

ISSN 0328-9672

# PHILOSOPHIA

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

2001

# **PHILOSOPHIA**

**ANUARIO DE FILOSOFIA  
PUBLICADO POR EL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
DE LA**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
MENDOZA  
REPUBLICA ARGENTINA**

**2001**

Secretario de redacción  
Lic. Carlos Diego Martínez Cinca

Secretario técnico  
Dr. Ruben Peretó Rivas

Todos los derechos reservados  
ISSN N° 0328-9672

Diseño y Diagramación  
Alejandro Pintos



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

## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

Dr. Edgardo L. ALBIZU (UNCUYO), Dr. Miguel VERSTRAETE (UNCUYO), Dr. Carlos I. MASSINI CORREAS (UNCUYO-CONICET), Dr. Martín ZUBIRIA (UNCUYO-CONICET), Dr. Jorge MARTINEZ BARRERA (UNCUYO-CONICET), Dr. Ricardo CRESPO (UNCUYO-CONICET), Dr. Héctor J. PADRON (UNCUYO-CONICET), Dr. Roberto WALTON (UBA-CONICET), Dr. Francisco GARCIA BAZAN (CONICET), Dr. Alberto CATURELLI (CONICET), Dr. Raúl ECHAURI (†), Dr. Héctor MANDRIONI (CONICET).

## **CONSEJO CIENTÍFICO**

John FINNIS (U. OXFORD), Vittorio POSSENTI (U. VENEZIA), Ralph Mc INNERNY (U. NOTRE DAME), Michel SCHOOYANS (U. LOUVAIN), Enrico BERTI (TORINO), Antonio MILLAN PUELLES (U. MADRID), Richard BODEUS (U. QUEBEC), Ignacio ANGELELLI (U. AUSTIN), E. ANSCOMBE (U. CAMBRIDGE), Eudaldo FORMENT (U. BARCELONA), Juan de DIOS VIAL LARRAIN (U. CATOLICA DE CHILE), Rafael ALVIRA (U. NAVARRA), Nicolás GRIMALDI (U. PARIS), J. M. TRIGEAUX (U. BORDEAUX), Alejandro VIGO (U. de los ANDES), Mirko SKARICA (U. CATOLICA de VALPARAISO), Antonio GOMEZ ROBLEDO (UNAM, MEXICO), Oscar VELASQUEZ GALLARDO (U. CATOLICA DE CHILE), Jude DOUGHERTY (U. CATOLICA DE AMERICA), Jean LADRIERE (U. LOUVAIN), Ricardo YEPES STORK (†).

## **DIRECTOR**

Dr. Héctor Jorge PADRÓN ..

## ÍNDICE

### Artículos

- ARMANDO S. ANDRUET (h), *Comentarios críticos a la "Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos". La cuestión de la dignidad humana y la clonación* 11
- COSTANTINO ESPOSITO, *Kant: dall'etica alla religione (e ritorno)* 28
- HÉCTOR JORGE PADRÓN, *San Benito y Europa* 46
- MARIO ENRIQUE SACCHI, *La dignidad de la persona humana ¿metafísica o retórica?* 78

### Recensiones

- JOSÉ LUIS DEL BARCO: *La vida frágil*, Prólogo del Dr. Hugo M. O. Obiglio, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000, 203 pp. (Héctor Jorge Padrón) 117
- FRANCISCO GARCIA BAZÁN: *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, 251 pp. (Héctor Jorge Padrón) 126
- FRANCISCO GARCÍA BAZÁN: *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid, Editorial Nueva, 2001, Colección Taxila, 187 pp. (Héctor Jorge Padrón) 130
- JORGE MARTÍNEZ BARRERA: *La razón bioética y sus límites*, Santa Fe, Universidad Católica, 2001, 240 pp. (Héctor Jorge Padrón) 134

**MÄKI, Uskali (ed.), *The Economic World View. Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, 2001, 400 pp. (Ricardo F. Crespo)**

**142**

**MARÍA DE LAS MERCEDES ROVIRA REICH: *Ortega desde el humanismo clásico*, Pamplona, EUNSA, 2001, 370 pp. (Luis Manuel Calleja)**

**147**

## **ARTICULOS**

## **COMENTARIOS CRÍTICOS A LA «DECLARACIÓN UNIVERSAL SOBRE EL GENOMA HUMANO Y LOS DERECHOS HUMANOS». LA CUESTIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA Y LA CLONACIÓN**

Armando S. Andruet (h)  
Universidad Católica de Córdoba

*Abstract:* The author discusses the indetermination of the human dignity concept that is reflected in the Universal Declaration on the Human Genoma and Human Rights (1996). According to this indetermination would be possible to offer the genetical material submitted to the market laws and, in the other hand, to found the human dignity only in the biochemical dimension of the genoma.

*Key Words:* Human rights-human genoma-human dignity-human person

### **I. Consideraciones generales**

Llamará la atención la nominación que hemos dado a nuestra contribución, pues puede parecer de poco interés efectuar indagaciones respecto a un documento que como tal, se presupone que ha sido largamente considerado, escrupulosamente estudiado y que de alguna manera refleja el pensamiento y vocación de la comunidad internacional en el tema que nos ocupa.

Nuestro esfuerzo por ello no ha sido menor. Además también nos hemos sentido en algunas oportunidades

en completa soledad respecto a las tesis que serán ventiladas; sin embargo escarbando sobre los trabajos, entresacando de lo escrito lo oculto y sugerido, y en otros casos, potenciando sin actitudes desleales ciertos *obiter dicta* expresos, culminamos en que son muchos investigadores quienes critican la Declaración en un punto central, pero que sin embargo advierten -como también nosotros- que efectuar una argumentación devastadora allí donde lo haremos, es dejar casi vacío de contenido el instrumento, lo cual es grave.

Como resulta conocido, todo texto jurídico en cuanto ha sido promulgado queda independizado de sus autores intelectuales. Producida dicha objetivización de las normas, se impone que la tarea de la hermenéutica sea por naturaleza complicada, más aún cuando el instrumento tiene como contenido una materia tan novedosa.

No dudamos que la Declaración, fue fruto de una visión no mezquina y meditada de hombres vinculados a la ciencia en la totalidad de sus variables, quienes advirtieron los infelices peligros que detrás del avance de la ciencia como tal existía.

Recordar el proceso de génesis de la Declaración, los trabajos de comisiones, la manera en que se fueron seleccionando los capítulos y la realización de los no fáciles consensos sobre los tópicos considerados, demuestran el ingente esfuerzo de la comunidad internacional para lograr reconocimiento jurídico acerca de qué se debe hacer -científica y moralmente- con el nuevo conocimiento que la ingeniería genética ya había puesto a disposición en el año 1997<sup>1</sup> y que sin lugar a dudas, se advertía que sería varias veces multiplicado en los próximos años. Como que lo fue.

Hoy, a poco menos de un lustro de la Declaración, con respeto por quienes a ella contribuyeron y sin dejar de reconocer el auténtico trabajo pluralista y multidisciplinario que se cumplió<sup>2</sup>, con debilidades y fortalezas, luces y sombras, la respuesta de los organis-

mos internacionales al delicado tema de la ingeniería genética resultó temporánea; no se puede ocultar que a veces lograr los mínimos comunes de consenso general puede traer algunas complicaciones ulteriores<sup>3</sup>. Ha sorprendido gratamente no sólo a la comunidad científica internacional sino a la aldea global toda, la rápida internacionalización jurídica que se ha producido en la materia *sub examine*<sup>4</sup>.

Nos encontramos sin duda, frente al texto escrito más importante que la Comunidad Internacional entendió posible que se dictase a los fines de orientar las demás regulaciones que en el ámbito internacional como nacional se habrán de producir respecto al tema del genoma humano. En los años venideros, la totalidad de las reglamentaciones que se dicten, en la medida en que no quieran ser consideradas ultrajantes para la misma comunidad internacional o prescindentes de ella, tendrán un marco referencial en la nombrada Declaración<sup>5</sup>.

Ello impone conocer las fortalezas y debilidades que posee, como también qué nos cabe esperar de ella, frente a una ciencia biotecnológica en incesante crecimiento y penetración en la totalidad de intersticios de la vida del hombre.

Nos ocuparemos en la presente ocasión, sólo del primero de los capítulos de ella y que lleva por título "La dignidad humana y el genoma humano", y que tal como se puede colegir, es de evidente y singular importancia, porque hace las veces de sustento epistemológico a la totalidad del cuerpo normativo<sup>6</sup>. El principio liminar es el del "respeto a la dignidad del ser humano", y del mismo se desprenden otros dos que se podrían nombrar como derivados; ellos son: a) el de no discriminación con fundamento en las características genéticas del individuo y b) la no patrimonialidad del genoma humano. Corresponde puntualizar que si este núcleo no se encuentra asegurado, todo lo que se

pueda decir o proponer acerca del genoma será retórico o al menos relativo.

Precisamente en defensa del genoma humano a la luz de la misma dignidad del hombre, nos habremos de permitir opinar disidente y negativamente acerca de algunos de los artículos que integran la Declaración<sup>7</sup>, como lo han hecho algunos otros, aunque desde una perspectiva diferente. Así se ha señalado cierta deficiencia sistemática, se ha dicho que "en ocasiones es reiterativa y poco clara, como sucede, por ejemplo, con las constantes e innecesarias referencias a la dignidad humana, lo cual hubiera sido suficiente con un pronunciamiento mejor elaborado sobre ella como principio fundamental de la Declaración, en el art. 1<sup>o</sup>"<sup>8</sup>.

## **II. Observaciones al núcleo ontológico de la Declaración**

Es de intrínseca gravedad la consideración que otorga la Declaración a la relación entre genoma y dignidad, a tal grado, que a la misma dignidad de la especie humana se la hace radicar en el genoma humano<sup>9</sup>. Adviértase en primera medida, que la dignidad bajo aspecto alguno debiera ser identificada derechamente con una cualidad morfológica o sensitiva cualquiera que ella sea; así hacerlo es quedar también expuesto a que en el futuro pueda sufrir mutación, sustracción o adición en virtud de la interferencia sobre la misma realidad en donde reposa la dignidad del hombre<sup>10</sup>.

Mientras menos tangible desde lo corpóreo sea la dignidad, más asegurada ella estará de ser manipulada negativa o arbitrariamente; salvo que se quiera indicar con ella una suerte de marco referencial capaz de admitir diferentes contenidos y que a la vez, pueda aspirarse a entablarla como un principio "primario" regulador de la bioética en general y por lo tanto de la biogenética<sup>11</sup>.

Establecer que la dignidad de la familia humana -en términos de la Declaración- reposa en el genoma,

es, además de lo dicho, otorgar el triunfo a una mentalidad materialista que no reconoce en el hombre ninguna otra dimensión que no sea la misma corporeidad; además de lo cual se suma que, si tal como los adelantos de la ciencia van indicando, el genoma humano no tiene una gran diversidad con el de algunas otras especies animales, no está claro que la dignidad pueda ser considerada una cualidad propia, exclusiva y excluyente de los seres humanos y en función de la cual nos creemos con legítimo derecho a ejercer cierto poder dominante sobre el resto de las especies<sup>12</sup>. De futuro habría que estar atento, y haciendo una reflexión exponencial de lo dicho, que la misma dignidad de los animales -tan génica como la de los hombres- impedirá que sean ellos utilizados para alimentación de la especie humana.

El reduccionismo que se hace de la noción de dignidad es tan seria, que queda dispuesta como una mera dimensión química en la naturaleza humana. El hombre, se dirá con total seriedad, ya no es que posea dignidad, sino que actúa en su misma naturaleza una química que metabolizada de alguna manera origina la dignidad.

Fortifica la conclusión el conocimiento que se tiene de la supresión que se hiciera de la afirmación que figura en los borradores de trabajo de la Declaración<sup>13</sup>, que reconocía el genoma humano como patrimonio de la humanidad, para quedar siendo tal, pero sólo en sentido simbólico. La dignidad no radica en inmateria- lidad alguna, sino en una realidad tan tangible que simbólicamente la expresa el genoma.

Estamos a las puertas de un nuevo reduccionismo -no ya económico, cultural o tecnológico sino geneti- zante<sup>14</sup>- con la gravedad que no es meramente fenomé- nico como los otros nombrados, sino que éste vendría a tener características en rigor ontológicas, puesto que deposita en él sin más la *ratio* de la humanidad: la propia dignidad del hombre.

No dudamos, atentos a la modificación vertiginosa al cual el estudio del genoma se encuentra ordenado, que de futuro se podrán aislar las secuencias de ADN que diferencian el genoma de un hombre con el de otro mamífero, como tampoco es arriesgado pensar, que se podrá recombinar el mismo genoma humano intentando aislar ciertos genes que resulten en el análisis científico los verdaderos depositarios de dignidad; con lo cual se habrá logrado uno de los más ambiciosos sueños del hombre, como es crear hombres no sólo ya a cierta disposición del requirente sino además con una dignidad, químicamente hablando, de relevancia nula. Esta consideración es posible esbozarla cuando la dignidad humana ocupa un sitio en la corporeidad del ser humano, con independencia de que sea en el ámbito más originario de ella, como es el propio genoma.

Cuando la dignidad del hombre queda expuesta a la misma transformación del hombre, sin duda aquello que se dice dignidad no lo es, pues si existe algo que como tal caracteriza lo digno, es su propia imposibilidad de sometimiento a manipulación; y de allí también la dificultad de comprenderla conceptualmente puesto que ella indica "una cualidad indefinible y simple. Su comprensión intuitiva -dice Spaemann- sólo puede ser facilitada por medio de ejemplos o paráfrasis" <sup>15</sup>; de allí que materializarla en el mismo genoma parece excesivo.

Deliberadamente no hemos querido hacer señalamiento respecto a la dimensión trascendente del ser humano y la vinculación que ella tiene con la misma dignidad; mas no se puede dejar de marcar que la noción de dignidad ha mutado entonces de lo divino a lo mundano, de lo trascendente a lo inmanente, y ello no es la primera vez que ocurre, ya que fue el racionalismo quien dio las bases para entender que la misma dignidad radicaba en la capacidad intelectual y racionante del ser humano y que como tal, le era privada a otras especies vivientes; la dignidad ya inma-

nente al mundo terreno se comunica luego al genoma y es él mismo entonces, el real depositario de ella.

Así la dignidad pierde la nota inherente de la inviolabilidad, que se afirma sobre la comprensión de que no puede ser arrebatada desde fuera y ello es sólo posible en cuanto no tiene un asiento material; tan pronto lo tiene, ya ha perdido su carácter de inviolabilidad y se sitúa, entonces, en una semejanza a cualquier otra realización humana o artificial acerca de la cual se reclama respeto o acatamiento, mas ello no la vuelve inviolable. Desde esta perspectiva, quien intenta violar o de hecho logra violar la dignidad, no se apropia de la dignidad del otro, sino que pierde la propia<sup>16</sup>, cuestión ésta que deviene imposible de comprender cuando la dignidad queda asentada en el mismo genoma humano, donde es posible que sea arrebatada en sentido material y real.

Sin duda la afirmación que se realiza en el artículo tercero<sup>17</sup> acerca de la mutación a la cual el genoma está expuesto -lo que fisiológicamente es indiscutible-tiene una traslación al ámbito de la dignidad que entraña un notable peligro. Pues si bien se ha dicho que se respeta a todo individuo con independencia de las características genéticas que posea, no menos cierto es que la Declaración postula la variabilidad acorde a las mismas condiciones físicas, individuales y también culturales de cada uno.

De manera tal que, si bien es cierto que la condición suficiente y necesaria para la predicación de la dignidad humana está en que la persona sea poseedora de genoma, no menos cierto es que, por las mismas condiciones de mutabilidad, dichas características genéticas en ciertos ámbitos, estadios históricos, construcciones antropológicas, etc., podrán ser diversas, como también diversa la atención que se brinda a dicho rasgo; de forma tal que la dignidad habrá perdido también una nota propia de ella como es la de ser unívoca. Ahora se torna un concepto equívoco y erráti-

co, que permitirá que un tratamiento sobre la planta génica de una etnia o de un individuo, resulte posible y no lesione su dignidad, mientras que esa misma realización sobre un grupo diverso podrá ser merituada de atentatoria, todo ello en función de patrones no ya físicos, sino de los que aparecen imperantes por el mismo entorno cultural.

La dignidad ya no será una, sino la que resulte en el caso concreto de esa simbiosis permanente y por lo mismo, de una suerte de estado de transformación caótica continua.

Reiteramos entonces, que de la dignidad confesional y trascendente se pasó el lugar a la dignidad en la razón inmanente al mismo hombre; y luego de ello, ha mutado a esta noción postmoderna y transcultural que la incardina en la materia; se puede reflexionar que las raíces del materialismo histórico han dado su fruto en medio del bosque del liberalismo político y económico actual<sup>18</sup>. El endiosamiento de la materia, sumado a la tecnociencia, han otorgado como respuesta a comienzos del tercer milenio una verdadera revolución copernicana en los ámbitos de la química, y hoy la "dignidad del hombre" es la "química del gen"<sup>19</sup>; la primitiva laicización del cosmos fue superada por la de la razón, y ahora por la de la biología molecular.

A la luz de lo dicho y a los fines de mostrar la misma deficiencia de la adopción del Documento, es que a la pregunta de por qué el gen o conjunto de ellos -genoma- y no otra individualidad que pueda existir y ser anterior incluso al mismo gen, es el depositario de la dignidad, no es posible contestar sin a la vez caer en una misma petición de principio que desde otra perspectiva muestra la misma falacia de la construcción. Definitivamente, siguiendo la lógica de la Declaración, no existiría dificultad para ello, lo cual sirve para mostrar la falta de firmeza que tiene haber atado nada menos que la mismísima dignidad del hombre al genoma humano.

Además de ello resulta posible sostener que con la afirmación de que la dignidad radica en el genoma se aspira a demostrar la innecesariedad de efectuar un planteamiento de la existencia del hombre en una dimensión no-material. Antes era claro que el hombre era "en el cuerpo"; hoy bien se puede decir que es "sólo el cuerpo".

El último de los artículos que constituyen la primera sección<sup>20</sup>, promueve una diferencia en primer lugar falaz, y por otro lado, con alta cuota de injusticia intrínseca. Afirmar que el "genoma en estado natural" no otorga beneficios económicos, es casi lo mismo que señalar que cuando el mismo alcance un "estado no-natural" y por lo tanto, después de haber recibido alguna modificación por obra de la comunidad científica, gozará de algún beneficio económico y, en virtud del mismo, no podrá ser denunciado como atentatorio contra la misma dignidad humana<sup>21</sup>.

Cualquiera puede advertir hacia dónde está dirigida la diferenciación, esto es: el otorgamiento de derechos de propiedad intelectual sobre el material genético humano que como hoy conocemos es un dato irrefutable de la realidad; y que tal como los especialistas destacan no pudo ser tema de exclusión de la convergencia negociada de la misma Declaración, y por lo cual aparece esta fórmula infeliz del "genoma en estado natural"; y que desde esta perspectiva es doblemente grave, no sólo porque "el material genético humano ha quedado sometido a las leyes del mercado" <sup>22</sup> sino porque además, al genoma se lo ha hecho depositario de la misma dignidad.

La dignidad se ha mundanizado en lo corpóreo del genoma; además se prevé que pueda comercializarse en cuanto sea transformada y por lo tanto retirada de su mismo estado natural. La comunidad científica tendrá el privilegio de arrogarse la posibilidad de generar una realización del genoma humano en estado no-natural, que como tal, integrará parte del capítulo de

las cuestiones susceptibles de tener un valor comercial.

No se puede ocultar que si la Declaración promueve un genoma en estado natural y otro diferente -genoma en estado no-natural- se puede reflexionar con sinceridad y seriedad, que se ha dejado abierto el espacio para sostener después, que en el "genoma en estado natural" hay dignidad y en el "genoma en estado no-natural o artificial" existe comercialidad. El hombre ahora podrá ser medio para otros fines, porque si bien es cierto que desde la perspectiva de su "genoma natural" no existirá perturbación o modificación alguna, ello no excluye que pueda existir un genoma recombinado y por ello comercializable.

Atrevemos a relacionar que habría existido una sutil y grave confusión entre aquello que hace a la misma individualidad del ente y que desde la mencionada perspectiva es sin lugar a dudas la manera única e irrepetible en que su mismo genoma se encuentra organizado; a que sea esa misma individualización lo que se pueda predicar como lo digno del nombrado ente. Pues el genoma humano es la muestra más evidente e identitaria de la naturaleza del ser humano y conforma en todo caso un principio constitutivo, pero aun cuando cumpla con una función tan importante no la emplaça como lo diferenciador en *qualitas* de humanidad.

Otro ángulo cuestionable es el reconocimiento en sentido simbólico del genoma humano como patrimonio de la humanidad<sup>23</sup>. Se ha impugnado que si resultaba tan importante, no había razón que impusiera tener que considerarlo simbólicamente, y no de manera plena, patrimonio de la humanidad.

La caracterización del genoma como patrimonio simbólico de la humanidad, es a los fines de potenciar la misma función docente que detrás del símbolo pueda existir<sup>24</sup>; mas no porque en rigor se le brinde un *status* jurídico semejante a otro patrimonio de la humanidad.

De hecho, ello se comprueba de manera evidente cuando se advierte la posibilidad de la comercialización del genoma en su estado no-natural, lo que resultaría de imposibilidad manifiesta si, por caso, la Declaración hubiera sostenido el carácter de patrimonio de la humanidad sin otra consideración; huelga reiterar que la acotación del carácter simbólico era lo único que en nuestra opinión permitía la aprobación de la Declaración por parte de Estados en donde la industria pública o privada se encuentra abocada a la futura comercialidad plena del genoma y que por el momento avanza sobre patentamientos sólo de secuencias de ADN<sup>25</sup>.

De cualquier manera parece importante destacar que no se puede menospreciar el contenido antropológico que la nombrada constitución genética posee, mas atribuirle a ella la base misma de la dignidad humana, es lo que en nuestro parecer deviene excesivo.

La dimensión corporal del hombre es de tanta significación como la espiritual, con la notable diferencia de que resulta estar la primera claramente signada por la individual constitución genética que hace que cada hombre sea ese hombre. En rigor desde una apreciación ontológica bien se podría decir que el genoma específico de cada uno se constituye en el principio individualizante de la constitución corporal de ese ser particular y que lo hace único y diferente a los demás<sup>26</sup>. Desde el nombrado punto de vista, el patrimonio genético de cada uno de los individuos cumple un valor constitutivo diferente y cualitativamente hablando muy superior al de cualquier otra materialidad de nuestra propia corporeidad. Se instala el genoma así, nada menos, que como principio constitutivo del ente "ser persona humana" y se ordena en consecuencia como materia prima susceptible de ser informada y otorgar el resultado de persona.

Sin embargo poseer genoma no es lo mismo que detentar dignidad, pues cualquier otro-ser viviente del reino animal también lo posee, mas carece de digni-

dad. Que la misma dignidad del hombre presuponga el nombrado constitutivo genético cartografiado en el genoma, no implica que deba confundirse con él. El genoma otorga en todos los casos el principio de individuación del ser hombre, y en función de ello quizás metafóricamente se le brinde una atención especial, tratando de hacerlo trascender del plano biológico a uno no-corporal<sup>27</sup>, dándole al mismo el carácter de recipiendario de la dignidad humana.

Resulta un pecado por exceso de la Declaración, hacer del genoma humano depositario no sólo de la individualidad del ser hombre, sino de su misma dignidad. Huelga recordar que por más que la naturaleza humana sea "en el cuerpo" -porque del mismo el hombre no puede prescindir-, el hombre no es "por el cuerpo". El cuerpo es sólo una condición necesaria para el desarrollo de una presencia no corporal que como tal lo trasciende y allí lo dignifica<sup>28</sup>.

La defensa que corresponde hacer del genoma humano no tiene otro fundamento que no sea el mismo respeto y preservación que cabe dar a aquello que conforma el principio constitutivo de la misma persona humana. De manera tal que se le reconoce su alto valor intrínseco y diferenciador, mas no agota a la persona, y por ello es que, en determinadas circunstancias<sup>29</sup>, podrá intervenir sobre el mismo -terapia genética somática- puesto que impedirlo sería sacralizar el genoma, lo cual también deviene excesivo<sup>30</sup>.

