Santiago: Lolita Editores, 2011, p. 27). Ofrezco un análisis crítico del escrito en la reseña aparecida en *Aporía* 8 (2014), pp. 121-127. Por su parte, Thomas Macho afirma que experimentamos muertos, pero no la muerte (cf. “Wir erfahren Tote, keinen Tod”, en: R. Beck, [ed.], *Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen*, Verlag C.H. Beck, München, 1995, pp. 293-298).

Por otra parte, si lo que se intenta realizar es una fenomenología de la muerte, vale decir, un análisis descriptivo de tal vivencia, nuevamente se choca con la barrera que impide tener experiencia de la muerte: el hecho que quien la vivencia no la puede comunicar. Así pues, en principio, caben diversos puntos de vista respecto de este tópic: 1.º El morir propio en el momento que este se verifica; esta vía ha sido, como vimos, descartada, porque no hay experiencia comunicable del mismo. 2.º También se puede examinar la propia muerte, pero en tanto que hecho futuro y que posibilidad de la existencia de cada cual<sup>3</sup>. En este caso, se estudia la presencia de la muerte en la vida, fenómeno que –al decir de Julia Iribarne– puede ser llamado “refluencia”<sup>4</sup>. 3.º Se puede abordar la descripción de la muerte ajena en el momento mismo que esta se verifica<sup>5</sup>. 4.º Finalmente, se puede estudiar la futura muerte ajena, vale decir, la posibilidad de morir, pero no en el caso de uno mismo, sino de los otros.

En lo tocante al tercer punto de vista, debe señalarse que tal descripción también puede ser hecha en la forma del recuerdo: se rememora la situación en que una determinada persona falleció. Es precisamente lo que hace san Agustín en *Confesiones* a propósito de un amigo de juventud (libro IV, 4,7-10,15) –que se analizará más abajo– y de su madre, Mónica (libro IX, 11,27-13,37). En estos casos, lo que se describe no son tanto las vivencias del agonizante, cuanto la experiencia que tiene un cercano de la partida de un ser querido. La pregunta que es preciso hacer es la siguiente: ¿Qué se puede afirmar de la muerte en sí a partir de tal descripción? Dicho de otra manera: ¿Se puede saber algo de la muerte misma a partir de la vivencia de la muerte ajena? Pues, a tal respecto es conocida la tesis de Heidegger que niega dicha posibilidad: “No experimentamos,

---

<sup>3</sup> Es lo que hace Heidegger en *Ser y tiempo*, §§ 46-53; para ello acuña el concepto de “estar vuelto hacia la muerte” (*op. cit.* p. 267; 272).

<sup>4</sup> La autora afirma que la experiencia de los propios límites “refluye” sobre la vida de cada uno; en otras palabras, esta experiencia obra, en una segunda instancia, sobre nuestro modo de vivirla. Entonces, “refluencia” es el efecto segundo de la conciencia de ser finitos, ya que no los somos meramente, como los son las plantas y los animales (cf. J. V. Iribarne, *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia: Morelia editorial, 2011, pp. 133-134).

<sup>5</sup> Es la ficción que propone Ortega en el acápite “Unas gotas de fenomenología” de su escrito *La deshumanización del arte* (J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Madrid: Espasa Calpe, 2007, pp. 54-58).

en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente 'asistimos' a él"<sup>6</sup>.

Frente a esta tesis, en el presente artículo se intenta acceder a lo describible de la muerte a partir de un análisis de las vivencias que un deudo tiene de la muerte de una persona cercana, concretamente, aquí, de un amigo. En efecto, la muerte siempre tiene una doble faz esencial: es siempre la muerte propia y, a la vez, la muerte ajena. De esta forma, la vivencia de esta última puede –es lo que se intentará mostrar– dar importantes indicios para realizar una determinación de lo que es el morir.

### 3. SAN AGUSTÍN, *CONFESIONES*, CONSIDERACIONES PRELIMINARES

En la así llamada filosofía medieval se encuentran textos que abordan este tópico desde diversos enfoques. En *La consolación de la filosofía* Boecio se ocupa, ante todo, de la futura muerte propia, que es, por la situación en que se encuentra, inminente. Por su parte, san Agustín, en *Confesiones*, recuerda –como se consignó ya– la muerte de dos personas cercanas a él: de un amigo de juventud, cuyo nombre no es mencionado (libro IV) y de su madre, Mónica (libro IX).

*Confesiones* es, a tal respecto, una autobiografía que rememora el pasado; por tanto, lo que se describe no es la vivencia en el momento que ella acontece, sino que se trata de una vivencia recordada y, en tal sentido, reinterpretada desde el presente de quien escribe<sup>7</sup>. En lo que respecta a la muerte del amigo de juventud, san Agustín tenía 19 años –alrededor del 373 d.C. –; por su parte, la redacción de *Confesiones* se realiza entre 396 y 398 d.C., o sea que, en este punto, el autor recuerda vivencias acontecidas

---

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 260. El pasaje, en la versión original, se encuentra en: *Sein und Zeit*, op. cit., p. 239.

<sup>7</sup> En lo concerniente a la estructura general del texto agustiniano debe tomarse en consideración que los primeros nueve libros tienen, en sentido estricto, un carácter autobiográfico: en ese marco, los cuatro primeros libros relatan una larga fase de la existencia de San Agustín –30 años–, mientras que los libros quinto al noveno relatan las vivencias acontecidas en un breve periodo de años. En efecto, los libros I-IV ponen el acento en la vida llevada a cabo fuera de sí (foras ire), cuyos rasgos centrales son la vanidad, la soberbia y la concupiscencia (cf. W. Erb, "CONFESIONES 4: Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott", en: N. Fischer; C. Mayer [ed.], *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004, p. 166).

más de veinte años antes. A ello hay que agregar su conversión en 386, que le da un nuevo horizonte existencial a su vida. Así visto, es el Agustín creyente y maduro que recuerda al Agustín joven y de vida extraviada.

Pese a la reinterpretación inevitable de las vivencias del recuerdo respecto de lo recordado, se estima aquí que las descripciones de dicha situación sí ofrecen la posibilidad de decir algo de la muerte ajena, tal como esta fue experimentada en el instante que ocurrió.

#### **4. CONFESIONES IV (4,7-10,15): MUERTE DEL AMIGO**

Se trata de un muchacho que Agustín había conocido en la niñez (4,7); la amistad en sentido estricto había comenzado un año antes que el joven muriera (4,7). “Este amigo mío era para mí más dulce que todos los placeres de aquella época de mi vida”<sup>8</sup>. El relato expone una enfermedad sorpresiva, marcada por la fiebre y la pérdida de sentido (4,8); la mejoría que experimenta el amigo tras ser bautizado; y una recaída que lo llevó a la muerte (4,8).

Veamos la manera en que reacciona el joven Agustín ante la muerte del amigo:

##### **4.1. Universalidad de la muerte y retorno sobre sí**

“¡Qué angustia [quo dolore] ensombreció mi corazón! Todo cuanto veía era muerte. Mi ciudad natal se me convirtió en un suplicio, la casa de mis padres era una desolación pasmosa. Todo lo que con él había compartido se convirtió en un tormento insufrible. Mis ojos le buscaban con ansia por todas partes, pero estas ansias quedaban insatisfechas. Llegué a odiarlo todo, porque todo estaba vacío de él. Ya no podían decirme: ‘Mira, ahí está’, como cuando volvía tras la ausencia. Yo mismo me había convertido en un gran problema”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> San Agustín, *Confesiones*, traducción de José Cosgaya, Madrid: BCA, 2001, p. 108 (4,7).

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 109 (4,9). Los pasajes del texto latino proceden de la siguiente versión: Augustinus, *Bekennnisse*, lateinisch und deutsch, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1987; en este caso, cf. p. 150.

El corazón del joven Agustín es oscurecido por el dolor. La muerte estaba en todas partes: "et quidquid aspiciebat mors erat"<sup>10</sup>. Lo que antes era felicidad, ahora se muestra como suplicio, infelicidad, vacío. La vivencia dominante está constituida por un odio que se dirige a todas las cosas, porque esta totalidad no incluía la presencia de la persona recién fallecida.

Es más, la experiencia de la muerte del amigo fuerza al joven Agustín a volverse interrogadoramente sobre sí mismo. "Factus eram ipse mihi magna quaestio"<sup>11</sup>; no entiende por qué su alma se encuentra triste y alterada. Pero, consigna, no obtenía respuesta (4,9).

Entonces, tenemos que las vivencias subjetivas del joven Agustín, expresadas en el pasaje recién citado, se articulan en tres fases: primero, la muerte que ejerció su imperio en la vida del amigo es reconocida no solo en este caso particular, sino como una presencia universal, que está por todos lados sin excepción; segundo, el sentimiento dominante en el deudo es el odio que se dirige a todas las cosas. Odiar es no querer que las cosas sean tal como son: aquí se odia que ellas no tengan al amigo; que este no se dé; y tercero, este talante anímico fuerza a un retorno sobre sí mismo en la forma de una interrogación sin respuesta. Por eso, el deudo se convierte para sí mismo en pregunta. Así, la muerte del otro, por así decir, "salpica" la propia existencia. La llena de dudas. Frente a ello, la única salida es el llanto. "Sólo el llanto me resultaba dulce"<sup>12</sup>.

#### 4.2. La experiencia de llorar desconsoladamente

"Ahora, Señor, ya ha pasado todo aquello. El tiempo ha ido mitigando mis heridas. [...] Pero ¿cómo se explica que de las amarguras de la vida, traducidas a gemidos, llantos, suspiros y quejas, se recojan suaves frutos? ¿Es que son dulces precisamente porque esperamos que tú les prestes oído? Seguro que esto es lo que ocurre en nuestras súplicas y plegarias: aspiran a llegar hasta ti. ¿Ocurriría esto en mi caso, en el dolor por el objeto perdido y el llanto que entonces me embargaba. Por supuesto que no tenía la mínima esperanza de que mi amigo volviera a la vida, ni

---

<sup>10</sup> Augustinus, *Bekenntnisse*, loc. cit.

<sup>11</sup> Loc. cit.

<sup>12</sup> San Agustín, *Confesiones*, op. cit., p. 110 (4,9).

tampoco lo pretendían mis lágrimas. Me limitaba simplemente a llorar. ¿Acaso el llanto es una realidad amarga sobre todo cuando nos producen hastío aquellas cosas que antes nos ilusionaban? ¿Es el llanto una realidad placentera cuando éstas nos resultan repulsivas?"<sup>13</sup>

El pasaje pone en evidencia el tiempo presente desde el cual se mira el pasado lejano: el paso de los años suaviza las heridas. Asimismo, aparece el horizonte existencial que se abre con la conversión, a saber, la presencia de Dios: San Agustín se pregunta si el llanto no ha de ser entendido como una plegaria a Dios, que aspira llegar a Él, o sea, ser escuchada. Pero, incluso en esa fase de la vida, el autor nos informa que no tenía esperanza alguna que su amigo volviera a la vida. Eso implica que no es correcto, para san Agustín, interpretar la vivencia del llorar como una manera, por implícita que sea, de dirigirse a Dios para que Él cambie el estado de cosas; "sed tantum dolebam et flebam"<sup>14</sup>. En efecto, las cosas que antes de la muerte de una persona cercana producían gozo –para ella y para el deudo–, ahora lo que producen es hastío (*fastidium*). Parece, pues, que en medio de tal estado anímico determinado por el hastío, el llanto se transforma en algo que, de alguna forma, produce deleite. Puesto que la totalidad de las cosas aparece ahora con una nueva cara: como algo odiable y fastidioso, parece ser que el único refugio es el llanto, que pese a ser amargo, es, a la vez, algo que deleita. Pero es cierto que, respecto de sí mismo, el talante dominante es la desdicha. "Miser eram"<sup>15</sup>.

#### 4.3. Paradoja respecto a la valoración de la vida

Sin embargo, el hecho que el temple anímico encuentre consuelo, únicamente, en el llanto no es obstáculo para que se haga patente una nueva forma de valorar la propia existencia. En efecto:

"Me sentía desgraciado, que el amor que le tenía a esta miserable vida gozaba de mucha más estima que aquel amigo mío. [...] Había surgido en mí un sentimiento que no sé explicar, pero que era bastante opuesto al anterior. Por un lado, el hastío de la vida

<sup>13</sup> *Op. cit.*, pp. 110-111 (5,10).

<sup>14</sup> Augustinus, *Bekenntnisse*, *op. cit.*, p. 152 (5,10).

<sup>15</sup> *Loc. cit.* (6,11).

[taedium vivendi] se me convertía en una carga pesadísima. Por otro, le tenía miedo a la muerte [moriendi metus]. Creo que cuanto mayor era el amor que profesaba a mi amigo, tanto mayores eran mi odio y mi temor a la muerte. La odiaba y la temía como enemiga brutal que me lo había arrebatado. Llegaba incluso a pensar que, puesto que pudo acabar con él, era capaz de liquidarse de golpe a la humanidad entera. Este era mi estado de ánimo. Lo recuerdo muy bien<sup>16</sup>.

Es cierto, reconoce Agustín, que echaba de menos al amigo. Pero su partida también le hizo patente que él prefería la vida, por miserable que fuese, al estado de muerte. No parecía dispuesto a perder la vida por el amigo, como –señala– se cuenta de Píldes y Orestes, que preferían morir a estar separados (6,11). Así pues, junto con el dolor por la pérdida comienza a surgir en el deudo una vivencia que se extiende a la propia existencia y a la de todos los demás seres humanos. Debe tenerse en cuenta que San Agustín ya había apuntado a la ubicuidad de la muerte; ahora destaca el carácter amenazante de la misma. Si el joven amigo había sido arrebatado por la muerte, eso mismo le podía pasar en cualquier momento al propio Agustín. Es más: le podía pasar a todos los seres humanos, y –lo que es peor– de forma repentina. Entonces, la vivencia específica del dolor por la pérdida del amigo se amplía y, como se decía arriba, salpica la propia existencia, pero también la existencia de la humanidad entera, que aparece ahora sometida a la amenaza de una muerte global e inminente. Porque ella tenía dicha capacidad: “quia illum potuit<sup>17</sup>”. He aquí el surgimiento de la experiencia de la caducidad de las cosas; en este caso, de los seres humanos: primeramente, del propio Agustín, pero también del resto de las personas.

Respecto de la vivencia misma recordada, el autor consigna que no se trata de una reflexión posterior a los hechos, esto es, a la reinterpretación que hace desde la situación existencial actual. Antes bien, él se encontraba –dice– así en su totalidad, tal como lo describe. La vivencia actual de recordar se dirige hacia una vivencia pasada, cuyo contenido es sacado a luz por la vivencia actual, pero sin modificar el sentido del mismo.

---

<sup>16</sup> San Agustín, *Confesiones*, *op. cit.*, pp. 111-112 (6,11).

<sup>17</sup> Augustinus, *op. cit.*, p. 154.



#### 4.4 Caducidad de todas las cosas y voluntad de ser

El relato autobiográfico insiste en el hastío y en el dolor. “Horrebat omnia et ipsa lux”<sup>18</sup>, al punto que Agustín abandona la ciudad de Tagaste (7,12). Sucede, asimismo, que –como se señaló ya– el paso del tiempo suaviza las heridas, y el dolor cede (8,13). Pero queda la decantación de la experiencia de la muerte: el dolor y el hastío se van apagando hasta que se vuelve a la normalidad. Sin embargo, la experiencia que se tiene ahora de lo real no es exactamente la misma que antes del paso por esta vivencia tan decisiva. En efecto, lo que queda, si se quiere, decantado es que todo resulta ser, en definitiva, efímero y fugaz.

“Estas bellezas no tendrían entidad si no procedieran de ti. Nacen y mueren, y al nacer es como si comenzaran a ser, y crecen hasta llegar a su perfeccionamiento, y cuando son perfectas, envejecen y mueren. No todas las cosas envejecen, pero todas mueren [et omnia intereunt]. Por tanto, en el nacer y en el tender a la existencia, cuanto más rápidamente crecen para ser, tanto mayor prisa se dan para no ser. Tales son sus características. [...] Ella [=el alma] ama el ser y ama el descanso en las cosas que ama. Pero en ellas no encuentra apoyo donde descansar, porque carecen de estabilidad, son fugitivas. ¿Quién es capaz de seguir las con el sentido de la carne? ¿O quién es capaz de asirse a ellas cuando están presentes?”<sup>19</sup>

El alma humana quiere ser (“quoniam ipsa [=anima] esse vult”<sup>20</sup>); por su parte, las cosas mismas tienden al ser (“tendunt esse”<sup>21</sup>). Pero dicho anhelo se debe confrontar con el hecho que todo, al fin y al cabo, se termina en algún momento. Todas las cosas mueren, se acaban, llegan a su fin. Es decir, se transforman en no-ser. Así pues, el deseo de ser del alma no puede descansar en las cosas, que son siempre transitorias. La respuesta definitiva a este anhelo es, ciertamente, Dios y no las cosas creadas. La conciencia de la fugacidad de lo real se hace, pues, manifiesta en la vida de san Agustín por la muerte del amigo; dicha experiencia se refleja en

---

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 156 (7,12).

<sup>19</sup> San Agustín, *Confesiones*, *op. cit.*, pp. 116-117 (10,15).

<sup>20</sup> Augustinus, *op. cit.*, p. 162.

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

la convicción que ninguna cosa tiene estabilidad: ni seres humanos, ni las cosas de la naturaleza. Por eso, el apego al amigo tenía algo de desmesurado, en la medida que no tomaba en consideración este carácter de lo real.

## 5. CONSIDERACIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE LA MUERTE

Se ha definido fenomenología como análisis descriptivo de vivencias intencionales<sup>22</sup>; por su parte, el presente escrito examina el relato agustiniano de una vivencia concreta: la muerte, en plena juventud, de un amigo. El relato de tal vivencia puede ser estudiado, como se consignó arriba, desde la perspectiva de un enfoque de la muerte ajena. ¿Qué enseñanza fenomenológica cabe extraer de allí? En lo que sigue se intentará sistematizar tales conquistas.

Ante todo, debe tenerse presente que, a propósito de la crítica de Heidegger a la posibilidad de estudiar la muerte a partir de la muerte de los otros, que él entiende como un “tema sucedáneo”<sup>23</sup>, el relato agustiniano confirma la aprensión del autor alemán. “Es cierto que la muerte se nos revela como pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los que quedan. Sin embargo, al sufrir esta pérdida, no se hace accesible en cuanto tal la pérdida-del-ser que ‘sufrir’ el que muere”<sup>24</sup>. El relato de *Confesiones* IV pone, sin duda, el acento en la vivencia que tiene el joven Agustín, y no se ocupa tanto de determinar en qué consiste el hecho que el amigo haya pasado al no-ser. O sea, describe no la muerte misma, sino lo que le pasa a él cuando parte el amigo entrañable<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg: Königshausen+Neumann, 1985, p. 23.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 259; 261.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 260.

<sup>25</sup> Respecto del relato agustiniano, W. Erb pone de relieve su sobriedad, pese a la cercanía de ambos amigos. Asimismo, destaca en este aspecto el hecho que San Agustín omita el nombre del joven fallecido. Ello permite, según Erb, realizar una interpretación que no se centra en lo trágico del suceso, sino que pone la mira, no en la muerte del otro, antes bien, en la conmoción producida en la propia situación vital del joven Agustín. “Nicht der Tod *des Anderen* soll ergründet werden, nicht dessen Tragik steht im Vordergrund. Vielmehr soll der Tod des uns unbekanntes Jugendfreundes die Erschütterung der *eigenen* Lebenssituation Augustins vor Augen führen” (W. Erb, “CONFESIONES 4: Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott”, *op. cit.*, p. 177).

Pese a ello, la muerte misma es objeto de reflexión en Agustín: ella está por doquier; ella es la que transforma toda experiencia de la realidad en un suplicio y un hastío; la muerte fuerza a un retorno del alma sobre sí misma; la muerte se presenta en su carácter de amenazante: puede acabar con la propia vida, con la vida de todos los seres humanos y, en definitiva, con todas las criaturas; todo está sometido, pues, a la caducidad de la muerte, entendida como el paso del ser al no-ser.

Así visto, no se trata solo de una meditación interior cuyo centro sea la pérdida de ser del deudo. Es esto, pero es también más que esto. En efecto, la caducidad de personas y cosas constituye un conocimiento que, de alguna manera, el ser humano tiene siempre. La muerte está siempre por doquier, aunque no tengamos plena conciencia de ello. Parece, más bien, que esta falta de conciencia permite vivir con normalidad. “[U]no también se muere alguna vez, pero por el momento todavía no”, consigna Heidegger respecto del modo cotidiano de estar vueltos hacia el fin<sup>26</sup>, y este fin de la propia vida también puede ser predicado de todas las cosas: todo se va a acabar alguna vez, pero aún no.

Pues bien, la experiencia repentina de la muerte de un joven –no es una persona en la vejez la que fallece– despierta la conciencia de la caducidad de todo. Si por donde mire el joven Agustín, allí está la muerte, es que esta ya estaba antes, desde siempre, solo que ello era pasado por alto; ahora, en cambio, esta verdad no puede ser ocultada. El dolor por la pérdida permite que las cosas comparezcan de otro modo a como lo hacen en tiempos “normales”, a saber, como amenazadas por el no-ser, como esencialmente efímeras. La realidad adquiere por un tiempo un nuevo rostro, que es –al parecer– su rostro auténtico. Pero el paso del tiempo hace que esta visión ceda y retorne la perspectiva cotidiana, aunque, se ha dicho, las cosas no vuelven a ser exactamente como antes. Se decanta en un saber acerca de la fugacidad de lo real y, por tanto, fugacidad de todos los esfuerzos y planes de los seres humanos.

Por otra parte, se produce una ponderación relativa a los poderes que imperan en la realidad. Es cierto que hay fuerzas más o menos poderosas,

---

<sup>26</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, p. 275.

a las cuales todo está sometido, quiérase o no. Pero la muerte es, en este marco, el poder más grande: puede dar fin a la humanidad entera y, en general, a todas las cosas. Con la vivencia de una muerte concreta pero decisiva, se produce, por así decir, una reubicación de los poderes que gobiernan lo real. La muerte aparece ahora con un poder inconmensurable, una suerte de tiranía. Los demás poderes resultan ser fuerzas inofensivas en esta región de muerte ("in regione mortis"<sup>27</sup>). El anhelo de ser del ser humano y la tendencia a ser de todas las cosas chocan contra una fuerza insuperable: el destino hacia el no-ser que caracteriza lo real.

## 6. SALIDA DE ESTA APORÍA

No resulta ser un cuadro muy edificante el que se acaba de esbozar. Nos resta la resignación y soportar el hastío. No lo ve así san Agustín, cuyo nuevo horizonte existencial tras su conversión le permite tener una convicción que limita lo antes dicho: *Cristo ha vencido a la muerte*. "Y descendió hasta acá nuestra mismísima Vida, agarró nuestra muerte, la mató con la abundancia de su vida, y con voz de trueno dio la proclama de que retornemos a Él desde aquí..."<sup>28</sup>. Más poderoso que la muerte es el Hijo de Dios, que se hizo hombre precisamente para darnos vida a tal punto que ello implica matar la muerte.

Esta convicción creyente no es parte de la fenomenología en sentido estricto. Pero puede ser entendida como una respuesta al estado de cosas que se presenta cuando se toma conciencia de la ubicuidad de la muerte. Asimismo, puede ser examinada desde la perspectiva de la persona que tiene dicha vivencia, como es el caso del propio Agustín. En tal sentido, el segundo relato de muerte en *Confesiones*, correspondiente a la partida de su madre, Mónica, pone en palabras una experiencia que se lleva a cabo en el horizonte de la fe: tanto Mónica como san Agustín vivencian este paso al no-ser desde la fe en Cristo, vencedor de la muerte. Así pues, el estudio de este segundo relato, que queda como una tarea pendiente, y la comparación con el primero, que se ha hecho aquí, hace

---

<sup>27</sup> Augustinus, *op. cit.*, p. 168 (12,18).

<sup>28</sup> San Agustín, *op. cit.*, p. 120 (12,19).

posible determinar, desde la mirada de las vivencias de la muerte, qué diferencias fundamentales se presentan en ambos casos.

## **7. A MODO DE CONCLUSIÓN**

En el contexto general de las consideraciones sobre humanismo y cristianismo vale la pena destacar lo siguiente: el ser humano se encuentra ante la tarea de hacer que su vida sea humana; a ello contribuyen, entre otros, los saberes y la cultura. Una persona educada es aquella que comprende la realidad con la que se confronta. Pero la muerte es parte de la realidad, y una parte central. Entonces, la tarea de hacer que la vida sea más humana ha de incluir una forma de comprender el paso de todas las cosas y, especialmente, del hombre mismo al no-ser. He ahí una posibilidad de encuentro del saber humano con todas aquellas visiones de las cosas últimas que se apoyan en la experiencia de lo divino.