Reconocemos finalmente que no hemos sumado un acorde melodioso a la temática; de todas formas creemos -y sin sarcasmos- que es la presente Declaración la mejor de todas las posibles que la comunidad internacional podía consensuar. El esfuerzo, de todas maneras, de quienes estamos atentos al progreso del pensar y del hacer, consiste en contribuir al mejoramiento de lo existente y nunca deteriorar lo hecho; por lo cual creemos que el resultado obtenido con ella es, a pesar de lo dicho, altamente loable.

## NOTAS

1. No pueden resultar inadvertidas las declaraciones brindadas por el Sub Director General de la UNESCO, Daniel Janicot, ante la Dirección General, quien destacó del texto que "se trata de un hecho considerable para la UNESCO. A través de ese acta de carácter universal, la Organización se reasienta en el avance del mundo de las ciencias. Al mismo tiempo, consolida su vocación de conciencia moral del Sistema de las Naciones Unidas y retoma su gran tradición normativa, su tradición de elaboración de declaraciones y de convenciones".
2. Cabe agregar que antes de efectuar la redacción del último de los borradores de la Declaración en marzo del año 1996, se tuvo a la vista la totalidad de consideraciones y observaciones que habían sido requeridas internacionalmente, lo cual es una muestra de auténtica pluridisciplinaridad. Se cumplió ello mediante la distribución del documento titulado: *Dossier. Consultation internationale sur l'Esquisse de Déclaration de l'Unesco sur la Protection du Génome Humain*, Unesco 18.IV.95.
3. Vide CORTINA, A.; *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pág. 195 y ss.
4. Se ha referido a ello, en particular sobre el Convenio del Consejo de Europa, Romeo CASABONA, M.; *El convenio europeo sobre derechos humanos y biomedicina: sus provisiones sobre el genoma humano* in *Bioética y Genética*, Bs. As., Ciudad Argentina, 2000, pág. 307.
5. En tal sentido ha dicho Gros Espiell que "Puede, razonablemente, pensarse que una análoga, aunque no igual, influencia que la Declaración Universal de 1948 tuvo en el Derecho Constitucional, llegue a tener -habida cuenta de evidentes diferencias y en especial del carácter general de la de 1948- la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y de los Derechos de la Persona de la UNESCO luego de su adopción para la Conferencia General, respecto de la regulación de los temas genéticos y bioéticos que ineludiblemente deberá hacer el derecho constitucional en los años por venir" (*Constitución y bioética* in *Derecho Biomédico y bioética*, Granada, Comares, 1998, pág. 145).
6. A manera de consideración propedéutica puesto que nos ocuparemos en la próxima sección en detalle del tópico de la "dignidad", cabe destacar que el nombrado término es de relativa actualidad en cuanto usado dentro de los textos normativos.

Quizá se pueda afirmar que es propio del siglo XX, siendo el primer documento internacional que se refiere al mismo, la Carta de las Naciones Unidas del 26.VI.45 en su preámbulo. Con buen criterio ha sostenido un autor, que esa introducción fue nefasta para la misma cuestión conceptual que dicho nombre posee, puesto que su contenido filosófico y trascendente se vio afectado de una mundanidad compleja a grado tal que la equivocidad reinante acerca de lo que ella es, resulta tan notable como alarmante (SIMÓN, J.: *La dignidad del hombre como principio regulador en la bioética* in *Revista de Derecho y Genoma Humano* N° 13 (2000), pág. 26, Bilbao, Universidad de Deusto).

7. No ocultamos la soledad que en el tópico nos acompaña. De cualquier manera debemos también señalar que la gran mayoría de los autores que hemos consultado a tal respecto, en algún momento de sus estudios dejan entrever una seria preocupación por la manera en que han sido considerados en la Declaración temas nucleares; mas la indicación resulta siempre *obiter dicta* y tan pronto como fuera señalada es superada. No podemos criticar dicha actitud a veces de conformismo, puesto que la sanción que la misma comunidad doctrinaria impone a los disidentes suele ser muy severa, con lo cual resulta seguramente más cómodo alinearse detrás de un pensamiento común en el tópico que asumir el camino del pensamiento complejo como de hecho es siempre aquel que resulta ser crítico.

8. Romeo CASABONA, C.: *El genoma humano, objeto del derecho internacional* in *Revista de la Sociedad Internacional de Bioética* N°3 (2000), pág. 29.

9. Cfr. artículo 1.

10. "El principio de la dignidad humana, fundamento universal y común de los derechos humanos, implica la idea del carácter propio e irreproducible de cada persona y el rechazo de que los caracteres genéticos agoten el ser de la persona" (ver Hervé PONCHELET; *L'aventier n'est pas héréditaire*, Berlin-Paris, Débats 1997 y especialmente el prólogo de Noëlle Lenoir, págs. 5-8; citado por Héctor GROS ESPIELL, *Constitución y bioética* in *Derecho Biomédico y Bioética*, Granada, Comares, 1998, pág. 142.

11. A ese esfuerzo intelectual se encuentra abocado el jurista alemán Jürgen Simon, mas para afirmar la posibilidad de ello también debe terminar por admitir que no se trata de un

concepto estático, sino sujeto a la dinámica de la evolución ulterior del mismo concepto del hombre. Por ello, la noción "dignidad humana" es una tal que se ha modificado -y se modificará- en el tiempo. Sin embargo desde esa perspectiva, resulta ser el denominador más universal sobre el cual se puede establecer el debate bioético (Cfr. SIMÓN, J.; *La dignidad del hombre como principio regulador en la bioética* in *Revista de Derecho y Genoma Humano* N°13 (2000), pág. 38, Bilbao, Universidad de Deusto).

12. No aceptarlo de dicha manera, autorizaría también a que tomaran otra entidad los estudios recientes que intentan dotar de ciertas cualidades o derechos subjetivos a los animales. Vide a tal respecto SINGER, P.; *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1975; en particular el análisis en debate a partir de la discusión de Jesús MOSTERÍN, *Piedad por los animales* in *Suplemento Babelia* (N° 498), Madrid, Diario *El País*, 9.VI.01.

13. Corresponde señalar que el último borrador en el artículo 1° llevaba un texto que rezaba: "El genoma humano es un componente fundamental del patrimonio común de la humanidad" (Cfr. GROS ESPIELL, H.; *El proyecto de Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos de la Persona Humana de la Unesco* in *Revista Prisma* N°7 (1996), Montevideo, Universidad Católica de Uruguay, pág. 160). Si se quiere, al considerar que era un componente, al menos con ello indicaba un resquicio para otros elementos que se sumaban también como componentes. Al señalar por el contrario que es patrimonio de la humanidad "en sentido simbólico" y en la perspectiva teleológica y no meramente jurídica de la expresión, ha resultado mucho más grave, porque ha cimentado y no deja dudas de la visión claramente material que a la misma dignidad se le brinda.

14. Comprendemos por tal, la reducción del fenómeno humano a sus solos componentes genéticos. Se han referido al mismo otros autores, aunque al efecto de señalar críticamente la subestimación que ciertas corrientes hacen de los mismos factores socioculturales y ambientales existentes (Cfr. PENCHASZADEH, V.; *Aspectos éticos en genética médica* in *Cuadernos del Programa Regional de Bioética* N°2, Santiago, pág. 93).

15. SPAEMANN, R.; *Sobre el concepto de dignidad humana* in *El Derecho a la Vida*, Pamplona, Eunsa, 1998, pág. 85.

16. Cfr. SPAEMANN, R.; *Sobre el concepto de dignidad humana* in *El Derecho a la Vida*, Pamplona, Eunsa, 1998, pág. 87.

17. Cfr. artículo 3.

18. Vide GHIRARDI, O.; *Universo y creación - Introducción al pensamiento de Claude Tresmontant*, Bs. As., Troquel, 1970.

19. El nombrado por Crick "dogma central de la biología molecular" no era otro que sostener: "El mensaje genético contenido en el ADN y transcrito en un ARN mensajero y traducido a proteínas". Dentro de este esquema general, el desarrollo de cualquier organismo adulto a partir de una célula inicial (cigoto)-formada generalmente por la unión de dos células sexuales especializadas (gametos)- es consecuencia de la regulación de la acción genética; regulación que puede producirse a cualquiera de los tres niveles de reduplicación del ADN, de su transcripción para originar el ARN mensajero y de la traducción del mensaje transcrito que ha de producir la síntesis proteica. (...) En otras palabras, un organismo es lo que estructuralmente exige su ADN" (LACADENA, J.; *Genética y condición humana*, Madrid, Alhambra, 1983, pág. 96).

20. Cfr. artículo 4.

21. En este orden ya diez años atrás había anticipado François Gros en una reunión de Ministros Europeos sobre temas de bioética, "que la biología había pasado del estadio contemplativo al analítico, y, en consecuencia, al de la intervención. Sus aplicaciones pertenecen ahora al ámbito de la tecnología avanzada" (cit. por ROSENFELD, Cl.; *¿Por qué aislar al tercer mundo? ¿Qué papel tiene que desempeñar la UNESCO?* en *Proyecto Genoma Humano: Ética*, Bilbao, Fundación BBV, 1991, pág. 123).

22. Vide BERGEL, S.; *Derechos humanos y genética: Los principios fundamentales de la Declaración Universal sobre Genoma y los Derechos Humanos*, in *Revista Jurídica El Derecho*, T. 179-1164.

23. Uno de los trabajos más completos y significativos que hemos podido consultar a dicho respecto, en GROS ESPIELL, H.: *El patrimonio común de la humanidad y el genoma humano* in *Revista de Derecho y Genoma Humano* N°3 (1995), Bilbao, Universidad de Deusto.

24. Vide CIRLOT, J.; *Diccionario de símbolos tradicionales*, Barcelona, Luis Miracle, 1958, Introducción.

25. Cfr. MUÑOZ DE ALBA MEDRANO, M.; *Del patrimonio universal a comercial del genoma humano: pragmatismo poco simbólico. El síndrome bioético* in *Bioética y Genética*, Bs. As., Ciudad Argentina, 2000, pág. 233; en el mismo orden temático ZAMUDIO, T.;

*Protección jurídica de las innovaciones*, Bs. As., Ad Hoc, 2001, pág. 113 y ss.

26. Cfr. AA.VV.; *Proyecto genoma humano - presente y perspectivas futuras* in *Humanitas - Revista de Antropología y Cultura Cristiana*, N°15 (200), Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, pág. 18.

27. Son signos evidentes de ello, y que se dan cita con exclusividad en la naturaleza humana, los que dicen de la experiencia del saber metafísico, de la conciencia moral, de la libertad, como igualmente de la experiencia estética y religiosa.

28. "Las características biológicas y morfológicas, así como sus funciones, son reveladoras de la persona, pero no bastan por sí solas para constituir la como tal" (Cfr. AA. VV.; *Proyecto genoma humano - presente y perspectivas futuras* in *Humanitas - Revista de Antropología y Cultura Cristiana*, N°15 (200), Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, pág. 18). También y con mayor provecho SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I q. 42 a.4.

29. Las mismas serían: "1) La terapia genética por ahora deberá ser limitada a las patologías que reducen drásticamente la calidad o la duración de la vida; 2) el intento clínico deberá llevarse a término sólo en ausencia de una terapia alternativa que dé suficientes garantías; 3) el médico debe estar en grado de diagnosticar el defecto genético y de seguir el proceso controlando los síntomas; 4) debe haber una previa y satisfactoria experimentación sobre animales; 5) el protocolo debe hacerse de tal modo que aunque no se consiguieran efectos terapéuticos deseados, el resultado quedaría bajo control: no se deben permitir los saltos en el vacío; 6) finalmente, hace falta respetar todos los criterios éticos establecidos por la experimentación clínica (SARMIENTO, A.; RUIZ PÉREZ, G. y MARÍN, J.; *Ética y genética*, Pamplona, EUNSA, 1993, pág. 139).

30. Ha señalado con su indiscutible autoridad Gafo: "...no creemos que se pueda convertir la "inviolabilidad del genoma humano" en un dogma absoluto y universal (...) ¿Podría llegar un día en que tales intervenciones sobre el genoma humano sean aceptables? No parece que pueda excluirse absolutamente esa posibilidad" (*El nuevo homo habilis* in *Fundamentación de la Bioética y Manipulación Genética*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, pág. 228).

## **KANT: DALL'ETICA ALLA RELIGIONE (E RITORNO)**

Costantino Esposito  
Università di Bari

**Abstract:** The current interpretation of Kant's transcendental philosophy is not focused on religion subjects as an essential point in the whole project of his thought. The author develops this paper on the *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (1783-4). In this way the Kant's concept of religion is precisely at the carrefour of speculative possibility and moral ought, and it means to reduce Christian religion to rational exigencies of moral religion.

**Key Words:** Kant-Transcendental Theology-Moral

L'ipotesi che vorrei avanzare qui, oggi, è che la "religione" non costituisca soltanto -come spesso la si interpreta- una tematica "pratica" particolare (una sorta di problema consequenziale o collaterale o anche "speciale" - ma in ogni caso non fondamentale) all'interno del sistema della filosofia trascendentale di Kant, bensì, proprio in considerazione dei fili che in essa si annodano e che da essa si dipanano, rappresenti invece un momento sistematico e problematico assolutamente centrale dell'intero progetto critico kantiano.

Diamo in via preliminare uno sguardo d'insieme alla questione. 1) Sin dalla conclusione della *Critica*

della *ragion pura* (1781, 1787) Kant aveva già affermato che “senza dubbio lo scopo ultimo della natura, la quale si prende cura saggiamente di noi nel costituire la nostra ragione, è rivolto propriamente solo all’interesse morale” (“Canone della ragion pura”, B 829); e poi, 2) nella *Critica della ragion pratica* (1788), dopo aver mostrato che questo interesse morale giunge a pieno compimento solo nell’assoluta autonomia della ragion pratica, la quale diviene legge a se stessa come puro e incondizionato dovere, arriverà a indicare il rapporto inevitabile e necessario che sussiste tra la moralità e la religione, o meglio il percorso che, *a partire* dalla morale e sul fondamento di essa, porta (e *deve* portare) alla religione; per arrivare infine 3) a percorrere a ritroso questa via di fondazione, nell’opera su *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), partendo proprio dalla religione considerata come “altra” rispetto alla ragion pura, vale a dire la religione nella sua forma storicamente rivelata -il cristianesimo-, al fine di mostrare che l’essenza necessaria di questa religione positiva risiede esclusivamente nel puro imperativo morale che la ragione dà a se stessa.

Si badi che questa mia insistenza non significa affatto una riduzione della filosofia critica di Kant a “filosofia della religione”, ma al contrario un’assunzione della sua filosofia della religione come punto d’osservazione, o meglio, come uno dei punti di osservazione e di verifica dell’itinerario kantiano, perché più al fondo essa viene a coincidere in Kant -come spero di poter mostrare- con la stessa struttura totalizzante e auto-referenziale della ragione.

Come prospettiva sintetica di questa interpretazione potremmo citare un passo dell’Introduzione a *La religione entro i limiti della sola ragione*, in cui Kant scrive che “una religione che dichiarasse sconsideratamente [*unbedenklich*: in maniera avventata, senza rifletterci su] guerra alla ragione, non le resisterebbe a lungo” (trad. it. p. 11). Un’affermazione, questa, che

(magari liberata dal tono di avvertimento un po' poliziesco che Kant le attribuisce) potrebbe probabilmente trovare d'accordo un teologo come Tommaso d'Aquino o la migliore tradizione apologetica della teologia cattolica, certa del fatto che la rivelazione cristiana è per sua stessa natura "ragionevole", vale a dire corrispondente o pertinente alle domande e alle attese della ragione umana, pur restando -come risposta- qualitativamente altra, ossia infinita, rispetto alla domanda. In Kant questa tradizione teologica (che peraltro era già stata profondamente contestata dalla cultura propria della Riforma protestante), viene paradossalmente ripresa, ma in un senso per così dire rovesciato: se la religione non può porsi mai in conflitto con la ragione, ciò è dovuto al fatto che la ragione ha già da sempre determinato *a priori* l'origine, il contenuto e lo scopo di ogni religione possibile.

Il nome di questa determinazione è *la moralità*, e la forma specifica di questa determinazione della moralità (cioè della pura ragion pratica) rispetto alla religione si chiama per Kant *teologia*. Ed è proprio attraverso una ridefinizione del concetto stesso di "teologia" che Kant aprirà il doppio passaggio dalla conoscenza (cioè essenzialmente dalla scienza della natura) alla morale e insieme dalla morale alla religione. Con l'unica differenza che mentre il primo passaggio è irreversibile (la morale, cioè, per Kant non ci fa conoscere niente ma ci pone soltanto di fronte all'imperativo categorico del puro dovere, e il "tu devi!" non si potrà mai formulare come un "io so"); il secondo passaggio invece ha una sorta di reversibilità o circolarità: la morale porta alla religione, ma la religione non può che portare sulla morale. Ma vediamo un po' più da vicino la questione.

Come punto di riferimento testuale ho scelto le *Lezioni di filosofia della religione (Vorlesungen über die philosophische Religionslehre)*, tenute da Kant nell'anno accademico 1783/84 (anche se pubblicate postume solo nel 1817), che si presentano come un momento cruciale

anche a livello cronologico, poste come sono tra la prima e la seconda *Critica*, nel passaggio cioè tra la ragion pura teoretica e la ragion pura pratica.

Ma si potrebbe ricordare che queste Lezioni coincidono significativamente con altri due scritti: i *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, del 1783, e la *Risposta alla domanda: Cos'è Illuminismo?*, pubblicata nel 1784.

Vale la pena di ricordare che i *Prolegomeni* teorizzano la nuova metafisica critico-trascendentale come una scienza che sta rigorosamente sui confini della ragione, e che non solo può determinare ciò che sta dentro questi confini -vale a dire l'oggetto della conoscenza scientifica, cioè il "fenomeno"-, ma può e deve anche pensare e costituire ciò che sta *oltre* quei confini, e che pur non essendo oggetto della scienza è oggetto della morale, e quindi resta pur sempre immanente alla ragion pura. All'interno dell'*unica* ragion pura, dunque, il dato sensibile o fenomenico è oggetto dell'intelletto, mentre l'essere ultimo delle cose (la cosa in sé) diviene *solo* oggetto della ragione, e in quanto tale è chiamato appunto "mondo noumenico".

Lo scritto sull'Illuminismo, da parte sua, propugnava il programma di una "uscita" della ragione dallo "stato di minorità" imputabile solo alla ragione stessa, allorquando essa assuma come guida un fattore o una autorità diversa da sé, e più in particolare prospettava "il punto principale dell'illuminismo", vale a dire l'emancipazione dell'uso pubblico della ragione da ogni dipendenza o da ogni rapporto con altro da sé, "principalmente in cose di religione".

[Inoltre le Lezioni coincidono cronologicamente con alcuni scritti di antropologia e filosofia della storia (che in alcuni passaggi vi lasciano un'eco esplicita), e possono essere lette come un passo verso quella *Fondazione della Metafisica dei costumi* che Kant pubblicherà nel 1785.]

All'interno di un unico orizzonte critico, l'approccio che le Lezioni propongono del nesso religione-morale risulta alquanto diverso rispetto a quello che troviamo nell'opera sulla *Religione nei limiti della sola ragione*, che verrà pubblicata dieci anni dopo. In quest'ultima Kant considererà la religione in chiave maggiormente storico-antropologica, come un'ermeneutica morale della dogmatica cristiana: si pensi alla celebre interpretazione del Verbo divino come l'Idea personificata del buon principio, e cioè come ideale della perfezione morale; o all'interpretazione della fede storica come semplice veicolo della fede vera, cioè la fede razionale pura, che come veicolo è destinato a scomparire; così come la Chiesa visibile, intesa come corpo di Cristo deve trasformarsi in una universale comunità etica, in una "chiesa invisibile" costituita dalla pura intenzione morale dei cuori.

Nelle Lezioni, invece, Kant imposta il problema religioso direttamente come problema teologico. La questione è assai interessante per capire la strategia ermeneutica kantiana, anche per comprendere in maniera più attenta le conseguenze che tutto ciò avrà nell'interpretazione morale del cristianesimo. Il fatto che quest'ultimo venga completamente svuotato del suo contenuto storico, e perciò stesso della sua origine divina, trova il suo "naturale" presupposto in una ben precisa interpretazione dell'apertura conoscitiva e della determinazione etica della ragione umana. La posta in gioco qui non mi sembra tanto essere quella di una comprensione o incomprensione della religione e della fede cristiana, quanto soprattutto quella di una comprensione o incomprensione che la ragione umana ha della sua stessa natura.

Normalmente ci aspetteremmo che la teologia sia intesa come una ricerca per così dire di secondo grado, dipendente cioè dalla preliminare manifestazione del suo proprio oggetto, anche solo nel suo livello puramente naturale (pensiamo per esempio al "dato" della

realtà creata che rimanda ad un creatore o anche solo, come in Cartesio, alla nostra idea innata di perfezione, intesa anch'essa come un "dato" presente in noi, che rimanda inequivocabilmente all'esistenza dell'essere perfetto). Naturalmente la "secondarietà" della teologia risulta poi ancora più evidente nel caso di una ricerca che prenda le mosse dal dato rivelato, e cioè da un evento storico spazio-temporale. In Kant, al contrario, è la teologia a costituire la base su cui pensare la religione; o detto in altri termini è la teologia che suscita la religione, non viceversa.

Il punto di partenza, qui, è dunque la determinazione precisa della teologia, o meglio del carattere teologico dell'indagine razionale, e ancor più radicalmente la dimensione teologica della ragione stessa. Non è un caso che -obbligato come tutti i professori del tempo a far lezione seguendo e commentando dei manuali sistematici- Kant affronti questo problema leggendo con i suoi studenti due testi appartenenti alla cosiddetta "metafisica scolastica" (*Schulmetaphysik*) o scuola razionalista di origine leibniziana, la "Preparazione alla teologia naturale" (*Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, 1781) di Johann August Eberhard, e soprattutto la celebre *Metaphysica* (1739) di Alexander Gottlieb Baumgarten.

Senza neanche accennare ai complessi problemi sollevati dalla lettura critica kantiana di questi due manuali razionalisti (o, per usare un termine dello stesso Kant, "dogmatici"), mi limito semplicemente a citare le definizioni che questi due autori danno della teologia naturale. 1) Per Eberhard, la preparazione alla teologia naturale è "la scienza delle regole per la formazione della più perfetta conoscenza di Dio nell'intelletto umano, e per la sua comunicazione"; mentre 2) per Baumgarten (autore sicuramente di maggior rilievo agli occhi di Kant), "la teologia naturale è la scienza di Dio, nella misura in cui può essere

conosciuto senza la fede" (*Theologia naturalis est scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest: § 800*).

Anche per Kant la teologia dev'essere indipendente dalla fede, ma non certo perché essa riguardi la conoscenza razionale di Dio, bensì perché riguarda esclusivamente l'applicazione del concetto di Dio alla moralità. Io non so e non potrò mai sapere chi sia Dio e addirittura se esista; ma devo postularlo e devo credere per fede morale in lui. Come è noto, infatti, già nella prima *Critica* Kant aveva negato assolutamente la possibilità di determinare l'essere come un predicato (giacché "essere" o "esistere" -*Dasein*- è la semplice posizione di una cosa, determinabile solo attraverso le forme della rappresentazione trascendentale dell'io penso: lo spazio, il tempo, le categorie), e di conseguenza aveva concluso che Dio resta assolutamente indeterminabile, appunto come una cosa che non si dà, non si pone sensibilmente.

Sennonché, sempre nella "Dialettica trascendentale" all'interno della *Critica della ragion pura*, Kant propone un uso diverso della teologia speculativa, nella quale l'esistenza di Dio svolga, per così dire, una nuova funzione, quella di essere un'ipotesi razionale necessaria. In questo caso, il concetto di Dio -come ideale trascendentale- non si riferisce a un oggetto dato nell'esperienza, ma, in un senso che Kant chiama "regolativo", si riferisce solo all'uso stesso dell'intelletto in generale. In questo senso "ipotetico", il concetto di Dio possiede solo un valore *negativo*, nel senso che non potrà mai essere conosciuto oggettivamente, ma proietta al di là dell'esperienza un'unità puramente ideale (mai effettivamente reale), come ideale prospettiva di unificazione di tutte le regole dell'intelletto. E tuttavia, conclude Kant, "se mai sotto altro rapporto, poniamo sotto quello pratico, il *presupposto* di un essere supremo e onnisufficiente, come somma intelligenza [=Dio] affermasse la sua validità senza contraddizione, allora sarebbe della maggiore importanza determinare esatta-

mente, dal lato trascendentale [=dal lato teoretico], questo concetto come il concetto di un essere necessario e realissimo" (KrV, trad. it. 500). E questo, proprio per sottrarre il concetto di Dio alle ingiustificate critiche degli atei (che credono illusoriamente di poter "dimostrare" che Dio non esiste) o dei deisti (che ammettono un Dio come causa del mondo, ma non come essere intelligente e libero, cioè "morale"), ma al tempo stesso per purificarlo da ogni tentazione antropomorfica (quale sarebbe agli occhi di Kant la pretesa del cristianesimo), a favore di una nuova forma di teismo: il *theismus moralis*.

Ebbene, nelle Lezioni del 1783/44, e più precisamente nella parte dedicata alla "Teologia trascendentale" Kant riprende questo concetto "minimo" di Dio, come un ente che si può pensare sì, ma non come esistente (e neanche come non-esistente), bensì semplicemente come non-contraddittorio in senso logico, e mette questo concetto direttamente a servizio della "Teologia morale".

In questa posizione kantiana, allora, possiamo vedere in opera il passaggio dall'onto-teologia alla teologia morale, intendendo per *ontoteologia* non solo, in senso stretto, quella che tratta della cosiddetta "prova ontologica" per dimostrare l'esistenza di Dio, che proprio Kant ha chiamato per primo in questo modo, distinguendola dalla prova cosmologica e da quella fisico-teologica (anche se per lui la prima è tacitamente presupposta dalle altre due), ma l'onto-teologia come la considerazione della teologia razionale quale compimento metafisico dell'ontologia moderna. La teologia non ha più un valore teoretico-dimostrativo, bensì ipotetico-propedeutico: *ipotetico* nel senso di una intelligibilità puramente ideale, intendendo per "ideale" il puramente soggettivo, ciò di cui non si potrà mai fare esperienza; e *propedeutico* in vista dell'auto-fondazione della teologia morale, la quale sola può fondare e al

tempo stesso portare a compimento la possibilità ideale dell'ontoteologia.

Siamo con ciò arrivati al fondo della questione, vale a dire allo statuto proprio della teologia. Parrebbe un tema secondario nelle preoccupazioni "critiche" di Kant, eppure a ben vedere esso riveste un'importanza, forse nascosta, ma di assoluta importanza, per comprendere che la "religione" kantiana vive proprio in questo incrocio di possibilità speculativa e necessità morale.

All'inizio delle Lezioni Kant si chiede: "Che cos'è la teologia?" E risponde: "Il sistema della nostra conoscenza dell'essere sommo" (p. 102). Ma, se "sistema è ciò in cui domina in generale l'idea del tutto", allora bisognerà precisare che "il sistema della conoscenza di Dio non significa l'insieme di tutte le possibili conoscenze di Dio, bensì ciò che di Dio viene trovato dalla ragione umana" (p. 102). Se la prima cosa ci è impossibile, fin dove possiamo giungere nella seconda? La soluzione critica di Kant consiste nel riferire la capacità gnoseologica della teologia non più al suo *oggetto* -il quale, come si è detto, non può esserci dato- ma alla sua stessa, interna *forma* conoscitiva. La domanda sarà dunque "In che senso la nostra conoscenza di Dio, o la teologia della nostra ragione, possiedono un qualche valore? [...] Abbiamo noi una conoscenza dell'oggetto che sia adeguata al valore dell'oggetto stesso?". La risposta è possibile solo nel passaggio -in una sorta di mutazione genetica- dal piano teoretico a quello pratico: "Nella morale vediamo che *non semplicemente l'oggetto* ha un valore, ma che *anche la sua conoscenza ha in sé un valore*". La nostra teologia non può vantarsi, perciò, di poter oggettivare il sommo valore, giacchè nei confronti di quest'ultimo essa rimane "solo un'ombra".

Ma allora, dentro quest'ombra, "la vera domanda sarà: la nostra conoscenza possiede, *ciò nonostante*, sempre un valore?". La risposta di Kant è netta: "Sì! in

quanto si rapporta alla religione, *poichè la religione non è nient'altro che l'applicazione della teologia alla moralità*, cioè ai buoni principi, e una condotta gradita all'essere sommo" (p. 105). Nella misura in cui questa religione - come religione naturale, substrato e metro di misura di ogni altra religione, compresa quella rivelata - costituisce il supporto (*die Stütze*) e la saldezza (*Festigkeit*) di ogni principio morale, la teologia possiede un suo intrinseco valore "in quanto costituisce l'ipotesi di ogni religione e dà peso (*Gewicht*) a tutti i nostri concetti di virtù e rettitudine" (p. 106). L'idea di Dio costituisce una sorta di curvatura della traiettoria della ragione, la quale attua la sua intenzionalità teologica nel puro coglimento del dovere morale, l'unico "assoluto" che gli sia pienamente dato, meglio: che la ragione dà a se stessa.

Così: 1) è la religione che determinerà la misura e lo statuto della teologia, rapportandola alla moralità. Ma 2) circolarmente, sarà la teologia, connotata nella sua necessità morale, a condurci necessariamente alla religione.

1) Riguardo all'unica misura possibile della teologia, la domanda di Kant suona: "Qual è il *minimum* di teologia, in quanto *necessario* alla religione? Qual è la più piccola conoscenza utile di Dio, la quale ci possa spingere a credere in un Dio e a conformare a ciò la nostra condotta di vita? Qual è il concetto più piccolo e più ristretto di teologia? Il seguente: che c'è bisogno di una religione, e che il concetto di Dio è sufficiente per la religione naturale. Ma questo è vero solo se riconosco che il mio concetto di Dio è *possibile*, e che esso non contraddice alle leggi dell'intelletto" (pp. 106-107). Siamo qui di fronte ad una vera e propria *reductio ad minimum theologicum*.

2) Ma a sua volta la "possibilità del concetto di Dio", il suo riconoscimento speculativo - magari ammesso dal deista ma rifiutato dall'ateo - richiede a sua volta un fondamento necessario e incontrovertibile, in quanto,

come possibilità, "si basa sulla moralità" (p. 107): ciò di cui nessuno può dubitare. E questo perché "altrimenti la moralità non avrebbe alcun movente. Per questo motivo la semplice possibilità di un tale essere [e cioè la possibilità speculativa fondata come movente morale] è sufficiente perché venga prodotta la religione nell'uomo" (p. 107). La religione è dunque qualcosa cui si giunge; diciamo così: essa costituisce un uso peculiare della ragione stessa, in cui ciò che è solo possibile (in senso teoretico) riceve la sua realtà necessaria nell'imperativo morale della ragion (pura) pratica.

Chiariamo brevemente questo concetto di "movenente" (*Triebfeder*). Esso esprime la molla che spinge soggettivamente il movimento della volontà razionale, vale a dire il motivo che determina soggettivamente la volontà. Esso viene presentato nelle Lezioni da Kant per risolvere la "contraddizione tra il corso della natura e la moralità" (p. 208). Si tratta di quella che la *Critica della ragion pratica* chiamerà l'"antinomia della ragion pratica": "o il desiderio della felicità dev'essere la causa che muove (*Bewegursache*) verso le massime della virtù, o la massima della virtù dev'essere la causa efficiente della moralità". Solo che "la prima alternativa è impossibile *assolutamente*, perché non si può essere uomini morale per il desiderio della felicità, altrimenti la morale sarebbe non più autonoma, ma eteronoma; mentre "la seconda è impossibile [...] nel mondo", e quindi non è "falsa assolutamente", come la prima, ma solo relativamente alla causalità del mondo sensibile (it. pp. 138-139).

Ebbene (e qui torniamo al testo delle Lezioni) se non si *postula* l'esistenza di "un essere che governi il mondo secondo la ragione e le leggi morali", e che abbia stabilito nel corso futuro del mondo una partecipazione alla felicità da parte della creatura che se ne fosse resa degna, "tutti i doveri soggettivamente necessari [...] perderebbero la loro realtà oggettiva" (p.

208). Dio è dunque un "postulato" necessario in vista della realtà oggettiva della legge morale.

Ma qui cosa vuol dire "realtà oggettiva", e in che senso è contrapposta al dovere "soggettivo"? Chiaramente non può significare l'effetto naturale della virtù, cioè *tout court* la felicità, ma il diventare "degni della felicità" (p. 209). In altri termini, realtà oggettiva e dovere soggettivo sono *entrambi* a priori. Se dunque i doveri mi sono assegnati in maniera incontrovertibile dalla mia ragione, se mancasse Dio - dice Kant - mi mancherebbe il movente morale, perché in caso contrario "io dovrei essere o un vaneggiatore [reputando la morale una chimera irrealizzabile] o uno scellerato" (pp. 208-209). Ma a sua volta, questo si spiega per il fatto che, mentre "la felicità è un sistema di fini contingenti", proprio perché ciascuno ne partecipa solo nella misura del suo merito, la "moralità invece è il sistema assolutamente necessario di *tutti i fini*, e proprio l'accordo con l'idea di un sistema di tutti i fini è il *fondamento della moralità di un'azione*" (pp. 212-213).

Dio dunque è il movente morale del dovere, ma in quanto egli "è, per così dire, *la stessa legge morale, ma pensata personificata*" (p. 213). E non è un caso che nel passaggio da queste Lezioni alla *Critica della ragion pratica* avverrà un'ulteriore formalizzazione del concetto di movente, il quale, pur essendo un impulso soggettivo della volontà, sarà identificato con il motivo oggettivo della stessa legge morale, individuato unicamente nel "rispetto della legge morale" (*Critica della ragion pratica*, it. pp. 89 e 97).

Come è detto in un altro luogo delle Lezioni, "la teologia morale, oltre alla convincente certezza dell'essere di Dio, che noi acquistiamo per suo tramite, ci procura al tempo stesso anche il grande vantaggio di *condurci alla religione*, legando strettamente assieme il pensiero che abbiamo di Dio con la nostra moralità, e rendendoci in tal modo anche uomini *migliori*" (p. 224).

La teologia morale (2a parte delle Lezioni) è dunque quella che rende assolutamente necessaria, in senso pratico, la religione. Anche qui, si assumono i predicati razionalisti di Baumgarten -per esempio: la santità, la bontà e la giustizia di Dio-, ma li si reinterpreta come dimensioni postulatorie della ragion pratica: "La ragione ci conduce a Dio come a un legislatore santo, la nostra inclinazione alla felicità desidera in lui un governatore buono del mondo e la nostra coscienza lo pone davanti ai nostri occhi come il giudice giusto" (p. 212). In questa prospettiva la *santità* di Dio sarà interpretata come l'auto-obbligazione della ragion pratica; la *bontà* divina verrà intesa (al di fuori di qualsiasi gratuità o misericordia) come la proporzionalità della felicità al merito del soggetto morale (cioè all'osservanza della legge morale); la *giustizia* di Dio, infine, significherà la limitazione del bene nella distribuzione della felicità, per cui sarà felice solo ed esclusivamente chi se ne sarà reso moralmente.

Non mi è possibile seguire in questa sede lo sviluppo di questa idea kantiana della teologia morale. Mi limito semplicemente a sottolineare la dimensione di *necessità* che al suo interno assume la religione. In una sezione delle Lezioni, dedicata a "La natura e la certezza della fede morale", Kant imposta la questione comparando la morale alla matematica. In entrambi i casi noi abbiamo a che fare con dei "postulati necessari", i quali non costituiscono dei meri presupposti soggettivi (come le ipotesi speculative), ma presupposti che si basano su dei *fondamenti oggettivi*, rispettivamente teoretici nella matematica, e pratici nella morale. Perciò l'evidenza degli imperativi morali è la stessa evidenza degli assiomi matematici, e così come nel negare questi ultimi si incorrerebbe in un *absurdum logicum* (cioè in un'insensatezza nel giudicare), nel negare la fede morale si cadrebbe in un *absurdum practicum*, che risulta "quando si mostra che colui che volesse negare un

qualcosa, debba essere uno scellerato (*Bösewicht*)” (p. 224).

Nelle Lezioni (analogamente alle tre Critiche e alla *Religion*) Kant dice che moralità e religione sono “congiunte nel modo piú stretto”, differenziandosi solo per il fatto che nella moralità i doveri “vanno praticati quali principi fondamentali di ciascun essere razionale, e per il fatto che quest’ultimo deve agire come membro di un sistema universale di fini”, mentre nella religione “quei doveri vengono visti come comandamenti di una suprema volontà santa, poiché al fondo le leggi della moralità sono le uniche che si accordino con l’idea di una somma perfezione” (p. 250). Detto in altri termini, usati qui dallo stesso Kant, la connessione circolare e necessaria di moralità e religione, oltre ad essere un dato fondativo e strutturale della ragion pura, è il riconoscimento in fieri di “un piano universale, secondo cui, malgrado tutti gli abusi della libertà da parte degli uomini, alla fine verrà raggiunta la piú grande perfezione possibile del genere umano” (p. 251). La religione per Kant -come si sa- non può mai costituirsi storicamente, proprio a motivo della sua purezza (anzi deve progressivamente liberare il suo nucleo razionale dall’involucro storico-rivelato, inevitabilmente statutario); e tuttavia il suo destino puramente razionale, vale a dire teologico-morale, si compie solo in prospettiva di progresso storico. La religione come una filosofia della storia.

La controprova di questa soluzione prospettica è rappresentata dalla trattazione del problema del *male*. Il problema viene impostato come il problema leibniziano classico della *teodicea*, e infatti Kant lo presenta come risposta alle obiezioni riguardo agli attributi morali di Dio: e cioè santità, bontà e giustizia. Tenuto conto che quando Kant parla di questi attributi li considera già -a differenza della *sanctitas, bonitas e iustitia* di Baumgarten (§ 906)- come contrassegni ideali della moralità stessa (e perciò perfezioni di Dio in

quanto Dio è inteso come realizzazione oggettiva della moralità), si può meglio comprendere la risposta storico-fenomenologica e non semplicemente metafisica che nelle Lezioni Kant dà al problema: contro la santità: qual è l'origine del male morale (*das Böse*)? Contro la bontà: da dove viene il male fisico (*das Übel*) nel mondo? Contro la giustizia: donde la distribuzione ineguale del bene e del male nel mondo, in contrasto con la moralità?

L'ottimismo metafisico o il pessimismo manicheo non sono soluzioni percorribili. La soluzione al problema andrà piuttosto individuata nella dinamica dell'auto-realizzazione morale della ragione e identificata con essa. L'uomo è l'unico essere che ha il potere di ricavare ed "elaborare da se stesso la propria perfezione" (cfr. *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 1784). Per questo Dio l'ha creato libero, dandogli talenti e capacità da sviluppare, ma anche istinti animali da dominare. Perciò l'uomo, come disposizione, "era certamente perfetto secondo la sua natura" (p. 216), anche se ancora "rozzo". Sicchè, "alla prova della sua libertà, l'uomo cade" (p. 217). Da rozzo ma perfetto animale, diventa un essere libero e stolto, e la perfezione dovrà proiettarla in un progressivo e lunghissimo avanzamento fino all'idea dell'essere morale perfetto. In questa prospettiva il male nel mondo è visto "come l'*incompiuto sviluppo del germe per il bene*": niente di originario, dunque, ma "una mera negazione", una "limitazione del bene", la sua incompiutezza a partire da una condizione di rozzezza.

L'"origine del male" va allora pensata come "il primo sviluppo della nostra ragione verso il bene". In questo senso esso non è "inevitabile", e anzi Dio ne vuole l'eliminazione "attraverso l'*onnipotente (allgewaltige) sviluppo del germe del bene*" (p. 218). Se questo germe è onnipotente, allora il male sarà solo una "conseguenza collaterale" (*Nebenfolge*) del bene. E se la ragione (che è propriamente il germe del bene)

all'inizio è usata dall'uomo a servizio dell'istinto, alla fine (cioè mediante la legge morale, in connessione alla quale sorge il peccato, come residuo della libertà), l'uomo arriva a sviluppare la ragione "per se stessa" (*um ihrer selbst willen*). Conseguentemente, la soluzione sarà dunque che: "quando, alla fine, l'uomo si è sviluppato totalmente, allora il male cessa da se stesso" (p. 218).

Dio è dunque giustificato, rispetto al male, perché l'intera specie del genere umano, "alla fine giungerà alla perfezione", "e dovrà liberarsi e distaccarsi dai suoi istinti per mezzo (e secondo la capacità: *vermöße*) della propria natura. In tale sviluppo risulteranno anche alcuni passi falsi e insorgeranno alcuni vizi, ma a suo tempo tutto dovrà conseguire un risultato glorioso" (p. 219).

Sappiamo che nella *Religion* Kant dice qualcosa di diverso: "Questo male è radicale perché corrompe il fondamento di tutte le massime e, contemporaneamente, come tendenza naturale, non può essere *estirpato* mediante le forze umane. [...] Ciò nondimeno, è necessario tuttavia che questa tendenza possa essere *vinta*, perché essa si manifesta nell'uomo come essere libero nelle sue azioni" (p. 38). La dialettica tra l'impossibilità di estirpare il male e la necessità di vincerlo, coglie proprio il senso kantiano della radicalità del male: "innato nella natura (pur essendo, ciò non di meno, prodotto da noi da noi stessi)" (p. 33), e quindi presumibilmente minabile pure (ma quando?) da noi stessi.

Secondo le *Lezioni* quest'ultima possibilità si ve necessariamente realizzare. Secondo la *ligion* essa resta una necessità aporetica rispetto a persistenza del male. In entrambi i casi, munque si voglia interpretara la questione, una sa resta comunque assodata, e cioè che il Dio di l parla Kant non può, egli stesso, salvare gratuitamente questo male di fronte alla libertà e alla scienza dell'uomo (perché "non si riesce affatto

a capire in che modo Dio, ferma restando la nostra libertà, concorra alle nostre azioni": p. 256). O meglio, se anche lo potesse (e non possiamo negarlo con ragioni apodittiche), ci rimarrebbe sempre incomprendibile alla mia ragione "in che modo un qualcosa che non si trovi già in essa, ma oltrepassi ogni ragione, possa però essere *necessario* all'umanità intera per il suo benessere" (p. 274). Torna dunque ancora il problema della necessità, e torna come il senso profondo di quelli che Kant nelle Lezioni chiama i "misteri della religione razionale" (p. 275). Può Dio rendere felice un uomo che non ne sia del tutto degno? A noi, che lo pensiamo come giudice, è impossibile comprenderlo, e di conseguenza rimetterci alla sua bontà. Ci basta di aspirare -noi stessi- a esserne degni. O come Kant scriverà nella *Religion*, "non è essenziale, né di conseguenza *necessario*, che ciascuno sappia ciò che Dio faccia o abbia fatto per la sua salvezza; ma certo è *necessario* che ciascuno sappia ciò che egli stesso *debba fare* per essere meritevole di questa assistenza" (it. p. 56).

Qui, di fronte al mistero, e soprattutto di fronte a una bontà non più identificata con la giustizia (come prima Kant aveva proposto: cfr. Lezioni p. 214), e quindi non più solo necessaria, secondo Kant "è il profondo silenzio della ragione" (p. 275). Rimane però il problema se questo silenzio sia soltanto il rifiuto di parlare di quanto non si sa con certezza, e quindi lasci lo spazio libero per un'altra possibilità della religione, non già tutta "moralizzata" a priori all'interno della ragione; o non sia invece il non poter (e il *non dover*) ascoltare nient'altro che il puro comando della ragione, nella forma auto-referenziale della legge morale.

Che è poi il problema, molto dibattuto in tutto il contesto dell'Illuminismo, e che Kant presenterà come un banco di prova decisivo dell'intera filosofia "critica" del rapporto tra pura religione razionale e fede storico-rivelata, più specificamente tra religione naturale e cristianesimo.

Su questa soglia mi fermo, non solo per mancanza di tempo e per il fatto che è sicuramente più nota la concezione e insieme la "riduzione" moralistica della "religione cristiana" fatta da Kant, che la chiama, appunto, l'unica religione morale, sostenendo poi con tutta coerenza che "il principio cristiano della morale come tale non è teologico (e pertanto eteronomo), ma è l'autonomia della ragion pura pratica per se stessa" (*Critica della ragion pratica*, it. p. 61). C'è anche un motivo più essenziale, che appartiene alla natura stessa dell'oggetto che oggi abbiamo affrontato. Infatti, proprio attraverso l'interpretazione kantiana della religione, come struttura a priori e di uso immanente della ragione (e a prescindere dall'uso che egli stesso fa, per i suoi fini, della "materia" storica della tradizione cristiana), ci si può chiedere se davvero il Cristianesimo, per quello che esso dice di se stesso, possa ancora essere chiamato a buon diritto una "religione".

## **SAN BENITO Y EUROPA**

Héctor Jorge Padrón  
UNCuyo-Conicet

*Abstract:* The author analyses the reasons why Saint Benedict has been called "Father of Europe". In this sense, Saint Benedict, Father of the western monasticism and therefore of Europe, teaches us how to embrace the totality of virtues in our own historical experience, just for discovering that non only the human being, but also the world and the history, are built from the inner. So Europe, proud of its history and its conquests, should learn back again that Benedictine peace is the dimension from where the human dignity can be recovered.

*Key Words:* monasticism - virtues - human dignity - European history

### **El hombre**

Quien se interese por la vida de San Benito hallará, inmediatamente, una notable parquedad en los detalles de la información histórica. En efecto, allí aparecen los datos de la vida de un hombre de provincia, de su época. Benito nació en el año 480, en Nursia, a unos ciento diez kilómetros al nordeste de Roma, ducado de Spoleto, en Umbria, en el seno de la nobilísima estirpe de los Anicios. Fue enviado a Roma a cursar estudios en artes liberales y derecho. En el ambiente de la gran ciudad experimentó sus dos tentaciones más comu-

nes: la de una cultura extremadamente profana y la de la presencia seductora de la mujer<sup>1</sup>.

Es San Gregorio Magno, en el libro II de sus *Diálogos*<sup>2</sup>, quien nos informa acerca de la vida de Benito. La sobriedad de su relato no debería hacernos olvidar su esfuerzo ni su seriedad en el trabajo de documentación así como, tampoco, su peculiar penetración en el alma del fundador del monacato occidental. Aunque Gregorio no fue totalmente contemporáneo de Benito (Gregorio: 540-604; Benito: 480-543) se informó cuidadosamente acerca de él y llega a discernir, entre sus informantes, a aquel que relatando un hecho determinado no fue, sin embargo, testigo ocular (*Diálogos*, II, 15). Este deseo de verdad y de escrupulosa objetividad histórica no se pierde en los detalles sino que, por lo contrario, apunta a lo esencial de ciertos momentos decisivos en la vida de Benito. En todo caso, el relato se ubica en el final del siglo V, en la atmósfera densa y tantas veces terrible en sus acontecimientos, en el lapso que va desde la primera toma de Roma por Alarico hasta la presencia constante de los bárbaros en todas las puertas de la ciudad. Un mundo, el mundo antiguo, se hundía; otro nacía obscuramente sin que se pudiera discernir aún netamente su figura. Un estudiante abandonaba Roma por motivos aparentemente insólitos: ¿quién podría haberlo advertido y, sobre todo, quién podría -en aquel momento- valorar su gesto? Leyendo a San Gregorio Magno en lo referido a este punto se advierte, muy pronto, que ha comprendido profundamente que no se trata, simplemente, de un hombre que huye sino de alguien que renuncia y se retira del mundo y de todo lo que éste ofrece y promete en el orden de bienes perfectamente lícitos: el gozo de los estudios, el prestigio social de una carrera apreciada y útil en su época, un ámbito de relaciones muy valiosas por la excelencia de las personas en sus virtudes y en su inteligencia, una atmósfera de elegancia y facilidad espirituales que proceden de la estirpe y de la vida

social y política en la cual se vive y se actúa. Y, por otra parte, la experiencia renovada y siempre estimulante en términos de verdadera aventura que es, en cada caso, realizar lo humano en el tiempo histórico. Y, también, junto con todos estos bienes y otros que no se describen aquí -el amor en la vida de una familia a la que se ve crecer y de la que se recibe fuerza y consuelo constantes; la amistad de los pocos que pueden llamarse familiares del alma; el rostro de las cosas elegidas y adquiridas en la doble exigencia de la belleza y el sosiego, la larga y paciente disciplina de la sencillez que las dispone a fin de que, en cada hora, nos devuelvan un signo de su paz y un estímulo callado a la nuestra- el vacío que roe y consume finalmente una multitud de empeños, de inquietudes, de desvelos, los miedos repetidos que un igual número de éxitos y promesas jamás han abolido. En suma: la sensualidad, la vanidad y el orgullo de la vida. Benito renuncia y se retira en un gesto que desconcierta -y lo hará siempre- a la inteligencia común frente a la realidad de los bienes preciosos, así como a aquella otra -deletérea- de los falsos bienes que propone, siempre, el mal. Benito renuncia y se retira para seguir un solo deseo inmenso e insaciable: agradar sólo a Dios. No es, por tanto, la cobardía la que lo impulsa a dirigirse a Sacro Speco y vivir en una cueva del monte Subiaco -en la cercanía de Roma- como eremita. Sólo la ignorancia completa de la realidad del desierto y la soledad permite suponer a algunos hombres que viven apiñados, que el solitario es el que ha huido de sus responsabilidades y deberes y que en su aislamiento encuentra, finalmente, una paz a su medida, una tranquila facilidad. El desierto y la soledad devuelven, recíprocamente, el hombre a sí mismo, al misterio de su horror y su memoria y -por la Gracia- al misterio mayor aún de la misericordia de Dios que lava, cura, perdona y reunifica al hombre, misteriosamente. Esta experiencia exige del eremita la fuerza de un abandono de sí, un valor y una

perseverancia inimaginables que sólo Dios conoce, que sólo Dios otorga cada día, cada instante.