Una de estas es, precisamente, el cristianismo. La revelación de Dios en Jesucristo incluye una comprensión de la muerte, como una realidad que, a fin de cuentas, también es efímera. Pues Dios acaba con la muerte. La Vida es, desde la fe, más poderosa que la muerte. Este poder tiene un carácter preciso: es amor de misericordia (agápe). Así pues, pese a la muerte, la existencia humana es buena; el conjunto de lo real es también bueno. En definitiva, la muerte, vivenciada desde la experiencia cristiana, no constituye la palabra final.



# EL HUMANISMO CRISTIANO EN LA CONSTITUCIÓN PASTORAL GAUDIUM ET SPES DEL CONCILIO VATICANO II

*Christian Humanism in the Pastoral Constitution Gaudium et  
Spes of the Second Vatican Council*

**PATRICIO LOMBARDO B.**

*patricio.lombardo@pucv.cl*

## **RESUMEN**

El presente artículo pretende dar cuenta del humanismo cristiano propuesto por la Constitución Gaudium et Spes del Concilio Vaticano II. Esta constitución tiene como objeto de su preocupación al hombre concreto, en cuerpo y alma, con corazón y consciencia. Este humanismo implica asumir las problemáticas del mundo contemporáneo. (GS 3).

**Palabras clave:** Humanismo, hombre, antropología, persona y Cristo.

## **ABSTRACT**

This article aims at giving an account of the concept of Christian humanism proposed in the Constitution Gaudium et Spes of the Second Vatican Council. The subject matter of this Constitution is the concrete Man, in body and soul, in heart and consciousness. This humanism tackles the problems of the contemporary world.

**Keywords:** Humanism, Man, anthropology, person, Christ.

## **A MODO DE INTRODUCCIÓN**

El tema que nos convoca es humanismo y cristiano en el contexto de este coloquio de filosofía cristiana. Pero esta relación constituye un verdadero reto frente a la diversidad de humanismo. Este desafío nos invita a plantearnos las siguientes preguntas: ¿cómo hay que determinar la relación entre humanismo y cristianismo? ¿se trata aquí de un dilema: humanismo o cristianismo?

Nos parece justo reconocer la existencia de una diversidad de humanismo, unos abiertos a la trascendencia y otros instalados en la pura inmanencia de la finitud humana. Es la paradoja de la muerte de los grandes meta-relatos sobre el hombre y sobre el sujeto<sup>1</sup>. Para dar respuesta al desafío planteado por los diversos humanismos, hemos querido abordar en términos generales el aporte de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II<sup>2</sup>.

Frente a esta diversidad de humanismos, Monseñor Juan Carlos Aramburu, Arzobispo de Tucumán, señalaba en la CXXXIII Congregación General del Concilio Vaticano II que: “antes de abordar los problemas que interesan a los hombres es necesario hablar de la naturaleza del hombre,

---

<sup>1</sup> “Las dos posiciones que, en relación a este tema, vienen por lo general a contraponerse de manera diametralmente, son la de Lyotard y la de Habermas, las cuales comparten, en realidad, la misma descripción de la posmodernidad, y divergen sólo en cuanto a la evaluación del fenómeno: entre ambas lo describen en efecto como el venir a menos de los grandes “meta-relatos” que legitimaban la marcha histórica de la humanidad por el camino de la emancipación, y del papel de guía que los intelectuales desempeñaban en ella.” (G.Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 15-16). La postmodernidad acentúa los procesos de desintegración. Estableciendo una nueva manera de ser, sentir y vivir fragmentariamente por la caída de los discursos que vertebraban los diferentes meta-relatos. Y consecuentemente difunden las diversas comprensiones del hombre. Asistimos a un mundo fracturado e ideologizado, donde el hombre desaparece por la depredación axiológica del ser humano. Cf. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Barcelona: Cátedra 1986; J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Barcelona: Taurus 1989. Ver también a Daniel. Innerarity, *Dialéctica de la Modernidad*, Madrid; Rialp, 1990; M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, París: Gallimard, 1966 y a G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, Madrid: Anagrama, 1990. Desde la perspectiva teológica es importante citar la obra de H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid; Encuentro, 1990. En esta obra, Henri de Lubac señala que el “humanismo positivista, humanismo marxista, humanismo nietzscheano son, más que un ateísmo propiamente dicho, un antiteísmo, y más concretamente, un anticristianismo, por la negación que hay en su base.” (H. de Lubac, o.c, p. 10).

<sup>2</sup> Para realizar esta investigación hemos consultados la documentación de la Santa Sede: “Actas Synodalia” del Concilio Vaticano II (5). Documentación que reúne las intervenciones de los padres conciliares (alrededor de 2.500) y de los textos del Concilio Vaticano II. Las Actas de la Asamblea Conciliar fueron publicadas por la Typis Polyglotis Vaticanis. Los volúmenes de las Actas Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, que serán utilizados, de acuerdo a los Esquemas presentados son: Esquema de Zurich (Acta Synodalia, Vol. III, pars. V, 116-142 y los anexa, 147-200), Esquema de Ariccia (Acta Synodalia IV, pars I, Capítulo I, 443-444), Textus recognitus (Acta Synodalia, IV, Pars VI, Cap I, 435), Textus denuo recognitus (Acta Synodalia Vol IV, Pars VII, Cap I, 243).



para deducir de ella la vocación del ser humano y consiguientemente, los caminos por los cuales ha de ir la solución de los problemas humanos... Síganse los principios de Santo Tomás en este campo y se descubrirán así cuáles son las exigencias profundas del hombre, éste en cuanto criatura se encuentra en una relación esencial con Dios que es su fin<sup>3</sup>.

Cabe destacar que la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II tiene al hombre como objeto central de su preocupación. El número tres de la presente constitución dice explícitamente: "el hombre, uno y entero, con cuerpo y alma, corazón y conciencia, mente y voluntad, será el punto capital de nuestra preocupación"<sup>4</sup>. Aquí se explicita toda la genialidad del documento magisterial: La propuesta de un humanismo cristiano.

Este humanismo implica asumir las problemáticas del mundo contemporáneo. Esto "no podría ser de otra manera; los problemas del mundo contemporáneo que la Iglesia quiere iluminar son los problemas del hombre. Sólo desde la antropología tiene sentido abordarlos ya que de la visión del hombre que se tenga dependerá la solución que se les dé. El hombre en todas las dimensiones personales y sociales es el que Dios quiere salvar"<sup>5</sup>.

El cardenal Manuel Garrone, Arzobispo de Toulouse, en su intervención en el aula conciliar afirmaba que "el hombre y su condición" son como el alma de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Monseñor Garrone se siente profundamente cuestionado por "los desequilibrios que sufre el mundo que llegan incluso a otro desequilibrio más fundamental que tiene sus raíces en el corazón del hombre. Pues en el mismo hombre luchan entre sí muchos elementos. Mientras, por una parte, como criatura, experimenta que es un ser limitado, por otra se siente limitado en sus deseos y llamado a una vida superior"<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> AS IV-II, p. 382. Utilizaremos la sigla AS: Actas Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.

<sup>4</sup> GS 3.

<sup>5</sup> GS 3.

<sup>6</sup> AS III-V, pp. 232-234.

El cardenal Meyer, manifestaba que el primer esquema de la *Gaudium et Spes*, el esquema de Zurich, debe tener como hilo argumentativo la antropología cristiana y consecuentemente, el humanismo cristiano para dar cuenta que la encarnación del verbo constituye el fundamento de la relación del hombre con el mundo y, por consiguiente, "es necesario liberarse de todo tipo de juicio maniqueista y manifestar que también el mundo forma parte del plan entero de la salvación que nos trae Cristo. El esquema propone explícitamente aquel elemento de la revelación cristiana que remueve todo género de dualismo, es decir, el mundo material no es tanto el medio en el cual el hombre redimido se consume, sino que tal como nuestros cuerpos, él mismo es también objeto de redención"<sup>7</sup>

### **LA COMPRENSIÓN DEL HOMBRE EN GAUDIUM ET SPES**

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* se propone establecer un diálogo con el mundo de hoy. Para "exponer a toda la manera como la Iglesia tiene que concebir su propia presencia y actividad en el mundo de hoy"<sup>8</sup>. Además, quiere demostrar como la revelación cristiana ilumina el misterio del hombre<sup>9</sup>, para dar una respuesta a las preguntas que el hombre contemporáneo se formula, ya que "son muchos los elementos que se combaten al interior del hombre. A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida interior"<sup>10</sup>.

De este modo, *Gaudium et Spes* se sitúa en una perspectiva "predominantemente antropológica"<sup>11</sup>. El texto conciliar trata de iluminar el misterio del hombre a la luz del misterio de Cristo. "Porque "bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla al hombre para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar

---

<sup>7</sup> AS III-V, pp. 232.

<sup>8</sup> GS 2.

<sup>9</sup> Cf. GS 3.

<sup>10</sup> GS .10 "En realidad, los desequilibrios que sufre el mundo moderno están relacionados con aquel otro desequilibrio que sufre más fundamental que tiene sus raíces en el corazón del hombre. Pues en el mismo hombre luchan entre sí muchos elementos"

<sup>11</sup> GS 10.

en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época<sup>12</sup>.

Monseñor Charue<sup>13</sup> indicaba en relación al esquema de Zurich que nuestra esperanza no mira tanto la inmortalidad del alma, sino que vamos a resucitar con nuestra carne, con nuestro cuerpo. Verdad fundamental del cristianismo. Por lo tanto, señalaba que la crítica de Nietzsche al cristianismo como un platonismo para el pueblo tiene sentido toda vez que no damos cuenta que el cristianismo mira el mundo y a su historia y no constituye una escatología de almas. Es la esperanza de la parusía en San Pablo. Hacernos cargo de la historia.

Por lo tanto, es preciso indicar que el Concilio se ha comprometido por un humanismo que implica una comprensión del hombre desde la antropología cristiana<sup>14</sup>, después de haber recordado la grandeza de la persona humana. Para dar cuenta de una visión integral del ser humano, los Obispos reunidos en el Concilio proponen un retorno a las fuentes del cristianismo, ya que la preocupación por una antropología ha sido también de los Padres de la Iglesia, de los maestros espirituales y de los grandes maestros escolásticos como Santo Tomás de Aquino<sup>15</sup>.

A continuación, desarrollaremos las afirmaciones fundamentales que *Gaudium et Spes* realiza sobre el hombre:

### **1. Todo el hombre, en cuerpo y alma**

El primer texto que nos habla sobre el hombre se ubica en el proemio de la Constitución. Este texto da cuenta de la preocupación de *Gaudium et Spes* por comprender al hombre en su dimensión histórica-concreta:

---

<sup>12</sup> GS 10.

<sup>13</sup> AS III-V, p.237.

<sup>14</sup> Cf. "GS 22: (De Christo novo Homine) Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim, primus homo,erat figura futuri, scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit".

<sup>15</sup> Podemos señalar que se menciona expresamente a Santo Tomás de Aquino en dos documentos del Concilio Vaticano II: *Optatum totius y Gravissimum educationis*.

“Hominis enim persona salvanda est humanaeque societas instauranda. Homo igitur, et quidem unus ac totus, cum corpore et anima, corde et Conscientia, mente et voluntate totius nostrae explanationis cardo erit”.

Este texto expresa con particular insistencia el interés de la Iglesia por el hombre concreto “unus ac totus”, todo uno, en cuerpo y alma. En este sentido, quiere abordar la problemática del hombre en su dimensión espiritual y material, ubicado en el tiempo y en el espacio. Este hombre concreto se experimenta como un sujeto histórico y temporal y a este ser humano se dirige la *Gaudium et Spes*, no a una idea de hombre o a una construcción abstracta. Esto no podía ser de otra manera, ya que *Gaudium et Spes* quiere iluminar los problemas del hombre concreto. Sólo desde el humanismo cristiano tiene sentido abordarlos, ya que de la visión que se tenga del hombre, dependerá la solución que se dé a esta cuestión.

La comprensión del hombre que *Gaudium et Spes* quiere desarrollar gira en torno a la idea de “humanitas”<sup>16</sup>. Es la humanidad del hombre concreto, situado en la historia. Es el “homo humanisticus” de la Encíclica *Pacem in Terris* de Juan XIII<sup>17</sup>. De este modo, el Concilio quiere hacer una descripción concreta del hombre, a partir de su estructura esencial y de su condición concreta, desde el análisis del hombre como imagen de Dios y redimido por Cristo hasta la descripción de las propiedades constituyentes del ser humano: la unidad de cuerpo y alma, la dignidad de su inteligencia y de su capacidad de autorrealización. La proclamación del mensaje de salvación se dirige al hombre, no como una abstracción, sino al que se encuentra en el tiempo, con sus cualidades y defectos, sus inquietudes e interrogantes, en un mundo en permanente cambio.

## 2. Ontología del ser humano: Uno en cuerpo y alma

“Corpore et anima unus, homo per ipsam suam corporalem condicionem elementa mundi materialis in se colligit, ita ut, per ipsum, fastigium suum attingant et ad liberam Creatoris laudem vocem attollant (Cf. Dan. 3, 57-90). Vitam ergo corporalem homini despicere non licet, sed e contra ipse corpus suum, utpote a Deo

---

<sup>16</sup> Cfr. AS IV-III, p. 242.

<sup>17</sup> Cfr. AS IV-II. P. 728.

creatum et ultima die resuscitandum bonum et honore dignum habere tenetur. Peccato tamen vulneratus, corporis rebellionis experitur. Ipsa igitur dignitas hominis postulat ut Deum glorificet in corpore suo (Cf. I Cor. 6, 13-20), neve illud pravis cordis sui inclinationibus inservire sinat. Homo vero non fallitur, cum se rebus corporalibus superiorem agnoscit, et non tantum ut particulam naturae aut anonyum elementum civitatis humanae seipsum considerat. Interioritate enim sua universitatem rerum excedit: ad hanc profundam interioritatem redit, quando convertitur ad cor; ubi Deus eum exspectat, qui corda scrutatur, et ubi ipse sub oculis Dei de propria sorte decernit. Itaque, animam spiritualem et inmortalem in seipso agnoscens, non fallaci figmento illuditur, a phisicis tantum et socialibus condicionibus fluente, sed e contra ipsam profundam rei veritatem attingit" (GS14).

Corpore et anima unus, homo per ipsam suam corporalem condicionem elementa mundi materialis in se colligit: con esta expresión se inicia el número dedicado a la enseñanza sobre el hombre en la *Gaudium et Spes*<sup>18</sup>. El hombre, uno en cuerpo y alma. "Saludemos la victoria que el Concilio ha alcanzado contra el dualismo (hay que señalar aquí un contra sentido bastante común: Cabe recordar en la historia de la redacción de la Constitución *Gaudium et Spes*, el esquema de Ariccia trataba acerca de la dignidad del cuerpo humano (N°12) y de la dignidad del alma (N° 13), sin embargo los padres conciliares solicitaron que se modificara esta forma de presentar al hombre, para evitar toda forma de dualismo. De tal manera que la comisión redactora del esquema XIII decidió incorporar la expresión corpore et anima unus"<sup>19</sup>.

Por lo que el Concilio hace una formulación de la unidad del hombre en virtud de la cual se pasa de "el hombre tiene alma y cuerpo al hombre es en cuerpo y alma. En este sentido la trayectoria seguida por las declaraciones del magisterio de la Iglesia representa una progresión creciente hacia la afirmación de la unidad del hombre, a través de tres hitos: a) los textos magisteriales, hasta Letrán IV inclusive, hablan de una naturaleza humana que consta de (o está constituida por ) alma y cuerpo; b) Viene

---

<sup>18</sup> "Corpore et anima unus, homo per ipsam suma corporales conditionem elementa mundi materiales in se colligit..." (GS 14).

<sup>19</sup> AS IV-I, p. 526.

da un paso más cuando enseña que el alma y el cuerpo se unen sustancialmente, pero el sujeto de su acento es todavía el alma (anima forma corporis); c) en fin, el Vaticano II (GS) asevera categóricamente que el hombre es uno en cuerpo y alma (corpore et anima unus)<sup>20</sup>.

La idea de proponer una antropología unitaria y una valoración del cuerpo humano en *Gaudium et Spes*, ya se encontraba en el esquema de Zurich. Para Monseñor Pedro Malaquías van Diepen, la persona humana desde una perspectiva existencial, se expresa a sí misma a través de su cuerpo<sup>21</sup>.

El texto conciliar recoge uno de los aportes más interesantes de la antropología de Tomás de Aquino, esto es: la inseparable unidad del cuerpo y el alma. Aspecto destacado por el número 14 de la *Gaudium et Spes*. Tomás de Aquino ha hecho un considerable aporte a la antropología cristiana, recogida por los padres conciliares, con la fórmula del "alma como única forma del cuerpo"<sup>22</sup>, superando positivamente cualquier forma de dualismo. Su concepción de la unidad del hombre, en la diferenciación de cuerpo y alma, impide que estos dos elementos por separado constituyan ontológicamente al hombre. Su síntesis ha tenido un influjo determinante en las declaraciones magisteriales desde el Concilio de Vienne hasta el Concilio Vaticano II.

Por lo tanto, "Vitam ergo corporalem homini despicere non licet, sed e contra ipse corpus suum, utpote a Deo creatum et ultima die resuscitandum bonum et honore dignum habere tenetur". El texto conciliar encuentra su fundamento en una visión cristiana del hombre, por lo

---

<sup>20</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander: Sal terrae, 1988, p. 113.

<sup>21</sup> AS III-VII, p. 369.

<sup>22</sup> "Tomás de Aquino se diferencia de otros comentaristas de Aristóteles, y especialmente de Avicena, por su teoría que el alma es la única forma corporis (ST., q.76, a 1 y 3). La definición aristotélica del alma como forma corporis, que fue empleada en primer lugar por Guillermo de Auvernia, según la concepción clara y propiamente tomista expresa en primer lugar una unidad radical del hombre"(F. Fiorenza; J. Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, en *Myterium Salutis*, Madrid: Cristianidad, 1969, p. 688).

tanto el ser humano, "creado a imagen y semejanza de Dios"<sup>23</sup>, constituye la visión antropológica propuesta por la *Gaudium et Spes*<sup>24</sup>. La dignidad de la persona humana está fundada en la enseñanza bíblica del hombre creado a imagen de Dios y semejanza de Dios. En esto, Tomás de Aquino constituye un referente de la redacción del texto conciliar, ya que el Doctor angélico fundamenta su antropología en la imagen bíblica del hombre<sup>25</sup>.

Por cierto, la antropología propuesta por Tomás de Aquino tiene profundas raíces bíblicas. Esta capacidad de relacionarse con Dios "recoge sin duda una profunda intuición bíblica, no deja de ser interesante notar que, en un contexto muy diverso, en el Concilio Vaticano II (GS 12) se repetirá casi a la letra la formulación de Santo Tomás de Aquino"<sup>26</sup>.

La respuesta de Tomás de Aquino a esta cuestión es positiva, ya que la bondad de las criaturas se basa en la bondad del Creador, por lo tanto, no correspondería despreciar al cuerpo humano, porque las cosas son buenas porque Dios la ha creado<sup>27</sup>. En la misma línea del pensamiento de Tomás de Aquino y como se ha señalado en los diversos comentarios, en el texto conciliar es posible visualizar la presencia de la revalorización del cuerpo a través de la patrística cristiana. El Concilio Vaticano II se inscribe en las históricas declaraciones conciliares, las que proponen una visión positiva del cuerpo humano. En el siglo V y VI los concilios Ecuménicos

---

<sup>23</sup> "Tomás de Aquino ha seguido la tradición agustiniana en la definición del hombre como imagen de Dios. La imagen está en el hombre sólo según la mente; sólo ella es la que distingue las criaturas racionales de las irracionales, y sólo se dice que son hechas a imagen de Dios. Tomás distingue la semejanza de Dios según la imagen que se da sólo en la mente humana y en los ángeles, y la semejanza a modo de vestigio, de huella, que se halla en todas las criaturas. El hombre es por lo tanto imagen de Dios, pero lo es en cuanto a la mente." (L. Ladaria, *El hombre creado a imagen de Dios*, en AAVV, *El hombre y su salvación*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996, p. 105) ver ST, I, 93, a 1-3 y 6.

<sup>24</sup> "La Sagrada Escritura enseña que el hombre ha sido creado "a imagen de Dios", capaz de conocer y amar a su Creador"(GS 12).

<sup>25</sup> J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, Barcelona: Sígueme 1972, pp. 119-139.

<sup>26</sup> L. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, Navarra: Verbo Divino, 1993, pp. 67-68.

<sup>27</sup> "En una criatura, por el mismo hecho de existir, está reflejado el ser divino y su bondad. De este modo, el que Dios lo creara todo para que existiera, no excluye que la creara en razón de su bondad" (ST. I, q.95, a 2).

de Toledo y Braga condenan las visiones que desprecian lo material y lo corporal. Visiones que niegan el valor positivo del cuerpo<sup>28</sup>.

### 3. La dimensión trascendente de la persona humana:

“Homo vero non fallitur, cum se rebus corporalibus superiorem agnoscit, et non tantum ut particulam naturae aut anonymum elementum civitatis humanae seipsum considerat. Interioritate enim sua universitatem rerum excedit: ad hanc profundam interioritatem redit, quando convertitur ad cor; ubi Deus eum expectat, qui corda scrutatur, ubi ipse sub oculis Dei de propria sorte decernit. Itaque, animam spiritualem et immortalem in seipso agnoscens, non fallaci figmento illuditur, a phisicis tantum et socialibus condicionibus fluente, sed e contra ipsam profundam rei veritatem attingit”.

El hombre no es una partícula anónima del universo, sino que ha sido creado para estar abierto a la trascendencia a través del don de la inmortalidad personal que Dios le ha dado a su creatura más preciada: el ser humano. El Concilio recoge a través de este texto elementos importantes de la antropología bíblica, esto es, el ser humano que por su interioridad da cuenta que su ser no puede ser reducido a una simple materialidad. Es superior al universo material, ya que está llamado a la trascendencia por su condición espiritual.

El tema de la inmortalidad del alma fue incorporado al texto definitivo del número 14, ya que, a lo largo de la reflexión filosófica de la Iglesia, el tema de la inmortalidad del alma es un constitutivo antropológico fundamental. Por esta razón, el tema del alma es incorporada al texto definitivo, continuando la tradición filosófica seguida por el Magisterio de la Iglesia en sus declaraciones sobre la inmortalidad del alma. En este sentido los documentos del magisterio eclesiástico, desde el Concilio V de Letrán (DS 1440) hasta el Vaticano II (GS 14), han afirmado reiteradamente la doctrina de la inmortalidad del alma<sup>29</sup>. Por lo tanto, *Gaudium et Spes*

---

<sup>28</sup> J. Noemi, *Teología del mundo: Creación*, Santiago: Paulinas, 1987, pp. 153-158.

<sup>29</sup> Es necesario indicar que “los documentos del magisterio eclesiásticos, desde el Concilio V de Letrán (DS 1440) hasta el Vaticano II (GS 14) han afirmado reiteradamente la doctrina de la inmortalidad del alma. Pero la interpretación de la enseñanza debe enmarcarse en el amplio contexto de la antropología subyacente a



sin hacer un análisis metafísico, afirma la superioridad del hombre sobre el universo material.

### **A MODO DE CONCLUSIÓN**

En primer lugar, podemos constatar que *Gaudium et Spes* propone un humanismo cristiano, desarrollado a lo largo de sus primeros capítulos y contenido a lo largo de toda la constitución conciliar. Conjuntamente con esta propuesta antropológica, el aspecto más decisivo de la enseñanza conciliar sobre el hombre es la relación que explícitamente se establece entre el hombre y el misterio de Cristo. *Gaudium et Spes* número 22 es clave al respecto. Jesús, el Cristo, es presentado como modelo de la vocación del hombre, ya que la criatura alcanza su plenitud por el misterio de la redención. Aquí se cumple el objetivo central de *Gaudium et Spes*: ofrecer una respuesta integral al hombre contemporáneo. Un humanismo cristiano integral, donde Cristo revela al hombre verdadero.

---

las declaraciones del magisterio." (A. Boff, Art *"inmortalidad"* en Nuevo Diccionario de Teología, Madrid: Cristiandad, 1982, pp. 787-801).



# DUNS SCOTO Y LA NOCIÓN DE VERDAD CONCEBIDA COMO FENÓMENO<sup>1</sup>

*Duns Scotus and the Notion of Truth Conceived as a  
Phenomenon*

**HERNÁN GUERRERO TRONCOSO**

Universidad Católica del Maule

heguerrero@ucm.cl

## RESUMEN

El presente trabajo expone los distintos sentidos –tanto *in re* como *in intellectu*– en que Duns Scotus concibe la noción de verdad, tomando como presupuesto que el carácter equívoco que les atribuye es una interpretación, que se fundamenta en una posición ontológica diversa de la de sus predecesores. Dicha posición consiste en que para Scotus el primer objeto del intelecto es la noción de ser, mientras que sus predecesores consideran que el intelecto se perfecciona gracias a la verdad. Este giro respecto a la tradición, que conlleva asimismo una concepción distinta de la noción de ser de parte de Scotus, se puede apreciar comparando sus diferencias con la tradición, así como atendiendo al hecho de que el Doctor Sutil parece entender la verdad principalmente como un fenómeno.