Se suele decir, con razón, que un hombre es, ante todo, su vocación. Benito fue su vocación, la cual consistió, precisamente, en ser monje, aquel que desea y ama sólo a Dios, buscándolo continuamente a lo largo de su vida. En palabras de Gregorio: "aquel que está más ávido de sufrir los males de este mundo que de gozar de sus alabanzas, ávido de soportar sus trabajos por Dios en lugar de elevarse a sí mismo por los favores de esta vida" (*Diál.* I). La expresión clave aquí es "por Dios", clave de su vocación y de su vida, a punto tal que Gregorio llama a Benito: el hombre de Dios, como si fuera su nombre propio. En su búsqueda constante de Dios, Benito ha ido plasmando una forma de vida santa, traducida finalmente en la célebre *Regla* que lleva su nombre y en la pluralidad de la vida monástica que depende de ella.

Benito renuncia y se retira. Pero Roma y con ella la historia siguen andando. En la época de Benito, como en la nuestra, surge la misma pregunta: ¿cómo es posible digerir el hecho de que un hombre se desentienda del mundo, es decir de su casa y de los suyos, de su vida como proyecto histórico y solidario con los demás hombres, de la historia y del curso de sus realizaciones y sus crisis? Y antes como ahora surge, también, generalizado, un malestar inconfundible y no pocas veces un rechazo: es imposible, se afirma. Una parte muy grande de este disgusto -antiguo y contemporáneo- y de este rechazo que niega ásperamente la decisión de ser monje, consiste en la incapacidad para poder entender y aceptar la enorme simplicidad del acto de existir que hace a un hombre desear sólo a Dios, ante todo Dios, siempre Dios, frente a la multiplicación de preocupaciones y ocupaciones que entretejen nuestra experiencia inmediata del mundo y la abren continuamente al riesgo, la incertidumbre y, también, a la esperanza. Todo ocurre como si no se pudiese no retroceder

frente al acto -constantemente renovado- en el que la totalidad de una vida de hombre se recoge y condensa en un único deseo insaciable, absoluto: Dios; mientras que, por nuestra parte, nuestra vida se agita y se desgarrara en una multitud diversa y aun contradictoria de deseos presentes o en la memoria. Por otro lado, lo que no cesa de asombrarnos en la vida del hombre que fue Benito, es cómo una persona tan indiferente respecto de la marcha de los sucesos del mundo y de su historia contemporánea, pudo llegar a tener una influencia tan profunda y modeladora, no sólo en su tiempo sino a lo largo de catorce siglos. La clave sigue siendo simple y profunda a la vez: Benito ha realizado con una coherencia admirable y continua en su vida la exigencia evangélica: "buscad primero el Reino de Dios y su Justicia, y lo demás os será dado por añadidura". El monje es el hombre que -por gracia de Dios- lleva hasta las últimas consecuencias el ser de la vida cristiana. Su acto de vivir -humilde- consiste en recordar y realizar su nombre: cristiano, esto es, de Cristo, sin guardar para sí nada propio. Dios pide al monje todo, sin límites, porque Dios da al monje más: le devuelve la totalidad transfigurada del mundo desde el misterio de la consagración de su vida personal, y se da Él mismo en realidad y unión inefables.

Gregorio comienza el relato de la vida de Benito con unas palabras admirables por la profundidad de su sentido que el paso de los siglos y las vicisitudes de la historia posterior han enriquecido aun más, si cabe: "hubo una vez un hombre...". En efecto, hubo un hombre que llevó a cabo delante de Dios y de los hombres un acto de "libertad soberana, porque soberano era, también, su desasimiento". En ese sentido preciso y viviente Benito fue "grande" porque vivió -y enseñó a vivir a otros- como hombre, la libertad más grande<sup>3</sup>. El hombre de quien Gregorio narra la vida y los milagros no fue un espíritu mezquino, un cobarde que huye de la realidad y sus nobles exigencias, un espíritu agriado

incapaz de amar la vida y su belleza; no fue, sin duda, un misántropo. Fue alguien que, en Cristo, alcanzó la visión de todo en otra escala<sup>4</sup>. Intentemos comprender más concretamente este punto. Después de haber referido el contenido de la visión nocturna de Benito, de pie, junto a una ventana, y de relatar en detalle cómo un mensajero enviado en medio de la noche a Capua pudo constatar la hora en la que el hombre de Dios vio elevarse al cielo el alma de Germán, el obispo de aquella ciudad, Gregorio, utiliza -una vez más- el procedimiento por el cual su obra se llama *Diálogos*; el diácono Pedro que ha escuchado atentamente el relato exclama: "he aquí algo admirable y profundamente asombroso, el hecho de que reunido en un solo rayo de sol, le fue presentado [a Benito] el mundo entero. Eso jamás lo he experimentado y no podría conjeturar de cuál manera puede ocurrir que el mundo pueda ser visto todo entero por un hombre"<sup>5</sup>.

Gregorio, entonces, despliega una bella fenomenología espiritual del sentido de la visión: "[...] al alma que ve al Creador, toda criatura le parece muy pequeña. Por poco que haya entrevisto la luz increada, todo lo que es creado le parece ínfimo, porque la claridad de la visión interior aumenta la capacidad del alma y la desarrolla en Dios al punto de hacerla más vasta que el mundo... se dilata en lo íntimo de su ser; y, cuando en su ser elevada, mira por debajo de ella, ve la pequeñez de todo lo que en su estar abajo ella no podía comprender... ¿Por qué sería asombroso que haya visto el mundo reunido ante sus ojos, él, que en la iluminación de su espíritu, se hallaba fuera del mundo? El hecho de que el mundo haya sido reunido delante de sus ojos no implica que el cielo y la tierra se hayan encogido; el alma del vidente dilatada, raptada en Dios podía ver, sin dificultad, todo lo que estaba por debajo de Dios; [...] otra luz, espiritual e interior, elevando las facultades de su alma hacia las regiones superiores, le mostraba cuán pequeñas son las cosas de aquí abajo" (*Diál.*, 35).

Finalmente, en el orden de la experiencia ordinaria que excluye, ciertamente, toda visión -aunque sin negar su posibilidad- el punto consiste en consolidar una disciplina espiritual que habilita, paso a paso, a percibir y juzgar la realidad más inmediata en otra escala, en aquella que corresponde a la sabiduría y a la voluntad de Dios, no a las nuestras.

Un hombre es su vocación, es decir: es, cada día, la forma viviente de una respuesta a un llamado particularísimo que le está dirigido *in personam*; esta respuesta se realiza en lo concreto de las obras. La obra de Benito, a lo largo de toda su vida, fue la redacción de una *Regla* de monjes en la que se propone -modestamente- una iniciación a la vida monástica, con una exigencia fundamental que Gregorio destaca adecuadamente: "no enseñó nada que no haya vivido". Así se entiende, con gran simplicidad, su itinerario: vocación; vida eremítica en Sacro Speco (Subiaco); experiencia fallida de reforma con los monjes rebeldes de Vicovaro; fundación de doce "prioratos", con doce monjes cada uno -como respuesta a la afluencia de discípulos que comenzaron a rodearlo- con un superior local; por causa de la intriga de un clérigo celoso de su influencia, se retira y se dirige a Montecasino, donde funda el gran monasterio que gobernara como Abad hasta su muerte. Visto exteriormente, este itinerario permitiría suponer la realización progresiva de un gran proyecto por parte de Benito. Nada más ajeno a la realidad; él había cedido absolutamente toda iniciativa sobre su vida y sus obras a Dios. Unos pocos ejemplos bastarán para entender, concretamente, de qué trata esta expresión. En su camino a Sacro Speco encuentra a un monje llamado Román; Benito no lo busca en su monasterio, tampoco lo aborda; es el monje desconocido quien le pregunta hacia dónde va, y quien le ayuda a realizar su deseo proveyéndole de un hábito monástico y un mínimo de alimentos durante años. Cuando, por su parte, los monjes de Vicovaro -todos juntos-

llegan hasta el anacoreta Benito y le piden, con mucha insistencia, que los conduzca como Abad, Benito les advierte anticipadamente que no van a entenderse, previendo el fracaso de la experiencia. No obstante accede a su deseo y pone sus mejores energías para llevarlos a Dios, a pesar del ánimo tortuoso, las intenciones criminales y el egoísmo de aquellos monjes que no podían soportar la rectitud de vida del santo que, sin palabras, juzgaba su vida y los apelaba a la conversión. Benito, otra vez, se retira, vuelve a su soledad sin tardar, y allí conserva su alma en paz. Cuando después de haber organizado la vida cenobítica en Subiaco, cede a su enemigo eclesiástico que envidia su éxito, se retira una vez más y parte hacia Montecasino; en todo esto no lleva a cabo ningún plan sino que, ante todo, intenta discernir la voluntad de Dios en su vida y sus obras. Finalmente, de una manera seguramente desconcertante para las categorías de una mentalidad contemporánea, Benito no se propuso hacer una obra "original". Fundar monasterios cenobíticos no le era una tarea totalmente desconocida, algo sin precedentes. La experiencia -fallida- de los monjes de Vicovaro lo prueba. Esto para hablar solamente de la región, ya que Italia, Oriente y las Galias, vivían, en ese momento, un enorme desarrollo de la vida monástica cenobítica.

Benito no es, tampoco, un autodidacta fervoroso que decida imponer a los demás sus propias intuiciones y conocimientos; parece lo contrario: alguien que se halla bien iniciado en el conocimiento de la Sagrada Escritura, así como en la doctrina y vida de los Padres del Desierto. En la *Regla* que lleva su nombre se hallan 300 pasajes de la S.E. y otras tantas citas de los Padres tomadas de veinticinco Autores diferentes<sup>6</sup>. Por otra parte, la fundación de monasterios en la región de Subiaco, como era ordinario en aquella época, estaba sometida a la aprobación explícita de la autoridad del Obispo, según lo prescribía un canon del Concilio de Calcedonia. Este hecho habla claramente de la subor-

dinación filial del hombre de Dios a la vida y a la autoridad de la Iglesia, y dada la proximidad de Subiaco a Roma, esta autorización procedía del Papa.

Por otro lado, la *RB* se halla inspirada en otras Reglas anteriores y no es, entonces, algo absolutamente nuevo. Con espíritu verdaderamente universal y con una profunda libertad de espíritu se apropia de todo aquello que aparece como excelente en los documentos anteriores y lo modula en un orden práctico de sabiduría religiosa y conocimiento de las realidades históricas y humanas que se mostró eficaz más allá de su tiempo. Benito se incorpora a la historia de una experiencia monástica que había sido inaugurada por Pablo de Tebas, figura semilegendaria del primer eremita, quien habría muerto habiendo cumplido más de cien años hacia el 350. Esta forma de vida -eremítica- correspondía a la situación de la fe después de las grandes persecuciones. Después de la conversión de Constantino, la era de los mártires se prolonga -si se puede hablar así- a través de la renuncia, el sacrificio voluntario y el rigorismo ascético de una constelación de hombres que deciden vivir en el desierto. Nacido en Egipto<sup>7</sup>, hacia el final del s.III, este estilo de vida se difunde rápidamente a través del Imperio Romano. La vida y las virtudes de los ascetas del desierto atraen no sólo discípulos, sino visitantes y amigos. San Atanasio hará conocer en Roma la *Vita Antonii*, en ocasión de su exilio del 340; San Jerónimo en Palestina, San Basilio en el Asia Menor y Casiano en la Galia. Antonio había organizado la vida eremítica, de modo que si bien los discípulos vivían en relativa proximidad, llevaban, sin embargo, una vida separada. No obstante, todo estaba dispuesto para evitar un excesivo aislamiento.

El fundador de la vida cenobítica, San Pacomio, contemporáneo de Antonio, murió algunos años antes que este último, en el 349. En realidad, es con Pacomio que la totalidad de las virtudes monásticas se ordenan al ideal de vida en común, es decir, a un signo visible

de la exigencia evangélica: manifestar a través de una comunidad de hermanos el reino de Dios, que es caridad. Benito se nutre de San Pacomio, en sus enseñanzas, aun en la célebre virtud de la discreción que ha marcado la vida benedictina hasta hoy.

No será ocioso recordar que lo verdaderamente importante en términos de vida espiritual no es tanto ser el autor de una *Regla* sino, ante todo, vivirla de tal modo que el ejemplo de la propia experiencia irradie y se comuniquen como un estímulo, de tal manera poderoso, que incite a otros a vivir la *Regla*, y esto a través de los siglos. Como dicen las Carmelitas de Bernanos: "no es la regla la que nos guarda, sino nosotras quienes guardamos la regla". Una *Regla*, por sí sola, no puede impedir la decadencia del espíritu que no adhiere a ella, no la vive, no la realiza en el acto de existir como monje.

La vida monástica propone una recia exigencia ontológica que San Benito cumplió de manera desbordante: "no enseñó nada que no haya vivido", lo cual significa que se enseña más por lo que se es que por lo que se dice. Tanto el Abad, cuanto el monje son exhortados a recordar en su acto de existir lo que significa su nombre<sup>8</sup> en cada caso: hombre que busca la soledad para mejor buscar a Dios como objeto único de su deseo único, de tal modo que, cada uno, según su función en el monasterio, sea para sus hermanos y para todos los hombres un "sacramento viviente"<sup>9</sup>.

"Hubo una vez un hombre..." que renunció tan generosa y profundamente a sí mismo, a su vida, a sus proyectos y sueños, a todo plan, que en la calma más honda y en el amor más probado a la soledad que promueve la mirada de Cristo Jesús, "habitaba consigo mismo" (*Diál.* 3). Es, en verdad, la actitud contraria que -con singular penetración psicológica y espiritual- describe San Gregorio en los *Diálogos*: "[...] cada vez que una preocupación demasiado imperiosa nos arrastra fuera de nosotros mismos, seguimos siendo noso-

tros mismos, y sin embargo no estamos más con nosotros mismos" (*Ibid.*)... y que, hélas!, tan frecuentemente es la nuestra. Ya que como enseña el mismo Gregorio, el retorno del hijo pródigo -que somos cada vez, cada uno- es un volver no sólo al Padre sino al propio corazón, a sí mismo bajo la mirada de Dios Uno-Trino.

### **La obra de San Benito**

La obra del santo Abad de Montecasino fue, ante todo, su vida y su enseñanza que conocemos gracias a la biografía de San Gregorio Magno (*Diálogos*) y al texto de la *Regla* (RB). Los tiempos que le tocó vivir no fueron precisamente brillantes: las invasiones que se sucedieron sin interrupción en el curso del siglo V, la reconquista sangrienta de Belisario, general de Justiniano, que fue rápidamente interrumpida por la llegada masiva de los francos hasta la instalación del reino -durísimo- de Totila; en suma: guerras incesantes y su inevitable cortejo de ruinas físicas y humanas, despoblamiento, hambre, pestes y la experiencia dolorosísima del desaliento y el agotamiento que mina los cuerpos y las almas. Los monjes que vivían con Benito eran hombres de ese tiempo. Es cierto que desde la primera hora, muy jóvenes, lo acompañaron Mauro y Plácido, pero junto con ellos muchos hombres llenos de mezquindades, de vanidad -como aquel monje que rehusó servir la mesa de los hermanos (*Diál.*, 20)- apegados a su familia (*Diál.*, 24) o a las pequeñas satisfacciones que se podían procurar fuera del Monasterio (*Diál.*, 12), capaces de robar los pequeños regalos que la buena gente creía poder confiarles para su Abad, quien era venerado en los alrededores (*Diál.*, 18-19), inclinados al vino (RB, 40), incapaces -en medio de la hambruna- de confiar en la Providencia de Dios (*Diál.*, 21). Monjes pusilánimes guiados por un Abad que era, fuera de toda duda, un hombre superior. Un cuadro que termina, rápidamente, con toda idealización posible

acerca de aquel momento preciso en que se funda la vida monástica en Occidente. La superioridad magnífica de Benito provenía de su humildad probada largamente, la cual lo hacía un hombre establecido en Dios, polarizado en la totalidad de su existencia por Dios hasta convertir su acto de vivir en un acto pleno de esperanza. Un monje Abad que conducía a otros monjes a Dios en la tarea constante de buscar y encontrar a Dios en todas las cosas y -con su gracia- vivir habitualmente en su Presencia. Vida plena de esperanza y de fe en cada instante.

La vida monástica, como la vida a secas, propone a cada instante nuevas cuestiones que hay que resolver. A cada una de estas cuestiones fundamentales este hombre práctico y lleno de sentido sobrenatural responde con un acto de fe. ¿Qué es un monasterio? Una escuela de servicio al Señor, la Casa de Dios. Así, entonces, los bienes del monasterio serán considerados (y tratados) como vasos sagrados, consagrados a Dios (RB, 31). Todos los asuntos en el monasterio serán tratados honestamente, de manera que en todo Dios sea glorificado (RB, 57). Pero, cabe preguntar: ¿en cuál de las obras de Dios se Lo encuentra más plenamente? La respuesta es realista y matizada: el Oficio divino -*opus Dei*- es obra de Dios, luego, nada debe ser preferido a él (RB, 43). Esto, sin embargo, no quiere decir que Dios se encuentre menos en otras partes. Así, por ejemplo, en el Monasterio los monjes creen que el Abad hace las veces de Cristo (RB, 2); los huéspedes y, sobre todo, los pobres traen a Cristo (RB, 53) y el Abad y la comunidad toda los reciben con todo respeto; los hermanos enfermos deben ser servidos en el Monasterio como a Cristo en persona (RB, 36). Por donde quiera que vaya el monje podrá hallar a Cristo y la necesidad de servirlo realmente. Por esto Benito reclama de aquellos que ocupan algún cargo (carga) en el Monasterio una fe viva que en todo reverencie al Señor: prior (RB, 65), decano (RB, 21), ecónomo (RB, 31), hospedero (RB,

53), enfermero (RB, 36), portero (RB, 66), a todos y a cada uno se exige el santo temor de Dios en el gesto reflejo del entrañable amor filial al Padre que, así en todo, es agrado y glorificado. ¿Pero, de dónde extraer las fuerzas para llevar adelante esta vida que en los Oficios litúrgicos, en la *Lectio divina*, en los trabajos de cada día, así como en el trato fraternal, exige tal calidad y cantidad de actos de fe y de esperanza, junto con la práctica de todas las virtudes humanas y cristianas? Sólo en la caridad de Cristo que, experimentada día a día, hora a hora, conduce al monje a no preferir nada al amor de Cristo (RB, 4 y 72) y a vivir el secreto de su vida como monje: obedecer (RB, Prol. y 4). La *Regla*, entonces, expresa de una manera breve, profunda y práctica, la experiencia vivida de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, centradas en la persona y exigencia de Cristo.

En su obra: su vida y su *Regla*, hay un rasgo que no cesa de asombrar a todos los que intentan conocerla. Este hombre tan santo que dispone continuamente de un hábito sobrenatural para percibir y juzgar todo, no parece sorprendido, ni chocado, ni descorazonado por aquellas indignidades de las cuales es testigo o víctima. Acepta como un hecho la tentativa de asesinarlo por parte de los monjes -indignos- de Vicovaro. Luego, más tarde, el sacerdote Florencio, envidioso de su éxito, primero lo calumniará, después intentará envenenarlo a través de un pequeño cuervo que debía llevarle un trozo de pan y, finalmente, cae en lo irrisorio enviándole unas cortesanas a bailar al jardín del monasterio. Benito responde con el silencio y, una vez más, renuncia y se retira, dirigiéndose a Montecasino. En el camino, su discípulo Mauro le comunica la muerte de su enemigo -no sin expresar sentimientos demasiado humanos alegrándose con su muerte-; Benito gime profundamente por dos razones: porque su enemigo ha muerto y porque su discípulo se ha alegrado con este

hecho, y le impone una penitencia por su falta (*Diál.*, 8)<sup>10</sup>.

“Lo propio de la *Regla* consiste en aliar una gran exigencia espiritual que se ordena a una santidad muy alta, con una enorme comprensión de los límites humanos. San Benito insiste en que su pequeña *Regla* es para los que se inician, y que observándola se dará prueba de una cierta dignidad de las costumbres y de un comienzo de vida monástica (*RB*, 73). El doble rostro de la *Regla* comparece en el capítulo 4, donde se señala la necesidad absoluta y prioritaria de amar a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo e, inmediatamente, se recuerda la necesidad de “no matar, no cometer adulterio, no robar, no codiciar, no levantar falso testimonio, honrar a todos los hombres”. En este último precepto se resume la sabiduría sobrenatural de Benito que imita la de Cristo. En efecto, el hombre es capaz de todo, de allí la necesidad de advertirlo; pero el hombre es amado por Cristo, de allí la necesidad de recordar que todo hombre debe ser honrado en razón de aquel amor. Maestro de la virtud de la discreción, ha dispuesto en la *Regla* de manera que los fuertes deseen más y que los débiles no rehuyan (*RB*, 64). En suma: una firme intransigencia consigo mismo para Dios, temperada con una dosis de continua discreción. Esto se traduce concretamente, a través de los siglos, en un respeto viviente del Abad por la diversidad de temperamentos (*RB*, 2, 25, 27, 31 y 32) y en una santa moderación -signo de la vida benedictina- en todo lo que dispone y manda, sea en la oración, sea en el trabajo, sea en la vida en común.

Enseña la venerable *Sabiduría*, XII, 19: el justo debe ser humano. Ahora bien, en el caso de Benito, ¿de cuál humanidad se trata?. No, ciertamente, de algún humanismo que en su eventual rectitud requeriría demasiadas explicaciones sin que, finalmente, se pudiera evitar la sombra de la duda o de la confusión. El “ser humano” que propone la *Sabiduría* tiene que ver con la

virtud monástica esencial: la humildad<sup>11</sup>. Ésta se aparta de los dispositivos de ciertas humillaciones tantas veces artificiales, fabricadas por nosotros a nuestra medida; más bien se trata de una actitud que enseña la vida monástica y que el monje adquiere, paso a paso, en la experiencia, en su propio ser, de una presencia continua e inmensa de la grandeza y del amor de Dios que, sin cesar, busca a su criatura. Este estar en presencia de tal amor personal, trae consigo un ponernos en nuestro lugar -criatura- y abandonar la tentación de suponer -siquiera fuese un instante- que no hemos sido creados, que todos los bienes de que disponemos no nos han sido dados y aceptar que, cualquiera sea la excelencia de nuestra capacidad, todo lo hemos recibido por la Gracia, en la Gracia: la conciencia habitual de que el ser y la vocación monástica son la forma concreta, viviente, en que el Señor no se cansa de buscar a cada monje para atraerlo hacia sí y plenificarlo según su voluntad y para el bien de toda la Iglesia. Esta humildad así vivida, hace a Benito tan próximo al corazón lacerado de todo hombre, independientemente de su tiempo histórico, que permite descubrirlo -también hoy- *Abba*, padre comprensivo y exigente a la vez, pendiente en cada detalle de la dignidad de todo hombre como persona (RB, 7)<sup>12</sup>.

### **San Benito. Padre de Europa**

Cuando en su *Breve Apostólico* Paulo VI, en la Abadía de Montecassino, solemnemente constituía y proclamaba a San Benito Padre de toda Europa<sup>13</sup>, señalaba los justos títulos que habían distinguido a San Benito: mensajero de la paz, realizador de unión, maestro de civilización y, sobre todo, heraldo de la religión de Cristo y Fundador de la vida monástica en Occidente<sup>14</sup>.

Lo propio de quien, justamente, es llamado Padre, es engendrar. El engendramiento se obra por la virtud de la simiente. Ahora bien, la meditación tiene que

reconocer aquí una verdad elemental aunque de vastísimas consecuencias históricas: las simientes no se repiten, se re-producen siempre nuevamente, lo cual hace del engendrar un acto admirable para los hombres, así como para la totalidad de sus obras gobernadas por el espíritu. Aquí se indaga acerca de un acto entrañablemente humano: reconocer a un hombre santo como Padre de una realidad histórica contemporánea de una complejidad inocultable en la que están presentes, junto con los logros más nobles, altos y bellos del espíritu humano, las tragedias más lacerantes y la locura más sórdida.

Habrá que asumir que en medio de la caída inevitable del Imperio Romano, y de las tinieblas que sumergían a vastas regiones de Europa, un monje humilde -sin salir de su Monasterio- promovió el alba de una nueva era en un acto de creación histórica fundado en el silencio de las virtudes vividas, aquellas de las que entonces no era necesario hablar, que nacían continuamente de la Cruz, del libro y del arado.

En la Cruz de Cristo se hacía real una comunidad monástica como signo histórico del Reino de los Cielos -más allá y por encima de la imperfección de cada uno de los monjes-, ya que lo verdaderamente decisivo era, y sigue siendo, la experiencia en la que cada uno -el monje, el huésped o el peregrino- puede reconocer la Ley de Dios que le hace comprender y vivir que el corazón de toda cultura late en la calidad y profundidad de su culto y que éste es, ante todo, *opus Dei*, obra de Dios en la que, por infinita Misericordia, el hombre está llamado a participar humildemente aunque sin ahorrar energía ni belleza. Es a través de la realidad de los Oficios litúrgicos de cada hora como, diariamente, crece y se consolida una forma de unidad superior y universal que pre-figura escatológicamente la re-unión de "hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación" (*Apoc.*, 4, 9ss). Esta unión concreta, viviente, universal, mide los diversos universalismos abstractos que decla-

man su virtud mientras, al mismo tiempo, aseguran un poder cada vez más globalizado e indiferente respecto del orden de realidades histórico-concretas ineliminables que han hecho y siguen haciendo a la totalidad de una Europa sin exclusiones ni mutilaciones. En su momento, pueblos separados en la experiencia de sus lenguas respectivas, de sus etnias, de sus culturas, como dimensiones constitutivas e irrenunciables, en razón de la irradiación de la primacía del culto divino se reconocieron formando parte de un único pueblo de Dios con un solo Señor, una sola fe, un solo destino sobrenatural. Esta experiencia de unidad viviente, promovida desde el magisterio monástico de San Benito y sus discípulos posteriores, expresa un deseo muy profundo en el orden divino y humano. En efecto, la vida se propone y realiza como una experiencia de magnífica unidad de todos los niveles: orgánico, psicológico, social y espiritual. La muerte -sea de una persona o de una institución- es, ante todo, des-composición, pérdida definitiva de su unidad<sup>15</sup>. El evangelista teólogo resume, desde la óptica de Cristo, la necesidad integral de la unidad para la existencia religiosa del hombre: "Que todos sean uno, como Tú, Padre, estás en mí y yo en Ti, para que ellos también sean en nosotros, y el mundo crea que Tú me has enviado" (Jn, 17, 21). Cristo -uno con y en el Padre- ha hecho de la humanidad dispersa una sola familia, un solo organismo, un solo cuerpo, un solo corazón<sup>16</sup>.

La experiencia del monje, finalmente, es la del hombre a quien su fe, su esperanza y su amor en las buenas obras de cada día han unificado. La cultura monástica propone, desde su nacimiento, este modo de ser, profundamente, uno. Pero a la experiencia de la unidad se llega a través de los trabajos que exige un lema benedictino *par excellence*: *pax*. Una palabra, un gesto, una actitud y una actividad que se imprime como ley imperiosa y dulce en el espíritu y que traducen los edificios, el silencio de los claustros, el sosiego de los trabajos

diversos que realizan los monjes, la desnudez austera de la celda, la palabra *-pax-* que marca los umbrales o los corredores, la marcha grave del monje o su comunidad pero, sobre todo, el modo nuevo en que el corazón ha aprendido a latir para siempre: ser paz de Cristo en cada fibra y cada acto. Sin embargo, nuestro tiempo y, entonces, también el de nuestra Europa, parece exaltar la experiencia contraria erigida en la inquietud sin término y aun en la angustia sin trasfondo alguno, como timbre de autenticidad; la lucha y muchas veces el odio que convierte a todos y a todo en enemigos, como la única figura de la vida disponible y aceptable, ya que la afirmación de sí y del necesario prestigio y poder se construye y se mantiene sobre los diversos procesos de aniquilación del otro o de lo otro: la agitación continua que alimenta la ambición y la codicia sin fin; el desorden propuesto como la única realidad viable de la libertad y el poder de los intereses; el miedo que multiplica los rostros y las moradas, y el deseo dialéctico e imposible de seguridad que, sin embargo, ha eliminado a *priori* la experiencia real de la confianza; el cambio como el modo exclusivo y excluyente en el que se concibe el progreso y este último asociado, frecuentemente, a toda inestabilidad y fragmentación imaginables, olvidando que el secreto del progreso de los árboles consiste en la fidelidad y estabilidad de sus raíces que viven y que no, simplemente, duran. La *pax* monástica es el fruto del ejercicio maduro y discreto de las virtudes todas, de modo que esta paz no puede ser confundida nunca con inercia, con pereza o con ineptitud para obrar y servir a los demás en términos de bien común. Esta paz procede de la humildad como virtud y ser del monje que lo conduce al extremo y continuo olvido de sí y de su voluntad, al punto de no hallar dentro de sí *-previo vaciado-* otra voluntad que la de Dios en todos los hombres y todas las cosas. Y cómo no recordar aquí que, desde siempre, la paz corona la justicia, no la substituye. La densidad

existenciaría de este lema monástico benedictino -*pax*- permite examinar y juzgar la multitud de tantos empeños de paz contemporáneos que niegan su presupuesto antropológico y ético.

Europa, justamente orgullosa de su historia y de sus logros en el orden del espíritu humano, debe volver a aprender, hoy, que la paz es, también, la dimensión en la cual se hace posible recuperar nuestro ser personas, frente al deseo crispado y multiforme de ser exclusivamente nuestro propio yo egoísta, y no poder evitar la asfixia y la defraudación inacabables. Todo en la vida monástica -incluida la *Regla*- se ordena a saciar la sed de ser, finalmente, una persona en una comunidad de personas. Nuestra Europa, que por tantas razones ha exaltado la experiencia del individuo, de sus derechos y su poder, ¿no tendrá nada que aprender de la experiencia monástica a partir de su nostalgia y aun insatisfacción, en las figuras del interminable compromiso que viola la justicia, o el cálculo, o el consenso que, más allá de las apariencias, ignoran a las personas?

El desarrollo, ordinariamente confundido con el despliegue tecnocientífico al punto de configurar -tanto en los EE.UU. cuanto en Europa- un verdadero tecnocosmos, no puede ocultar un hecho lacerante: la carencia vertiginosa de interioridad que atraviesa una exaltación de la actividad, la producción y los productos, la crispación de una inteligencia polética que traduce una cultura primordialmente fáustica. Este vacío de interioridad es el que impide que la persona tome conciencia de sí, habite consigo misma y pueda hacerlo con los demás. La masificación y la planificación que se han hecho cada vez más totalitarias e invasivas; el ruido en todas sus formas y, particularmente, el que producen las palabras; una voluntad perversa y constante de exterioridad; una acción y un trabajo que son más y más ajenos a los ritmos -llenos de sabiduría- que propone la naturaleza, hacen del hombre un exiliado de sí mismo arrojado a la pasión por tener bienes

cada vez más sofisticados tecnológicamente y, al mismo tiempo, cada vez más exteriores. No se trata, sin duda, de pretender el traslado de los ideales y las pautas de vida monástica experimentados por Benito y sus discípulos a la praxis de ese mundo que es Europa. La vida que ha ascendido a las exigencias del espíritu no cambia de lugar, como una cosa más entre las cosas de las que nosotros podemos disponer arbitrariamente; la vida se metaboliza: se asimila, se traduce, o, lo que es igual, se re-crea en una versión absolutamente propia, única, responsable. El Padre del monacato occidental y Padre de Europa puede enseñar cómo se hace para interiorizar en el núcleo de su experiencia histórica, la totalidad orgánica de las virtudes monásticas, a fin de re-descubrir que no sólo el hombre sino también el mundo y la historia -en tanto criaturas- son algo interior.

Por otra parte, el monje es un hombre que lee, no sólo la Sagrada Escritura, la doctrina ascético-mística de los Padres del Desierto, así como la de los Doctores de la Iglesia sino, ante todo, alguien que leyendo medita profundamente la totalidad viva y comunicante de las fuentes de nuestra cultura. En un sentido histórico que no admite dudas, Europa es imposible en su cultura sin la conservación y transmisión que operó la inteligencia monástica sobre los testimonios más prestigiosos de la cultura antigua y medieval, injertándolos en la experiencia de cada tiempo en una tarea que de ninguna manera se agota en la crítica sino que se corona en la interpretación. La pedagogía de la *Lectio divina* inspira un hábito contemplativo que resulta extremadamente útil para animar la ascesis indispensable que requiere hoy la explosión de la información, las navegaciones en el ciber-espacio o el ejercicio de una virtualidad que compite -severamente- con la realidad más inmediata, más noble y, en definitiva, insubstituíble. Hoy, precisamente, mucho más que en un pasado reciente, la vida monástica puede ofrecer una escuela

de vigoroso realismo en el que es posible siempre ir a lo esencial de cada cosa y del propio corazón y, allí, ahondar indefinidamente para alcanzar a juzgar con equilibrio y libertad, con profunda compasión e insoportable sinceridad consigo mismo y con los demás. No habría que olvidar que en la inteligencia e intención de San Benito el monasterio es una escuela de servicio al Señor a través de todas las cosas y, entre ellas, la realidad multívoca de la cultura en sus logros y en sus crisis.

Ciertamente, el monasterio y la vida monástica no fueron concebidos por Benito como una Academia científica o literaria, ni tampoco como una fábrica o, más modestamente, como un taller más o menos especializado. Sin embargo, no es menos cierto que el monje es un hombre de cultura. Esto significa que la protagoniza desde la distancia y renuncia que vive respecto del mundo y, entonces, también, respecto de los narcisismos de la erudición sin alma, de los diletantismos de la súper-especialización tecno-científica y, en todo caso, de la substitución trágica del orden real de las cosas por el de los enunciados de conjeturas parciales, resultados de experimentos siempre revisables o de estadísticas que deberán ser interpretados en un contexto más rico que el de las mediciones, los porcentajes y las tendencias.

En una civilización absorbida, cada vez más, por el prestigio de la imagen tecnológica y su progresiva impregnación de la existencia humana en los niveles más diversos e íntimos, la praxis histórica del monacato es siempre -como explica G. Steiner- la de una lectura bien hecha<sup>17</sup>.

Mientras que un aspecto de la cultura de la post-modernidad tiende abiertamente hacia la fragmentación y a la radicalización filosófica de la experiencia de la nada<sup>18</sup>, la cultura monástica, que asume constantemente sus raíces, propone la experiencia de una totalidad en la historia y en el sentido, continuamente abierta

a las cuestiones que plantea el presente, sin que este acto implique ni su justificación complaciente ni su identificación sin crítica con él, sino, ante todo, la obra de su discernimiento como tarea inexcusable y la transfiguración del presente como misión constante. Esta tarea -más allá de la belleza y el valor histórico de los edificios y, en algunos casos, la feliz provisión y excelencia de las bibliotecas de los monasterios- no podrá ser cumplida si los monjes se reducen a sí mismos a ser custodios más o menos celosos de aquellos patrimonios. Ante todo, se espera de ellos que sean quienes cultiven con renovado fervor la inteligencia cristiana que, en todo, se propone y logra amar y servir a Dios y a los hombres. En este sentido preciso, la cultura contemporánea necesita el aporte de los estudios y la enseñanza monásticos que en un pasado de barbarie y de violencia promovió las ciencias -sagradas y profanas- las artes -liberales y mecánicas- y que hoy debe asumir la matriz cristiana sobre la que se fundan las ciencias modernas<sup>19</sup>, para abrir el capítulo nuevo e indispensable en la historia de la inteligencia en el que se inscribe la actual relación entre fe y razón, a saber: la inteligencia celebrante<sup>20</sup>.

“*Ora et labora*” es el lema que identifica, justamente, la vida monástica benedictina a través de los siglos y hasta nuestros días. Sin embargo, si efectivamente es en este espíritu que se organiza la vida según la *Regla*, no es menos cierto que esta fórmula no se encuentra en su expresión literal ni en la *RB* ni en los *Diálogos* de San Gregorio.

La segura capacidad de observación del hombre de Dios y la lección de sabiduría divino-humana que acumulan y cristalizan los siglos, señalan que el trabajo no es solamente un instrumento de la ascesis monástica sino, también, una fuente de alegría. En efecto, uno de los enemigos más terribles del monje es la tristeza y entre sus múltiples causas aparece el aburrimiento causado, muchas veces, por la ociosidad<sup>21</sup>. De todos

modos, la experiencia de la vida, y la de su propia vida monástica, le ha enseñado a Benito que, sin que se lo advierta rápidamente, el trabajo puede hacerse agotador en el sentido de manifiestamente superior a las propias fuerzas -aun las mejores- y que esta situación produce una crispación característica que destruye la afabilidad<sup>22</sup>, es decir, el indispensable espíritu de dulzura para consigo mismo y para los demás<sup>23</sup>, cayendo en el malhumor y aun en la cólera, que resultará tanto más peligrosa cuanto que es vivida en un ambiente eclesiástico. Será -en mujeres y varones- la terrible cólera helada, aquella que casi no se revela por signos exteriores pero que ha convertido el corazón en un desierto de frialdad y rechazo. Un trabajo imposible debe ser abandonado cuanto antes ya que no sólo agota sino que, además, crispa e inclina a un vicio que Benito quiere erradicar de la vida monástica: la murmuración<sup>24</sup>.

El lema *ora et labora* no indica la mera aposición de dos actividades de la vida monástica que ordena Benito sino, mucho más profundamente, su simbiosis. En efecto, la belleza magnífica y la piedad litúrgica de los Oficios de cada hora canónica en cada monasterio benedictino, no deberían hacernos olvidar su nombre: *Opus*, trabajo que el monje debe realizar cada día, siete veces por día y que constituye, además de un acto de fe en cada caso, una dura exigencia cuando, como corresponde, se coloca el Oficio -*Opus Dei*- en el contexto real de la vida cotidiana y se recuerda la prioridad absoluta que le señala la Regla 43, 3: "Nada, pues, se anteponga a la Obra de Dios" ya que, RB, 19: "Creemos que Dios está presente en todas partes y que los ojos del Señor vigilan en todo lugar a buenos y malos (Prov., 15,3), pero debemos creer esto sobre todo y sin la menor vacilación cuando asistimos a la Obra de Dios".

Por otra parte, recordemos que en tiempo en el que vivió Benito -bárbaro, violento y lleno de agitaciones- "se tenía en poco el cultivo de los campos, así

como, también, el ejercicio de las artes mecánicas y liberales, el amor a las letras y el estudio de las ciencias sagradas y profanas”<sup>25</sup>. El santo Abad propone una concepción y una praxis renovadas del trabajo humano con una amplitud y un sentido religioso cristiano admirables y educativos precisamente hoy. En la *RB* 48, 7-9, se prescribe: “Si las condiciones del lugar o la pobreza les obligan a recoger la cosecha por sí mismos, no se entristezcan porque entonces son verdaderamente monjes si viven del trabajo de sus manos, como nuestros Padres y los Apóstoles. Sin embargo, dispóngase todo con mesura por deferencia a los más débiles”. El texto que aparece en medio de la determinación del tiempo del trabajo cotidiano, muestra que el hombre de Dios considera el trabajo de los campos como deseable aunque excepcional en la comunidad monástica. Pero lo importante -antes y ahora- es cómo esta declaración se vincula estrechamente con su manera de entender la pobreza. Ésta no se identifica con la falta de todo, incluido lo necesario. En el espíritu de Benito la pobreza consiste en vivir del propio trabajo, en el sentido más amplio, el cual no excluye el trabajo manual. Se comprende muy bien que en el s. XII la cultura cristiana percibiera el sentido sobrenatural del acto de pedir limosna -por amor de Dios- y la urgencia de responder a dicho pedido, y que esta actitud se encarnara paradigmáticamente en las denominadas órdenes mendicantes. En los tiempos actuales, en cambio, como señalara con sentido del humor un buen cristiano, “esa pobreza (la que se establece exclusivamente sobre la limosna) supone que una gran cantidad de gente del mundo, entonces imperfecta, quiera nutrir a algunos santos religiosos perfectos”. Habrá que repetir siempre, y también ahora, que la pobreza no es un fin en sí mismo, el fin es la caridad bajo su forma más inmediata, más concreta, más evangélica: la vida en común. A esto apunta San Benito cuando cita el ejemplo de la comunidad cristiana primitiva (*Hechos*, II, 44-47; IV,

32-36) o la enseñanza de los monjes de Egipto<sup>26</sup>. Esta pobreza exige una verdadera y penosa desapropiación que llega hasta el propio cuerpo y, sobre todo, a las voluntades igualmente propias. Todo lo cual muestra cómo la castidad y la obediencia entran, necesariamente, en el movimiento y la exigencia total de la pobreza. Ni siquiera en el orden del pensamiento o de la palabra podrá ningún monje atreverse a llamar a ninguna cosa de su propiedad (RB, 33, 6). Es que Benito sabía bien hasta qué punto la mínima apropiación impide la comunidad efectivamente real de los bienes (*Hechos*, V, 1-11: el fraude de Ananías y Safira).

En suma: no es la miseria, ni tampoco la falta de lo necesario lo que hace a la pobreza sino, por el contrario, disponer de lo necesario a fin de poder vivir la verdadera libertad de nuestro corazón, que no se hallará inútilmente atado ni a las riquezas cuantiosas ni, tampoco, a los bienes insignificantes que, en un caso y en el otro, consuman nuestra idolatría cotidiana y, entonces, se experimentará a sí mismo dependiente de Dios en su Amor. El trasfondo teológico de la virtud de la pobreza cristiana es la entrañable y universal Providencia de Dios que conoce nuestras necesidades. Así, la experiencia de la virtud de la pobreza se abre a la virtud de la esperanza más confiada. Esta pobreza aconseja -no impide- tener reservas razonables en el Monasterio y, sobre todo, dar a cada uno lo necesario según las exigencias de su naturaleza particular y no a todos por igual, incurriendo, de este modo, en manifiesta injusticia con los más débiles. Los recursos necesarios pueden obtenerse por medio de la limosna o por medio del trabajo; San Benito elige este segundo medio, ordenado simplemente a satisfacer -con decoro- las necesidades de toda vida humana. En este punto preciso la RB se encuentra con la experiencia del s. XXI: pobre es aquel, precisamente, que trabaja y que depende de su trabajo para poder subsistir. Esta consideración debería hacernos reflexionar sobre el crimen

32-36) o la enseñanza de los monjes de Egipto<sup>26</sup>. Esta pobreza exige una verdadera y penosa desapropiación que llega hasta el propio cuerpo y, sobre todo, a las voluntades igualmente propias. Todo lo cual muestra cómo la castidad y la obediencia entran, necesariamente, en el movimiento y la exigencia total de la pobreza. Ni siquiera en el orden del pensamiento o de la palabra podrá ningún monje atreverse a llamar a ninguna cosa de su propiedad (RB, 33, 6). Es que Benito sabía bien hasta qué punto la mínima apropiación impide la comunidad efectivamente real de los bienes (Hechos, V, 1-11: el fraude de Ananías y Safira).

En suma: no es la miseria, ni tampoco la falta de lo necesario lo que hace a la pobreza sino, por el contrario, disponer de lo necesario a fin de poder vivir la verdadera libertad de nuestro corazón, que no se hallará inútilmente atado ni a las riquezas cuantiosas ni, tampoco, a los bienes insignificantes que, en un caso y en el otro, consuman nuestra idolatría cotidiana y, entonces, se experimentará a sí mismo dependiente de Dios en su Amor. El trasfondo teológico de la virtud de la pobreza cristiana es la entrañable y universal Providencia de Dios que conoce nuestras necesidades. Así, la experiencia de la virtud de la pobreza se abre a la virtud de la esperanza más confiada. Esta pobreza aconseja -no impide- tener reservas razonables en el Monasterio y, sobre todo, dar a cada uno lo necesario según las exigencias de su naturaleza particular y no a todos por igual, incurriendo, de este modo, en manifiesta injusticia con los más débiles. Los recursos necesarios pueden obtenerse por medio de la limosna o por medio del trabajo; San Benito elige este segundo medio, ordenado simplemente a satisfacer -con decoro- las necesidades de toda vida humana. En este punto preciso la RB se encuentra con la experiencia del s. XXI: pobre es aquel, precisamente, que trabaja y que depende de su trabajo para poder subsistir. Esta consideración debería hacernos reflexionar sobre el crimen

de nuestro tiempo que niega los bienes más necesarios a aquellos que más trabajan y que, ahora, también les arrebató el trabajo, convirtiéndolo en un bien escaso para aquellos que ya eran desposeídos.

Ciertamente en todo trabajo aparece como resultado una producción; ésta puede ser más o menos abundante y en este caso puede aparecer una mayor o menor cantidad de dinero u otros bienes. La *Regla* prevé que todo superávit sea dado a los pobres que mendigan. Es frecuente que se insista en el escándalo que causó, en su momento, el enriquecimiento indebido de algunas Abadías; es menos frecuente recordar que en un solo año Cluny abastecía a 17.000 indigentes. Por su parte, cada monasterio atendía las necesidades de cientos de hombres que no podían comer, vestirse o adquirir los remedios que los quebrantos de su salud reclamaban. Esto era rutina, día tras día, para viudas, huérfanos, ancianos, refugiados, peregrinos.

Es a partir de la reforma cisterciense que el trabajo manual recupera un lugar de honor en la *RB*, pero en todo caso habrá que guardar la medida justa, ya que el trabajo se integra con el carácter exigente y principal de la oración litúrgica y privada, así como con las necesidades del sueño, las comidas y la indispensable distensión del cuerpo y del espíritu.

La pregunta es qué puede aprender nuestro tiempo y, en particular, la situación actual de nuestra Europa de esta sabiduría monástica. Ante todo, una concepción sabática de la tierra y de todos los bienes de la naturaleza sobre los cuales se aplica el trabajo humano para su transformación en bienes de la cultura<sup>27</sup>. En efecto, el sábado para la tierra, es decir su reposo, procede de la Ley de Moisés. Pero esta medida no está destinada, simplemente, a obtener en el futuro inmediato una mayor y una mejor producción de la tierra. Si este fuera el caso -y no lo es- no se rompería nunca el círculo fatal entre el reposo y el trabajo, donde la entidad y el significado propio del reposo quedan subsumi-

dos en la exigencia omnimoda del trabajo: reposamos o hacemos reposar, solamente, para continuar trabajando. Esta concepción totalitaria del trabajo, que la modernidad modula con características propias, tiene antecedentes no sólo en el pueblo de Israel sino, también, en los sofistas con su concepción laboral y pragmática de la existencia humana. El reposo de la tierra, de los animales, de los hombres -sean éstos siervos o libres- está "consagrado al Señor" y se realiza en "su honor" (*Lev.* 25, 2, 4), no es meramente funcional sino que se propone como signo de gratuidad cultural y tiene como modelo el "reposo" de Dios Creador (*Ex.*, 20, 10-11). El sábado de la tierra -cada siete años-, en la óptica de la legislación mosaica, debía servir para la condonación de todas las deudas y, por tanto, marcaba el retorno de las tierras a aquellos propietarios que las habían perdido a causa, precisamente, de sus deudas (*Ex.*, 23, 10-11; *Lev.*, 25, 1-128; *Dt.*, 15, 1-6). En suma, el reposo de la tierra quedaba asociado a profundas y concretas motivaciones sociales y teológicas que aseguraban un orden de genuina liberación humana. Piénsese que después de siete ciclos sabáticos se prescribía solemnemente un año jubilar, un año especial de perdón y gracia que consagraba tres libertades esenciales: (1) la libertad de la tierra para volver al reposo; (2) la libertad de las cosas para volver a sus antiguos dueños (cosas y campos); (3) la libertad de los hombres para volver a sí mismos a favor de su "rescate", como una vez en Egipto. La santidad del Año Jubilar proclama la voluntad de Dios de liberar el cosmos, la historia y al hombre, subrayando el absoluto señorío de Dios sobre todo.