**Palabras clave:** Juan Duns Scotus (beato), Enrique de Gante, Interpretación, Ontología, Tomás de Aquino (santo), Verdad.

## ABSTRACT

This paper presents the many senses –both *in re* and *in intellectu*– in which Duns Scotus conceives the notion of truth, and presupposes that the equivocal character he attributes to them, to be an interpretation, founded on an ontological perspective that is different from the one taken by his predecessors. This viewpoint consists in that, according to Scotus, the first object of the intellect is the notion of being, while his predecessors consider that the intellect is perfected by truth. This turn regarding the tradition, which entails a different conception of the notion of being by Scotus as well, can be noticed by comparing its divergences with the tradition, and also regarding the fact that it seems that the Subtle Doctor understands truth mainly as a phenomenon.

**Keywords:** John Duns Scotus (blessed), Henry of Ghent, Interpretation, Ontology, Thomas Aquinas (saint), Truth.

---

<sup>1</sup> Esta es una versión reelaborada de la ponencia “Duns Scotus y el fenómeno de la verdad. Proyecciones históricas e implicancias metafísicas”, ofrecida el 5 de noviembre del 2015 en el Coloquio de Filosofía Cristiana: Humanismo y Cristianismo, organizado por el Instituto de Filosofía de la P. Universidad Católica de Valparaíso. Agradezco al profesor Ignacio Uribe M. por su amable invitación a participar en dicho coloquio.

Al inicio de este trabajo, a modo de introducción al argumento principal, conviene llamar la atención sobre un cierto anacronismo que contiene su título. En efecto, incluso contra la misma letra de los textos que se tomarán en consideración, en lo que sigue no se expondrá el concepto de verdad de Duns Scoto, sino que más bien se intentará mostrar cómo su examen permite apreciar las diversas maneras en que dicha noción se pone de manifiesto, y cómo a su vez dichas diversas maneras nos remiten a los distintos ámbitos en que tiene lugar la verdad, lo que en último término da como resultado que no sea posible reducir la verdad a uno solo de dichos ámbitos o de los sentidos en que ella puede ser concebida. Por consiguiente, lo que interesa es ver cuál es la posición que toma el maestro franciscano en relación con cómo se concibe el fenómeno de la verdad, es decir, con cómo la comprensión de los varios modos en que ella se hace presente, tanto en la realidad como en el intelecto –considerados cada uno por sí solo y en relación con los demás– permiten conocer en qué consiste la verdad.

Asimismo, se puede señalar que su posición muestra unas interesantes proyecciones históricas, las cuales a su vez ponen en evidencia ciertas implicancias metafísicas de gran importancia para la historia del pensamiento occidental. Este trabajo parte del presupuesto que la posición de Scoto constituye un punto de encuentro, en el cual confluyen discusiones anteriores sobre la verdad, y a partir del cual se pueden interpretar exámenes posteriores de dicha noción. Sin embargo, eso no significa que se llevará a cabo una crónica de las influencias que autores anteriores o contemporáneos a él pudieran haber tenido sobre el Doctor Sutil, así como tampoco se intentará poner en evidencia rastros de la doctrina de este último en filósofos posteriores, ya que con una cartografía de ese tipo se corre el riesgo no solo de errar en la atribución o de ignorar autores que poseen una relación más directa y profunda entre sí, sino que también puede impedir que se aprecie la amplitud y profundidad especulativa de la discusión sobre la verdad. Con mayor razón, tampoco se intentará comparar la visión de Scoto con la de sus precededores y sucesores, menos aún con alguna concepción contemporánea de la verdad, solamente para confirmar su validez o para presentarla en términos absolutos como mejor o peor, porque lo único que aquí puede tener algún interés especulativo es el hecho de poner en evidencia el contexto

de la posición adoptada por el maestro franciscano en relación con la verdad, y no el hecho de si tiene razón o no, o si su doctrina es superior a otras o las vuelve inválidas.

Este trabajo presenta el examen de Scoto sobre la verdad en dos secciones. En la primera, se expondrán los distintos modos en que el Doctor Sutil concibe la verdad en las cosas, y en la segunda se verá en qué consiste la verdad en el intelecto. En ambas secciones se indicará brevemente cómo es posible afirmar que en su posición se produce un giro en relación con cómo concibieron la verdad sus predecesores, en particular santo Tomás de Aquino y Enrique de Gante, con quienes lleva a cabo una discusión que sirve de preludeo a su exposición de los sentidos de la verdad. En la parte conclusiva, se destacarán algunos puntos de la discusión anterior, a partir de los cuales se puede advertir la particular manera en que el Doctor Sutil interpreta la noción tradicional de verdad, y cómo su comprensión posee ciertas implicancias metodológicas, cuyo fundamento se encuentra en sus posiciones metafísicas fundamentales.

### **1. LOS TÉRMINOS GENERALES DE LA POSICIÓN DE DUNS SCOTO EN TORNO A LA VERDAD EN SUS CUESTIONES SOBRE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES**

Uno de los pocos lugares en los que el Doctor Sutil examina en particular la noción de verdad se encuentra en la tercera de sus cuestiones al libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles, donde pregunta si el estudio del ser verdadero debe ser excluido o no de la metafísica, entendida como ciencia<sup>2</sup>. Esta cuestión, y las *Cuestiones sobre la Metafísica* en general, presentan una serie de dificultades relativas a la fecha en que fueron compuestas, a la datación de las adiciones al texto original y al estilo en que están escritas. De hecho, aun cuando se considera que las *Cuestiones* son lecciones que sostuvo Scoto en el *studium* franciscano de Oxford –por ende, en su época de juventud–, el texto fue posteriormente sometido a revisión, más de una vez, hasta la época de madurez de nuestro Doctor. Por ello, se vuelve muy difícil determinar a qué momento pertenecen

---

<sup>2</sup> B. Juan Duns Scoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* [= *Metaph.*] VI, q. 3 n. 1, en *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, ed. R. Andrews – G. Etzkorn et al., vol. 4, St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute Publications, 1997, p. 57 [= OPh IV 57]: “Utrum ens verum debet excludi a consideratione metaphysici.”

ciertas afirmaciones o doctrinas que Scotus plantea como suyas, y que a veces son incluso contrarias a sus posiciones tradicionales contenidas en las obras teológicas<sup>3</sup>.

Por su parte, el estilo en que están escritas las *Questiones* es aún más esquemático y conciso de lo que Scotus está acostumbrado a escribir, y esto nos hace más difícil a los intérpretes actuales seguir algunos argumentos que da por supuestos, aun cuando en este caso se puede advertir que nuestro Doctor tenía a la vista los textos de santo Tomás y de Enrique de Gante sobre la verdad<sup>4</sup>. Es más, se podría incluso sostener que Scotus interpreta al Doctor Angélico a partir del maestro gandavense, ya que, como han puesto en evidencia diversos autores en los últimos años, cuando Enrique determina el carácter trascendental de la verdad, sigue de manera inequívoca el esquema e incluso las formulaciones del maestro dominico, al menos en lo que respecta a la primera parte de su solución<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. Stephen D. Dumont, "The Question on Individuation in Scotus's *Quaestiones super Metaphysicam*", en L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad Mentem Iohannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993, Roma: Antonianum, 1995, vol. 1, pp. 193-227; Timothy B. Noone, "Scotus's Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the *Quaestiones in Libros Metaphysicorum*, VII q. 13", en Sileo (ed.), *Via Scoti, op. cit.*, vol. 1, pp. 391-406; id., "Duns Scotus and the Franciscan Educational Model", en M. B. Ingham – O. Bychkov (eds.), *John Duns Scotus. Philosopher*, Münster: Aschendorff, 2010, pp. 129-138; Luca Modrić, "L'edizione critica delle *Quaestiones super Metaphysicam* del B. G. Duns Scotus. Alcune precisazioni", *Antonianum* 73 (1998), pp. 581-592; Giorgio Pini, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Pisa: Scuola Normale Superiore, 2002, pp. 1-24; id., "Univocity in Scotus' *Quaestiones super Metaphysicam*: The Solution to a Riddle", *Medioevo* 30 (2005), pp. 69-110; id., "Scotus on Doing Metaphysics *in statu isto*", en Ingham – Bychkov (eds.), *John Duns Scotus. Philosopher*, cit., pp. 29-55.

<sup>4</sup> Cf. Duns Scotus, *Metaph.* VI, q. 3 n. 7-22, OPh IV 58-65; santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, en S. Thomae Aquinatis Opera omnia, iussu Leonis XIII PM edita, studio et cura Fratrum Praedicatorum, vol. 22<sup>1</sup>, Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1970, pp. 3-36 [= XXII<sup>1</sup> 3-36]; Enrique de Gante, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 34, ed. R. Macken, Ancient and Mediaeval Philosophy Series 2, vol. 27, Leuven: Leuven University Press, 1991, pp. 163-247 [= XXVII 163-247].

<sup>5</sup> Cf. Ludwig Hödl, "Die göttliche Wahrheit im Verständnis des Thomas von Aquin, des Heinrich von Gent und des Aegidius Romanus", *Medioevo* 18 (1992), p. 208; Jos Decorte, "Henri de Gand et la définition classique de la vérité", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 68 (2001), pp. 53-58; Jan Aertsen, "Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die Transzendentalien. Ein Textvergleich", en G. Guldentops – C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 101-114.

Pues bien, el examen de Duns Scoto de la verdad parte con la afirmación que ella se encuentra tanto en las cosas como en el intelecto<sup>6</sup>. Con ello, se puede apreciar que nuestro Doctor no pone en cuestión la definición tradicional de verdad –“adecuación entre la cosa y el intelecto”–, sino que concuerda con ella. Sin embargo, puesto que dicha adecuación se concibe de distintas maneras, es posible sostener que el maestro franciscano considera la definición clásica de verdad más bien como una clave de lectura, que cobra sentidos diversos según los modos en que se manifiesta. Asimismo, para que se comprenda mejor el contexto de la posición de nuestro Doctor, su respuesta debe ser interpretada en oposición a lo que sostienen santo Tomás y Enrique de Gante, ya que según el Doctor Sutil, para ellos la verdad constituiría el primer objeto del intelecto, y por consiguiente su lugar propio debería ser el intelecto<sup>7</sup>. Ahora, si bien esta afirmación puede parecer extraña a primera vista –en especial en el caso de Enrique de Gante, quien afirma, en oposición a santo Tomás, que la verdad, en cuanto disposición propia del ser hacia el intelecto, no se perfecciona porque sea acogida por el intelecto, sino que en el ser que se dispone, en cuanto verdadero, hacia el intelecto<sup>8</sup>–, su sentido y alcance quedan en claro con la crítica que hace Scoto a dicha posición.

En efecto, según nuestro Doctor, es necesario que un objeto cumpla con tres condiciones para que sea considerado el primer objeto de una potencia, a saber, debe ser anterior a la operación de la potencia que

---

<sup>6</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 22, OPh IV 65: “Est enim veritas in rebus et veritas in intellectu.”

<sup>7</sup> Santo Tomás se ocupa en cuatro de sus escritos de la verdad, y en todos ellos considera que la verdad en las cosas se deriva de la verdad en el intelecto: ese sería su sentido propio, del cual se deriva la verdad en la cosa y en general los otros sentidos impropios; cf. John Wippel, “Truth in Thomas Aquinas”, en id., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2007, pp. 65-112. Enrique de Gante, en cambio, si bien reconoce que en sentido objetivo el ser es el primer objeto del intelecto, sostiene la prioridad a la verdad en el intelecto en sentido dispositivo, cf. Decorte, *op. cit.*, p. 57; Martin Pickavé, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Brill: Leiden – Boston 2007, pp. 278-284.

<sup>8</sup> Cf. Enrique de Gante, *Summa*, a. 34 q. 3 in corp., XXVII 191-192; Decorte, *op. cit.*, p. 56; Pickavé, *op. cit.*, pp. 278-279; Hernán Guerrero Troncoso, “La crítica de Duns Scoto al concepto de verdad como primer objeto del intelecto. Antecedentes doctrinales de la controversia”, *Desde el sur* 7 (2015) [en curso de publicación].

se perfecciona con él, su conocimiento ha de tener lugar por un acto directo, no reflejo y, finalmente, si puede ser conocido a partir de su propia razón, no es necesario que incluya algo otro para ser conocido<sup>9</sup>. Por lo tanto, incluso si Scotto comparte la posición tradicional, según él, el primer objeto del intelecto debería consistir en el concepto de ser, no en el de verdad. En primer lugar, porque esta última se perfecciona por el hecho de ser acogida por el intelecto, o bien, porque constituye una disposición hacia él, y por ende no es anterior a la operación del intelecto, o al menos no puede prescindir de él. En segundo lugar, dado que su conocimiento es producto de una reflexión que lleva a cabo el intelecto sobre su actuar, no sería un conocimiento directo. En tercer lugar, porque la verdad remite necesariamente al ser en su definición, mientras que el ser puede ser concebido sin relación con la verdad<sup>10</sup>. Como corolario a su crítica, nuestro Doctor afirma la primacía del concepto de ser como objeto del intelecto con las siguientes palabras:

Hay que conceder que el primer objeto del intelecto no puede ser sino algo que está incluido esencialmente en todo cuanto es inteligible por sí mismo, tal como el primer objeto de la visión no es sino algo que está incluido esencialmente en todo lo que es visible por sí mismo, como lo que posee un color [está incluido] en lo blanco y lo negro. Sin embargo, puesto que todo ser es inteligible por sí mismo, y nada puede estar incluido de manera esencial [en todo lo que es] sino el ser, se sigue que el primer objeto del intelecto será el ser. – Y esto lo dice Avicena, *Metafísica* I, que “el ser se imprime en el alma por una primera impresión”. Sin embargo, cada una de las razones trascendentales, que son casi pasiones del ser –como lo verdadero, lo bueno, etc.–, son posteriores al primer objeto, cada una de ellas es igualmente inteligible por sí misma, y ninguna de ellas posee una mayor razón de objeto del intelecto que las otras<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. Duns Scotto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 15-19, OPh IV 61-63; Guerrero Troncoso, “La crítica de Duns Scotto”, cit.

<sup>10</sup> Cf. Guerrero Troncoso, “La crítica de Duns Scotto”, cit.

<sup>11</sup> Duns Scotto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 20, OPh IV 63: “Concedendum est quod primum obiectum intellectus non potest esse aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili. Sicut primum obiectum visus non est aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se visibili, ut coloratum in albo et nigro. Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile, et nihil potest in quocumque essentialiter includi nisi ens,



En este sentido, resulta evidente que el maestro franciscano rechaza la manera en que tanto Enrique como santo Tomás conciben la relación entre ser y verdad, y el papel que según cada uno de ellos juega el intelecto en dicha relación. Para Scoto –que sigue en esto a Avicena, al igual que los Doctores que critica–, el concepto de ser posee una primacía tal, que no puede ser explicado por otra noción, ni anterior ni posterior. Dicha primacía se ve reafirmada por el hecho de que el ser constituye el único concepto que está contenido de manera esencial en todo lo que puede ser concebido –una posición que, más adelante, cuando su reflexión en torno al carácter unívoco del concepto de ser haya alcanzado un grado de madurez suficiente, nuestro Doctor formulará de manera más amplia, ya que afirmará que hay una doble primacía del ser, de comunidad y de virtualidad<sup>12</sup>–. Por ende, según nuestro Doctor, ni la verdad, ni el bien, ni ninguna otra noción trascendental es capaz de hacer inteligible o apetecible al ser, ya sea que se le considere en sí mismo o en relación con el intelecto o la voluntad, sino que este último en cuanto tal, de modo intrínseco, es inteligible o apetecible, y en virtud de su primacía y de su carácter común, es capaz por sí mismo de perfeccionar el intelecto, ya que está contenido en todo lo que se puede concebir, y la voluntad, ya que está incluido en todo lo que se puede desear, al menos de manera virtual, ya que se desea en último término que algo sea.

La noción de primer objeto, en efecto, posee para nuestro Doctor un sentido claro, que considera que es compartido por todos los filósofos, y que es diferente de la manera en que Enrique y santo Tomás la parecen estar entendiendo. Según ellos, el objeto conllevaría una relación a la potencia que se perfecciona en virtud de él, o bien hacia la cual se dispone aquello que perfeccionará la potencia<sup>13</sup>. Para Scoto, en cambio, el primer objeto

---

sequitur quod primum obiectum intellectus erit ens. – Et hoc dicit Avicenna I *Metaphysicae* quod ‘ens prima impressione imprimitur in anima’. Quaecumque autem rationes transcendentes, quae sunt quasi passiones entis – ut verum, bonum etc. –, sunt posteriores primo obiecto. Et quaelibet earum aequae per se est intelligibilis, nec una magis habet rationem obiecti intellectus quam alia.”

<sup>12</sup> Cf. Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. 3 n. 137-151, en *B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotistae, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954, pp. 85-94 [= III 85-94]; Hernán Guerrero Troncoso, “Los presupuestos metafísicos de la univocidad en Duns Scoto”, *Revista Chilena de Estudios Medievales* 7 (2015), pp. 13-21.

<sup>13</sup> Cf. Santo Tomás, *Summa theologiae* I q. 1 a. 7, IV 19a: “Proprie autem illud assignatur

constituye más bien aquello que mueve en primer lugar a una potencia pasiva, y aquello en lo cual esa potencia alcanza su perfección una vez que lo ha alcanzado. Así, sería redundante llevar a cabo una distinción como la que hace Enrique, entre una presencia objetiva del ser y una presencia dispositiva de la verdad en el intelecto, e inaceptable que la verdad en el intelecto constituyera el sentido propio, según el cual se concibe la verdad en las cosas, ya que en ese caso la relación entre el intelecto y lo inteligible ya no es intrínseca a la noción de objeto, sino que, aún cuando le es propia de manera necesaria, es extrínseca a ella<sup>14</sup>.

A partir de esta posición inicial, entonces, nuestro Doctor lleva a cabo su examen de los diversos modos en que se pone de manifiesto la verdad, primero en las cosas y luego en el intelecto. Como se verá en la exposición, el maestro franciscano evita buscar un sentido común o más originario a estos modos de mostrarse de la verdad, no obstante el hecho de que es posible encontrar aspectos comunes entre algunos de ellos. Cuáles sean los motivos de dicha renuncia, y qué consecuencias especulativas tenga esta decisión, será discutido más adelante, en la segunda parte de este trabajo.

---

obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum"; Enrique de Gante, *Summa*, a. 33 q. 2 in corp, XXVII 139-141: "Veritas enim imponitur a ratione respectus, quo quasi disponitur omne intelligibile [...], quia nihil dicitur veritas, nisi respiciendo ad intelligibilitatem. Ex hoc enim respectu intelligibile dicitur antequam intelligatur [...]. Unde, sicut intelligibile obiective dicitur aliquid aliud, quia est quod-quid-est et obiectum formalem natum movere intellectum [...]. Ille enim respectus a quo huiusmodi nomen imponitur, est quasi quaedam dispositio essentiae significatae per nomen"; Guerrero Troncoso, "La crítica de Duns Scoto", *op. cit.*

<sup>14</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 22, OPh IV 64: "Hic autem modus videtur abuti termino isto 'obiectum'. Nam quod respectus ad potentiam sit formalis ratio obiecti, non invenitur a philosophis communiter, sed illud quod movet potentiam passivam. Unde Aristoteles II *De anima*: 'cuius quidem est visus, hoc est visibile', sic quod in ratione praedicati cadit subiectum, 'cuius est visus, est obiectum visus'. De isto, secundum ipsum ibi, praedicatur per se secundo modo – non primo – 'visibile' quod dicit respectum ad potentiam. Sed si talis respectus esset ratio formalis obiecti, esset per se primo modo. Per hunc etiam modum facile erit assignare obiecta prima omnium potentialiarum, non aliqua absoluta, sed respectus quosdam correspondentes. Puta, quid obiectum visus? Non quaeram qualitatem, colorem vel lucem, sed relativum, ut visibile; sic gustus, non sapor, sed gustabile, etc."; Aristóteles, *De anima* II c. 7, 418a 26-28, trad. G. de Moerbeke, en S. Tomás de Aquino, *Sententiae libros Aristotelis De anima*, XLV<sup>1</sup>, 123: "Cuius quidem est visus, hoc est visibile, visibile autem est color quidem et quod ratione quidem est dicere, innominatum autem existit ens, manifestum autem erit ingredientibus maxime."

## 2. EL MODO EN QUE LA VERDAD SE HACE PRESENTE EN LAS COSAS

Sin mayores preámbulos, Duns Scoto comienza a exponer cómo se puede concebir la verdad en las cosas. Aquí, nuestro Doctor identifica dos sentidos principales, a saber, la relación que se da entre quien produce algo y dicho producto, y la que se da entre aquello que es conocido y quien conoce. En ambas instancias, se distinguen tres modos de concebir la verdad –uno absoluto y dos determinados–, los que entre sí tienen un carácter equívoco<sup>15</sup>.

### a. La verdad en las cosas entendida como concordancia entre productor y producto

Así, en el primer sentido principal, según el esquema señalado, la verdad se concibe en términos absolutos –como una concordancia completa entre productor y producto–, o determinados, según el modo en que puede tener efectivamente lugar dicha concordancia. En este último sentido, la concordancia se puede entender de dos maneras determinadas, a saber, por adecuación –como ocurre con el Hijo en las personas divinas–, o bien, por simple imitación –como las criaturas, que se asemejan de modo imperfecto al ejemplar que imitan–<sup>16</sup>. Scoto da por supuesto, como señala G. Paiva, que la verdad en este caso no se encuentra en la relación que pueda haber entre un productor y un producto cualesquiera, sino que solo en aquella que se da entre Dios y lo que produce, ya sea al interior de sí –el Hijo, es decir, el Verbo engendrado, la segunda persona de la Trinidad, que es el único que conoce de modo adecuado al Padre, y que con el Espíritu Santo comparten la misma esencia– o al exterior. Esta comprensión es contraria a la de santo Tomás –quien sostiene que las cosas son verdaderas por comparación al intelecto divino, que las creó, mientras que el intelecto humano sería verdadero por comparación a las cosas<sup>17</sup>–, mientras que posee un cierto grado de cercanía con la posición de Enrique de Gante, que afirma que toda la verdad se encuentra en el

<sup>15</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 23, OPh IV 65; Gustavo B. V. de Paiva, “Duns Escoto e a verdade nas coisas: Um estudio de *Questões sobre a Metafísica VI*, q. 3”, *Kriterion*, Belo Horizonte 131 (2015), pp. 154-156.

<sup>16</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 24-25, OPh IV 65-66; Paiva, *op. cit.*, pp. 156-158.

<sup>17</sup> Cf. santo Tomás, *De veritate*, q. 1 a. 4 in corp., XXII<sup>o</sup> 13: “Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie, in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario,

intelecto divino, y que por ende el conocimiento verdadero surge de una comparación con él<sup>18</sup>.

### **b. La verdad en las cosas en cuanto relación entre quien conoce y aquello que se conoce**

Por otro lado, en lo que respecta a la relación entre quien conoce y aquello que se conoce, el hecho de que algo sea verdadero también se puede entender de tres maneras. En primer lugar, en sentido absoluto, algo es verdadero en cuanto que es capaz de ponerse de manifiesto en cuanto tal a todo intelecto capaz de acoger su manifestación. En segundo lugar, en un sentido determinado, algo es verdadero en la medida en que permite que sea asimilado por parte de un intelecto que actúa mediante semejanzas, como es el caso del intelecto creado, que se asimila a la cosa que conoce. En tercer lugar, siempre en sentido determinado, algo es verdadero porque, una vez que se ha manifestado o ha sido asimilado, se encuentra presente en un intelecto en cuanto que es conocido por él<sup>19</sup>.

Estos sentidos en que la cosa se considera verdadera, de acuerdo con la relación entre quien conoce y lo que se conoce, pone en evidencia los distintos aspectos de dicha relación, a saber, el modo en que la cosa se constituye en objeto del intelecto, la manera en que el intelecto creado acoge en sí la manifestación del objeto y, finalmente, los términos según los cuales es posible afirmar que un objeto se encuentra presente en el intelecto.

### **i. La verdad en cuanto manifestación de la cosa**

El primero de estos sentidos se remonta a san Hilario de Poitiers, a cuya autoridad se remiten santo Tomás y Enrique en sus respectivas exposiciones, y en general es citado al tratar del carácter manifestativo de la

---

in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi per respectum ad alteram duarum veritatum"; Wippel, *op. cit.*, pp. 81-87; Guerrero Troncoso, "La crítica de Duns Scoto", cit.

<sup>18</sup> Cf. José Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Apud Sedes Universitatis Gregoriana: Roma 1958, pp. 11-35; Decorte, *op. cit.*, pp. 64-72; Pickavé, *op. cit.*, pp. 146-149.

<sup>19</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3. n. 26, OPh IV 66; Paiva, *op. cit.*, pp. 158-160.

verdad<sup>20</sup>. Scoto, sin embargo, a diferencia de dichos Doctores, no estima que dicho carácter sea algo extrínseco al ser, es decir, que advenga en éste en virtud de la verdad o que tenga lugar principalmente en el intelecto, sino más bien intrínseco<sup>21</sup>. Más aún, como deja en evidencia Paiva, se trata de una aptitud a manifestarse según el grado de su entidad –es decir, de la determinación propia de cada ser, en cuanto “este” o “aquel”–<sup>22</sup>, y eso es algo de lo cual el ser es capaz, aún si no existiera un intelecto que acogiera dicha manifestación. En efecto, dice nuestro Doctor,

Si no hubiera ningún intelecto, aún así toda cosa estaría determinada por su naturaleza a manifestarse [*esset nata se manifestare*], según el grado de su entidad. Y este “darse a conocer” [*notitia*] es aquello por lo cual la cosa se dice que es conocida por naturaleza, no porque la naturaleza la conozca, sino porque, en virtud de su manifestación propia –mayor o menor– estaría determinada por su naturaleza, en lo que respecta a ella misma, a ser conocida de manera más o menos perfecta<sup>23</sup>.

La manifestación, entonces, no es algo que se perfeccione gracias a la verdad, sino que es más bien intrínseco al ser, que no requiere de un orden

---

<sup>20</sup> Cf. san Hilario de Poitiers, *De trinitate* V n. 3, ed. P. Smulders, Corpus Christianorum Series Latina 62, Turnhout: Brepols, 1979, pp. 153-154; santo Tomás, *De veritate*, q. 1 a. 1 in corp., XXII<sup>1</sup> 6; Enrique de Gante, *Summa*, a. 34 q. 5 in corp., XXVII 211; Leo Elders, *The Metaphysics of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1997, pp. 98-99; Wippel, *op. cit.*, pp. 109-112.

<sup>21</sup> Cf. Enrique de Gante, *Summa*, a. 34 q. 3 in corp., XXVII 192: “Cum enim verum de suo nomine et impositione, qua addit aliquid super ens, non dicit nisi rationem manifestativi vel declarativi eius quod est apud intellectum, et ratio talis non est aliquid super ens absolutum, sed solum ratio respectus, dicendum est absolute quod veritas, sicut neque in aliis rebus, sic nec in Deo est ratione suae essentiae absolute, sed solum ex aliquo respectu ad aliud, ut ad intellectum [...], et hoc non ex respectu ad aliquem intellectum extra Deum creatum, cui imprimuntur notitiam suam, quia talis respectus ei accidit, quemadmodum et omnes alii quos habet ad creaturas [...], sed ex respectu ad ipsum intellectum divinum. Non ad suam causam, quemadmodum veritas per se non est in aliqua re de veritate creaturae, sed solum ex respectu ad intellectum divinum ut absolute comprehendentem id quod est in natura et essentia sua secundum rationem veritatis.”

<sup>22</sup> Cf. Paiva, *op. cit.*, pp. 159-160.

<sup>23</sup> Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 28, OPh IV 66: “Si nullus esset intellectus, adhuc quaelibet res secundum gradum suae entitatis esset nata se manifestare. Et haec notitia est qua res dicitur nota naturae, non quia natura cognoscat illam, sed quia propter propriam manifestationem – maiorem vel minorem – nata esset, quantum est de se, perfectius vel minus perfecte cognosci.”

o una disposición al intelecto para alcanzar su perfección, sino que esta última tiene lugar con independencia de él, ya que en la medida en que algo puede ser, es capaz de ponerse de manifiesto. En este sentido, que la cosa sea manifestativa de sí misma quiere decir que por el hecho de ser no solo se presenta, sino que se hace presente, esto es, solamente porque es, se encuentra a disposición de todo intelecto capaz de aprehender su presencia, y el modo en que se dará a conocer será más o menos perfecto, de acuerdo con su ser más o menos perfecto, es decir, si depende o no de otro para ser y para ser esa cosa que es.

Este segundo elemento de la comprensión de nuestro Doctor de la verdad en cuanto manifestativa de sí –que corresponde también al paralelo entre ser y verdad que sostiene Aristóteles en el libro II de su *Metafísica*<sup>24</sup>–, permite asimismo interpretar cómo Scotus entiende el mayor o menor grado en que algo puede ser y ser verdadero. Algo que es más, lo es porque supera a otros y en cierta medida los incluye en sí, ya sea de manera causal –porque los produce–, o bien, virtual –porque los otros que son superados pueden tener lugar en él–<sup>25</sup>. Lo mismo ocurre con la verdad, ya que aquello que se puede conocer por sí mismo –es decir, cuyos principios no se encuentran en otro–, no solo es verdadero en sí, sino que a la vez constituye el principio a partir del cual es posible conocer la verdad en las demás cosas. Sobre este punto, las palabras de Avicena arrojan una cierta luz para interpretar al maestro franciscano:

El ser necesario es aquel que es siempre verdad por sí mismo, el posible, en cambio, es verdad por algo otro, distinto de él, y es falso en sí mismo. Por lo tanto, todo lo que es aparte del ser necesario, que es uno, es falso en sí<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica* II c. 1, 993b 26-31, recensio et translatio G. de Moerbeke, ed. G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles Latinus XXV*<sup>32</sup>, Leiden –New York– Köln: Brill, 1995, p. 44 [= AL XXV<sup>32</sup> 44]: “Quare et verissimum quod posterioribus est causa ut sint vera. Quapropter semper existentium principia semper esse verissima est necesse; non enim quandoque vera nec illis causa aliquid est ut sint, sed illa aliis. Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem.”

<sup>25</sup> Cf. la explicación detallada de Paiva, *op. cit.*, pp. 160-162, en la que cita pasajes del *De primo principio* y de la *Reportatio I-A* para aclarar algunos puntos oscuros de la exposición de Scotus.

<sup>26</sup> Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* I c. 8, ed. S. van Riet, *Avicenna Latinus III*, Louvain – Leiden: Peeters – Brill, 1997, p. 55 [= *Metaph.* I c. 8, AvI L III 5]: “Necesse

Si bien a primera vista parece que, dado que las criaturas dependen de Dios para ser y para ser conocidas, Avicena estaría afirmando que hay una relación causal entre ambos, donde se requeriría la acción del ser necesario para que los seres posibles fueran conocidos, o al menos que el conocimiento de Dios sería requisito para tener conocimiento de los otros seres –que es la interpretación de Enrique de Gante<sup>27</sup>–, sus palabras se pueden entender como que ilustran los grados de entidad y del conocimiento que acompaña a esta última. En efecto, el ser necesario se conoce por sí mismo, porque es por sí mismo, de tal manera que posee en sí todos los principios necesarios para ser y para ser conocido. Los seres posibles, en cambio, mientras menos perfectos sean –y esto quiere decir, según Avicena, mientras más alejados se hallen del ser necesario<sup>28</sup>–, con mayor razón requieren de otro para poder ser y ser conocidos, precisamente porque en sí poseen cada vez menos entidad.

## ii. La verdad en cuanto asimilación entre la cosa y el intelecto creado

El segundo sentido en que una cosa se dice verdadera en vistas de la relación entre lo que se conoce y quien conoce, corresponde al modo en que ocurre la asimilación de un intelecto que para conocer un objeto se debe asimilar a él. Dado que dicha asimilación conlleva un cambio para el intelecto que conoce, Scotto señala explícitamente que en este caso se trata del intelecto creado. Así, una cosa es verdadera en la medida en que puede ser asimilada por el intelecto, pero de esto no se puede concluir necesariamente que la verdad en la cosa sea producto de una actividad de este último –como sostiene santo Tomás–, sino que, por el contrario, es la cosa la que posee un sentido activo, el cual es consecuencia del

---

esse est id quod per seipsum est veritas semper; possibile vero est veritas per aliud a se, et est falsum in seipso. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum, falsum est in se.”

<sup>27</sup> Cf. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, op. cit., pp. 24-35.

<sup>28</sup> Cf. Avicena, *Metaph.* IX c. 1-4, AvI. IV 434-494; Gérard Verbeke, “Una nouvelle théologie philosophique”, en AvI. IV, pp. 51\*-68\*; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 74-83; Robert Winstonsky, “Avicenna and the Avicennian Tradition”, en P. Adamson – R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 113-132.

carácter manifestativo que se indicó antes, o bien, de su distinción del intelecto [*esse disparatum*], ya que su verdad no depende de un orden al intelecto, en la medida en que su sola posibilidad implica que es capaz de ponerse de manifiesto<sup>29</sup>.

El hecho de que el Doctor Sutil destaque el rol activo de la cosa en la asimilación, y por ende el carácter pasivo del intelecto en esa actividad, viene a confirmar su posición, que la cosa, en cuanto verdadera, es anterior al intelecto, ya que la cosa que es asimilada y la asimilación misma preceden al intelecto pasivo que las acoge. Esto significa que la relación entre el ser de la cosa y su verdad, entendida como manifestación, posee un carácter real, ya que la cosa es en cada caso fundamento de su manifestación, aún cuando dependa de otro para ser. La verdad que corresponde al intelecto creado, en cambio, en la medida en que se remite siempre a la cosa que se debe asimilar para conocer, es posterior a ella, y por ello no es posible que ese sea el sentido propio de la verdad. Más aún, tanto la cosa que debe ser asimilada, como el acto mismo de asimilación que lleva a cabo el intelecto pasivo, son anteriores a la presencia de cualquier cosa en el intelecto, ya que dicha presencia, dado que es producto de la asimilación, es posterior por naturaleza al acto de inteligir. La relación, entonces, entre la cosa presente en el intelecto y aquella que se da a conocer, consiste en una relación de razón, que se funda en el objeto inteligido en vistas del acto de inteligir<sup>30</sup>. Al respecto, nuestro Doctor recuerda la doctrina de Aristóteles, de acuerdo con la cual toda relación es posterior a aquello absoluto –es decir, a aquello que subsiste por sí mismo– a lo que se remite; en este sentido, toda asimilación sería anterior a la actividad del intelecto, o consistiría formalmente en ella. Por otra parte, es posible apreciar que, si se comparan el segundo y el tercer sentido de la verdad con un intelecto que no requiere de una asimilación para conocer, no hay un orden entre ellos, de manera tal que el orden entre la verdad que consiste en la asimilación del intelecto a la cosa y este última no posee

---

<sup>29</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 29, OPh IV 67: “Esse autem assimilativum dicit rationem activi respectu assimilabilis, et sequitur naturaliter esse manifestativum vel esse disparatum non habens ordinem ad ipsum”; Paiva, *op. cit.*, pp. 162-163.

<sup>30</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 29, OPh IV 67; Paiva, “Duns Escoto e a verdade”, *op. cit.*, pp. 163-165.



un carácter esencial, sino solo accidental, y está relacionado con un solo tipo de intelecto, a saber, el creado<sup>31</sup>.

Aquí es posible apreciar en qué radica la diferencia entre las posiciones de santo Tomás y de Scoto. Por una parte, según el Doctor Angélico, el sentido más propio en que se puede concebir la verdad consiste en la que se da en el intelecto que compone y divide las nociones simples, que es donde se consumaría la adecuación entre la cosa y el intelecto. Por otra parte, el intelecto divino constituye la medida de la cosa, mientras que esta última es la medida del intelecto humano<sup>32</sup>. El Doctor Sutil, por el contrario, si bien concuerda con el maestro dominico en que la cosa es medida del intelecto humano –como dirá más adelante, cuando examine la verdad en el intelecto–, no solo se rehúsa a sostener que hay un sentido de la verdad que es propio, en comparación con el cual es posible afirmar si algo es verdadero o no, sino que también reivindica la primacía real de la verdad en la cosa, en la medida en que ella por sí sola, por el simple hecho de ser, se pone de manifiesto, y dicha manifestación de sí es el modo en que se da a conocer en cuanto tal.

### **iii. La verdad en sentido real entendida como presencia de la cosa en el intelecto**

Esto afecta también al tercer sentido en que se concibe que una cosa es verdadera por comparación al intelecto que la conoce. Dicho sentido consiste en que, una vez que ha tenido lugar la manifestación o la asimilación, la cosa es verdadera en la medida en que se encuentra presente en el intelecto tal como aquello que se conoce está en aquel que conoce. De esta afirmación se puede concluir que este último sentido se debe entender como un producto de los dos primeros, ya que la manifestación de la cosa, o la asimilación de ésta por parte de un intelecto creado –que proviene a la vez de su manifestación–, serían causa de dicha presencia. Dado, entonces, que la verdad como presencia de la cosa en el intelecto

---

<sup>31</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 30, OPh IV 67; Aristóteles, *Metaph.* V c. 15, 1020b 26-1021b 10, AL XXV<sup>32</sup> 112-114; Paiva, "Duns Escoto e a verdade", *op. cit.*, pp. 165-169.

<sup>32</sup> Cf. santo Tomás, *De veritate* q. 1 a. 2, XXII<sup>1</sup> 9-11; *ibíd.*, a. 4, XXII<sup>1</sup> 13-14; Elders, *op. cit.*, p. 99; Wippel, *op. cit.*, pp. 96-97. 109-112; Guerrero Troncoso, "La crítica de Duns Scoto", *op. cit.*

dependería de que haya tenido lugar uno de los otros dos sentidos de la verdad, implicaría en sí una remisión a ellos, y por ende sería el último sentido en que es posible afirmar que una cosa es verdadera. La presencia de la cosa en el intelecto en cuanto conocida, por otra parte, permite el paso al examen de la verdad en el intelecto. Es aquí donde se aprecian con mayor claridad los términos y los límites de la relación entre la realidad y el intelecto, y el carácter que puede asumir dicha relación.

### 3. LA VERDAD EN EL INTELLECTO Y LA RELACIÓN CON SUS OPERACIONES

Al igual que en la primera parte, nuestro Doctor inicia su examen de la verdad en el intelecto sin ninguna introducción, aún cuando, como se ha visto, se puede suponer que en esta sección Scoto analiza en detalle el último de los sentidos de la verdad en la cosa, esto es, la presencia de la cosa en el intelecto. En esta parte, el maestro franciscano distingue la verdad en dos sentidos, los que a su vez corresponden a las operaciones del intelecto que plantea Aristóteles en el *De anima*: el primero consiste en la aprehensión de los términos simples; el segundo, en la composición y división de esos términos<sup>33</sup>. En ambos casos, la relación entre las operaciones del intelecto y el objeto corresponde a la que se da entre lo que es medido y la medida, respectivamente, siempre según Aristóteles<sup>34</sup>. Por consiguiente, dado que tanto los conceptos como los juicios son producto de las operaciones del intelecto, resulta que no poseerían una relación esencial con la cosa, a pesar de que dependan de ella para ser verdaderos.

---

<sup>33</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 31, OPh IV 67-68: "Verum autem in intellectu duplex est secundum duplicem eius operationem, secundum quarum utramque natus est conformari obiecto ut mensuratum mensurae"; Jacqueline Hamesse (ed.), *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiéval*, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Nauwelaerts, 1974, p. 187: "Duplex est operatio intellectus: una quae dicitur simplicium terminorum apprehensio; alia simplicium terminorum apprehensorum compositio et divisio"; s. Tomás de Aquino, *Sententia libri De anima* III, c. 5, XLV<sup>1</sup>, Roma-Paris 1984, pp. 224-226; Aristóteles, *De anima* III, 426a 26-27 (texto latín en s. Tomás de Aquino, *De anima*, cit., p. 224): "Indivisibilium quidem igitur intelligentia in hiis est circa quae non est falsum, in quibus autem et falsum iam et verum est, compositio quaedam iam intellectuum est, sicut eorum quae unum sunt."

<sup>34</sup> Cf. Aristóteles, *Metaph.* V c. 15, 1021a 30-31, AL XXV<sup>32</sup> 113: "Mensurable vero et scibile et intellectuale, eo quod aliud ad ipsum dicitur ad aliquod dicuntur."

Con esto último, Scoto complementa lo que había señalado acerca del carácter de la relación que se da entre la verdad de la cosa y el intelecto creado, en el sentido de que entre ellos se da una simple relación de razón, puesto que la cosa no requiere del intelecto para consumir su carácter manifestativo, sino que más bien el hecho de mover al intelecto a asimilarse a ella se desprende de dicho carácter. Por este motivo, no sería posible afirmar que la verdad en el intelecto constituya su sentido más originario, en la medida en que da por supuesta la verdad en la cosa y, más aún, dado que la verdad entendida como presencia de la cosa en el intelecto en cuanto conocida, constituye el modo más débil en que se concibe la verdad en sentido real.

#### **a. Las diferencias entre los dos sentidos de la verdad en el intelecto**

En su examen de la verdad en el intelecto, el maestro franciscano no insiste en el carácter equívoco entre los dos sentidos, como hacía en la verdad en la cosa. Al contrario, se advierte que hay un criterio que es común a ambos –ya que en los dos casos la cosa constituye la medida del intelecto–, y asimismo, como se verá a continuación, en el primero se consume la remisión del intelecto a la cosa, mientras que en el segundo se consume la actividad del intelecto. Así, para determinar la manera en que tiene lugar la verdad en cada uno de estos sentidos, nuestro Doctor señala dos diferencias fundamentales entre ellos.

La primera se refiere a aquello que en cada operación se opone a la verdad. En este sentido, a la verdad de los conceptos no se opone la falsedad, sino más bien la ignorancia, dado que el intelecto acoge siempre de modo correcto lo que la cosa es, ya que si no es así, no la entiende en absoluto, de manera similar a como ocurre con los sentidos y aquello que en cada caso les es propio: algo visible, por ejemplo, o bien es visto o no lo es, pero no es posible que se perciba algo que no es visible –como un sonido– como visible. Sin embargo, nuestro Doctor agrega que esta oposición se reduce a los conceptos llamados “*simplemente simples*” [*conceptus simpliciter simplices*], es decir, a aquellos que no pueden ser conocidos a partir de otro, sino que solamente en virtud de sí mismos, como el concepto de ser, de cosa o de necesario, entre otros, siguiendo

la sentencia de Avicena<sup>35</sup>. En lo que respecta a los conceptos que carecen de dicha simplicidad absoluta, por el contrario, aún cuando en sí no sean formalmente falsos, sí pueden serlo de manera virtual, en la medida en que nuestro intelecto puede aprehender un concepto incluyendo en él alguna determinación que no le es compatible, como, por ejemplo, cuando se sostenía que los gatos son capaces de ver en la oscuridad, o que las moscas se producen por generación espontánea. Asimismo, es posible entender una noción que es en sí falsa, pero aquello que se entiende no es más que un mero nombre, que no indica nada real, como un círculo cuadrado. En este sentido, el error en los conceptos compuestos –o al menos, en aquellos que no son simplemente simples– sería accidental, ya que en sí son capaces de crear un concepto adecuado a su *quiditas*, pero cuando se compone ese concepto se puede incurrir en error. En los conceptos simplemente simples, en cambio, el error implica necesariamente ignorancia, ya que o se los concibe tal cual son, o se les ignora<sup>36</sup>.

Por otra parte, según esta primera distinción, la verdad de los juicios se opone tanto a la ignorancia como a la falsedad. En el primer caso, la oposición es privativa, ya que si se ignora algo, es imposible hacer un juicio sobre ello, puesto que no hay un sujeto del cual se pueda predicar algo: si se ignora lo que son las nueces, por ejemplo, es imposible que se pueda afirmar que se comen, que tienen buen sabor o que hacen bien para la salud. La falsedad, en cambio, se opone a la verdad en la medida en que el juicio reúne aquello que en la cosa se encuentra separado, o separa lo que en ella está unido, y por lo tanto el juicio contradice a la

---

<sup>35</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 32, OPh IV 68: “Est autem inter istas veritates differentia. Una quod primae falsitas non opponitur, sed ignorantia tantum. Et sic intelligitur illud, *De anima*, quod intellectus circa ‘quod quid est’ semper est verus, sicut sensus circa proprium sensibile. Et hoc est intelligendum praecise circa conceptum simpliciter simplicem”; Aristóteles, *De an.* III c. 6, 430b 26-30, XLV<sup>1</sup> 224: “Est autem dictio quidem aliquid de aliquo, sicut affirmatio, vera aut falsa omnis; intellectus autem non omnis sed qui est ipsius quid est secundum hoc quod aliquid erat esse verus est, et non aliquid de aliquo, sed sicut videre proprii verum est, si autem homo album aut non, non verum semper”; Avicena, *Metaph.* I c. 5, AvIL III 31: “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione”. Sobre los conceptos simplemente simples, cf. Duns Scoto, *Ordinatio* I d. 3 n. 131-136, III 81-84.

<sup>36</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 33-34, OPh IV 68-69; Aristóteles, *Metaph.* V c. 29, 1024b 25-27, XXV<sup>32</sup> 122: “Res ergo falsae sic dicuntur, aut quia non sunt ipsae aut quia ab eis phantasia non entis est.”

cosa presente en el intelecto, en la medida en que el predicado afirma algo del sujeto que es incompatible con él, ya sea de manera esencial – como, por ejemplo, si se dijera que el hombre en cuanto tal es inmortal–, o bien accidental –como si se dice que esta hoja blanca que tengo en frente es azul–<sup>37</sup>.

La segunda diferencia en que en las operaciones del intelecto tiene lugar la verdad se refiere al modo de ser de esta última en cada una de ellas. En este sentido, a pesar de que las dos operaciones son formalmente verdaderas –ya que en ambas se lleva a cabo una adecuación entre el intelecto y la cosa–, solo el juicio es además verdadero de manera objetiva. Pues bien, una verdad se encuentra de manera objetiva en el intelecto en la medida en que éste reflexiona sobre su actividad –en este caso, sobre el juicio– y lo compara con el objeto al que esta última se remite, para así poder constatar la concordancia entre ambos. Sin embargo, esta constatación no se agrega al juicio, ya que no se refiere en absoluto al objeto con el que concuerda o no intelecto, sino que simplemente constata la actividad de este último, en la medida en que ella reúne eso que se encuentra reunido en el objeto y separa lo que está separado en él<sup>38</sup>. Ahora, dado que el carácter objetivo dice relación solo con la correspondencia entre el juicio que resulta de la operación de composición y división del intelecto y los términos que ya estaban presentes en el intelecto, muchos juicios carecen de dicha constatación, no obstante el hecho de que pongan en evidencia lo que realmente tiene lugar en su objeto, porque en la manifestación de los términos que componen dichos juicios (la *notitia terminorum*) no está incluida dicha correspondencia real. Por lo tanto, si bien son formalmente verdaderos, para nosotros su verdad objetiva es indistinta, en el sentido de que no poseemos un fundamento cierto para afirmar ni su verdad ni su falsedad.

---

<sup>37</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 35, OPh IV 69: “Secundae autem veritati opponitur ignorantia privative et falsitas contrarie, quando scilicet uniuntur quae in re non sunt unita.”

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, n. 36, OPh IV 69: “Licet enim sit in utraque operatione [scil. intellectus] veritas propria formaliter, non tamen obiective, sed tantum in secunda. Nam neutra veritas est in intellectu obiective nisi reflectente se super actum suum, comparando illum ad obiectum, quae reflexio in cognoscendo, scilicet quod actus talis est similis vel dissimilis, non est sine compositione et divisione.”

Lo anterior significa que, para Scoto, el carácter objetivo no dice relación en primer lugar con el objeto que se juzga –que sería la cosa en cuanto presente en el intelecto, y por ende conocida–, sino que más bien con la reflexión que el intelecto lleva a cabo sobre su propia operación de composición y división, reflexión que consiste de igual manera en una composición y división. Así, se puede afirmar que Dios es un ser infinito, pero, dado que el intelecto humano en esta vida no es capaz de aprehender los términos de esta proposición de modo perfecto, esa afirmación carece de verdad objetiva, ya que el intelecto no conoce el fundamento de la correspondencia de dichos términos –a saber, que el sujeto incluye al predicado–, y por ende es incapaz de constatar la verdad de su afirmación. Ahora bien, el hecho de que el intelecto carezca de verdad objetiva no implica necesariamente la falsedad de la proposición, pero sí hace imposible demostrar su verdad de manera inequívoca para cualquier intelecto. Según Scoto, este es el carácter propio de las verdades de la fe, ya que para el intelecto humano no es posible alcanzar en esta vida un conocimiento perfecto de los términos que las componen –en especial de Dios, que constituye el término medio de todas ellas–<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, n. 37, OPH IV 69: "Intellectus multas propositiones format et apprehendit actu secundo, quae tamen sunt sibi neutrae, ex I *Topicorum*. Licet ergo sit in illo actu formaliter veritas vel falsitas – aut quia est conformis rei extra vel non –, tamen non est ibi obiective, quia non apprehenditur ista conformitas". En una nota que agregé en una de las revisiones a su *Ordinatio*, Scoto señala que el carácter neutro de las verdades de fe hace imposible que éstas sean demostradas de manera inequívoca a quien no cree; cf. Duns Scoto, *Ord. prol.*, n. 12, l 9: "Nota, nullum supernaturale [scil., cognitio supernaturalis, cf. *ibid.*, n. 5 (l 5)] potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius; nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse. Igitur impossibile est hic contra Aristotelem uti ratione naturali: si arguatur ex creditis, non est ratio contra philosophum, quia praemissam creditam non concedet. Unde istae rationes hic factae contra ipsum alteram praemissam habent creditam vel probatam ex credito; ideo non sunt nisi persuasiones theologicae, ex creditis ad creditum"; *ibid.*, n. 40-48, l 22-30; David González Ginocchio, *Ser e infinito en Duns Escoto*, Pamplona: Eunsa, 2013, pp. 72-74; H. Guerrero Troncoso, "La pregunta sobre el carácter infinito de Dios en la Lectura de Duns Scoto", en M. Carbajo Núñez (ed.), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, Roma: Antonianum, 2008, vol. 1, pp. 315-321; *id.*, "Ley, naturaleza y gracia. Una lectura escotista de la ley natural en santo Tomás", en C. Casanova, (ed.), *Gratia non tollit naturam, sed perficit eam. Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, 29-31 de julio 2014, Universidad Santo Tomás, Santiago: RIL, 2015, pp. 326-346 [publicación en curso].