El monje puede y debe enseñar a nuestro tiempo y a nuestra cultura del trabajo -como simple medio de explotación de la tierra y sus bienes naturales, ordenado a un lucro cada vez mayor- que la tierra y la totalidad de sus bienes son un don de Dios. Y que, entonces, pertenece a nuestra exclusiva e inexcusable responsabilidad elaborar y poner en acto una economía del don.

De esta manera, la tierra y sus bienes han sido dados y confiados a todos los hombres en el sentido de que configuran en su conjunto la experiencia de un bien común con una inmediata significación en el orden de la justicia llamada social. El destino universal de los bienes de la tierra prohíbe, en principio, la exclusión de inmensas mayorías del uso y fruición de dichos bienes como una exigencia religiosa imperativa: porque tuve hambre y me disteis de comer (*Mt.*, 25, 35). Por otra parte y al mismo tiempo, el incomparable dominio tecnocientífico de la tierra y de sus bienes en manos del hombre, ha ido consolidando una voluntad de poder despótica que ha colocado a la tierra y a los hombres en una crisis que no tiene parangón en la historia. El trabajo monástico señala continuamente al hombre, que éste, al ser creado a imagen y semejanza de Dios, tiene la misión de ser en su labor un signo visible y un instrumento idóneo del señorío de Dios, no de la explotación de unos hombres sobre otros hombres en una falta de solidaridad sin término. En la dimensión multívoca de su trabajo el hombre está llamado a ser regente sabio y cuidadoso de la tierra y sus bienes. Sólo aquel que ha sido educado en la pedagogía del sábado de la tierra y del hombre, puede hacer con la tierra algo más que explotarla y consumir sin límites sus recursos; puede y debe contemplarla como obra de Dios y don confiado a la custodia del hombre quien, desde esta óptica, adquiriría una mirada nueva que trasciende lo útil, lo que simplemente aumenta los beneficios económico-financieros para descubrir la tierra y la totalidad de sus bienes como fuente de belleza. Esta nueva mirada sólo puede conferirla el hábito acrisolado de la contemplación de cada día en cada gesto laboral. Como enseña San Buenaventura, las realidades de la Creación han sido creadas -ante todo- para la Gloria de Dios y sólo en segundo término para utilidad de los hombres. O, dicho en otras palabras: las cosas creadas son primero buenas y bellas para, después,

poder ser útiles. La vocación dada al hombre en el Jardín del Edén no se canceló por el hecho del exilio que motivó el pecado original sino que, más bien, se confirmó en un nuevo horizonte magnífico: el de la Redención y el de la transfiguración que promete la realidad escatológica de un nuevo cielo y una nueva tierra. El hombre fue encargado por Dios de labrar y cuidar, es decir cultivar, como la actividad contraria al abandonar; cuidar como lo contrario a destruir y agotar o contaminar.

El espíritu de la *RB* enseña, para cada actividad del hombre en el contexto cotidiano de su vida, a distinguir cuidadosamente entre aquellas necesidades que son verdaderas y aquellas otras que, desdichadamente, son falsas. Ahora bien, cuando el mundo en general y nuestra Europa en particular se transforman en un inmenso mercado, la lección de la vida monástica ayuda a discernir un enorme conjunto de necesidades artificiales inducidas por el mismo mercado a fin de generar e incrementar indefinidamente el consumo, ignorando, muchas veces, las verdaderas necesidades del hombre que están, precisamente, en el orden concreto de su dignidad y respeto.

El silencio elocuente en el que el monje trabaja repite que existe y es accesible un universal concreto que promueven solidariamente el reino del espíritu y el de la mano, frente a la progenie numerosa y deletérea de universales cada vez más abstractos y devoradores de lo humano del hombre. Estos universalismos han abandonado las mayúsculas grandilocuentes y con falsa humildad animan los conceptos y los espacios operatorios, las unidades virtuales que ignoran la realidad histórica de las personas, de los pueblos, de sus proyectos y de su sangre, en el lenguaje de sistemas de explicación y procedimientos cada vez más vacíos de contenido real del mundo y de la vida ineliminables. Cuando por un momento se suspenden las palabras de las Declaraciones que se pronuncian en las diversas

Cumbres, cuando se aparta la ilusión de universalidad que pretende provocar la simultaneidad de nuestros sistemas sofisticados de comunicación, cuando se disierne en la agobiante masa de información que pugna por sepultar la inteligencia crítica con dos procesos convergentes: la acumulación y la velocidad vertiginosa; cuando se examinan los resultados de tantas reuniones, congresos internacionales y jornadas mundiales que viven casi exclusivamente de la falsa dialéctica entre el mercado y el estado, ¿qué queda...? Algunas veces lo que enseña el venerable Hesíodo: un mundo de vientres y monedas, es decir un nuevo rostro del desierto más allá de los mitos modernos del desarrollo, el bienestar y la unidad planetaria vía electrónica.

En la contención y el sosiego del gesto orante que atraviesa la totalidad de la vida, Benito enseña que es posible "ser lo que celebramos".

## NOTAS

1. Dom Claude Jean NESMY OSB, *St. Bennoit et la vie monastique*, Maîtres Spirituels, 19, Paris, Seuil, 1983, *Vie de St. Benoît*, pp. 4-30. En nuestra presentación utilizamos y elaboramos una serie de útiles indicaciones de este Autor. San GREGORIO, *Diál.* II, 2.
2. S. GREGORIO MAGNO, *Diálogos* (PL, 77). Cf. *Obras de S. Gregorio Magno*, tr. P. GALLARDO, introd. M. ANDRES, Madrid, BAC, 1958.
3. Dom Olivier ROUSSEAU, *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, Chevtogne, 1957, p.19.
4. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op.cit.*, p.1.

5. S. GREGORIO, *Diál.*, 35.
6. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op. cit.*, p. 20.
7. Sobre las relaciones entre el monacato egipcio y el de Gaza ver Dom Fernando RIBAS OSB, *San Doroteo de Gaza*, Introducción y traducción; y *Vida de Doroteo*, Introducción y traducción de Dom Martín de ELIZALDE OSB, Bs.As. EQUAM, 1990.
8. San BENITO, *Regla de los Monjes*, Texto crítico de A.VOGUE y J. NEUFVILLE, monjes de la Abadía de La Pierre-qui-Vire, trad. P.Pablo SAÉNZ OSB de la Abadía de S.Benito de Luján, Bs.As., Ecuam, 1990, cap. II, *Cómo debe ser el Abad*, pp. 22-23: "[...] debe acordarse siempre cómo se lo llama y llenar con obras el nombre..."
9. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op. cit.*, p. 29.
10. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op. cit.*, pp. 39-40.
11. P. Pablo SAÉNZ OSB, *La humildad*, in *Coloquio*, Revista Abadía S. Benito Luján, Año II, 4 (1999), n° 8, 151-161 y Año III, 1 (2000) n°. 0, 6-24.
12. Hna. Elena María SARSOTTI OSB, *La educación personalizada en la Regla de San Benito* in *Cuadernos Monásticos*, 113, Año XXX, Abril-junio 1995, pp. 210-219.
13. "Por tanto, a propuesta de la Sagrada Congregación de Ritos, tras atenta consideración, en virtud de nuestro poder apostólico, con el presente Breve y para siempre, constituimos y proclamamos a San Benito Abad celestial Patrono de toda Europa, con todos los honores y privilegios litúrgicos que de derecho corresponden a los Protectores primarios". *Breve*, SS. PAULO VI, Roma, 24 de octubre 1964.
14. *Ibid.*, p.31.
15. JUAN PABLO II, *Disc. al UNIV-80*, 1-IV-1980.
16. JUAN PABLO II, *Alocución por la Unión de los Cristianos*, 23-I-1981.
17. George STEINER, *El lector infrecuente* in *Pasión intacta*, trad. de Menchu Gutiérrez y Encarna Castejon, Madrid-Bogotá, Ed. Siruela-Grupo Ed. Norma, 1996, cf. particularmente pp.45 y ss.

18. Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad. Decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989, Tercera Parte. *La Postmodernidad como decadencia*, pp. 85-98.
19. Véase, entre otros, el caso de Stanley JAKI OSB, *Ciencia, Fe, Cultura*, tr. española.
20. PÍO XII, *Fulgens radiatur con ocasión del XIV Centenario de San Benito*, 21 marzo 1947, pp. 328-334.
21. RB, 48, 1.
22. S.TOMÁS, *Summ. Theol.*, II-IIae q.114, a. 2, citando a Aristóteles recuerda que "nadie puede aguantar un solo día de trato con un triste o con una persona desagradable. Por tanto, cada hombre está obligado, por un cierto deber de honestidad, a ser afable con quienes le rodean".
23. SAN FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, III, 9. Ver la importante consideración sobre la cólera consigo mismo, el orgullo y el amor propio irritable o francamente herido.
24. RB, 4, 39; 5, 19; 17, 18, 19; 34, 6,7; 35, 13.
25. PÍO XI, *Fulgens radiatur con ocasión del XIV Centenario de San Benito*, 21 de marzo, 1947.
26. Dom Cl. J. NESMY OSB, *op. cit.*, p. 85.
27. *Tierra de Dios. Tierra del hombre. Documento para la preparación de la Jornada de agradecimiento por los dones de la creación. Jubileo del mundo agrícola 12 de noviembre del año 2000* in *Boletín Arquidiocesano*.

## **LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA ¿METAFÍSICA O RETÓRICA?**

Mario Enrique Sacchi  
Buenos Aires

**Abstract:** For the present time, the concept of human dignity is not under discussion at all, and the author remarks that foundations of such a dignity must be settled by Metaphysics, the science of being as being. On the contrary, nowadays we have accustomed to focus just on the anthropologic point of view, which considers that human dignity lies on man's rational nature. But the author explains that from the metaphysical point of view, the human dignity is double: on the one hand, the dignity of rational nature, on which every human being subsists, and that is common to all members of humankind; on the other hand, the dignity of participating in the *Being itself*, perfection that sets up human being in the category of *substantia*, the most important of all categories. So the ultimate reason for human dignity is the *Being itself* in which human being takes part, and by means of which he subsists on his specific nature.

**Key Words:** human dignity - act of being - substance - human nature - Metaphysics.

### **1. Debilidad de la invocación a los fundamentos antropológicos de la dignidad de la persona humana**

La dignidad excelente de la persona humana está fuera de toda discusión. Sin embargo, cuando llega el momento de dar razones de la afirmación de tal digni-

dad tropezamos con una avalancha de circunloquios que revelan la carencia de fundamentos destilada por un buen número de las opiniones vertidas acerca de dicha materia. Tanto es así, que incontables asertos destinados a enfatizar la dignidad de la entidad prosópica del hombre naufragan en meras declamaciones retóricas desprovistas de rigor filosófico. La primera consecuencia que arroja esta precariedad teórica estriba en que, en la medida en que se sostiene en la mencionada ausencia de fundamentos de probada solidez, la afirmación de la dignidad de la persona humana se ha transformado en un *slogan* de vasta popularidad sin que sus declamadores estén en condiciones de garantizar la verdad que propalan. De ello se sigue con prontitud otra consecuencia no menos lamentable, a saber: la entrega a la defensa de tal dignidad sin la debida justificación filosófica de aquello que se defiende, con lo cual se abren las puertas para toda suerte de divagaciones que, a la larga, terminan sembrando dudas y pronunciamientos audaces en torno a este asunto. Los resultados a que puede conducir esta actitud inconsulta no requieren de ninguna puntualización suplementaria.

Además de los inconvenientes recién consignados, las afirmaciones de la dignidad de la persona humana que no se apoyan en auténticas demostraciones filosóficas suelen esconder una problemática casi nunca advertida por muchos de quienes se lanzan a exaltarla y a defenderla desentendiéndose de la necesidad de fundamentarla con la debida circunspección científica. Esta problemática se halla enraizada en eso que hoy se da en llamar *fundamentos antropológicos* de tal dignidad. En efecto, al momento de dar cuentas de la afirmación de la dignidad de la persona humana, es frecuente observar el recurso invariable a presuntos fundamentos antropológicos que se esgrimen a la manera de plataformas filosóficas donde aquella afirmación ansía asentarse. Por cierto, según cuál sea la

antropología que suministre dichos fundamentos, las afirmaciones de la dignidad de la persona humana habrán de diversificarse sensiblemente en cuanto a sus contenidos. No es lo mismo, por ejemplo, sostener la dignidad de la persona humana sobre la base del "angelismo" de las antropologías pneumáticas de Descartes o de Berkeley y sostenerla a la luz de las antropologías materialistas de Marx o de Freud. Pero el recurso a los aludidos fundamentos antropológicos ostenta una falla aun más determinante de la precariedad de distintas exaltaciones y defensas de la dignidad de la persona humana, esto es, la aceptación gratuita de la competencia de la antropología para servir de fundamento de las afirmaciones de tal dignidad. Más concretamente: existen motivos filosóficos de fuste para cuestionar la consistencia epistémica de la antropología y, por ende, su idoneidad científica para fundamentar la verdadera dignidad de la persona humana.

Entre otros usos, el nombre *antropología* es empleado modernamente para significar una supuesta ciencia filosófica cuyo sujeto sería el hombre, a tal grado que hoy se pretende enuclear el conjunto de conocimientos filosóficos sobre el ente humano dentro de los fueros de esta disciplina. Se trata de una pretensión inaceptable, pues tamaño propósito implicaría reducir toda la filosofía a una mera antropología y, por consiguiente, echar por la borda la especificación de cada una de las ciencias en que se divide el *arbor scientiarum* de la filosofía. No está de sobra recordar que, en vez de una antropología, son diversas las ciencias filosóficas que investigan cosas pertinentes al hombre. La lógica se ocupa del ente de razón de segunda intención que inmanece al intelecto humano gracias a la reflexión sobre las primeras intenciones. La filosofía de la naturaleza incluye sendas versaciones sobre el hombre, toda vez que de éste también se predica el ente movable y sensible, de donde uno de los capítulos de esta filosofía es la biología, cual la contenida en los

libros *De anima* y en los *Parva naturalia* de Aristóteles. La metafísica versa sobre la persona, uno de cuyos analogados es la substancia humana, y aun en derredor de la verdad, tanto aquella que informa el entendimiento judicativo del hombre cuanto el *verum* o verdad entitativa que constituye uno de los trascendentales. La ética, por fin, estudia los actos humanos. Pero de ninguna manera el conjunto de estos conocimientos filosóficos acerca del ente humano es reductible a una única ciencia, pues el hombre es considerado en cada uno de ellos conforme a diversas razones formales que concomitantemente diversifican los hábitos epistémicos de los filósofos comprimiéndolos a un género de saber cuya naturaleza predicamental supone y exige su previa e imprescindible especificación. La pretensión de reducir la totalidad de la filosofía a pura antropología, tal como se la exhibe en nuestros días, reitera un anhelo anticipado por Kant en su explicación inmanentista del acto del conocimiento, o sea, en el proyecto de sustentarlo en la construcción trascendental de los objetos de las potencias aprehensivas en la intimidad subjetiva de la conciencia humana. De ahí la ambición kantiana de aglutinar toda la erudición filosófica en la respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?<sup>1</sup>.

La existencia de la antropología como ciencia dotada de una consistencia epistémica propia se halla seriamente cuestionada<sup>2</sup>. Se comprende, entonces, que la fragilidad de los *noemas* esparcidos por sus voceros deteriore la integridad de los fundamentos antropológicos en los cuales buscan amparo las declamaciones infundadas de la dignidad de la persona humana. Por tal causa, la afirmación de esta dignidad exige la superación de los percances a que nos tiene acostumbrados la retórica altisonante de una antropología cuya endeblez no le permite brindar los fundamentos auténticos de aquella cualidad remarcable de la substancia del hombre.

## **2. La dignidad de la naturaleza humana**

Antes de empeñarnos en el análisis de la dignidad de la persona humana es menester que examinemos concisamente en qué consiste la dignidad de la naturaleza del hombre. Pero se debe tener en cuenta que la precisión científica de la naturaleza humana no es resorte de ninguna antropología, sino de la filosofía del ente movable y sensible, esto es, de la ciencia denominada *física* por Aristóteles y la escolástica de la Edad Media. Esta ciencia no es la fisicomatemática propugnada por Descartes, sino la especulación filosófica sobre los primeros principios intrínsecos de los cuerpos materiales conocidos previamente mediante los sentidos y la experiencia. Puesto que la física, en su significación filosófica aristotélica, es la ciencia que discurre sobre la esencia del ente movable y sensible, y siendo el hombre un ente que por razón de su cuerpo material participa la movilidad y la sensibilidad, corresponde a esta ciencia filosófica expedirse sobre la naturaleza del ente humano. Ante todo, definiéndole, y, a partir de su definición, deduciendo sus atributos esenciales para investigar después el modo en que su *physis* o *natura* es el principio de sus actos, propiedades y manifestaciones segundas.

La naturaleza humana no es el principio próximo del obrar o de los actos segundos que complementan la substancia del hombre, ya que éste no obra inmediatamente en virtud de su misma esencia. Como tampoco ninguna otra cosa de este mundo, el hombre no ejerce sus actos porque sea la substancia que es. El hombre no es ni virtuoso ni pecador, ni sabio ni ignorante, ni valiente ni cobarde solamente por ser el animal racional. Es innegable que ser el animal racional corresponde a la genuina definición de su naturaleza, mas la posesión de esta naturaleza, por sí misma e inmediatamente, no hace al ente humano virtuoso, pecador, sabio, ignorante, valiente o cobarde, por cuanto, si bien todos los hombres son animales racionales, la inheren-

cia de estos accidentes a sus substancias no se sigue inmediatamente de la posesión de la naturaleza humana.

La filosofía de Aristóteles, más tarde asumida como propia por Santo Tomás de Aquino, ofrece la explicación indispensable para captar por qué la naturaleza humana no es el principio próximo de los actos segundos del hombre: el ejercicio de los actos segundos del hombre, ciertamente, supone su naturaleza racional, pero no anida en esta naturaleza el principio próximo de tales actos, pues ninguna substancia compuesta es inmediatamente operativa. A la inversa, nuestros actos segundos tienen en la naturaleza humana su principio remoto o mediato, habida cuenta de que, próxima o inmediatamente, no obramos más que en virtud de las potencias. Todo hombre es tal porque es un animal racional, pero Juan no puede ver porque la ceguera afecta sus órganos de la visión impidiéndole ejercer el acto visual. Con ello se comprueba que Juan preserva intangible su naturaleza humana, pues la ceguera no implica el abrogamiento de su esencia de animal racional, mas se comprueba igualmente que el acto de ver depende próxima e inmediatamente de la potencia viva; no de la *humanitas ut sic*, la cual, por tanto, oficia como el principio remoto o mediato de la visión.

En esta breve colación hemos subrayado dos cosas: la naturaleza del hombre, precisada a través de su definición esencial de animal racional, que es el principio mediato o remoto de su obrar, y la posesión natural de potencias operativas en las cuales residen los principios próximos o inmediatos de sus actos segundos. Consta, empero, la reticencia generalizada a admitir la condición de principio mediato o remoto de la naturaleza, incluso de la nuestra. Cuando se dice, valga el caso, "el hombre razona porque es el animal racional", se dice algo verdadero, pues es verdad que el acto de razonar supone la naturaleza racional de quien lo obra. Sin embargo, algunos creen que esta proposición sig-

nificaría que el hombre, por ser el animal racional, se hallaría razonando en acto de un modo permanente, lo cual equivale a postular que sería una substancia inmediatamente operativa, o, lo que es lo mismo, que ejercería el razonamiento al modo de un acto perpetuo, lo cual conlleva una falsedad palmaria. Esta falsedad se verifica sin grandes dificultades: para que una substancia sea inmediatamente operativa es menester que ejerza perpetuamente sus actos, o, si se prefiere, que se halle en acto perpetuo o perpetuamente en acto y nunca en potencia. Ahora bien, por dos motivos el hombre no razona en acto perpetuo. En primer lugar, porque no siempre se encuentra ejerciendo el acto de razonar, como sucede cuando ve, oye, huele, degusta o toca una superficie sin que su razón esté obrando ningún discurso; cuando duerme; cuando padece un estado de coma, o cuando concibe una cosa gracias a la simple aprehensión o inteligencia de los indivisibles o incomplejos (la primera operación del intelecto humano, que no comporta ningún acto judicativo ni raciocinio alguno). En segundo lugar, porque si el razonamiento fuese en el hombre un acto perpetuo, o si su substancia fuera inmediatamente operativa, el acto de razonar sería su acto de ser, y, éste, a su vez, se identificaría con su naturaleza o con su esencia, lo cual es imposible, porque el acto de ser hace que el hombre sea, mas no le hace hombre, pues el ser de toda substancia compuesta se distingue realmente de su quiddidad.

A la luz de estas consideraciones ya podemos extraer una inferencia relativa a la dignidad del hombre: por lo que concierne a su entidad de substancia compuesta, el ente humano no posee ninguna dignidad que le permita descollar en comparación con cualquier otra cosa de este mundo, dado que, como todas ellas, su naturaleza no es su ser ni es inmediatamente operativa. No obstante, a pesar de su composición hilemórfica, que excluye toda posibilidad de que sub-

sista en mérito a su propia esencia, la naturaleza del hombre posee un componente físico que le otorga la máxima perfección entitativa entre todas las cosas del universo: su alma intelectual. La forma substancial del animal racional es un principio espiritual del cual carecen las demás substancias corpóreas. Es una substancia positivamente inmaterial, aunque incompleta, pues el hombre no es sólo su alma, que no depende intrínsecamente del cuerpo por ella informado y actualizado (depende del cuerpo sólo extrínsecamente; por ejemplo, para el ejercicio de algunos actos que suponen el ejercicio precedente de las potencias sensibles, como sucede con el origen empírico de la intelección), pues la substancia completa del hombre es el compuesto unitario de cuerpo y alma, no sus componentes substanciales separados. Consecuentemente, por razón de su alma intelectual, la naturaleza humana posee una perfección, nobleza o dignidad que excede toda otra perfección exhibida por las cosas cuyas formas substanciales no son de naturaleza espiritual. La dignidad natural del hombre, luego, se funda en la perfección óptica de su alma, que es enormemente superior a la perfección de todo cuerpo físico. A causa de la unión del alma intelectual al cuerpo, el ente humano se sitúa al nivel ínfimo entre todas las substancias intelectuales, pero esa misma alma, sin embargo, le confiere la mayor perfección entre todos los entes movibles y sensibles, que es el máximo grado de excelencia existente en este mundo.

Enfocada en función de su naturaleza, la dignidad del hombre puede ser entendida doblemente. Por un lado, es una dignidad equiparable a la perfección que le concede la participación del espíritu, cuya entidad inmaterial se halla absolutamente ausente de toda otra cosa corpórea. La dignidad de la naturaleza humana, luego, es una dignidad substancial esencial porque la esencia propia del hombre comporta necesariamente la posesión del alma intelectual que prohija su definición

de animal racional, a tal punto que no sería el animal racional si su forma substancial no fuese este principio inmaterial, inmortal y subsistente. Por otro lado, merced a su dignidad esencial o substancial, determinada por la posesión del alma intelectual, el hombre es capaz de adquirir una dignidad segunda conquistando perfecciones adventicias que complementan su substancia a título de accidentes predicamentales. Así, el conocimiento científico y la rectitud moral de sus actos son perfecciones que el animal racional puede alcanzar ejerciendo las virtudes necesarias para la obtención de una nobleza adicional a aquella que posee natural o substancialmente, sea la nobleza que le reditúa el ser un hombre bueno, ya aquella otra que le convierte en productor de obras exteriores perfectas, tal cual ocurre mediante el ejercicio de las virtudes intelectuales, morales y técnicas.

La distinción de la dignidad substancial de la naturaleza humana y de su dignidad segunda o accidental se impone perentoriamente. Un solo dato basta para notificarnos de su relevancia: mientras la dignidad accidental de la naturaleza humana es pasible de modificaciones que incluso pueden desembocar en la ruina de tales perfecciones, la dignidad esencial de su naturaleza jamás puede ser suprimida. Por razón del carácter de accidentes que revisten sus actos segundos, el ente humano puede estar impedido de alcanzar una dignidad adventicia, como quien no alcanza la perfección de la ciencia por no aplicarse a vencer la desidia que le mantiene en la ignorancia; puede también perder una dignidad accidental, como ocurre en aquellos en quienes se esfuma el hábito de la ciencia por falta de perseverancia en el estudio, en el hombre bondadoso que se tuerce y se vuelve pecador y vicioso, y aun en el artista perezoso que dejó de cultivar dignamente su arte y ya no produce obras nobles.

La ruina o pérdida de la dignidad accidental del animal racional puede aproximarse peligrosamente a

las fronteras de la bestialidad. El lenguaje vulgar exagera de tal manera esta posibilidad que hasta se llega a afirmar que un hombre de perversidad repudiable, lisa y llanamente, es una bestia. Pero la peor maldad que pueda llevar a la pérdida o ruina de su dignidad accidental de ningún modo autoriza a ver en su agente a una bestia, pues la dignidad substancial de la naturaleza humana pone en interdicción la consideración de un hombre (quienquiera fuese, aun el peor de todos los hombres) como si fuera una bestia. La ruina o pérdida de su dignidad substancial es absolutamente imposible, tanto cuanto lo es la abolición de la misma naturaleza humana o de las substancias de quienes se predica universalmente. Ni siquiera el peor de los hombres puede conculcar la dignidad substancial de nadie, ni de otro hombre ni siquiera de sí mismo, porque ningún hombre es autor de la naturaleza humana ni de la dignidad esencial que la acompaña necesariamente. Los hombres carecemos por completo de la potencia causal imprescindible tanto para instituir la especie humana y la dignidad que intrínsecamente le pertenece cuanto para removerlas de los inferiores de los cuales se predica universalmente. De ahí que uno de los mayores hitos de la civilización sea la observancia y el respeto indeleble de la dignidad substancial de la naturaleza humana aun a pesar de la repugnancia que pueda suscitar la renuncia voluntaria a su dignidad segunda o accidental por parte de los hombres más depravados que hayan pisado esta tierra.

### **3. Humanidad y personalidad del hombre**

Hasta aquí nos hemos ocupado de la dignidad de la naturaleza humana, o, si se quiere, de la dignidad del hombre por razón de su naturaleza. Es hora de inquirir, pues, si la dignidad de la naturaleza humana y la dignidad de la entidad prosópica del hombre son una misma cosa, mas no podemos aventar este interrogante

si no respondemos con anticipación una pregunta que forzosamente antecede a la inquisitoria precedente: ¿son la misma cosa el hombre y la persona, la humanidad y la personalidad del ente humano, su naturaleza y su entidad prosópica? Es ésta una pregunta de capital importancia. La concepción de la dignidad de la persona humana depende indefectiblemente de la respuesta a esta última interrogación.

Para comenzar, advirtamos que una de las falencias más notorias y preocupantes de la antropología moderna reside en la ignorancia o en la negación generalizadas de la distinción real de la naturaleza y de la persona humanas. La antropología en boga se explaya acerca del hombre identificando indiscriminadamente el *hombre*, el *ser humano*, la *naturaleza humana* y la *persona humana*. El término *ser humano* ha logrado una consagración popular que no parece inquietar a muchos filósofos. En tanto se lo emplee como sinónimo de *hombre*, es un término claramente desafortunado, pues comporta la identificación insostenible del acto de ser del animal racional con su entidad substancial. Pero no todas las lenguas modernas incurrir en este defecto nominal. En los pueblos de lengua española, italiana y francesa se habla inapropiadamente del *ser humano*, de *l'essere umano* y de *l'être humain*, mas no así en las naciones de lengua inglesa y alemana, donde las expresiones usuales se refieren apropiadamente al *human being* y al *menschliche Seiende*. En verdad, el *hombre* no es el *ser humano*, sino el *ente humano*. No obstante, la cuestión no radica en la simple estructura semántica de las palabras y términos con que la antropología alude al animal racional, sino en que detrás de este problema nominal se esconde una densa trama filosófica que encuentra a la antropología contemporánea impotente para resolverla en la medida en que continúe sujeta a la laxitud característica de sus propuestas. En definitiva, mientras la antropología que niega o ignora la distinción real de la naturaleza y de la persona

humanas se escandaliza ante la sola mención de esta distinción, quienes la sostienen, cuyo número es aparentemente escaso, estiman que sin su pertinente inteligencia no es posible fundamentar ni menos todavía demostrar la dignidad de la entidad prosópica del hombre.

La solución al problema de las relaciones entre la naturaleza y la persona humanas es una misión reservada exclusivamente a la metafísica. La ciencia del ente en cuanto ente presupone las averiguaciones de la física o filosofía de la naturaleza en torno a la esencia del hombre, sus potencias y el modo en que naturalmente opera o ejerce sus actos. Por consiguiente, el capítulo *de persona* de la filosofía primera solicita un conocimiento antecedente expreso y exhaustivo de qué cosa es el animal racional; si así no fuese, el metafísico se vería compelido a explorar improcedentemente el sujeto de la filosofía de la naturaleza. Mirado desde un ángulo rigurosamente científico, esto sería tan insensato cuan desatinado, ya que, entre otros inconvenientes, ello traería aparejado el abandono de la especulación sobre el sujeto propio de la ciencia del ente en común y su intrusión en el campo teorematizado de la ciencia del ente movable y sensible.

Del mismo modo que la filosofía de la naturaleza investiga al hombre partiendo de su definición esencial (animal racional), también la metafísica se aplica al análisis detallado de la persona una vez definida su entidad. Ahora bien, ¿cuál es la definición de persona? A pesar de las objeciones de que ha sido y sigue siendo objeto, la definición clásica de persona legada por Boecio es una buena definición; en nuestra opinión, la mejor de todas las que han llegado a nuestro conocimiento: *naturae rationabilis individua substantia*<sup>3</sup>. Pero la carencia, hasta ahora, de un texto crítico y seguro de la obra en que Boecio propuso su definición de persona no permite fijar con certeza si la fórmula reza *naturae rationabilis individua substantia* o *naturae rationalis indi-*

*vidua substantia*. En principio, la primera acepción se ajustaría mejor a los requisitos nocionales de la metafísica si la consideración filosófica estuviera restringida al estudio de la persona humana, ya que remarca con más claridad que el hombre no razona en acto perpetuo, sino que es capaz de razonar. Con todo, los filólogos aseguran que el adjetivo latino *rationalis* también puede emplearse imprimiéndosele la misma significación de una de las acepciones de su vecino *rationalis*<sup>4</sup>. Pero ésta es una dificultad que no excede el plano gramatical. Lo importante es que en la definición de Boecio, al predicarse analógicamente la persona de toda persona (la persona, luego, no se predica unívocamente de la persona humana), el adjetivo *rationalis* o *rationalis* no envía a la condición propia de la razón del hombre como intelecto discursivo, sino a la naturaleza intelectual común a todas las sustancias espirituales. De lo contrario, la personalidad no se predicaría de Dios ni de las sustancias separadas creadas, cuyos intelectos entienden sin ejercer ningún discurso o raciocinio, con lo cual la definición de Boecio quedaría restringida unívoca y excluyentemente al ente humano, según lo ha apreciado Santo Tomás de Aquino<sup>5</sup>.

Cabe notar que todas las nociones incluidas en la definición de persona elaborada por Boecio se hacen patentes en el estudio del hombre llevado a cabo por la filosofía de la naturaleza, mas la especulación física de la naturaleza humana no termina de develar la entidad prosópica del animal racional individual. En efecto, la ciencia del ente movable y sensible concluye que de la esencia del hombre se predicán los cuatro conceptos involucrados en aquella definición. La filosofía de la naturaleza estatuye que el ente humano es una sustancia (no un accidente); que la materia signada por la cantidad de su cuerpo material es el principio de su individuación; que posee una esencia propia y que la diferencia que la especifica es la racionalidad. No obstante, las indagaciones físicas sobre el hombre no son

aptas para adentrarse en la intimidad de su entidad prosópica. La razón de esta frontera epistémica de la filosofía de la naturaleza se debe a su constreñimiento a la teorización acerca de la *physis* o *natura* del ente movable y sensible, ya que el razonamiento físico no puede ascender a la consideración de ninguna substancia en cuanto tal, es decir, a la investigación sobre la substancia en cuanto substancia. Esta especulación concierne nada más que a la ciencia que investiga los primeros principios y las primeras causas del ente en cuanto ente, porque la substancia, *in quantum huiusmodi*, es la primera categoría del ente predicamental. Sólo la metafísica penetra en la inteligibilidad entitativa de los predicamentos en que tal ente se divide. De este modo, la ciencia del ente movable y sensible estudia al hombre, mas no en cuanto es una substancia, sino en tanto es una substancia de una naturaleza determinada, por más que le sea manifiesto que es un *ens quod non existit in alio*, ya que ésta es una evidencia inmediata que no requiere demostración alguna. Todo hombre cuerdo sabe que Juan es una substancia porque no existe en ninguna otra. Para decirlo más brevemente: la ciencia de las cosas movibles y sensibles trata de la substancia humana en cuanto humana; no en cuanto substancia. Ahora bien, puesto que la inteligencia metafísica de la persona humana es el conocimiento del ente prosópico en cuanto substancia (no en cuanto humana, pues esto corresponde a la tarea del filósofo de la naturaleza), es propio insistir en que la filosofía primera necesita presuponer el conocimiento antecedente de la naturaleza del ente que subsiste humanamente o en la naturaleza propia del animal racional.

Supuesta la inteligencia de la naturaleza del hombre, tal como la presupone la misma definición de persona elucubrada por Boecio, la filosofía primera avanza en el análisis de la entidad prosópica concluyendo que el concepto de persona, como se dijo renglones arriba,

se predica por analogía de todas las substancias espirituales. La primera causa incausada de todas las cosas causadas es un ente personal porque es una substancia intelectual cuya intelección, que es su propio ser, es la subsistencia del mismo acto intelectual por el cual se entiende perpetuamente a sí misma, según lo ha demostrado Aristóteles en el libro *Lambda* de la *Metafísica*<sup>6</sup>. De ahí los principales nombres metafísicos de Dios empleados por Santo Tomás de Aquino: *ipsum esse subsistens* e *ipsum intelligere subsistens*. Existen también substancias espirituales creadas de las cuales se predica la personalidad porque subsisten en una naturaleza intelectual absolutamente espiritual o inmaterial, como sucede con las substancias separadas infradivinas, ya entrevistadas por la filosofía griega de la antigüedad pagana, que las Sagradas Escrituras llaman *ángeles*. Por fin, la ciencia del ente en cuanto ente asevera que la substancia humana es una entidad personal porque subsiste igualmente en una naturaleza racional que determina específicamente la esencia del hombre.

Como toda persona, la persona humana es un ente subsistente. Pero, ¿que significa *subsistir*? Este verbo designa el acto por el cual una cosa existe en sí y por sí. No obstante, para comprender acabadamente la subsistencia del ente predicamental del género de substancia, no es suficiente concebirlo como una cosa que existe en sí y por sí. Santo Tomás de Aquino ha notado que la definición de substancia pide el agregado de algo más que el mero existir en sí y por sí: la substancia *existit non in alio*, y esto, precisamente, es *subsistir*<sup>7</sup>. Repárese en que Santo Tomás no ha preferido decir que la subsistencia viene determinada porque la substancia *no existe en otro*, pues ello podría significar que no existe de ningún modo, ya que algo que no existe ni en sí, ni por sí, ni en otro, contradictoriamente, no existe absolutamente, dado que una supuesta cosa tal es el no ente o la nada. Expresa, en cambio, que la substan-

cía *existe no en otro*, porque existe con una consistencia óntica propia en y por sí misma.

La subsistencia de cualquier substancia, aunque implique que no exista en otra cosa (como si esta otra cosa fuese un sujeto de inherencia), implica, sin embargo, que subsiste en algo que sin oficiar como un sujeto, no es algo ajeno o diverso de la propia substancia subsistente, conforme lo exige su propia entidad substancial. Es por ello que, siendo un ente en sí y por sí que existe *non in alio*, la substancia subsiste en algo que, no pudiendo ser diverso o ajeno a la entidad subsistente, le es intrínsecamente propio. ¿Qué es esta cosa en la cual subsiste la substancia, pero que no es algo diverso o ajeno a su entidad, ya que *existit, sed non in alio*? Esta pregunta es satisfecha solamente por una única respuesta: la substancia subsiste en su misma naturaleza. En el caso de la entidad prosópica del hombre, es palmario que subsiste en la naturaleza humana. Su subsistencia en la naturaleza humana redundaba en que la diversidad individual de cada persona humana, cada una de las cuales es absolutamente incomunicable e irreplicable, preserva, empero, la comunicabilidad universal de tal naturaleza, pues todas las personas humanas son humanas; no porque sean personas o entes prosópicos, sino porque participan *ex aequo* y comunísimamente las determinaciones específicas de la humanidad. La persona humana obtiene su entidad personal de la subsistencia individualísima por la cual existe en sí, por sí y no en otra cosa, mas de ningún modo es humana por el acto de existir en sí misma, pues su humanidad no le es conferida por su subsistencia en una naturaleza determinada, sino por la misma naturaleza humana que participa comúnmente con todos los hombres. Las conclusiones de esta teoría de la persona mueven necesariamente a afirmar la distinción real de la personalidad y de la naturaleza humanas.

Se debe asegurar con la máxima energía que, en el hombre, la persona y la naturaleza humana se distinguen realmente una de otra sin el menor desmedro de la unidad de su substancia individua. Si bien en el hombre individual la persona y la naturaleza no se relacionan como *res et res*, pues en tal caso el hombre no sería *unum*, sino dos cosas, ambas, sin embargo, se distinguen realmente entre sí. El hombre es hombre porque participa la humanidad en que todos los hombres convienen por igual, ya que todos ellos son animales racionales. Por eso la humanidad no es propia de ningún individuo humano, sino común a todos los hombres. En el lenguaje de la filosofía escolástica esto se enuncia diciendo que la humanidad es un *universale in essendo* o *in praedicando* porque es comunísimamente participada por todos los individuos humanos de los cuales se predica la especie *hombre*. Opuestamente a aquello que es propio, exclusivo e incomunicable de un individuo humano singular, la humanidad o la especie *hombre* es esencialmente comunicable porque se halla presente en todos y en cada uno de los hombres. Más todavía, la humanidad es tan universalmente comunicable a todos los individuos humanos, que la misma propagación de nuestra especie a través de la causalidad genética pone de manifiesto que los efectos de la generación humana siempre y necesariamente son individuos de nuestra misma especie: son hombres, porque ningún hombre, como tampoco cualquier otro agente generador de cualquier otra naturaleza, puede engendrar individuos de una especie distinta de la suya. Pero la comunicabilidad de la humanidad, o de la especie humana, es la transmisibilidad de la naturaleza del hombre universalmente participada por todos los individuos de nuestra misma quiddidad específica. De la persona humana, sin embargo, no cabe decir otro tanto.

Toda persona, incluida la humana, es absolutamente incomunicable. A diferencia de las naturalezas co-

munes o universales, que se predicán de todos los inferiores que la participan *ex aequo* porque convienen comúnmente en sus atributos esenciales (todos los robles son robles, todos los gatos son gatos, todos los hombres son hombres), en sí misma, la persona es necesaria y absolutamente individua. Es incomunicable, intransmisible e irreiterable porque, como declaraba Santo Tomás de Aquino, su individuación la hace en sí misma indistinta, ya que no se distingue de sí misma o de su propia individualidad, mas es enteramente distinta de toda otra cosa, incluso de aquellas con la cuales conviene específicamente<sup>8</sup>. De ahí que la persona sea aquello individualmente distinto en la naturaleza en la cual subsiste. Mozart, Haydn y Beethoven son individualmente distintos sin que dejen de participar comúnmente la humanidad en la cual subsisten, pero no son personas en razón de la naturaleza humana predicable de todos los hombres, sino en virtud de distinguirse como individuos que subsisten humanamente.

La raíz de la distinción real de la persona y de la naturaleza humanas, entonces, requiere ser entendida, por una parte, en función de la universalidad y de la comunicabilidad de la especie humana, por las cuales todos los hombres son hombres, y, por otra parte, en función de la individualidad y de la incomunicabilidad de la persona, por las cuales todo hombre, aunque tan humano como los demás, es él mismo y no otro. Pero las anotaciones transcritas hasta aquí no han resaltado la razón más poderosa que instiga a afirmar tal distinción real. Esta razón reposa en la distinción real anterior de la esencia y del acto de ser de todo ente finito, compuesto y creado, y, por lógica consecuencia, del hombre mismo.

La persona humana es una substancia que subsiste en la naturaleza específica comúnmente participada por todo hombre. Tal substancia personal se distingue de la naturaleza humana por razón de la individuali-

dad que le impone su distinción de toda otra persona de la misma especie imprimiéndole una incomunicabilidad absoluta, contrariamente a la naturaleza universal y comunicable de la humanidad en que subsiste. Pero la subsistencia de la entidad prosópica humana en la naturaleza común a todos los hombres no significa que esta naturaleza sea la causa de su subsistencia, ya que la persona humana subsiste en la naturaleza racional del hombre, pero no por esta misma naturaleza. Santo Tomás de Aquino ha expuesto esta tesis metafísica diciendo que el nombre 'persona' no significa el individuo *por razón* de la naturaleza que lo especifica esencialmente, sino solamente la cosa o el ente prosópico individual que subsiste en su propia naturaleza específica<sup>9</sup>.

La clave de la distinción real de la naturaleza y de la persona humanas anida en que la subsistencia de esta substancia, suponiendo la naturaleza racional que la especifica, no adquiere su entidad prosópica en virtud de la naturaleza que participa comúnmente con todo hombre, sino en la participación del acto de ser por el cual es. Pero el hombre, como todo ente finito, compuesto y creado, no es por razón de su esencia, quiddidad o naturaleza, sino por el principio activo intrínseco a su substancia que le hace ser y ser un ente en acto o una *res existens*. El hombre es humano al participar la naturaleza común a todo animal racional, mas no es ente o substancia por ser humano, sino porque recibe finitamente el acto de ser al modo de un coprincipio que se compone con su naturaleza confiéndole su primera actualidad o el ser en acto definitivamente. Por eso Santo Tomás de Aquino afirmó que el acto de ser se sigue de la naturaleza con la cual se compone realmente imponiendo al individuo en acto su especificación quidditativa (en nuestro caso, hombre o animal racional), mas no se sigue de tal naturaleza como si ésta contuviera internamente la *virtus essendi* de dicho individuo en la misma intimidad esencial que

lo específica (en el hombre, la humanidad). En otras palabras, el ser no se sigue de la naturaleza con la cual se compone como si ésta fuese algo que tiene ser en sí misma. A diferencia de la naturaleza, en cambio, la persona de ninguna manera se puede desligar de la necesidad absoluta de la posesión del acto de ser, ya que este acto pertenece a la entidad prosópica en la misma medida en que es una substancia en acto, o sea, algo que necesariamente tiene ser, pues de lo contrario no sería un ente en acto ni subsistiría como le atañe subsistir a una substancia primera que es hipóstasis o persona, aunque en el caso del hombre el acto de ser no sea su misma naturaleza humana<sup>10</sup>.

Es patente, luego, que la persona humana no es la naturaleza del hombre; que en el animal racional la humanidad y la personalidad se distinguen realmente entre sí. El enunciado de Santo Tomás de Aquino *in homine aliud est natura et persona*<sup>11</sup> se sustenta en una demostración metafísica meticulosa e irrefutable cuya negación o cuyo menosprecio no sólo obstruye la posibilidad de fundamentar la dignidad de la persona humana, sino que, por si esto no bastara, esconde una proyección teórica de gravedad mayúscula, según veremos más abajo.

#### **4. La dignidad prosópica del hombre**

Siendo incuestionable la dignidad natural del hombre, fundada en la naturaleza que lo determina como animal racional, la dignidad de la persona humana, a causa de su misma distinción real con respecto a la humanidad, es aún superior a la dignidad física, por así llamarla, que se sigue de su participación de la esencia comúnmente predicable de todos los hombres. La razón de esta dignidad personal del individuo humano, adicional a la dignidad decidida por la perfección de su naturaleza, se percibe en lo siguiente: si bien la perfección de la naturaleza humana otorga al hombre una

nobleza suprema entre todas las cosas de este mundo, esta naturaleza, en cuanto tal, no le confiere la dignidad todavía superior que ostenta en cuanto persona. Así como el hombre no es, ni es persona por participar la humanidad común a todos los humanos, pues el ser no es su quiddidad, así tampoco su dignidad personal depende de tal naturaleza en la misma medida en que la persona humana subsiste en la naturaleza racional sin que sea o tenga ser por las determinaciones específicas de su esencia.

Supuesta la naturaleza humana y la dignidad que le corresponde en virtud de su excelencia natural, la persona humana, ya de por sí naturalmente noble en razón de su humanidad específica, luce una dignidad todavía mayor que la *humanitas* porque la naturaleza, quiddidad o esencia humana se distingue realmente del ser por el cual el hombre no es humano, sino que es. Puesto que la naturaleza que nos hace humanos no nos da el ser ni nos hace personas, la dignidad del hombre no se muestra plena ni completa sin la recepción del ser que naturalmente no somos, sino que participamos finitamente gracias a la acción de una causa que no somos nosotros mismos ni se encuentra entre los atributos de nuestra esencia. Aunque no sea un atributo esencial de la naturaleza de los entes compuestos, el ser, empero, es inherente a la propia entidad de la persona, como enseñó Santo Tomás de Aquino: *Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae*<sup>12</sup>. De ahí la necesidad de afirmar que la dignidad de la persona humana agrega a la dignidad de la naturaleza racional la perfección que consiste en el ejercicio del acto de ser que se distingue realmente de la esencia del hombre.

La dignidad de la persona humana es superior a la dignidad de la humanidad porque se trata de una perfección que no sobreviene al hombre en virtud de su naturaleza específica, sino de su participación del ser que se distingue realmente de su esencia. Esta digni-

dad personal excede a la dignidad de nuestra naturaleza en un grado proporcional al exceso de la perfección del acto en relación con la potencia, pues el ser, al hallarse participado en la entidad hipostática del individuo humano instituyéndole como una substancia personal en acto, no es la naturaleza del hombre (que oficia en nuestra entidad como una potencia actualizable por el acto), sino un principio activo realmente distinto de ésta y que con ésta se compone redundando en que la persona humana, que es humana por subsistir en la naturaleza racional, sea y sea un ente en acto del género de substancia. La dignidad de la persona humana es superior a la dignidad de nuestra naturaleza específica porque se sigue de la perfección absoluta del acto en comparación con la potencia. Mientras la naturaleza humana es un *universale in essendo* o *in praedicando* que no tiene ser en acto, sino que existe en potencia en los individuos humanos de quienes es predicable, la persona humana es una substancia o hipóstasis en acto porque es en razón del ser que participa propia e individualísimamente distinguiéndose realmente de la humanidad universalmente comunicable. La persona humana es en acto porque de suyo tiene ser (*habens esse qui consequitur eam*); la humanidad existe en potencia porque el ser no es la esencia del hombre (*esse consequitur naturam non sicut aliquid quod habet esse*)<sup>13</sup>. La persona humana no puede venir a ser humana porque, al participar el acto de ser compositivamente con la naturaleza humana en la cual subsiste, ya es por el ser y es humana por la humanidad de sus determinaciones específicas en la cual subsiste, en tanto la humanidad de suyo no es en acto porque el acto de ser no es ejercido por la entidad en potencia de los *universalia in essendo* o *in praedicando*, los cuales carecen de la perfección óptica propia de las substancias que participan positivamente tal acto.