Por otra parte, con los principios del intelecto ocurre lo contrario, ya que nuestro intelecto concuerda inmediatamente con ellos, dado que su presencia en él es evidente, y de dicha concordancia se desprende la conformidad de su actuar con ellos, también inmediata. Al respecto, el maestro franciscano señala que esa inmediatez no implica que su verdad sea reconocida en virtud de su mera aprehensión –y por ende serían verdaderos de manera objetiva según el primer sentido de la verdad en el intelecto–, sino que más bien dicho reconocimiento ocurre por la evidencia de los términos que los componen. En este sentido, la reflexión mediante la cual se reconoce la verdad objetiva de los principios del intelecto es imperceptible, ya que tiene lugar al mismo tiempo en que se aprehenden sus términos. En cualquier otro caso –como ocurre con los silogismos, por ejemplo–, la verdad objetiva de las proposiciones se reconoce en un momento distinto de la aprehensión de sus términos, y con ello queda en evidencia que la reflexión no tiene lugar en virtud de la aprehensión de los términos que componen los principios, sino que más bien cuando el intelecto da su asenso a la verdad de estos últimos, es decir, constata la verdad de su operación de juzgar<sup>40</sup>.

Nuestro Doctor, en un texto añadido posteriormente a la cuestión sobre la verdad, continúa el examen del fundamento de la verdad objetiva, a saber, el reconocimiento por parte del intelecto de que su actividad es conforme a los términos de la proposición. Aquí analiza cómo tiene lugar la reflexión que lleva a cabo el intelecto sobre lo que se encuentra presente en él en virtud de la simple aprehensión, y también el tipo de relación que se da entre el intelecto y la cosa, si es real o de razón. Una de las conclusiones más importantes es que el fundamento último de la verdad objetiva de la proposición no es la comparación con la cosa, sino que la aprehensión de los términos, ya que en ellos está contenido aquello a partir de lo cual se podrá constatar la verdad objetiva de los juicios<sup>41</sup>. La adición termina con una declaración del sentido en que nuestro Doctor entiende el asenso que el intelecto que compone y divide concede a la verdad de las conclusiones, y que resume su posición al respecto. Dicho asenso consiste en que “la impresión del reconocimiento necesariamente

---

<sup>40</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 38-39, OPh IV 69-70.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, n. 40-64, OPh IV 70-79.

imprime el reconocimiento de la verdad de las conclusiones a partir de la verdad del principio, la cual se reconoce a partir de los términos<sup>42</sup>. Puesto que esa discusión supera los límites de este trabajo –e implica, aparte de la dificultad de determinar el momento en que fue escrita, que se identifique al interlocutor de Scotto, ya que el texto posee un carácter evidentemente dialéctico–, un análisis detallado de ella será llevado a cabo en otra ocasión.

### **b. El sentido en que se deben concebir los modos en que la verdad tiene lugar en el intelecto**

Una vez que ha señalado las diferencias que se dan entre las dos operaciones del intelecto en relación con la verdad, el maestro franciscano procede a determinar en qué consiste la verdad en cada una de ellas<sup>43</sup>. Así, en lo que se refiere a la aprehensión de los términos, dado que se trata de una relación entre la cosa y el intelecto, entendida como aquella que se da entre la medida y lo que es medido, la relación entre ellos posee un carácter real. En lo que respecta a la segunda operación, en cambio, si bien podría parecer que le deba corresponder la misma relación de la primera con la cosa, resulta que, puesto que no se remite a algo absoluto –es decir, que subsista por sí mismo–, sino que a algo que se encuentra en otro –a saber, en el intelecto–, su operación consiste en una comparación, ya que afirma la identidad de los conceptos simples en la proposición afirmativa, y su exclusión mutua en la negativa. Tal comparación es consecuencia de una relación de razón entre los términos de la proposición, o bien la acompaña, y la remisión entre ellos está señalada por la cópula, la cual constituye el tercer término de la proposición. En este sentido, cuando una proposición afirma que algo “es” algo, afirma un vínculo entre ambos

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, n. 64, OPh 79: “In fine est assensus, id est impressio notitiae necessario imprimit notitiam veritatis conclusionum in veritate principii nota ex terminis.”

<sup>43</sup> Los editores de las *Cuestiones sobre la Metafísica* consideran que esta determinación de la verdad es parte de la solución a la cuestión. Basado en la exposición que sigue, teniendo a pensar que se trata más bien de un resumen que cierra la discusión anterior, sobre la verdad en el intelecto, y no sobre la noción de verdad en su conjunto, no obstante el hecho que prepare la respuesta a la cuestión principal, ya que no dice nada sobre la verdad en las cosas.



términos, en virtud del cual ellos se remiten recíprocamente, mientras que si se sostiene que algo “no es” algo, se afirma su exclusión recíproca<sup>44</sup>.

Sin embargo, aun cuando la segunda operación del intelecto consista en una relación de razón, esa relación es conforme a la cosa. Dicha conformidad no implica que en la cosa se deba dar una relación similar a la que se encuentra en la proposición –y por ende no sería necesario apelar, como hace santo Tomás, a la composición entre materia y forma<sup>45</sup>–, ya que en ese caso toda proposición idéntica sería falsa, dado que se afirmaría una remisión de la cosa a sí misma en cuanto diversa<sup>46</sup>. La conformidad con la cosa consiste más bien en que el vínculo entre sujeto y predicado, que la proposición afirma o niega, corresponde a aquello que está contenido de manera virtual en la cosa, ya sea porque consiste en lo que ella es capaz de imprimir en el intelecto, o bien porque constituye un signo que expresa lo que la cosa es, sin que deba ser necesariamente similar a ella. En este último caso queda más claro el carácter convencional –“*secundum placitum*”, según la traducción latina del *Peri hermeneias*– que es propio de los términos simples – nombre y verbo–, ya que no es necesario que haya una semejanza con la cosa a la que se remiten, sino basta solo con que mediante ellos tenga lugar dicha remisión. De hecho, en la época de nuestro Doctor se usaba un círculo afuera de las tabernas, para signi-

---

<sup>44</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 65, OPh IV 79-80. Se considere para esta interpretación el sentido de los términos que Aristóteles usa para nombrar la afirmación y la negación en el *Peri hermeneias*, c. 6 17a 25-26 –texto que Scoto tiene en cuenta en este pasaje–, pero que se pierde en la traducción latina. En griego, los términos “afirmación” (κατάφασις) y “negación” (ἀπόφασις) se encuentran expresamente relacionados entre sí, y esa relación pone en evidencia que en ambos casos se trata de una aseveración (φάσις), la cual conlleva o bien la manifestación de un vínculo de uno con el otro (ἀπόφανσις τινός κατὰ τινός), o bien de una exclusión mutua (ἀπόφανσις τινός ἀπὸ τινός). Cf. Aristóteles, *Categoriae et liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford: Clarendon Press, 1949, p. 52.

<sup>45</sup> Cf. Joseph Owens, “Judgement and Truth in Aquinas”, en J. R. Cathan (ed.), *Saint Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C Ss.R.*, Albany: SUNY Press, 1980, pp. 42-46.

<sup>46</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 43-44, OPh IV 71-72, en particular n. 44, OPh 72: “Veritas [in re] non est conformitas neque similitudo quae est inter diversa, sed identitas entis, ut manifestati, ad se ut declarans sive manifestans sive apparens. Non ergo est veritas ratio declarativi sive manifestantis, sed illa est alterum extremum, ad quam significat non conformitatem sive similitudinem sed identitatem, accipiendo eam in communi.”

ficar que ahí se vendía vino, y aún cuando entre ellos no haya ninguna semejanza, el círculo era el signo verdadero del vino, no de la leche<sup>47</sup>.

El examen de la verdad en el intelecto concluye con dos párrafos –bastante oscuros, dicho sea de paso–, en los que Scoto opone el sentido objetivo al sentido real de la verdad, a partir de la sentencia de Aristóteles, en la que afirma que lo verdadero consiste en lo que se compone y divide en las cosas. Dicha sentencia se podría interpretar como una prueba en contrario de cuanto se ha afirmado, en el sentido de que la composición se limitaría a las nociones presentes en el intelecto, y por lo tanto no sería necesario que tuviera lugar en las cosas – una interpretación que parece tener un origen nominalista<sup>48</sup>. En primer lugar, el Doctor Sutil explica que la composición real se puede explicar de varias maneras. En este sentido, resulta que si algo no se afirma de sí mismo de manera real, es posible concluir que hay una composición real en ella, en la medida en que la cosa se da a conocer mediante algo que no es realmente idéntico a ella, que no es la misma cosa. Dicho de otro modo, lo mínimo que requiere la verdad es que tenga lugar una composición en la cosa, es decir, que se dé a conocer mediante algo que no es idéntico realmente con ella. Ahora bien, si la manifestación de la cosa tiene lugar por identidad –es decir, que ella se diera a conocer por sí misma–, la verdad de la proposición sería mayor. Por último, esa composición se puede entender de manera amplia, en el sentido de que lo idéntico se debe considerar simultáneo, como ocurre con las potencias activas y pasivas, que en el fondo son idénticas, pero se refieren a aspectos distintos de la misma acción<sup>49</sup>. En

---

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, n. 66, OPh IV 80; Aristóteles, *Peri herm.* c. 2, 16a 19-21, AL II<sup>1</sup> 6: “Nomen igitur est vox significativa secundum placitum, sine tempore, cuius nulla pars est significativa separata”, *ibid.*, c. 1, 16a 3-18, AL II<sup>1</sup> 5-6; José Ángel García Cuadrado, “La *consignificatio verbal* (*Peri Hermeneias* 16b 8-10): Ammonio, Boecio y Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 19 (2012), pp. 87-100. Sobre el ejemplo del círculo y del vino, cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 46, OPh IV 72.

<sup>48</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 67, OPh IV 80; Aristóteles, *Metaph.* IX c. 10, 1051a 34-b 6, AL XXV<sup>3.2</sup> 193: “Quoniam autem ens dicitur et non ens hoc quidem secundum figuras categoriarum, illud vero secundum potentiam aut actum horum aut contraria, hoc autem maxime proprie aut verum aut falsum. Hoc autem in rebus est componi aut dividi, unde verus est divisum putans dividi et compositum componi, mentitur autem e contrario habens res, quandocumque est aut non est.”

<sup>49</sup> Cf. Aristóteles, *Metaph.* IX c. 1, 1046a 20-30, AL XXV<sup>3.2</sup> 180: “Palam igitur quia est quidem ut una potentia faciendi et patiendi; nam possibile est et habere ipsum potentiam

este último sentido, la correspondencia que se da entre la composición que realiza el intelecto y aquello que se encuentra formalmente en la cosa, consiste en la segunda verdad, que se fundamenta en la verdad de la cosa aprehendida. Por lo tanto, el vínculo entre los términos, que el intelecto constata mediante la composición y la división, y que está expresado por la cópula, es verdadero inmediatamente, y constituye el fundamento de la verdad de la comparación que realiza el intelecto de su propia actividad, ya que dicha comparación tiene lugar a partir de la composición. Esto puede llevar a suponer, añade el maestro franciscano, que el vínculo de razón que se da entre los términos de la proposición sería más perfecto que la relación de razón que se da entre el intelecto y la cosa, puesto que dicho vínculo constituye el fundamento inmediato de la verdad en el intelecto. De esta manera, entonces, nuestro Doctor responde a la objeción que intenta negar que, según Aristóteles, la verdad en las cosas sea el fundamento de la verdad en el intelecto<sup>50</sup>.

Luego, Scoto responde a otra objeción que se podría plantear a su posición en torno al fundamento de la verdad en el intelecto. Dado que ésta consiste en un vínculo de razón entre los términos de la proposición, el cual se fundamenta a su vez en una relación entre el intelecto y la cosa, se podría objetar que una relación se base sobre otra. Al respecto, el maestro franciscano sostiene que eso es precisamente lo que ocurre con las proporciones, es decir, que constituyen relaciones basadas a su vez en otras relaciones, y no en los términos absolutos que las componen. Así, por ejemplo, el fundamento de la proporción 16:24 no radica en el valor absoluto de cada uno de sus extremos –los números 16 y 24–, sino que en la relación que se da entre la proporción entre ellos –que en último término es 2:3– y las veces que se multiplica cada uno de los extremos de la proporción inicial –en el caso del ejemplo, 8–<sup>51</sup>.

---

patiendi et eo quod aliud ab ipso. Est autem ut alia. Haec quidem enim in patiente; propter habere enim quoddam principium, et esse materiam principium quoddam, patitur patiens, et aliud ab alio. Crassum enim combustibile est, cedens autem sic impressibile, similiter autem et in aliis. Haec autem in faciente; ut calor et aedificativa, haec quidem in calefactivo, haec autem in aedificativo. Quapropter in quantum simul natum est, nihil patitur ipsum a se ipso; unum enim et non aliud.”

<sup>50</sup> Cf. Duns Scoto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 67-68, OPh IV 80-81.

<sup>51</sup> Una respuesta más elaborada a la misma cuestión la dará más adelante Scoto en sus

Finalmente, concluye nuestro Doctor que, si se quiere afirmar a toda costa que la actividad de composición del intelecto posee una correspondencia o adecuación inmediata a la cosa, dado que dicha actividad consta a su vez de una realidad propia, dicha relación de adecuación tendría un carácter real, al igual que la verdad de la cosa, y por consiguiente la actividad del intelecto que compone y divide sería verdadera de manera inmediata, y no como resultado de una reflexión. Si así fuera, sin embargo, resultaría que no habría otra verdad si no tuviera lugar aquella del intelecto componente y dividente, y por consiguiente ningún otro vínculo sería verdadero si no bajo el supuesto de una composición y una división. Con ello, la verdad de la cosa dependería de la actividad del intelecto secundario –es decir, del que compone y divide–, y por ende solo en la medida en que el intelecto estima que hay una composición o división en la cosa, eso sería verdadero. Más aún, si en la cosa se diera una relación distinta de la que sostiene el intelecto –como si, por ejemplo, los gatos en la realidad volaran, contra lo que sostiene el intelecto–, dicha relación no sería verdadera inmediatamente, sino que su verdad o falsedad provendría de la comparación del intelecto. De ser así, por ejemplo, los primeros principios no serían verdaderos, sino solo en la medida en que el intelecto reflexiona sobre ellos. Scotto deja esta cuestión pendiente, en espera de una solución satisfactoria<sup>52</sup>.

Con esto concluye el examen de los sentidos –ocho en total– en que según el Doctor Sutil se puede concebir la verdad, tanto en las cosas como en el intelecto. La cuestión que dio lugar a este análisis, acaso la metafísica se debe ocupar o no de la noción de verdad, será respondida a continuación. Los alcances de la cuestión, sin embargo, sobrepasan con creces su respuesta, y en cierta medida son más evidentes precisamente por la relación que Scotto plantea entre ser y verdad. Veamos brevemente algunos de dichos alcances.

---

comentarios a las *Sentencias*. En ella, poniendo como ejemplo la identidad que se podría dar entre Sócrates y Platón, nuestro Doctor afirma que no hay inconveniente en que dicha proporción se base en otra proporción, ya que no habría una remisión al infinito en las proporciones, puesto que en el hecho de que Sócrates o Platón puedan ser idénticos a otro, está incluida la identidad entre ellos, y por ende la remisión a una proporción anterior termina en el segundo grado. Cf. Duns Scotto, *Ord.* II, d. 4-5 n. 268-271, VII 133-134.

<sup>52</sup> Cf. Duns Scotto, *Metaph.* VI, q. 3 n. 69, OPh IV 81-82.

### **3. A MODO DE CONCLUSIÓN: PROYECCIONES HISTÓRICAS, IMPLICANCIAS METODOLÓGICAS Y METAFÍSICAS DE LA COMPRESIÓN DE DUNS SCOTO DE LA VERDAD**

Para cerrar este trabajo, a continuación se presentarán algunas conclusiones relativas a las proyecciones históricas de la comprensión de la verdad de Scotto, y a sus implicancias metodológicas y especulativas. En cuanto a sus proyecciones históricas, la comprensión escotista aparece en primer lugar como un punto en el que convergen discusiones anteriores en torno a la verdad. De hecho, el maestro franciscano no es el primer escolástico en poner en evidencia los diversos sentidos de dicha noción y que mantuvo esa diversidad, sin intentar buscar un sentido más originario al cual se remitieran los demás, como hicieron santo Tomás y Enrique de Gante<sup>53</sup>. Así, es posible afirmar que, gracias a su discusión con estos últimos, el Doctor Sutil continúa y enriquece la tradición, ya que, por una parte, su enumeración de los distintos sentidos de la verdad intenta poner de manifiesto los vínculos que se pueden advertir entre ellos y, por otra parte, sostiene que, en la medida en que el ser constituye el primer objeto del intelecto, es también el fundamento de la verdad. De esta manera, los distintos sentidos en que la verdad se manifiesta pueden ser interpretados como diversos modos en que las cosas se hacen presentes, en la medida en que son y en que no son, y a su vez como diversas maneras en que el intelecto es capaz de aprehender su presencia y reconocer la concordancia entre su propia actividad intelectual y la cosa que se pone de manifiesto en la medida en que está presente en el intelecto. Por consiguiente, es posible afirmar que Scotto concibe los distintos sentidos de la verdad de una manera ontológica, a partir de una observación de cómo ella se hace presente.

Asimismo, la discusión con la tradición que lleva a cabo nuestro Doctor permite iluminar ciertos aspectos de doctrinas claves de la Modernidad, y al mismo tiempo se ve iluminada por ellas. En efecto, desde un punto de vista moderno, llama la atención que Scotto se ocupe en esta cuestión de la noción de verdad y de las diversas maneras en que ella tiene lugar, y que no indague cuál es su fundamento real, es decir, aquello en virtud de lo cual en último término las cosas son lo que son, y por ende

---

<sup>53</sup> Cf. Elders, *op. cit.*, pp. 97-99; Wippel, *op. cit.*, pp. 109-112.

es posible que se manifiesten como eso que son y sean aprehendidas como tales. Para un pensador como Descartes, por ejemplo, la pregunta por dicho fundamento real precede el examen de la verdad, y por ello no deja de llamar la atención esta supuesta omisión por parte de Scoto. De hecho, la duda que mueve el pensamiento cartesiano está motivada precisamente porque aquello que se presenta como verdadero ante la conciencia –ante el *cogito*–, aparece a la vez como incapaz de dar un fundamento cierto de su realidad más allá de esa conciencia –que soy en cada caso “yo”– cuya existencia se constata en sus distintas actividades, es decir, que no puede mostrar que existe independiente de las operaciones de esta última –de las *cogitationes*–<sup>54</sup>. Tal incapacidad es el motivo principal por el cual el filósofo francés considera falso todo lo que se presenta ante la conciencia, salvo la conciencia, en la medida en que es consciente de su propia existencia, que se constata en sus operaciones<sup>55</sup>. Recién cuando ella reconoce en sí misma la presencia de una idea, de la cual es imposible que su realidad objetiva encuentre su fundamento en la conciencia –a saber, la idea de infinitud–, se hace posible encontrar aquello que es cierto por sí mismo, con independencia del sujeto que

---

<sup>54</sup> Cf. René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* II, en *Œuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam – P. Tannery, vol. 7, Paris: Vrin 1983, p. 28 [= VII 28]: “Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens”; id., *Principia Philosophiae* I, § 9, VIII 7: “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hinc quod cogitare”; Martha Brandt Bolton, “Thinking: The Nature of Descartes’ Mental Substance”, en K. Detlefsen (ed.), *Descartes’ Meditations. A Critical Guide*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013, pp. 64-81.

<sup>55</sup> Cf. Descartes, *Meditationes* II, VII 25: “Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industriâ me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, ‘ego sum, ego existo’, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum”; id., *Principia philosophiae* I §§ 7-8, VIII 6-7; Janet Broughton, “Self-Knowledge”, en J. Broughton – J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Malden, MA – Oxford, UK – Carlton, Victoria: Blackwell, 2008, pp. 179-195; Lisa Shapiro, “Cartesian Selves”, en Detlefsen, *op. cit.*, pp. 226-242.

la concibe, y que por ende es lo más real y verdadero de todo lo que se presenta como real y verdadero<sup>56</sup>.

En lo que respecta a la cuestión sobre la verdad, esta manera de proceder indica que para Descartes tiene lugar una fractura entre la verdad y la certeza, y una inversión de la relación entre ambas. Así, algo puede ser verdadero en la medida en que está presente en la conciencia, y ésta lo considera simplemente como producto suyo, sin que ello implique que eso sea cierto, es decir, que posea una existencia independiente de la conciencia y, a su vez, cabe la posibilidad de que haya algo que exista más allá de la conciencia, que por algún motivo o bien es desconocido, o bien el modo en que es concebido por nuestro intelecto no corresponde con como eso es en la realidad<sup>57</sup>. Por otro lado, es evidente que para nuestro filósofo, la verdad se fundamenta en la certeza, en lugar de ser ella el fundamento de esta última, como tradicionalmente había sido entendida su relación.

Ahora bien, no obstante que sea necesaria una investigación más detallada de la relación entre Scoto y Descartes sobre la verdad, sí es posible apreciar que ya en el Doctor Sutil –en diálogo con la posición de Enrique

---

<sup>56</sup> Cf. Descartes, *Meditationes* III, VII 46: "Est, inquam, haec idea entis summe perfecti et infiniti maxime vera; nam quamvis forte fingi possit tale ens non existere, non tamen fingi potest eius ideam nihil reale mihi exhibere [...]. Est etiam maxime clara et distincta; nam quidquid clare et distincte percipio, quod est reale et verum, et quod perfectionem aliquam importat, totum in eà continetur. Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione, ullo modo possum; est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur; et sufficit me hoc ipsum intelligere, ac iudicare, illa omnia quae clare percipio, et perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, et maxime clara et distincta"; Jorge Secada, "God and Meditation in Descartes' *Meditations on First Philosophy*", en Detlefsen, *op. cit.*, pp. 200-225.

<sup>57</sup> Cf. Descartes, *Meditationes* III, VII 35: "Sum certus me esse rem cogitantem. Nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliquà re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio eius quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset; ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio"; Gary Hatfield, "Descartes on Sensory Representation, Objective Reality, and Material Falsity", en Detlefsen, *op. cit.*, pp. 127-150.

de Gante respecto al sentido en que se debe comprender la iluminación divina, y a las consecuencias que se siguen si se considera que dicha iluminación constituye algo en cierta medida ajeno al intelecto humano— se advierte una fisura en la relación entre verdad y certeza, en la que la certeza absoluta del ser y del conocimiento se encuentra en Dios<sup>58</sup>.

Por otra parte, en lo que respecta a las implicancias metodológicas, resulta que Duns Scoto no le dedica un examen a la noción de verdad por sí sola —así como tampoco lo hace con sus doctrinas más conocidas, la univocidad y la distinción formal, por nombrar solo un par de ejemplos—, sino que dicho examen surge a raíz de la pregunta sobre si el estudio de la verdad le compete al metafísico, y por lo tanto en virtud de ese examen queda en evidencia el contexto especulativo en el cual surgirá la respuesta a la cuestión. Así, ese contexto determina los límites dentro de los que el Doctor Sutil analiza la verdad, y que son bastante concretos. La pregunta por la relación entre la ciencia metafísica —que para Scoto sería la ciencia del ser en cuanto ser, y no la del ser más alto o de la sustancia<sup>59</sup>— y la verdad obliga al maestro franciscano a ocuparse de lo que permite determinar la cuestión principal, y en consecuencia debe atenerse a los modos en que aparece dicha noción, sin entrar en consideraciones sobre su carácter trascendental y su relación con el ser,

---

<sup>58</sup> Cf. Duns Scoto, *Ord.* l d. 3 n. 202-280, III 123-171, donde nuestro Doctor pregunta por la certeza que el intelecto humano puede poseer de su conocimiento en esta vida, y de la dependencia del conocimiento más alto de una iluminación especial de la luz del intelecto divino; en lo que respecta a Enrique de Gante, véanse las referencias de la nota 18.

<sup>59</sup> Cf. Duns Scoto, *Ord.* prol., n. 191, I 128: “Non oportet principia scibilis esse principia ipsius subiecti in se, quia entis in quantum ens, quod ponitur subiectum metaphysicae, nulla sunt principia, quia tunc essent cuiuslibet entis”. Si bien recientemente se han publicado algunos trabajos que han intentado demostrar que la doctrina última de Scoto considera que la metafísica es más bien una ciencia que se ocupa de Dios, en cuanto ser supremo, sus argumentos no son convincentes, y pretenden ignorar lo que afirma el maestro franciscano en sus obras teológicas, mediante una cronología bastante conveniente para ellos, que considera que ciertas adiciones al texto de las *Cuestiones sobre la Metafísica* corresponden a la última fase de su pensamiento. Cf. Dominique Demange, “Pourquoi Duns Scot a critiqué Avicenne?”, en M. Carbajo (ed.), *Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, vol. 1, Roma: Antonianum 2008, pp. 195-232; Rega Wood, “First Entity as the Subject of Metaphysics”, en L. Honnefelder – H. Möhle – S. Bullido del Barrio (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Investigations into his Philosophy*, Münster: Aschendorff 2010, pp. 87-105; id., “Duns Scotus on Metaphysics as the Science of First Entity”, en C. Bolyard – R. Keele, *Later Medieval Metaphysics*, New York: Fordham University Press 2013, pp. 11-29.



las cuales sí están presentes en los autores con los que discute, Enrique y santo Tomás. A partir de estos límites, Scotus pone atención a las diversas maneras en que la verdad se muestra, y por ello se puede afirmar que se ocupa del fenómeno de la verdad. Los vínculos que se dan entre esos distintos sentidos no surgen de una posición predeterminada sobre la relación entre ser y verdad, o entre verdad e intelecto –como ocurre con Enrique de Gante y santo Tomás–, ni buscan entregar los fundamentos de dicha posición, sino que aparecen de una manera que se puede llamar orgánica, en la medida en que Scotus observa y expone cómo surgen las diversas instancias en que la verdad se hace presente. Lo que se muestra como verdadero va mostrando a su vez el camino para llegar a la verdad.

De esta manera, tanto las proyecciones históricas de la cuestión sobre la verdad como el método que emplea Scotus en su examen de la verdad, permiten vislumbrar el carácter especulativo de dicha tarea. En primer lugar, el maestro franciscano se hace cargo de las consecuencias a las que pueden llevar las posiciones de santo Tomás y de Enrique sobre la verdad, en el sentido de que a partir de ambas es posible llegar a afirmar que, en mayor o menor medida, estos Doctores le asignan un carácter extrínseco a la verdad, en cuanto que perfecciona la actividad del intelecto, y por consiguiente deben encontrar el modo en que ella permita la remisión de este último al ser. En otras palabras, dado que la verdad es en último término adecuación, para el maestro dominico y el gandavense dicha adecuación constituye una operación, en virtud de la cual se consuma la remisión recíproca entre el intelecto y el ser. Para el Doctor Sutil, en cambio, el ser por sí mismo, en virtud de su primacía –que en la presente cuestión consiste solo en una primacía de comunidad o universalidad–, es de suyo inteligible, y por lo tanto, en vez de requerir de la operación de la verdad –de la adecuación entre la cosa y el intelecto– para consumir su vínculo con el intelecto, en la medida en que consuma su manifestación –es decir, en la medida en que se hace presente–, y asimismo, en la medida en que es aprehendido por el intelecto, y este es capaz de reconocer la correspondencia entre su juicio y la cosa que está presente en él, el ser se constituye en cuanto verdadero. Se puede entonces considerar que la adecuación, en este caso, no sería una actividad, sino que más bien una especie de producto del hacerse presente de la cosa, del hecho de que es, y de que es aprehendida por el intelecto.

A partir de esto último –a saber, que la verdad en cuanto adecuación no consiste en una actividad, sino que es más bien la constatación del hacerse presente de aquello que es–, resulta que ya no es necesario determinar cuál de los elementos de la definición tradicional –la cosa o el intelecto– constituye el fundamento real de la verdad o su sentido originario, sino que más bien corresponde observar de qué manera se consume en cada caso la relación entre ellos. La enumeración que hace Duns Scoto de los sentidos en que se puede concebir la verdad, entonces, se puede considerar una fenomenología de la verdad, es decir, una exposición de los diversos modos en que puede tener lugar el vínculo entre la cosa y su manifestación, y entre dicha manifestación y el intelecto, y de la manera en que mediante la manifestación la presencia de la cosa se vuelve accesible al intelecto. En este sentido, la verdad no es una determinación extrínseca al ser, sino intrínseca: todo cuanto es o puede ser, en la medida en que es, se pone de manifiesto, y con ello su presencia queda disponible para ser aprehendida y reconocida por el intelecto. Toda cosa es, en cuanto que se hace presente, y en la medida en que se hace presente, se pone de manifiesto. Por su parte, toda manifestación se remite a aquello que se hace presente en y mediante ella, y en virtud de dicha remisión se da a conocer. Ese es el ámbito de la verdad.

Varia



# NEWTON Y LA "CIENCIA DEL HOMBRE" DE DAVID HUME

*Newton and the "Science of Man" of David Hume*

**ALEJANDRO ORDIERES**

ITAM

*aordieres@itam.mx*

## **RESUMEN**

El Tratado de la Naturaleza Humana sólo encuentra su plena significación en el medio cultural interpretativo en que fue escrito. El presente artículo pretende señalar la fuerte influencia que el sistema newtoniano ejerció en el joven Hume y cómo el rechazo de las causas ocultas y la búsqueda de una causa común observable son la guía que inspira a Hume para buscar los principios de la ciencia del hombre negando, por ello, el acceso a priori a verdades universales, estableciendo así, la observación científica como el único camino posible para la ciencia del hombre. Hume no niega la validez de la inducción ni la posibilidad de alcanzar conocimientos generales sino que toma la propuesta newtoniana para elaborar la ciencia del hombre.

**Palabras clave:** Hume, Newton, ciencia del hombre, método científico, observación.

## **ABSTRACT**

The Treatise of Human Nature finds its full meaning in the interpretative cultural environment in which it was written. This article aims to point out the strong influence that the Newtonian system exerted in the young Hume and how the rejection of hidden causes and the search for an observable common cause are the guide that inspires Hume to look for the principles of the science of man denying, therefore, an *a priori* access to universal truths, establishing the scientific observation as the only possible way for the science of man. Hume does not deny the validity of induction and the possibility of reaching general knowledge but takes newtonian proposal to develop the science of man.

**Keywords:** Hume, Newton, Science of man, scientific method, observation.

Sir Isaac Newton se convirtió en la Europa del siglo XVIII en el modelo científico a seguir.<sup>1</sup> El método experimental utilizado y propuesto por él, y que se encuentra expuesto en las *regulae philosophandi*, se extendió a todas las áreas de la investigación científica y, aunque no todos estaban a su nivel matemático, siguieron fielmente los principios metodológicos por él propuestos. A diferencia del método de Galileo, Descartes o Spinoza, Newton no cree que toda la realidad pueda ser descrita, de manera a priori, bajo el modelo geométrico-matemático puro, sino que es necesario modelar sobre la experiencia y comprobar empíricamente lo deducido. En su obra *Principia Mathematica*, Newton propone cuatro *regulae philosophandi*, es decir, cuatro reglas necesarias para hacer filosofía, equivalentes a las reglas que Descartes presenta en su obra *Discurso del Método*<sup>2</sup> pero que cambiaban los principios básicos propuestos por el racionalismo cartesiano. Estas reglas, se presentaron como el nuevo camino a seguir en toda ciencia y que, por lo tanto, debían ser aplicadas también a la filosofía y éstas fueron las reglas que inspiraron el discurso humeano sobre la ciencia del hombre.

Es verdad que algunos autores como Peter Jones han puesto en tela de juicio que Hume realmente conociera a Newton en profundidad<sup>3</sup> y que, incluso, la referencia de Hume sobre su universal "ciencia del hombre" no denota una influencia del físico inglés sino una declaración de independencia de la ciencia newtoniana.<sup>4</sup> Para Jones, la escasez de los textos newtonianos en el siglo XVIII explica la falta de una referencia concreta y detallada sobre el conocimiento de la ciencia propia del siglo en los

---

<sup>1</sup> Dice Hume: "Fue por estas causas desconocido para el mundo durante mucho tiempo, pero su reputación [la de Newton] terminó irrumpiendo con un brillo que difícilmente habría alcanzado en vida cualquier otro escritor. Aunque parezca que Newton levantó el velo que cubría algunos de los misterios de la naturaleza, mostró a la vez las imperfecciones de la filosofía mecánica, con lo que restituyó sus últimos secretos a esa oscuridad en la que siempre han permanecido y permanecerán." D. Hume, *The History of England. From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, London: Printed for T. Cadell, 1778, Vol. 6, Cap. LXXI, p. 542. (A partir de este momento THE).

<sup>2</sup> R. Descartes, *Discurso del método*, Madrid: Espasa-Calpe, 1975, pp. 39-40.

<sup>3</sup> P. Jones, *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*

escritos de Hume.<sup>5</sup> Sin embargo, reconoce que, en la introducción a el *Tratado*, Hume utiliza una versión general de las *Regulae Philosophandi* que se encuentran al inicio del libro III de los *Principia*. Aun así, según Jones, la formación y orientación humanista del filósofo escocés lo separa inmediatamente de cualquier influencia real de Newton.<sup>6</sup> Algunos lectores no muy cuidados de Hume y que tienden a radicalizar su visión empirista y el aparente racionalismo exclusivista de Newton hacen eco de esta postura remarcando las diferencias, aparentemente radicales, entre los resultados de ambas investigaciones.

Es muy probable que el conocimiento que Hume tenía de Newton fuese parcial y de segunda mano, a través de folletos divulgativos y sin acceder a las partes más matemáticas.<sup>7</sup> Sin embargo, no puede ponerse en tela de juicio que Hume conocía y hacía propios los principios metodológicos de las obras de Newton<sup>8</sup> como el mismo Jones termina aceptando de alguna manera.<sup>9</sup>

Como Noxon nos recuerda, "los *Principia* fueron en todos los sentidos una obra monumental de proporciones grandiosas, un *tour de force* cuyas exigencias extremas llenaban de miedo la mente de su creador, un testimonio permanente de los esfuerzos de generaciones de científicos y una vindicación total del método de la ciencia experimental."<sup>10</sup> Parece imposible que Newton permaneciera desconocido o ignorado por Hume que, sin duda, y más como adolescente, estaba íntimamente ligado al mundo intelectual y las discusiones de su época. Cómo él mismo testimonia en su *Historia de Inglaterra*, Newton, con su primera obra *Philosophiae Natu-*

---

<sup>5</sup> *Idem.*, p. 12.

<sup>6</sup> *Idem.*, pp. 13-14.

<sup>7</sup> "Recorriendo los once lugares donde existe una referencia directa a Newton en las obras publicadas de Hume, no podemos tener pruebas concretas de que nuestro filósofo conociera directamente las partes más matemáticas y de relevancia para la teoría mecánica de los *Principia*." E. Lecaldano, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 35.

<sup>8</sup> Cfr. E. Lecaldano, *op. cit.*, pp. 35-36. Lo mismo concluye J.E. Force en "Hume's interest in Newton and science", *Hume Studies* 13, 2, 1987, pp. 177-178.

<sup>9</sup> Jones, *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>10</sup> Noxon, *op. cit.*, p. 42.

*ralis Principia Mathematica*, se convertía en "el genio más grande y único que haya existido nunca para ornamento e instrucción de la especie".<sup>11</sup>

El siglo XVIII veneró al gran investigador y físico que descubrió y formuló las leyes de la naturaleza pero que también elaboró y aplicó las *regulae philosophandi* al conocimiento del mundo natural. Por primera vez la naturaleza y la razón se encontraban sin un velo de misterio y el entendimiento humano podía comprender lo que se presentaba sin recurrir a causas invisibles. La investigación debía fundarse en el método experimental y éste en el ascenso inductivo desde los datos empíricos. Hume utilizó su método y sus reglas aplicándolas a los problemas morales.

La tradicional crítica hecha a Hume sobre su rechazo del método inductivo parecería ponerse al menos en duda si es que realmente tenía a Newton como modelo. ¿Cómo considerar que los mismos principios metodológicos que parten de la experiencia sensible lleven a conclusiones tan extremas sobre todo negando la esencia misma del método científico que es la inducción? De hecho, Hume afirma en el *Abstract* del *Tratado* que:

"Si, al examinar varios fenómenos, encontramos que se resuelven en un principio común, y podemos descubrir este principio en otro, alcanzaremos finalmente esos pocos y simples principios de los cuales depende el resto. Y aunque nunca alcancemos los últimos principios, resulta ser una satisfacción ir tan lejos como nuestras facultades nos lo permitan."<sup>12</sup>

¿Acaso esto no implica un principio de inducción? Me parece claro que la inducción sigue siendo válida para Hume pero no basada en principios metafísicos o una esencia que garantiza el comportamiento a partir de un único evento sino como un principio de regularidad propio de la naturaleza que, a partir de varias experiencias, se mantiene como cierto hasta que ocurra o se demuestre lo contrario. Dice Hume:

"Cuando un hombre dice: *he encontrado en todos los casos previos*

---

<sup>11</sup> THE Vol. 6, Cap. LXXI, p. 542.

<sup>12</sup> D. Hume, *An Abstract of a Treatise of Humane Nature* incluido en *A Treatise of Human Nature. A critical edition*, David Fate Norton and Mary J. Norton (eds.), The Clarendon Edition of the works of David Hume, Oxford: Clarendon Press, 2007, Tomo I, par. 1.



*tales cualidades sensibles unidas a tales poderes secretos, y cuando dice cualidades sensibles semejantes estarán siempre unidas a poderes secretos semejantes* [...] Se dice que una proposición es una inferencia de la otra, pero se ha de reconocer que la inferencia ni es intuitiva ni tampoco demostrativa. ¿De qué naturaleza es entonces? Decir que es experimental equivale a caer en una petición de principio, pues toda inferencia realizada a partir de la experiencia supone, como fundamento, que el futuro será semejante. Si hubiera sospecha alguna de que el curso de la naturaleza pudiera cambiar y que el pasado pudiera no ser pauta del futuro, toda experiencia se haría inútil y no podría dar lugar a inferencia o conclusión alguna. Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza. Acéptese que el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido muy regular; esto por sí solo, sin algún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en el futuro lo seguirá siendo.<sup>13</sup>

Por otra parte, en mi opinión, ha existido una interpretación racionalista tendenciosa del método newtoniano poniendo el acento en la herramienta matemática que abunda en los escritos de Newton. Es verdad la *Óptica* y los *Principia* se construyeron con la forma de una obra matemática en la medida en que empieza con definiciones y axiomas y procede mediante proposiciones y escolios. Sin embargo, es muy interesante hacer ver que Newton no realiza demostraciones bajo con un proceso axiomático basado en sus definiciones y proposiciones anteriores. De hecho, las proposiciones mismas no se demuestran mediante demostraciones matemáticas sino que recurre constantemente a pruebas experimentales o a experimentos mencionados con anterioridad. Las matemáticas y la geometría son usadas como herramientas para interpretar los experimentos que se convierten en idealizaciones de la realidad. Ni los *Principia*, ni la *Óptica* pueden ser considerados tratados matemáticos en el sentido cartesiano o racionalista.<sup>14</sup> Con ello, no pretendo, pues esto sería absur-

---

<sup>13</sup> D. Hume, *An Enquiry Concerning the Human Understanding. A critical edition*, Tom L. Beauchamp (ed.), The Clarendon Edition of the Works of David Hume, Oxford: Clarendon Press, 2000, 4.2.8. (De ahora en adelante EHU).

<sup>14</sup> Los *Principia* son una síntesis matemática de hechos y leyes mecánicas ya conocidas de las cuales se extraen nuevas conclusiones que parten también de la experimenta-

do, negar el papel de la razón como un elemento esencial en la ciencia newtoniana sino sólo remarcar su subordinación a la observación y a la experimentación.

Para Newton, el método en la investigación de las cosas difíciles, tanto de las Matemáticas como el de la Filosofía Natural, era el análisis. Este análisis consistía en "hacer experimentos y observaciones extrayendo conclusiones generales de ellos a través de la inducción y no admitiendo objeciones en contra de estas conclusiones sino provienen a su vez de experimentos u otras verdades ciertas pues las hipótesis no deben ser consideradas en la filosofía experimental."<sup>15</sup> En este mismo párrafo Newton menciona que no es posible llegar a una "demostración de conclusiones generales" a través de la inducción de experimentos y de la observación, sin embargo, es la mejor manera de argumentar lo que la "naturaleza de las cosas admite y puede ser aceptada con mayor fuerza en la medida en que la inducción es más general. Y si no ocurre ninguna excepción a partir de los fenómenos, la conclusión puede ser enunciada de manera general. Pero, si en algún momento ocurre una excepción a partir de experimentos, entonces debe ser enunciada con las excepciones tal y como ocurren."<sup>16</sup>

Así pues, la experiencia es el camino de toda posible ciencia así como la suposición de que existe una semejanza constante y no en la teoría de la existencia de una naturaleza oculta que obliga a las cosas a comportarse de una manera predeterminada. El editor a la segunda edición de los *Principia* comprendió la postura newtoniana y la expresó en estos términos:

"Queda todavía una tercera clase, la de los que profesan la filosofía experimental. Estos pretenden que las causas de todas las cosas han de derivarse de los principios más simples que sea posible; y en el lugar

---

ción y en ella encuentran su verificación. En la Óptica, en cambio, se describen varias secuencias de experimentos originales. El mismo Newton declara que su propósito "no es explicar las propiedades de la luz a través de hipótesis, sino proponerlas y probarlas mediante la razón y experimentos". I. Newton, *Opticks; Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light. Based on the 4th Ed., London, 1730*, New York: Dover Publications, 1952, Libro I, Parte I, p. 1.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 404.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

de un principio no asume jamás cosa alguna que todavía no se haya comprobado a partir de los fenómenos. *No se imaginan hipótesis*, ni las aceptan en física, a no ser como cuestiones cuya verdad se disputa. Proceden, pues, con un doble método: analítico y sintético. Se deducen las fuerzas de la naturaleza y sus leyes más simples mediante análisis a partir de ciertos fenómenos elegidos y después de partir de aquí se ofrece, mediante síntesis, la constitución de los demás. Ésta es la manera de filosofar, con mucho la mejor, que, por encima de todas las demás, nuestro autor creyó que era preciso seguir. Y sólo a ésta creyó digna de ser cultivada y honrada con su propia obra.<sup>17</sup>

No se trata de negar las bases de las ciencias sino de sopesarlas en el espíritu de la problemática propia de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. La crítica no es hacia las bases del proceso cognitivo interno sino hacia la explicación escolástica que no satisfacía las nuevas categorías cognitivas. Nuevamente, en palabras del editor de la segunda edición:

"Hubo quienes atribuyeron a las diversas especies de cosas cualidades ocultas específicas, de las que hacían después depender las diferentes operaciones de cada cosa por una razón oculta y desconocida. En esto consistió toda la doctrina escolástica procedente de Aristóteles y los peripatéticos. Sostienen, en efecto, que los efectos particulares se siguen de las naturalezas particulares de los cuerpos; no enseñan, en cambio, de dónde proceden tales naturalezas y, por tanto, nada enseñan."<sup>18</sup>

Así pues, tanto para Hume como para Newton, es perfectamente aceptable inferir de una serie de eventos una regla general siempre y cuando se reconozca que tal inferencia es falible, es decir, no se puede garantizar al cien por ciento el cumplimiento de la regla en el mundo físico pues no es factible, científicamente hablando, suponer cualidades ocultas que fungan como causas de las cualidades visibles.<sup>19</sup> La nueva filosofía natural experimental de Newton no parte de razonamientos

---

<sup>17</sup> I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Editio tertia, Londini: Guil. & Joh. Innys, Regiae Societatis typographos, 1726, Prefacio del editor a la Segunda Edición, p. xviii.

<sup>18</sup> *Idem*, p. xvii.

<sup>19</sup> Cf. Newton, *Opticks*, cit., Libro III, Parte I, Query 31, p. 401.

hipotético-deductivos ni de presupuestos mecanicistas que implican que todo movimiento de materia parte del contacto con otra materia en el que se centra el empirismo materialista. El mundo matemático debe corresponder al mundo físico y no viceversa. En palabras de Newton:

"Pues toda la dificultad de la filosofía parece consistir en que, a partir de los fenómenos del movimiento, investiguemos las fuerzas de la naturaleza y después desde estas fuerzas demos el resto de los fenómenos. [...] Pues allí, a partir de los fenómenos celestes, por medio de proposiciones demostradas matemáticamente en los libros anteriores, se deducen las fuerzas de la gravedad por las que los cuerpos tienden hacia el Sol y a cada uno de los planetas."<sup>20</sup>

Las matemáticas requieren una investigación de las fuerzas que actúan en el mundo físico, sus dimensiones y las relaciones que existan con cualquier supuesta condición para poder ser comparadas con el fenómeno en sí y, así, ser confirmadas y de esta manera "será posible argumentar con mayor seguridad acerca de las especies físicas, las causas físicas y las proporciones físicas de estas fuerzas."<sup>21</sup>

La inducción no puede llevar a leyes universales basadas en principios ocultos o no observables a primera vista sino a certezas probabilísticas por carecer de un fundamento a priori que garantice el fenómeno observado.

Con ello, se abandonaba el recurso a la metafísica tradicional para explicar los fenómenos naturales y se busca una explicación más sencilla y lógica de los fenómenos. La metafísica como filosofía primera se dirigía a su muerte al no tener un referente en el mundo de la sensibilidad<sup>22</sup> y ningún principio, por muy universal que pudiera ser, dejaría de tener una

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, cit., p. 188.

<sup>22</sup> De aquí que Kant hable de un rescate de la metafísica en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* y proponga las bases de cualquier futura metafísica posible tratando de unificar el racionalismo continental con el empirismo insular. Cfr. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, tr. M. Caimi. Madrid: Itsmo, 1999. Véase especialmente el Prólogo (pp. 19-36) donde realiza el planteamiento del fracaso de la metafísica al no haber tenido un fundamento suficiente para encontrar conocimientos sólidos, no cuestionables por investigadores futuros.

conexión directa con la experiencia integrándose por ello en la singularidad no universalizable por la experiencia. Dice Newton:

“Considero estos principios, no como cualidades ocultas, resultado supuesto de formas específicas de las cosas, sino como leyes generales de la naturaleza, a través de las cuales las cosas en sí mismas son formadas; su verdadera percepción por nosotros a través de los fenómenos, aunque sus causas no hayan sido todavía descubiertas. Ya que éstas son cualidades manifiestas y sus causas sólo están ocultas. Los aristotélicos las llamaron cualidades ocultas sólo porque supusieron que permanecían escondidas en los cuerpos y por ser las causas desconocidas de efectos manifiestos. [...] Tales cualidades ocultas, frenaron el desarrollo de la filosofía natural y, por lo tanto, han sido rechazadas en los últimos años.”<sup>23</sup>

Muchos intentaron seguir los lineamientos propuestos adoptando no sólo el método newtoniano sino hasta el modelo matemático mismo. Por ejemplo, George Turnbull, filósofo y teólogo escocés, publicó en 1740, un año después de la publicación del primer libro del *Tratado* de Hume, sus *Principles of Moral Philosophy*<sup>24</sup> donde intenta desarrollar una ética newtoniana estableciendo también los principios generales de su filosofía. Thomas Reid, discípulo de Turnbull y crítico del *Tratado* de Hume hace una proyección de lo que él piensa es una epistemología newtoniana en su obra *Essays on the Powers of the Human Mind*.<sup>25</sup> Samuel Clarke, en 1704, intentó racionalizar, con un enfoque *a priori* y deductivo, la religión natural en su obra, *Demonstration of the Being and attributes of God*<sup>26</sup> y, un año después, en su *Discourse concerning the Unchangeable Obligations of*

---

<sup>23</sup> Newton, *Opticks*, cit., Libro III, Parte I, Query 31, p. 401.

<sup>24</sup> G. Turnbull, *Principles of Moral Philosophy. An Enquiry into the wise and good Government of the Moral World*, London: Printed for John Noon at the White Hart, 1740.

<sup>25</sup> T. Reid, *Essays on the Powers of the Human Mind*, Edimburgh: Bell & Bradfute, 1808.

<sup>26</sup> S. Clark, *A demonstration of the Being and Attributes of God: more particular in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers*, London: Printed by Will Botham for James Smapton, 1705.

*Natural Religion*.<sup>27</sup> Esta apuesta de Clarke fue seguida por William Whiston<sup>28</sup> y William Wollaston,<sup>29</sup> entre otros muchos pensadores que formaron la "intelectual school".<sup>30</sup> Aquéllos que no estaban de acuerdo con el propósito apriorístico de Clarke, por considerarlo artificial, seguían soñando, pese a ello, en convertir la filosofía newtoniana en un sistema de religión natural.<sup>31</sup> De cualquier modo, una gran mayoría registraba en sus trabajos la influencia directa o indirecta de Newton.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> S. Clark, "A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation" en *An Abstract and Judgment of Dr. Clark's (Rector of St. James) Polemical or Controversial Writings*, London: Printed for W. Taylor, 1705, pp. 52-78.

<sup>28</sup> William Whiston fue alumno y sucesor de Isaac Newton como "Lucasian Professor of Mathematics" en la Universidad de Cambridge. Trató de armonizar la religión y la nueva ciencia y en 1696 escribió *A new theory of the Earth* en donde afirmaba que las historias bíblicas de la creación y el diluvio pueden ser explicados por la ciencia y tienen bases históricas. Cfr. H. Chisholm, *Encyclopaedia Britannica*, (Eleventh ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

<sup>29</sup> William Wollaston trabajó en la construcción del deísmo de una manera positiva tratando de mostrar la existencia de una religión natural y en qué consistía esta última identificando religión natural con moral natural. Su obra central publicada varias veces en poco tiempo fue *The Religion of Nature Delineated* publicada en 1722.

<sup>30</sup> La "intelectual school" representaba un grupo de pensadores que pretendían deducir la ley moral de una necesidad lógica. Para ellos, una verdad moral era tan cierta como una verdad matemática y observaba las mismas reglas lógicas del pensamiento. Por lo tanto, era posible deducirla de axiomas universales evidentes. Era la expresión de la *mathesis universalis* en su máximo grado. Cfr. Sir S. Lee, *Dictionary of National Biography*, Leslie Stephen (Ed.), New York: MacMillan and Co., vol. X, p.443.

<sup>31</sup> El mismo Newton es un ejemplo de esta postura. En el *Editoris prefatio* que firma Cotes a la segunda edición de los *Principia* (1713), se afirma el carácter apologético que la obra de Newton tenía: "Extabitur igitur Eximium Newtoni Opus adversus Atheorum ímpetus munitissimum praesidium: neque enim alicunde felicius, cuam ex hac pharetra, contra ípíam Catervam tela deprompseris" ("Se eruirá, pues, la admirable obra de Newton como un formidable castillo contra los ataques de los ateos y en ningún otro sitio se hallarán más fácilmente dardos contra la caterva impía que en esta aljaba") Roger Cotes, "Editoris prefatio" en I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Editio secunda, Amstaelodami: Sumtibus Societis, 1714, pp. 11. Véase para un análisis de la importancia para la comprensión de Dios en Newton y su influencia en un cierto sector de la religión cristiana, a Stephen D. Snobelen, "God of Gods, and Lord of Lords: the Theology of Isaac Newton's General Scholium to Principia", *Osiris* 16, 2001, pp. 169-208.

<sup>32</sup> Véase la disertación doctoral de Carmen Pérez Hernández, "Hume, intérprete de Newton", PhD diss., Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 1998, p. 16-42 donde la autora expone el ambiente intelectual dominante en el pensamiento británico del siglo XVIII.

No es de extrañar que Hume respirara del espíritu newtoniano propio de su época y que intentara, a su vez, integrar los principios científicos que Newton había plasmado en sus obras.<sup>33</sup> Según Noxon, Hume se proponía ser el nuevo Newton de las ciencias morales y fundamentar, de una vez por todas, las ciencias humanas con el método experimental.<sup>34</sup>

Hume, en la "Introducción" al *Tratado* y, más explícitamente, en la Primera Sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, parece sugerir que la "ciencia del hombre" está modelada en los principios que llevaron al éxito a la filosofía natural y, por ello, puede reclamar para sí los mismos logros. Dice Hume:

"Durante largo tiempo los astrónomos se habían contentado con demostrar, a partir de fenómenos, los movimientos, el orden y la magnitud verdaderos de los cuerpos celestiales, hasta que surgió por fin un filósofo [Newton] que, con los más felices razonamientos, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que son gobernadas y dirigidas las revoluciones de los planetas. Lo mismo se ha conseguido con otras partes de la naturaleza. Y no hay motivo alguno para perder la esperanza de un éxito semejante en nuestras investigaciones acerca de los poderes mentales y su estructura, si se desarrollan con capacidad y prudencia semejantes. Es probable que una operación y principio de la mente dependa de otra, la cual, a su vez, puede ser resuelta en una más general y universal. Y hasta qué punto puedan llegar

---

<sup>33</sup> "Newton fue una figura cultural a cuya genialidad van a rendir pleitesía no sólo los científicos, sino la mayor parte de los filósofos ilustrados, en muchos casos sin haber entendido, por falta de formación físico-matemática, el auténtico contenido de sus obras. Pero hubo dos cosas que se convirtieron rápidamente en patrimonio generalizado de la cultura del momento: la eficacia del método newtoniano, casi siempre simplificado en su utilización por parte de los filósofos y el valor explicativo de la ley de la gravitación. Los filósofos ilustrados pensaban que el orden y armonía que Newton había descubierto y justificado en el mundo de la naturaleza cabía también descubrirlo y justificarlo en el mundo del hombre. El secreto no parecía consistir más que en estudiar, igual que lo había hecho Newton, unos hechos y descubrir las leyes que los regían. Por eso casi todos los pensadores de la Ilustración se programan a sí mismos como el Newton de un ámbito del saber humano. En esa situación se encuentra Hume." S. Rábade Romeo, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid: Editorial Gredos, 1975, pp. 111-112.

<sup>34</sup> Cfr. Noxon, *op. cit.*, pp. 41-46.

estas investigaciones, nos es difícil de determinar antes, e incluso después de un cuidadoso intento.<sup>35</sup>

Se trataba de abandonar el racionalismo cartesiano para instaurar la experiencia como fuente de conocimiento. Algunos intérpretes, como Capaldi, proponen que toda la filosofía de Hume presupone y reproduce la teoría de Newton sobre los objetos del mundo externo.<sup>36</sup> Otros, como Kemp Smith, hablan de una influencia del método newtoniano sobre el desarrollo del pensamiento humeano, influencia que, sin embargo, le hace llegar a aparentes conclusiones opuestas<sup>37</sup> en cuanto al conocimiento de la naturaleza humana.<sup>38</sup> Hendel, por su parte, considera que el *Tra-tado* de Hume no era más que una aventura consistente en aplicar el "método experimental" de Newton al mundo de la mente.<sup>39</sup> En cambio, autores como Peter Jones en su libro *Hume's sentiments. Their Ciceronian and French contexts*,<sup>40</sup> sostienen un progresivo alejamiento de la ciencia de su tiempo por parte de Hume argumentando una tensión creciente entre las ciencias exactas y la reflexión humeana sobre la naturaleza humana fundamentándose en el espíritu humanista propio de Hume y su influencia estoica. De hecho, Jones concluye que Hume tiene una "total falta de interés en la ciencia contemporánea".<sup>41</sup> Howard Stein, por su parte, reclama que la falta de competencia matemática por parte de Hume fue una barrera para comprender la filosofía natural matemática de Newton,<sup>42</sup> postura que no influye realmente en la comprensión de

---

<sup>35</sup> EHU 1.15.

<sup>36</sup> Cf. N. Capaldi, *David Hume: The Newtonian philosopher*, Michigan: Twayne, 1975.

<sup>37</sup> Digo aparentes porque, como se puede apreciar en las primeras páginas de este texto, al menos el concepto de inducción y la idea de no recurrir a explicaciones ocultas para justificar los principios de la naturaleza (humana o física) son muy similares, si no idénticos.

<sup>38</sup> Cf. N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: a critical study o its origins and central doctrines*, London: Macmillan, 1949, p. 57.

<sup>39</sup> C. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, New York: The Company Inc., 1963 p. 366.

<sup>40</sup> P. Jones, *op. cit.*, pp. 11-19.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 17

<sup>42</sup> Cfr. H. Stein, "On Philosophy and Natural Philosophy in the Seventeenth Century", en *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 18, Sept. 1993, pp. 177-201 y E. Schliesser, "Hume's



los principios filosóficos que guían la ciencia newtoniana, sino sólo en la comprensión de las proposiciones científicas que de ellos derivan. Finalmente, Eric Schliesser propone una cercanía y, al mismo, tiempo una lejanía entre ambos autores marcado por una continua separación y ataque por parte de Hume de los principios newtonianos.<sup>43</sup>

En lo personal, si bien considero que es cierto que existen ciertas diferencias en cuanto a las conclusiones que Hume obtiene en su filosofía de las que Newton propone, me parece innegable una fuerte influencia en cuanto a los principios que Newton plantea para el desarrollo de cualquier ciencia especialmente en cuanto al papel de la experimentación y la fundamentación del proceso inductivo que rechaza las cualidades ocultas como causas de los fenómenos. El interés de Hume en la ciencia de su tiempo "era precisamente el de un hombre de letras del siglo XVIII vitalmente comprometido en determinar el uso adecuado de la metodología científica en el establecimiento de los límites de la ciencia del hombre una vez que ha sido liberada de los grilletes de la teología".<sup>44</sup>

Sin lugar a dudas, como se mostrará a lo largo del desarrollo del presente artículo, existe paralelismo y aplicación de los principios newtonianos en el *Tratado* de Hume sin negar, por ello, un verdadero distanciamiento de las conclusiones newtonianas especialmente en la concepción de la causalidad.

Para Hume, Newton y Galileo son los más grandes filósofos y han superado a todos los demás hasta el punto de que no puede considerar a nadie que pueda pertenecer a la misma clase de genialidad y capacidad.<sup>45</sup> Ambos

---

Missing Shade of Blue Reconsidered from a Newtonian Perspective", *Journal of Scottish Philosophy* 2, 2004, pp. 164-175.

<sup>43</sup> Véase E. Schliesser, "Hume's Attack on Newton," *Enlightenment and Dissent* 25, 2009, pp. 167-203; E. Schliesser, "Two Definitions of Causation, Normativity, and Hume's Debate with Newton," Steffen Ducheyne, ed., *Newton in Context*, Brussels: Royal Flemish Academy of Sciences, 2008.

<sup>44</sup> J. E. Force, "Hume's interest in Newton and science", *Hume Studies* 13, 2, 1987, p. 168.

<sup>45</sup> "Were we to distinguish the Ranks of Men by their Genius and Capacity more, than by their Virtue and Usefulness to the Public, great Philosophers wou'd certainly challenge the first Rank, and must be plac'd at the Top of human Kind. So rare is this Character, that, perhaps, there has not, as yet, been above two in the World, who can lay a just Claim to

dieron los pasos más seguros siguiendo el único camino que permite hacer verdadera filosofía y quitando el velo que cubría algunos de los misterios de la naturaleza.<sup>46</sup> Para Hume, no es posible hacer verdadera filosofía que no parta de la observación y la experimentación bajo las *regulae philosophandi*.

Esta influencia de la nueva ciencia experimental de Newton en la obra de Hume que parece, de por sí, más que obvia,<sup>47</sup> no es apreciada sino hasta el siglo XX en el que se propone una nueva lectura de Hume, alejada de las preconcepciones de las diferentes escuelas, lo cual me lleva a pensar que quizá las interpretaciones tradicionales del "viejo Hume" como algunos le han llamado, no son más que visiones parciales y tendenciosas que dejan de lado el diálogo que el autor intenta mantener con su época, acentuando aquellos aspectos que ofrecen una diferencia con el "sentido común"<sup>48</sup> y la filosofía

it. At least, Galileo and Newton seem to me so far to excel all the rest, that I cannot admit any other into the same Class with them." D. Hume, "Of the middle station of life", en *Essays Moral, Political, and Literary*, Essay 3.8.

<sup>46</sup> THE, Vol. 6, Cap. LXXI, p. 542.

<sup>47</sup> Es verdad que algunos comentaristas recientes han afirmado que la influencia de Newton sobre Hume es más bien reducida. De acuerdo a esta interpretación, una lectura más atenta de sus escritos indica que en realidad sabía muy poco acerca del trabajo de Newton y sobre la ciencia en general y que, de hecho, las reflexiones filosóficas del *Tratado* van más bien en contra de las propuestas de Newton. Podemos encontrar esta postura en autores como John P. Wright al afirmar que los postulados newtonianos no jugaron ningún papel en las formulaciones del escepticismo humeano. Cf. J. P. Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester: Manchester University Press, 1983, pp. 161-173. Véase también M. Barfoot, "Hume and the Culture of Science" en *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, M.A Stewart (comp.), Oxford: Oxford University Press, 1990 y L. Laudan, *Science and hypothesis: Historical essays on scientific methodology*, Dordrecht: D. Reidel, 1981.

<sup>48</sup> Thomas Reid, considerado un filósofo más importante que Hume durante los siglos XVIII y XIX, creía que el "sentido común" debía ser el fundamento de la investigación filosófica. Cualquier afirmación que pareciera negar lo que el sentido común nos dice, debía ser negada por absurda e inoperable. En palabras de Reid: "Aquellos juicios originarios y naturales son, en consecuencia, una parte del equipamiento que la naturaleza le ha dado al entendimiento humano. Ellos son una inspiración del Todopoderoso en grado no menor al de nuestras nociones o captaciones simples, y sirven para que nos conduzcamos en los asuntos comunes de la vida en los que nuestra facultad de razonamiento nos deja a oscuras. Son una parte de nuestra constitución y todos los descubrimientos de nuestra razón se apoyan en ellos. Integran lo que se denomina el sentido común de la humanidad y cuanto es manifestamente contrario a cualquiera de estos

racionalista.<sup>49</sup> Creo que buena parte de la crítica a Hume parte de la influencia del racionalismo kantiano y realiza una lectura sesgada e interpretada a la luz de las críticas. Influencia que también acentuará el papel del aparato matemático que Newton utiliza en su obra para resaltar una visión racionalista y axiomática de la Óptica y los *Principia*.

Si bien es imposible comprobar a través de algún documento la influencia directa de Newton sobre Hume podríamos afirmar, junto con Noxon que “aun cuando Hume no hubiese estudiado ninguna de las obras que hoy llamaríamos científicas, habría aprendido de los filósofos que el hecho supremo de su época era la transformación de la concepción humana del universo físico por obra de la ciencia empírica.”<sup>50</sup> Los filósofos, de Bacon en adelante, estaban virtualmente impresionados por el método científico, por su alcance y validez y por los interrogantes que levantaba sobre el entendimiento y la capacidad cognoscitiva del hombre.

Hume no fue la excepción y seguramente se vio “terriblemente impresionado por la conquista de Newton en las ciencias naturales, reconociendo que el éxito de Newton dependía en gran medida de la utilización del ‘método experimental’. Hume pensaba que había llegado el momento de aplicar este mismo método a ‘los asuntos morales’”<sup>51</sup> y se preocupó por

---

primeros principios es lo que denominamos absurdo.” T. Reid, *Una investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, E. Duthie (trad.), Madrid: Editorial Trotta, 2004, pp. 215-216. Consideraba que Hume se equivocaba al afirmar que no podíamos conocer el mundo exterior más allá de nuestras ideas y también se equivocaba Berkeley al afirmar que el mundo exterior no es más que las ideas de nuestra mente. El sentido común justifica la existencia del mundo exterior. Afirma Reid: “Las cosas que percibimos nítidamente con nuestros sentidos existen realmente”, T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*, D. R. Brookes (ed.), Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, p. 476. y consisten en algo que percibimos, aunque no lo entendamos.

<sup>49</sup> El mismo Hume esperaba, con la edición del *Tratado*, generar una discusión pública que le permitiera ganar fama. Ello implicaba que pretendía tener uno o varios interlocutores. Tal pensamiento queda testimoniado en su autobiografía al afirmar que “Nunca un intento literario fue más desafortunado que mi *Tratado de la Naturaleza Humana*. Nació muerto desde la imprenta, sin alcanzar tal distinción, o incluso para excitar un murmullo entre los fanáticos.” D. Hume, *My Own Life*, as published in *The life of David Hume*, esq., written by himself, London: W. Strahan and T. Cadell, 1777, par. 6.

<sup>50</sup> J. Noxon, *op. cit.*, p. 44.

<sup>51</sup> V. C. Chappell, *The Philosophy of David Hume*. New York: Random House, 1963, p. xv.

encontrar la aplicación del método de las ciencias exactas a las ciencias humanas.<sup>52</sup> Parece innegable que Hume integró el método experimental propuesto por Newton en el campo de los fenómenos sociales y morales aunque con resultados totalmente distintos. Cuando Hume escribió el *Tratado*, la ciencia newtoniana estaba siendo celebrada como el mayor avance en la historia del mundo. El método de razonamiento experimental que Hume pretendió introducir en los temas morales era, sin duda, en esencia el método newtoniano<sup>53</sup> pero sin el aparato matemático, pues, como él mismo afirma:

"Ni siquiera el mismo Sir Isaac Newton, que podía medir el curso de los planetas y pesar la Tierra en una balanza, tenía suficiente álgebra para reducir esa parte amable de nuestra especie [la humanidad] a una sola ecuación; sólo ellos [los hombres], son los únicos cuerpos celestes cuyas órbitas son aún inciertas."<sup>54</sup>

Así pues, se trataba de encontrar algunos principios generales que logran explicar el mundo interno como Newton lo hacía con el mundo externo, sin inventar o componer una hipótesis de la nada ("hypotheses non fingo").<sup>55</sup> Con ello, se deja el modelo matematizante que influyó en autores racionalistas como Descartes o Spinoza, pero también empiristas como Locke y Hobbes, y que, partiendo de una hipótesis inicial, construyen todo un edificio de verdades, en cierta manera, analíticas. La *mathesis universalis*<sup>56</sup> deja su lugar a una ciencia que no presupone nada

---

<sup>52</sup> De hecho, el mismo Newton sugiere en la *Óptica* que, de aplicar estos principios a la filosofía moral, se abrirían nuevos caminos y se ensancharía el panorama de esta ciencia. Cfr. Newton, *Opticks*, Libro III, Parte I, Query 31, pp. 405 - 406.

<sup>53</sup> Sin embargo, Newton confirmaba las pretensiones teológicas de la prueba de una existencia inteligente y afirmaba un mecanicismo causal absoluto. Hume rechazó esto de acuerdo a los principios tomados de la ciencia newtoniana. El decir que Hume era el Newton de las ciencias morales necesita ser matizado y comprendido en su totalidad. Cfr. I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, cit., Liber III, Scholium Generalis, donde Newton presenta una visión de Dios como autor de las leyes que rigen el universo. Lo mismo hace al final de la *Óptica*.

<sup>54</sup> Nótese que Hume no rechaza la certeza de las órbitas celestes y su carácter general. D. Hume, *The letters of David Hume*, vol. 1, letter 74 to Mrs. Dysart of Eccles, 1.

<sup>55</sup> I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, cit., Liber III, Scholium Generalis a Prop. XLII.

<sup>56</sup> "La física no es una rama particular del conocimiento humano. Es una parte integran-

ni da nada por sentado sin que la experiencia se lo comunique, o bien, sin que ésta lo confirme.

Como afirma Juan Antonio Mercado, “a pesar de que no hay referencias explícitas en el *Tratado* a las obras de Newton, hay un pasaje de *Opticks* que refleja la vertiente de la propuesta newtoniana en la conformación filosófica de Hume.”<sup>57</sup> Dicho pasaje se refiere a la coherencia de presentar las explicaciones físicas sin proponer cualidades ocultas como causas de los fenómenos observables. El objetivo de la filosofía natural es obtener dos o tres principios generales del movimiento a partir de esas manifestaciones fenoménicas. Ésta sería la piedra de toque para entender la noción de ‘ciencia’ en el *Tratado* que consiste precisamente en encontrar los principios más generales a los cuales pueden referirse diversas acciones humanas y encontrar en ellos su explicación.

Con el término “principios” Newton se refería a una característica de la realidad que para nosotros era, *de facto*, la última característica experimentable posible y que se percibe directamente de una percepción sensible. Ejemplos de estas características últimas o primeras, llamadas principios, eran la gravedad, la masa y la cohesión en los cuerpos. Los principios se muestran como aquello de lo cual no puedo ir más atrás<sup>58</sup> y que se manifiesta como una característica común a varias realidades.<sup>59</sup> De la misma

---

te de una ciencia universal y comprehensiva: de esa *Mathesis universalis* que se ocupa de todas las cosas, en tanto que son capaces de orden y medida.” E. Cassirer, “El renacimiento del estoicismo y las teorías ‘jusnaturalistas’ del Estado”, en *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 194.

<sup>57</sup> J. A. Mercado, *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia de David Hume*, Navarra: EUNSA, 2002, pp. 36-37.

<sup>58</sup> Varios de los lectores de Newton le criticaron al no encontrar en los *Principia* una definición de gravedad o naturaleza que fuera más allá de la fórmula matemática a la cual Newton responde en una tercera edición de su trabajo: “Cualquier cosa que no sea deducida del fenómeno debe llamarse hipótesis; y las hipótesis, sean físicas o metafísicas, sean sobre cualidades ocultas o mecánicas, no tienen cabida en la filosofía experimental.” Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, cit., Liber III, Scholium Generale, p. 529.

<sup>59</sup> En esta filosofía, las proposiciones particulares son inferidas de los fenómenos, y después de eso generalizadas por inducción. De esta manera es como la impenetrabilidad, la movilidad y la fuerza impulsiva de los cuerpos y las leyes de la gravedad y el movimiento fueron descubiertas. Cfr. *Ibidem*.

manera, Hume intentará, a través de su reflexión filosófica, encontrar aquellos "principios" que estructuran la forma misma de la experiencia moral y que dan coherencia al fenómeno humano. Desde el inicio del *Tratado*, Hume se preocupará por fijar aquellas pautas o principios que guiarán todo su análisis y será fiel a ellos durante todo su trayecto.<sup>60</sup> Son principios generales, relacionados directamente con la experiencia y de los cuales no se puede ir más lejos so pena de llegar a explicaciones no verificables. Así, el primer paso de su filosofía será el método analítico, tratando de determinar cuáles son las experiencias fundamentales de las cuales tiene que partir su proceso de síntesis.

"A través de este tipo de análisis, podemos proceder de los compuestos a sus ingredientes, y del movimiento a las fuerzas que lo producen; y, en general, de los efectos a sus causas, y de las causas particulares a las causas más generales hasta que el razonamiento termine en la causa más general. Éste es el método de análisis; y la síntesis consiste en asumir las causas descubiertas y establecerlas como principios y, a través de éstos, explicar los fenómenos que proceden de estos principios y probar las explicaciones."<sup>61</sup>

Esto será lo que precisamente intenta hacer Hume. Tratar de encontrar aquellos principios más visibles, generales y provenientes de la experiencia para de allí construir una explicación de todo el mundo moral. Así, resulta más que claro la influencia que Newton ejerció en el joven Hume y la elaboración del *Tratado*.<sup>62</sup> No se trataba de negar la posibilidad de la existencia de "causas" más profundas y desconocidas sino de afirmar que la certeza como certeza, estaba solamente en lo evidente por sí mismo e ir más allá de lo experimentable era hablar de un sinsentido.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Hume fija desde el inicio los primeros principios que guiarán su reflexión posterior: el principio de la prioridad de las impresiones sobre las ideas (Cfr. TNH 1.1.1.11), el principio de la libertad de la imaginación para manejar y cambiar las ideas (Cfr. THN 1.1.3.4), el principio de conexión o asociación de ideas (Cfr. THN. 1.1.4.1), etc.

<sup>61</sup> Newton, *Opticks*, cit., Query 31.

<sup>62</sup> No debemos olvidar que Hume tiene pensado el proyecto de su primera obra a los diecisiete años y termina de redactarla en líneas generales posiblemente un par de años antes de su publicación en 1739. No es difícil imaginar que en la mente joven de un universitario, el genio de Newton hubiera influido a través de sus profesores.

<sup>63</sup> Insistiré en que se me permita remarcar que, visto de esta manera, no era intención de Hume negar el principio de inducción o la causalidad misma sino sólo establecer un

El camino propuesto por Newton<sup>64</sup> y que Hume acepta como el único posible es la experimentación. Sin embargo, como el mismo Hume nos recuerda en su introducción al *Tratado*, la filosofía moral tiene una pequeña desventaja: no puede realizar de manera natural experimentos que satisfagan esta necesidad de observación.<sup>65</sup> Por ello, para nuestro filósofo, “experimental” pasará a significar “empírico” pero con el sentido e interés deliberado de recolectar suficiente información a través de varias observaciones intencionales. Se trata de eliminar la especulación deductiva propia de una filosofía racionalista y se rechaza la existencia de axiomas, es decir, verdades universales evidentes por sí mismas, a partir de las cuales se pueda deducir todo el conocimiento. Dice Hume

“Como ésta [el alcanzar el fundamento de la ética y encontrar los principios universales de los que se deriva en última instancia toda censura o aprobación] es una cuestión de hecho, no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar alcanzar el éxito si seguimos el método experimental e inferimos máximas generales a partir de la comparación de casos particulares. El otro método científico, donde se establece primero un principio general abstracto y después se ramifica en una diversidad de inferencias y conclusiones, puede que sea más perfecto en sí mismo, pero conviene menos

---

criterio de validez para ambos basado única y exclusivamente en lo que la nueva ciencia de la naturaleza puede afirmar dejando de lado cualquier suposición o hipótesis no comprobable por la experiencia. Más que explicar, Hume, al igual que la nueva ciencia, busca describir abandonando la idea de una causalidad mecánica.

<sup>64</sup> Me parece oportuno volver a aclarar, para evitar malos entendidos, que Newton usa y valora el sistema matemático como un camino para describir la naturaleza y como un medio para avanzar en el conocimiento pero las premisas “no son elaboradas de manera arbitraria, son formuladas gracias a la observación del fenómeno -para el caso que se ha venido tratando- Newton en primer lugar observó el fenómeno y de ahí dedujo las premisas matemáticas como la ley de la refracción, a partir de ella dirigió todos sus experimentos y construyó su teoría. Así pues, las premisas tienen una raíz empírica y son de carácter fundante, ya que ellas son las que guían y diseñan los experimentos.” J. A. Murillo, “El método newtoniano y su influencia en el empirismo de Hume,” *Revista Légein* 2, 2006, p. 25.

<sup>65</sup> “La filosofía moral tiene, ciertamente, la desventaja peculiar -que no se encuentra en la filosofía natural- de que al hacer sus experimentos no puede realizar éstos con una finalidad previa, con premeditación, ni de manera que se satisficiera a sí misma con respecto a toda dificultad particular que pudiera surgir.” D. Hume, *A Treatise of human nature*, cit., vol. 1, Intro. 10. (De ahora en adelante THN)

a la imperfección de la naturaleza humana, y es una fuente usual de ilusiones y errores tanto en este tema como en otros.<sup>66</sup>

Como puede apreciarse, Hume no niega la posibilidad de generar "máximas generales a partir de la comparación de casos particulares" sino que descarta, en la ciencia del hombre, el método seguido por Descartes y otros filósofos contemporáneos a él y que consistía en la "matematización" del saber tratando de extraer verdades humanas a partir de procedimientos matemáticos y axiomas universales.<sup>67</sup> Este rechazo no es general pues las matemáticas, al ser meramente relaciones de ideas pueden y deben seguir un método axiomático-deductivo-inductivo. En cambio la moral, por tratarse de cuestiones de hecho, debe recurrir, sin excepción, a la experimentación. Con ello, Hume estará rechazando la posibilidad de la existencia de principios *a priori* que guíen o preparen el conocimiento por considerarlos quiméricos ya que no es posible ir más allá de la experiencia en aquellos eventos que son, de hecho, un fenómeno exterior.

"Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas -y de las más simples-, es con todo cierto que no podemos ir más allá, de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de

---

<sup>66</sup> "Como ésta es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, solo podemos esperar éxito siguiendo el método experimental y deduciendo principios generales de la comparación en casos particulares. El otro método científico, según el cual primero se establece un principio general abstracto y luego se ramifica en una variedad de inferencias y conclusiones puede ser más perfecto en sí, pero es menos adecuado a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y error tanto en éste como en otros temas." D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, cit., 1.10.

<sup>67</sup> "La física no es una rama particular del conocimiento humano, es una parte integrante de una ciencia universal y comprehensiva: de esa *mathesis universalis* que se ocupa de todas las cosas, en tanto que son capaces de orden y medida." E. Cassirer, *El mito del Estado*, cit., p. 194.



la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.<sup>68</sup>

Esto no significa que sea imposible la generalización del comportamiento humano. A través de una observación cuidadosa del ser humano y su acontecer cotidiano, “podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre.”<sup>69</sup> De hecho, todo el Libro II del *Tratado* presupone la posibilidad de concebir afirmaciones generales que son válidas a menos que la experiencia demuestre algún tipo de excepción.

De acuerdo a este texto podríamos resumir la propuesta metodológica de Hume en seis puntos:<sup>70</sup>

1) La experiencia y la observación son la base de la ciencia del hombre. Los principios generales que guiarán el resto de la reflexión se manifestarán en la propia experiencia y, por tanto, deben ser establecidos a partir de ella. En la constitución del conocimiento no debe entrar nada extraño que no provenga de la experiencia y, por lo tanto, no debe existir otro principio constituyente de la experiencia que no sea ella misma.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> THN, Intro. 8.

<sup>69</sup> THN, Intro. 10.

<sup>70</sup> Esta propuesta metodológica refleja, de una u otra manera, las reglas generales que Newton menciona en su obra *Principia* como el camino para un análisis científico correcto. Cfr. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, cit., pp. 387-389.

<sup>71</sup> Por esta razón, era imposible para Hume el pensar en las categorías *a priori* del pensamiento que posteriormente propone Kant. Cualquier elemento que fuera más allá de una visión clara y distinta del fenómeno sensible era de suyo una equivocación e imposible de explicar o encontrar con certeza. En Hume no cabe la posibilidad de una deducción lógico-transcendental. Los principios *a priori* son, cuando menos, algo de lo cual no podemos estar ciertos pues no podemos experimentarlos de manera directa sino que es necesario recurrir a una deducción trascendental. Ahora bien, esta imposibilidad de llegar a una estructura más profunda que haga inteligible el mundo que nos rodea no implica que Hume llegue al absurdo de un atomismo empírico donde todo no es más que una sucesión de eventos. Hume considera al mundo como algo inteligible aunque esta inteligibilidad no pueda ser penetrada por la razón de manera intuitiva en el sentido tradicional-escolástico del término.

2) Debemos buscar el menor número de causas y las más simples.<sup>72</sup> En este caso, Hume se limita a repetir la primera regla enunciada por Newton.<sup>73</sup> De ahí su preocupación por encontrar el menor número de principios que sirvan para organizar toda la realidad moral. Algunos autores como Price<sup>74</sup> y Noxon,<sup>75</sup> entre otros, dedican varias de sus páginas a establecer cuáles son esos principios sobre los que Hume construye su filosofía.

3) Los principios encontrados deben ser lo más generales posibles. Compare con Newton la idea de que el mundo moral al igual que el mundo material, está regido por pocas leyes que son capaces de explicar todas las cuestiones de hecho.<sup>76</sup> No se trata de comprender la "naturaleza" de las cosas en el sentido aristotélico del término sino de profundizar en las pautas comunes a todos los actos humanos. Se trata más de una descripción de eventos o manifestaciones regulares de la naturaleza que de un estudio esencialista propio de la escolástica. Sin embargo, es posible encontrar estos principios comunes y generales gracias a que, de hecho, la naturaleza es repetitiva. Si esto se debe a una esencia que moldea el comportamiento es un punto que para Hume no puede ni debe ser estudiado pues escapa de la posibilidad de ser comprobado experiencialmente. De hecho, Newton en sus escritos sobre el método de análisis y síntesis sustenta que las hipótesis no deben ser tenidas en cuenta en la filosofía experimental (ciencia) porque están despojadas de

---

<sup>72</sup> "Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas..." THN Intro. 8.

<sup>73</sup> "No hemos de admitir más causas de las cosas naturales que aquellas que son verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias. A este fin dicen los filósofos que la naturaleza no hace nada en vano y cuanto más en vano es algo, para menos sirve, pues la naturaleza se complace con la simplicidad y no gusta de la pompa de causas superfluas." Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, cit., pp. 387.

<sup>74</sup> J. V. Price, *David Hume*, New York: Twayne Publishers, Inc., 1968. Véanse especialmente las pp. 35-65.

<sup>75</sup> Noxon, *op. cit.*, pp. 77-124.

<sup>76</sup> "Por tanto, a los mismos efectos naturales hemos de asignarles, en la medida de lo posible, las mismas causas. Como la respiración en un hombre y en una bestia; el descenso de las piedras en Europa y en América; la luz del fuego de la cocina y la del sol; la reflexión de la luz en la tierra y en los planetas." Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, cit., pp. 387-389.

certeza.<sup>77</sup> Para Newton las leyes son posibles gracias a la idealización de la realidad a la que sí se puede aplicar el modelo matemático. Parece que Newton es lo que dice para justificar la utilización de la matematización de la realidad.

4) La experiencia es el fundamento de la ciencia del hombre pero también es su límite. No podemos ir más allá de la experiencia humana.<sup>78</sup> La razón no es plena posibilidad sino que posee límites y esos límites son la experiencia humana. Las verdades planteadas deben poder ser verificadas experimentalmente. De ahí la imposibilidad de una metafísica tradicional o la factibilidad racional de la experiencia religiosa. Es imposible que la nueva ciencia newtoniana pueda aceptar como ciertos fenómenos espirituales o metafísicos. Cuando menos, ambos campos están más allá de todo conocimiento científico posible.

5) Las cualidades y valores que hemos observado en el comportamiento de los seres humanos han de ser tenidas por cualidades universales, es decir, propias de todas las personas hasta el momento en que tengan lugar otras experiencias en función de las cuales podamos hacer formulaciones más precisas o bien marcar las excepciones.

6) El modelo matemático basado en axiomas de los que se pueden deducir nuevas “verdades” no se puede aplicar a la “ciencia del hombre” pues escapa de la matematización en todos los sentidos. Hume afirma que, de acuerdo a la nueva ciencia newtoniana, la experiencia es el único camino viable en las cuestiones de hecho.

## Conclusiones

Así pues, para entender de manera cabal la propuesta humeana, me parece esencial contextualizar su obra en su época y, especialmente, en el contexto de la nueva ciencia newtoniana. No debemos olvidar que el texto del *Tratado* lo realizó a muy temprana edad y como todo joven

---

<sup>77</sup> Cf. Isaac Newton y Carlos Solís Santos, *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*, Madrid: Alfaguara, 1977, Cuestión 31, p. 349.

<sup>78</sup> “...es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.” THN Intro. 8.

universitario, se encontraba inmerso en las discusiones propias de su tiempo. Por ello, una interpretación equilibrada de los textos humeanos debería incluir la prelectura y comprensión de los interlocutores de Hume poniendo especial énfasis en Newton por considerar que fue el que mayor mella dejó en el espíritu del joven filósofo. Una correcta interpretación de acuerdo a lo expuesto hasta ahora, nos puede ayudar a temperar las afirmaciones del joven filósofo y no llevarlas a los extremos interpretativos.

He propuesto y demostrado, hasta donde esto es posible, que los principios de la nueva ciencia newtoniana son los que animan la investigación de Hume aunque las conclusiones de uno y otro parezcan (pues en realidad no lo son), altamente contradictorias. Hume no sólo enfrenta el racionalismo propio de su época sino también un sentimentalismo absurdo y el inmaterialismo de las ideas que conduce a un cierto idealismo y a un futuro escepticismo. Con ello pretendo afirmar que el proyecto filosófico de Hume al que llama la ciencia de la naturaleza humana es real y verdaderamente una visión original, distinta de todas las demás que no se decanta por un racionalismo craso pero tampoco se deja llevar por el emotivismo (que de hecho se presentaría como contrario a la ciencia que Hume busca encarnar). Todos los elementos que influyen en la formación del pensamiento de Hume se conjuntan de manera original y propositiva, no sólo deconstrutiva. No existe una verdadera negación de los principios de la ciencia newtoniana, Hume es, en esencia, newtoniano pero la herramienta matemática y, por lo tanto, apriorística, no es aplicable a la "ciencia del hombre". De hecho, hemos podido mostrar cómo el principio de inducción y la idea de causa no son tan diferentes entre ambos autores pues ambos rechazan la idea de las cualidades ocultas y la causalidad mecánica.

Bajo esta luz, Hume no niega ni la causalidad ni la inducción pero las ve bajo una nueva interpretación que descarta el esencialismo escolástico como inverificable y que, por tanto, no puede afirmar la regulación de una naturaleza oculta en todas las cosas que es el origen de leyes inmutables no sólo en el mundo físico sino también en la ciencia del hombre.

Hume fue a menudo negligente en su escritura y muestra indiferencia hacia sus propias palabras y formulaciones utilizando el lenguaje de ma-

nera descuidada, sin tecnicismos y recurriendo a términos equívocos.<sup>79</sup> Esto hace que sea fácil encontrar en Hume todas las filosofías, o bien, oponiendo una afirmación contra otra, ninguna filosofía en absoluto.

Hume no destruye la filosofía de la naturaleza de Newton y sus principios (inducción, causalidad, experimentación, observación, etc.) no son cuestionados en su validez, de hecho, los usa para desarrollar la nueva ciencia del hombre. Sin embargo, estos principios no pueden ser aplicados exactamente igual pues la herramienta matemática no es adecuada para la "ciencia del hombre".

---

<sup>79</sup> Como bien nos recuerda Selby-Bigge: "...los escritos filosóficos de Hume deben ser leídos con gran cautela. Sus páginas, especialmente las del Tratado, están tan llenas de contenido; dice tantas cosas diferentes de tantas maneras diferentes y en conexiones diferentes, y con tanta indiferencia hacia lo que ha dicho antes, que es muy difícil decir con certeza si enseñó, o no enseñó esta o aquella doctrina en particular." D. Hume. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Selby-Bigge (ed.) Oxford: Oxford University Press, 1962, p. vii.



# RESEÑAS





Jorge Peña Vial, *Ética de la Libertad*,  
Instituto Respublica, Santiago, 2013,  
281 pp.

El texto, como se consigna en el prefacio, está constituido por un conjunto de ensayos sobre temas de cultura, ética y política (cf. p. 9). Destinatarios del mismo son, ante todo, jóvenes universitarios en proceso de formación en lo que respecta a asuntos públicos. Este aspecto es importante para la comprensión de la obra *como un todo*. Pues ilumina el criterio de selección, establecido por el autor, de las temáticas abordadas.

Pues bien, en lo concerniente al examen que se lleva a cabo aquí del libro, hay que señalar de partida que no se trata de resumir o esquematizar los capítulos del mismo, cuanto, más bien, de poner de relieve las ideas-fuerza que dan soporte al planteamiento. En un segundo momento, se hará una sucinta evaluación de tales ideas-fuerza.

1. El saber metafísico. El autor consigna que, como efecto de la concepción moderna de la realidad, el hombre actual vive en un mundo fragmentado y complejo. "Sólo una filosofía metafísica, saber arquitectónico y ordenador por excelencia, puede arrojar algo de luz sobre esta complejidad" (pp. 20-21). Por su parte, la metafísica, la teología y —a su modo— el arte ejercen, según J. Peña, "una función jerarquizadora e integradora de los diversos saberes" (p. 143). Pero, ¿qué forma puede asumir dicho saber arquitectónico e integrador? Sin reducir toda la metafísica a lo que se dice a continuación, el autor apela al núcleo de una concepción metafísica de las cosas: la teoría de la participación del ser. En efecto, respecto del ser humano (y de toda la realidad creada) se pueden afirmar con verdad dos cosas, aparentemente,

contradictorias: que ha recibido el ser; y que ese ser es de cada uno, al punto que “tenemos nuestra vida en nuestras manos” (p. 79). En tal sentido, hay una finalidad en la naturaleza humana, y en la naturaleza en general –como se expondrá más abajo– que puede ser libremente desplegada, o bien, simplemente obstruida (cf. loc. cit.).

2. El concepto aristotélico de naturaleza. Afirma J. Peña que la naturaleza, en Aristóteles, es fin y causa final. Pero “no todo lo que es término merece el nombre de *fin*, sino sólo el óptimo” (p. 41; asimismo, p. 50). Esta noción se diferencia de aquella que ve en la naturaleza, nos dice el autor, lo empíricamente dado al principio como distinto de lo adquirido (cf. p. 50). Por eso, se afirma en el texto, la “naturaleza de algo queda determinada no desde la situación inicial sino desde la perfección final” (loc. cit.). La realidad de una cosa se define por la perfección que es capaz de alcanzar (cf. loc. cit.). He ahí una visión teleológica de la naturaleza, postulada por los clásicos, pero que se irá eclipsando, afirma J. Peña, en la visión moderna de la misma. A tal respecto, es muy sugerente la explicación que el autor da al concepto de teleología. “La palabra teleología indica que hay algo potencial que aún no se manifiesta, que lo que aparece contiene más de lo que simplemente hay, que hay una interioridad que requiere desplegarse, y que debe hacerlo «según» y «en» la naturaleza, no «a pesar» o «contra» ella” (p. 77; asimismo, 90; 95; 155-156; 232; 263).

3. Modernidad. Se ha señalado arriba que, a propósito del reduccionismo del mundo actual, no se tiene, según J. Peña, una visión unitaria e integrada del ser humano, sino fragmentada y dislocada (cf. p. 15; 130). Uno de los rasgos de tal visión tiene que ver con el método analítico, que —según el autor— “no es el indicado para el estudio de la complejidad de los vivientes y del hombre” (p. 135). ¿Por qué? Porque no está en condiciones de percibir, entre otras cosas, el complejo trenzado de causalidades que mutuamente retroactúan entre sí (cf. loc. cit.). En este contexto, la noción de tolerancia es central en la visión moderna del ser humano y de la sociedad. Pero el autor destaca que se trata de una concepción bien determinada de esta, que se diferencia de la idea originaria y clásica de tolerancia (cf. p. 181). En efecto, la modernidad tiende a asociar, dice J. Peña, la tolerancia a distintas formas de relativismo o al menos a la negación de verdades absolutas (cf. loc. cit.). En esta línea es tolerante aquella persona o autoridad que se abstiene de formular juicios de valor, especialmente en lo que atañe a opiniones y comportamientos

distintos de los propios (cf. loc. cit.). De lo contrario, se cae en el fanatismo. Así visto, según esta manera de pensar, “para no ser fanáticos es menester ser relativistas” (loc. cit.). En cambio, la noción clásica de tolerancia, que remonta a Santo Tomás, apunta a que se permite la existencia de ciertos males para no provocar otros mayores (cf. p. 187). El mérito de esta determinación radica, según el autor, en hacer compatibles dos instancias aparentemente contradictorias: por una parte, la inequívoca oposición entre el bien y el mal; por otra, la inexcusable tolerancia que ha de tenerse, en determinadas circunstancias, con el que hace el mal (cf. loc. cit.). Así pues: “Tolerar el mal no significa que el mal se convierta por magia de la tolerancia, en algo bueno” (p. 188; cf. asimismo 196). Otro de los rasgos de la modernidad analizados en el libro se refiere a la falta de esperanza. “Nuestro paisaje cultural respira cansancio, decepción, falta de esperanza” (p. 259). El autor habla también de un clima marcado por el tedio, en relación al cual la tarea de la educación moral consiste en mostrar fines y despertar el ánimo de alcanzarlos (cf. p. 261). “Efectivamente, el hombre sólo se realiza superándose, acortando la distancia entre lo que somos y lo que deberíamos llegar a ser” (loc. cit.). He ahí, según el autor, la importancia de la ética clásica, entendida como una moral de virtudes; estas, a su vez, corresponden a tendencias naturales fortalecidas al orientarse, como se dijo arriba, hacia lo óptimo.

4. Dignidad y libertad de la persona. La concepción de ser humano postulada por el autor toma su punto de arranque de la idea, antes esbozada, de naturaleza. En efecto, lo natural —afirma J. Peña— es para el hombre lo racional (cf. p. 90). Por eso, la virtud corresponde a una prosecución armónica de las tendencias naturales humanas bajo la dirección de la razón (cf. loc. cit.). Y, en tal sentido, la propia naturaleza incoa dicha prosecución racional (cf. p. 91). Esta visión general se concreta de la siguiente manera: la facultad electiva, fortalecida a través de las virtudes, amplía la libertad humana; no se trata aquí solo de elecciones puntuales, sino de un “proyecto existencial que la persona se propone en su vida” (p. 151). El autor habla a tal respecto del “diseño biográfico de la identidad personal” (loc. cit.), y destaca el papel de los actos de libertad radical, tales como la elección de un cónyuge, de una carrera o de una vocación (cf. loc. cit.). Pero esta autonomía real que se expresa en la libertad se sustenta, por su parte, en la dependencia trascendental que define la situación de todo ser creado. “La libertad es ser *causa sui* en el orden operativo, porque no nos hemos dado el existir a nosotros

mismos, pero es nuestro, es propiedad nuestra. Aunque existe por sí en sí, la persona subsiste a causa de sí" (p. 106). Otro aspecto a destacar en lo tocante a la dignidad de la persona se relaciona con las virtudes de la magnanimidad y de la humildad: en el primer caso, la grandeza del alma busca y exige, según el autor, lo grande. Así, el magnánimo se dignifica a sí mismo en ese empeño, pues "no permite que le recorten el horizonte de sus posibilidades" (p. 273). En el segundo caso, se trata –según explica J. Peña– de la postura que se adopta, como criatura, ante Dios. Es "el consentimiento a un ser que nos ha sido dado, la aceptación de esta realidad primaria de nuestro ser" (loc. cit.). Así pues, de la conjunción de magnanimidad y humildad surge la virtud de la esperanza, tanto natural como sobrenatural (cf. p. 274). He ahí, además, el contexto en que el autor desarrolla sus consideraciones respecto de la oración. "Quien reza espera en una bondad y en un poder que va más allá de sus propias posibilidades. En este sentido la oración es esperanza en acto" (p. 275). Sin duda, el autor cruza, como él mismo reconoce, el umbral de lo estrictamente filosófico, pero pone de manifiesto que ese horizonte es avizorable desde la experiencia natural del ser humano.

5. Estudio de los clásicos. En términos generales, J. Peña sitúa dicho estudio en el marco de la tríada conformada por arte, filosofía y religión. "En el campo del saber la metafísica y la teología, y en otro sentido el arte, han ejercido una función jerarquizadora e integradora de los diversos saberes" (p. 143). Respecto del arte, el autor destaca que este desempeña un papel indispensable en una existencia digna del hombre (cf. p. 225). Por eso, destaca, no puede vivirse una vida humana auténtica si no se participa, en alguna medida, en actos que trascienden la utilidad y el rendimiento (cf. loc. cit.). He ahí el sentido del arte, la filosofía y la religión, que "tienen en común el habérselas con la totalidad y con el enigma del mundo" (loc. cit.). Vistas así las cosas, J. Peña advierte que no puede tomarse a la ligera el profundo impacto, ético y vital, que produce en el buen lector una obra de arte (cf. p. 220). Pues, en el caso de la lectura, se aspira a una ampliación del propio ser. "Queremos ser más de lo que somos; ver por otros ojos, imaginar con otras imaginaciones y sentir con otros corazones" (p. 222). La lectura es, entonces, a fin de cuentas una acción (cf. p. 221). Por otra parte, cabe destacar que el autor hace referencia, en varias ocasiones, a la "diaria lectura de los clásicos" (p. 142; 236), que termina por delatarse en la acción más corriente. Ahora bien, el ámbito abierto por la obra de arte no corresponde a una mera subjetividad irracional, antes

bien, “tiene un logos, una intencionalidad, un contenido referencial al que apunta y al que la forma [...] se encuentra indisolublemente unida” (p. 210). En el caso de la literatura, el buen lector no se evade de la realidad, sino que experimenta “la fuerza de realidad y el poder que las palabras ejercen sobre nosotros” (p. 219). Puede decirse, entonces, que el autor invita, de modo enfático, a dicha lectura diaria de la gran literatura de occidente.

6. Evaluación de las ideas-fuerza. Se ha destacado al comienzo del presente escrito que J. Peña ha estructurado las temáticas abordadas en el libro a partir del propósito de animar a jóvenes universitarios en lo que atañe al compromiso en asuntos públicos (cf. p. 9). Por nuestra parte, se han destacado cinco ideas-fuerza que atraviesan el libro: saber metafísico; naturaleza en sentido aristotélico; modernidad; dignidad y libertad humanas; y estudio de los clásicos. A su vez, si cabe encontrar un núcleo de estas ideas, la noción de naturaleza, entendida teleológicamente como lo óptimo, desempeña esa función nuclear. Así pues, el gran mérito del libro es que “traduce” este complejo término técnico de la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino en una noción aprehensible también para los no especialistas. “Naturaleza” se convierte, pues, en una noción que sirve como modelo explicativo que da cuenta del mundo creado en su conjunto, y también del ser humano con su intrínseca libertad.

Por eso, si el autor considera ofrecer una nueva edición del libro, sería de sumo interés que pudiese añadir un capítulo introductorio sobre dicho concepto. Si ello no es posible, tal vez pueda ofrecer en algún escrito, a propósito de la lectura de los clásicos, una selección de textos literarios en que la idea de libertad en el sentido de fin y lo óptimo salga a luz en la forma de relato.

CÉSAR LAMBERT O.  
Instituto de Filosofía, PUCV

## CONTENIDO

### ARTÍCULOS

#### Humanismo y Cristianismo

VIRTUD, SABIDURÍA Y AMOR. LA DIVINA  
COMEDIA COMO RENOVATIO CRISTIANA  
**SILVIA MAGNAVACCA** . . . . . 7

LO UNO, EL LÍMITE Y LO ILIMITADO: ELEMENTOS  
DEL NEOPLATONISMO TARDÍO EN LA  
FILOSOFÍA DE NICOLÁS DE CUSA  
**CLAUDIA D'AMICO** . . . . . 21

SOBRE LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE EN  
CONFESIONES: REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS  
**CÉSAR LAMBERT** . . . . . 33

EL HUMANISMO CRISTIANO EN LA  
CONSTITUCIÓN PASTORAL GAUDIUM ET SPES  
DEL CONCILIO VATICANO II  
**PATRICIO LOMBARDO** . . . . . 47

DUNS SCOTO Y LA NOCIÓN DE VERDAD  
CONCEBIDA COMO FENÓMENO  
**HERNÁN GUERRERO TRONCOSO** . . . . . 59

#### Varia

NEWTON Y LA "CIENCIA DEL HOMBRE" DE DAVID HUME  
**ALEJANDRO ORDIERES** . . . . . 93

RESEÑAS . . . . . 121