Se debe decir, entonces, que la persona humana posee una doble dignidad: en primer lugar, la dignidad

de la naturaleza racional en la cual subsiste, pues esta dignidad, siendo común a todos los hombres, no se halla ausente en ningún individuo de nuestra especie; y, en segundo lugar, la dignidad que le corresponde al participar el acto de ser por el cual es un ente en acto del género de substancia, que es la más noble de todas las categorías. No obstante, dado que la subsistencia en su naturaleza propia se halla supuesta a la consideración explícita de la entidad de la persona humana, y, por tanto, también se halla supuesta la dignidad que corresponde a su esencia de animal racional, cuando se habla de un modo expreso de la dignidad de tal persona la especulación metafísica se enfrasca formalmente en la consideración de la perfección que le infunde su participación del acto de ser, ya que este acto no es su esencia, pero su ejercicio es absolutamente necesario para que la persona humana sea y subsista. En última instancia, la dignidad de la persona humana afinca en el ser que participa y que la habilita a subsistir en su naturaleza específica.

##### **5. La tergiversación de la esencia de la persona humana**

El parangón de la teoría metafísica de la persona humana, que sucintamente hemos transcrito, con las propuestas provenientes de la antropología reciente desnuda dos panoramas abiertamente discrepantes e inconcillables entre sí. El metafísico especula sobre la persona, dedicando una particular deferencia a la humana, concentrando su visión en su entidad hipostática, en su ejercicio del acto de ser y en su subsistencia en la naturaleza racional. La antropología, en cambio, exhibe una inclinación preferencial a destacar diversos rasgos accidentales de la persona humana, de donde depara una atención primordial a su afectividad, a las connotaciones morales de su obrar y a abundar acerca de la oposición individuo-sociedad en medio de una dicotomía francamente conflictiva. Se comprende, pues,

por qué se bifurcan de una manera tajante las apreciaciones metafísicas y antropológicas de la persona humana con la subsecuente colisión de sus respectivas sentencias en torno a su índole propia y a su peculiar dignidad.

En la antropología contemporánea predomina una tendencia proclive a pasar por alto la entidad substancial de la persona humana reduciéndola a la categoría de la relación, por lo que hoy se suele decir que esta persona se define por su *relacionalidad*. En el esquema vulgarizado por tal antropología la persona humana no es analizada de acuerdo a las exigencias metafísicas impuestas por su condición de ente hipostático constituido por el ser que causa efectivamente su subsistencia en la naturaleza intelectual. En vez de ello, la antropología privilegia la individualidad de la persona humana; no en el sentido metafísico que sostiene la individualidad de algo *quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*, como decía Santo Tomás de Aquino<sup>14</sup>, sino más bien como uno de los términos de una dialéctica artificiosamente dramatizada con el propósito de resolver el dilema existencial del hombre desencontrado consigo mismo, necesitado de unirse a otros hombres (porque es un animal social) e inmerso en una tensión constante con la sociedad que le disputa la primacía de su singularidad. Pero la entidad *relacional* que la antropología asigna a la persona humana encubre una auténtica pugna contra la definición metafísica de persona, pues dicha relacionalidad no es sugerida a los fines de precisar la esencia del ente prosópico humano, sino por la necesidad de afrontar el drama existencial (en rigor, medularmente afectivo) del hombre que se debate entre la *soledad* menesterosa de su individualidad y la amenaza de enajenación que le acarrea el despliegue de su sociabilidad.

No es fortuito que la noción física y metafísica de individualidad, presente en la definición de persona,

haya sido malversada por la antropología que la confunde con la soledad, el aislamiento, la introversión o el encierro del hombre en su mismidad. Las invocaciones constantes de la antropología contemporánea a la reducción de la persona humana a la relación del yo al tú, por ejemplo, derivan de la ignorancia del significado metafísico de la individualidad personal y, por ende, de la tergiversación concomitante del propio concepto de persona, ya que la postulación de una relacionalidad constitutiva de la entidad prosópica contradice *vis-à-vis* la incomunicabilidad substancial de su entidad hipostática. La malversación de la noción de persona humana se ha vuelto patética en la contradicción explícita que reina entre su individualidad esencial, tal cual la concluye la inteligencia metafísica del *prosopon*, y la expansibilidad, irradiabilidad o comunicabilidad *ad extra* que la flamante antropología, bajo el auspicio de un afectivismo más que evidente, quiere ver infructuosamente incrustada en su intimidad óptica; tanto, que no tiene reparos en anunciar que la persona humana sería máximamente comunicabilidad.

Martin Buber ha sido uno de los más entusiastas propulsores del criterio antropológico que comprime la esencia de la persona humana en la relacionalidad y en la comunicabilidad. En 1923 Buber resumió esta concepción antropológica en su célebre libro *Yo y tú*<sup>15</sup>. Pero también contamos con una buena síntesis de sus opiniones en el capítulo final del *Problema del hombre*, trabajo cuyo original hebreo data de 1942, que fue traducido al alemán en 1948 y al español con el título *¿Qué es el hombre?*<sup>16</sup>. Como muchos otros pensadores, Buber habla de la persona humana dentro de los términos de la antinomia individuo-sociedad. El individualismo y su contrincante, el colectivismo, no han logrado evitar los errores a que conducen sus respectivas posiciones unilaterales y reduccionistas:

**“Ambas concepciones de la vida, el individualismo moderno y el colectivismo moderno, por muy diferentes que sus otras causas puedan ser, son, en lo esencial, el resultado o la manifestación de una situación humana pareja, sólo que en etapas diferentes. Esta situación se caracteriza, gracias a la confluencia de una doble falta de hogar, el cósmico y el social, y de una doble angustia, la cósmica y la vital, como una complexión solitaria de la Existencia, en un grado que, posiblemente, jamás se dió antes. La persona humana se siente, a la vez, como hombre que ha sido expuesto por la naturaleza, como un niño expósito, y como persona aislada en medio del alboroto del mundo humano. La primera reacción del espíritu al conocer la nueva situación inhóspita es el individualismo moderno, el colectivismo es la segunda”<sup>17</sup>.**

**n Buber, este planteo sociológico contiene el tico de una estimación desacertada de la persona, por lo cual ha procurado revertirla, mas r de admitir la necesidad de perseverar en el o existencial-afectivo sobre el cual se debería la superación de las fallas del individualismo y ctivismo. Tal superación partiría del rechazo de ucción de persona, pues la individualidad icable de la substancia que subsiste en una za racional fue desechada por Buber en nom- relacionalidad que la determinaría en sí misma iéndole una esencia donde la comunicabilidad, cia de lo precisado en el concepto de individuo, roz cantante:**

**encuentro del hombre consigo mismo, sólo posi- al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado nado de la imaginación y de la ilusión, no i verificarse sino como encuentro del individuo us compañeros, y tendrá que realizarse así.**

Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”<sup>18</sup>.

La *contradictio in terminis* del boceto de la persona humana excogitado por Buber se manifiesta sin ambigüedades: mientras esta hipóstasis es esencialmente individua e incomunicable, el pensador austriaco pretende definirla a través de una comunicabilidad no menos esencial:

“El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos”<sup>19</sup>.

Pero Buber es uno más entre los autores que incurren en esta falacia ampliamente esparcida por la antropología de los días que corren. Incluso Jacques Maritain, en medio de una polémica que todavía perdura en la escuela neotomista, si bien con menor ardor que en décadas pasadas, buscó compaginar la individualidad esencial de la persona humana con una comunicabilidad que, lejos de responder al espíritu de la metafísica de Santo Tomás de Aquino, es confundida con una serie de manifestaciones que no pertenecen a la verdadera esencia de la persona, sino a su condición de *suppositum* capaz de obrar actos segundos del género de los accidentes predicamentales. La actitud de Maritain estuvo directamente influida por la pobre y desventurada apologética de Pascal, quien, junto con Lutero, apadrinó el enderezamiento de la antropología moderna por una senda afectivista sugestivamente rescatada en el planteo maritainiano de la persona humana:

“[...] la persona significa interioridad en sí misma; más precisamente porque es el espíritu quien, a

diferencia de la planta y del animal, hace pasar al hombre el umbral de la independencia propiamente dicha y de la interioridad a sí mismo, la subjetividad de la persona no tiene nada que ver con la unidad sin puertas ni ventanas de la mónada leibniziana, ella exige las comunicaciones de la inteligencia y del amor. Por el solo hecho de que yo soy una persona y que me digo yo a mí mismo, yo llevo a comunicarme con el *otro* y con *los otros* en el orden del conocimiento y del amor. Es esencial a la personalidad llevar un diálogo donde las almas se comunican realmente. Raramente es posible tal comunicación. Por eso en el hombre la personalidad aparece ligada a la experiencia del dolor, más profundamente aun que a aquella del esfuerzo creador. La persona tiene una relación directa con el absoluto, en el cual sólo ella puede tener su suficiencia plena; su patria espiritual es todo el universo del absoluto y los bienes indeclinables que son como una introducción al Todo absoluto que trasciende al mundo"<sup>20</sup>.

A nuestro entender, las fallas de éstas y tantas otras descripciones de la persona humana entorpecen la posibilidad de entender en qué consiste su dignidad eminente, sobre todo cuando su entidad hipostática es rebajada o menospreciada en beneficio de algunos accidentes que no sirven para poner de relieve, y a las alturas debidas, su auténtica perfección entitativa.

## **6. Entre la especulación metafísica de la dignidad humana y el antropocentrismo de la mistificación antropológica**

Podemos ahora cerciorarnos de las razones por las cuales los metafísicos alzan sus voces de alarma cuando la dignidad de la persona humana es declamada sin los fundamentos que la justifican. En los apartados anteriores hemos visto que la inteligencia de tal digni-

dad recaba la inteligencia previa de la verdadera esencia de la persona humana, ya que sin ella de ninguna manera se podría saber en qué estriba su nobleza. Bajo este aspecto, el obstáculo que con mayor frecuencia impide o estorba el conocimiento de la dignidad de la persona humana está sindicado en la ignorancia y en el desprecio de su entidad substancial o hipostática. Santo Tomás de Aquino fue particularmente vehemente cuando le cupo declarar que la dignidad de la persona, *primo et per se*, es aquella que le pertenece en virtud de su subsistencia en la naturaleza racional:

"[...] el nombre *persona* incluye una especial razón de distinción que pertenece a la dignidad, en cuanto dice algo que subsiste en una naturaleza noble, o sea, [en una naturaleza] intelectual"<sup>21</sup>.

La subsistencia es la existencia de una cosa en y por sí misma; no en otra cosa. Pero ningún ente subsiste más perfectamente que las substancias espirituales, entre las cuales se cuenta el hombre por razón del alma inmaterial e intelectual que informa su cuerpo sensible. La dignidad de la persona humana, luego, se predica substancialmente de su subsistencia en la naturaleza racional que define nuestra especie. Mas la dignidad de la persona humana no es la dignidad del animal racional o de la especie universalmente predicable de todo hombre; es la dignidad de aquello que (*id quod*) subsiste en la naturaleza racional. Esto que subsiste en tal naturaleza no es la misma especie humana, sino el individuo o hipóstasis singular que se distingue de toda otra cosa, y aun de todo otro individuo humano, sin distinguirse de su propia mismidad individual. Es, pues, la dignidad del individuo que subsiste en la naturaleza intelectual porque no existe ninguna persona universal o supraindividual. Por eso la dignidad de la persona humana se sustenta necesariamente en dos cosas: la primera es la perfección que infunde la participación del acto de ser por

parte del individuo humano, pues esta participación del acto de ser, al modo de un efecto subsecuente, determina su subsistencia (el existir en sí y por sí mismo; no en otra cosa); la segunda es su propia subsistencia en la naturaleza racional del hombre, la más perfecta de todas las naturalezas de las cosas mundanas, que determina la especificación del ser recibido por el participante, *i. e.*, su humanidad. Así es que la dignidad de la entidad prosópica del hombre, supuesta su naturaleza específica (pues la personalidad no se predica de ninguna otra cosa de este mundo), tiene su verdadero fundamento en el ser que todo y cada individuo de nuestra especie participa constituyéndose como un ente predicamental del género de substancia; no de cualquier substancia, sino de aquella que, a resultas de la recepción del ser por el cual es ente, subsiste en su naturaleza racional.

Esta concepción metafísica de la dignidad de la persona humana se contrapone a los ensayos antropológicos que pretenden circunscribirla a ciertos accidentes, cualesquiera sean, porque ningún accidente, aunque oficie como un complemento perfectivo de la substancia del hombre, posee la menor aptitud para conferir a un individuo de la especie del animal racional la nobleza superlativa que ostenta entre todos los entes que pueblan el mundo en que vivimos. La sublimación de los accidentes en que la antropología contemporánea quiere señalar la dignidad de la persona humana no sólo es un recurso estéril a tal fin, sino también una tentativa decepcionante. La dignidad de la persona humana no se puede fundar en la relación del yo al tú. Si así fuera, la dignidad de la persona de un asesino consistiría en el crimen que lo relaciona con la víctima. No se funda en la apertura de la persona humana a los demás, pues esta apertura, como mera apertura, carece de perfección y hasta puede ser manifiestamente maligna, como sucede en aquel que se abre a otro para incitarle a pecar o para compartir vi-

cios. No se funda en la libertad, pues ésta se halla su-  
puesta en la naturaleza humana sin que forme parte  
de su definición esencial. Tampoco en el amor, ni si-  
quiera en el amor de benevolencia, toda vez, que, como  
decía Santo Tomás de Aquino, el amor, por sí mismo,  
*non dicit quid perfectum et subsistens*<sup>22</sup>. En última ins-  
tancia, ninguna de estas cosas alegadas por la moda  
antropológica en boga puede fundar la dignidad de la  
persona humana porque su nobleza óptica radica en  
ejercer el acto de ser y en subsistir en su naturaleza  
racional. Ningún accidente tiene la fuerza necesaria ni  
suficiente para infundirle la perfección entitativa que  
posee en sí misma al participar el acto de ser por el  
cual es y subsiste, con absoluta independencia de los  
accidentes adventicios que la perfeccionen ulterior y  
secundariamente.

La mistificación de la dignidad de la persona huma-  
na, sin embargo, no es alentada tanto por la falta de  
discernimiento entre su entidad substancial y los acci-  
dentes, sino por la ya mencionada ignorancia o repul-  
sa de su distinción real con respecto a la naturaleza  
comúnmente predicable de todos los individuos de  
nuestra especie. Es más, si no se admite esta distin-  
ción, la declamación de tal dignidad se convierte en un  
eufemismo que, al menos implícitamente, propende a  
su endiosamiento. La persona humana es un ente in-  
dividual y subsistente; la naturaleza humana, como  
afirmaba Santo Tomás de Aquino, es universal y de  
ningún modo existe en sí, por sí y no en otro:

"[...] considerada en sí misma, [la naturaleza huma-  
na] no es algo subsistente, [pues] consta que este  
término 'hombre' no se predica de ninguna cosa sub-  
sistente, sino sólo de la naturaleza inherente y en  
cuanto inherente [a los individuos humanos]"<sup>23</sup>.

La distinción real de la persona y de la naturaleza  
humanas pone al descubierto que la dignidad de una y  
otra tienen fundamentos distintos. La dignidad de la  
naturaleza humana está determinada por la perfección

sobresaliente del hombre entre todas las cosas naturales de nuestro mundo, pues ninguna otra posee la perfección espiritual de la naturaleza racional. Pero la perfección del ente prosópico humano es aun superior porque la persona humana, a diferencia de la humanidad o de su naturaleza específica, participa el acto de ser y es una cosa subsistente, lo cual no conviene a la esencia del hombre, pues en éste, como en todo ente compuesto, el ser no es su naturaleza. En consecuencia, si se niega la distinción real de la persona y de la naturaleza humanas diciéndose que una y otra son una misma cosa, tácitamente se está afirmando la divinidad del hombre, ya que sólo en el ente divino el ser es su esencia o un atributo predicado esencialmente de su substancia. No por casualidad esta negación de la distinción real de la naturaleza y de la persona humanas no consigue ocultar su cariz panteísta. Tal negación, luego, no tiene más remedio que retratar al hombre como si fuera un dios. Pero, ¿qué dignidad podría ostentar la persona humana caricaturizada irreverentemente como una deidad? ¿Qué favor se hace a su dignidad cuando, al identificarse infructuosamente la persona humana con la naturaleza del hombre, se la exalta como un imposible metafísico, si no como algo tan absurdo cuan ridículo?

La antropología que niega la distinción real de la persona y de la naturaleza humanas necesita remover de sus entrañas la sofística que la impulsó a vilipendiar dos verdades enunciadas por Santo Tomás de Aquino contra las cuales choca inexorablemente el antropocentrismo panteísta: *El hombre no es lo óptimo entre todas las cosas que son*<sup>24</sup>, y *Ser absolutamente es superior a ser hombre*<sup>25</sup>. La primera de estas verdades declara la mayor dignidad de la persona humana en comparación con la naturaleza del animal racional, lo cual presupone la distinción real de ambas. La segunda declara lo mismo, dado que, mientras la persona es absolutamente al ejercer el acto de ser y al subsistir en

la naturaleza racional, ésta, en cambio, es un *universale in essendo o in praedicado* que carece de ser en acto en el mundo exterior.

La mistificación de la dignidad de la persona humana ha alcanzado su culminación en la exaltación panteísta de una substancia creada que es vanamente identificada con su naturaleza una vez sustituida la intelección metafísica por la retórica de una antropología tan inclinada a la grandilocuencia cuanto a negligir las exigencias severas de las demostraciones apodícticas.

## NOTAS

1. "Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion* und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur *Anthropologie* rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen" (I. KANT, *Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung ' 3, hrsg. von M. Heinze, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [Leipzig: Georg Reimer, 1904], Band IX, S. 25).

2. Cfr. M. E. SACCHI, "El problema de la constitución epistémica de la antropología" in *Espíritu* 45 (1995) 5-20, reproducido en Id., *Elucidaciones epistemológicas* (Buenos Aires: Basileia, 1997), pp. 7-36.

3. *De persona et duabus naturis* 3: PL 64,1343. El título de este opúsculo de Boecio se ha impuesto en la Edad Media para nombrar su *Liber contra Eutychen et Nestorium*, del cual no contamos, hasta ahora, una edición crítica. Además del texto publicado en la *Patrologia* de Migne, la versión de mayor circulación en nuestro tiempo está incluida en *Boethius: The Theological Tractates [...] and The Consolation of Philosophy*, ed. by H. F. Stewart & E. K. Rand, The Loeb Classical Library 74, 7th rpt.

(London & Cambridge, Mass.: William Heinemann & Harvard University Press, 1968), pp. 72-127.

4. El renombrado diccionario latino oxoniense de Short y Lewis señala explícitamente esta sinonimia de los adjetivos *rationalis* y *rationalis*: "*rationalis* [...]: *rationalis*, which is in better use" (Ch. T. Lewis & Ch. Short, *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, rpt. [Oxford: Clarendon Press, 1969], s. v. *Rationalis*, p. 1527c). Cfr. etiam s. v. *Rationalis*, *ibid.*

5. "Deus potest dici *rationalis naturae*, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam" (*Summ. theol.* I q. 29 a. 3 ad 4um). "Et ideo [angeli] dicuntur *intellectuales*: quia etiam apud nos, ea quae statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, *rationales* vocantur" (*Ibid.*, I q. 58 a. 3c).

6. Cfr. *Metaphys.* XII 7: 1071 a 19 - 1073 a 13, et 9: 1074 b 15 - 1075 a 10.

7. "Secundum enim quod per se existit et non in alio, [substantia] vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt" (*Summ. theol.* I q. 29 a. 2c).

8. "Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae [...] Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat enim quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae" (*Summ. theol.* I q. 29 a. 4c).

9. "[...] etiam in rebus humanis hoc nomen *persona* est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut *individuum vagum*. Nomina enim generum vel specierum, ut *homo* vel *animal*, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus *genus* vel *species*. Sed individuum vagum, ut *aliquis homo*, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine *singularis designati*, significatur

determinatum distinguens: sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod *aliquis homo* significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus: hoc autem nomen *persona* non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura" (*Summ. theol.* I q. 30 a. 4c).

10. "[...] esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse" (*Summ. theol.* III q. 17 a. 2 ad 1um).

11. *Summ. c. Gent.* III 25. Cfr. *De potent.* q. 9 a. 1 per totum.

12. *Summ. theol.* III q. 19 a. 1 ad 4um.

13. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summ. theol.* III q. 17 a. 2 ad 1um.

14. Cfr. el texto aquiniano citado supra en la nota 8.

15. La edición más reciente: *Ich und Du*, 13.Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997).

16. La última versión alemana: *Das Problem des Menschen*, 6.Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000). Aquí usamos la traducción española de E. Ímaz: *¿Qué es el hombre?*, 3a. ed. (México & Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1954), basada de la primera edición alemana de 1948.

17. *¿Qué es el hombre?*, pp. 146-147.

18. *Ibid.*, p. 149.

19. *Ibid.*, p. 150.

20. J. Maritain, *La personne et le bien commun* (Paris: Desclée De Brouwer et Cie Éditeurs, 1947), pp. 34-35.

21. *In I Sent.* d. 26 q. 1 a. 1c. "[...] persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" (*Summ. theol.* I q. 29 a. 3c).

22. *In I Sent.* d. 10 q. 1 a. 1 ad 1um. Hablando como teólogo, Santo Tomás afirmaba que "[...] illud quod procedit per modum voluntatis, scilicet amor, non est hypostasis per se subsistens, sicut in divinis [i. e., Spiritus Sanctus]" (*Ibid.*, d. 13 q. 1 a. 2 ad 2um). "[...] non invenimus in creaturis per se subsistens, procedere per modum amoris, sicut Spiritus Sanctus" (*Ibid.*, d. 13 q. 1 a. 3 ad 2um).

23. *In I Sent.* d. 21 q. 2 a. 1c. El Aquinate alude al *homo ut natura*, a la *humanitas* o a la especie humana, como ocurre con su definición esencial (animal racional), lo cual no es propio de ningún individuo humano particular, sino universalmente común a todos; mas sin desconocer que el nombre *homo* también designa la persona humana singular, como cuando se dice "el hombre Sócrates era un filósofo griego".

24. *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 2 ad 1um.

25. *Summ. theol.* III q. 16 a. 9 ad 2um.

## **RECENSIONES**

JOSÉ LUIS DEL BARCO, *La vida frágil*, Prólogo del Dr. Hugo M. O. Obiglio, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000, 203 pp.

En su prólogo, el Dr. Hugo M. O. Obiglio en primer lugar nos advierte acerca de uno de los rasgos sobresalientes de este libro: la admirable belleza de su escritura. Este hecho no es frecuente ni entre filósofos ni entre bioeticistas y merece ser destacado y agradecido en atención a una producción científica y filosófica que, *al parecer*, ha decidido dejar de lado las exigencias de la lengua en la que se expresa y, también entre ellas, la de una cierta belleza que co-opere en la ardua tarea de presentar la verdad. En segundo lugar, el Dr. Obiglio señala la tesis que el Autor de *La vida frágil* propone: la Bioética es la ciencia del nuevo milenio. Esta afirmación no es, de ninguna manera, *triumfalista* ni, tampoco, *ingenua* o *utópica*; es, más bien, el resultado de una reflexión que ha asumido con lucidez la realidad inocultable de sus dificultades junto con la grandeza de su destino. En efecto, se trata de la formulación de un saber profundamente humano, centrado en la totalidad de las exigencias de la *persona*, así como en aquellas otras de la investigación tecnocientífica contemporánea, especialmente la que concierne al área de la biomedicina actual. Se trata de la articulación de un saber que acoja el estado actual de nuestros conocimientos biológicos y sus tecnologías anexas, sin que este hecho lo induzca a olvidar lo esencial de una antropología filosófica de la *persona*, así como de la ética que se funda sobre ella. Se trata, en suma, de una Bioética que se pregunte sobre el *poder* que será preciso ejercer sobre nuestro *poder hacer* tecnocientífico y la relativa facilidad con la que avanzan sus límites en la realidad del medio ambiente y en la del hombre, a fin de esclarecer racionalmente si el mundo y el hombre son una *presa* o un *botín* a conquistar o una realidad

admirable para contemplar. El prólogo destaca, también, la claridad con la que el Dr. Del Barco denuncia la falsedad del dilema: "pesimismo o esperanza" (p. 11) ya que la esperanza es siempre *razonable*, es decir: está unida a un reconocimiento *leal* de la realidad en la totalidad de sus peligros actuales y en la de aquellos otros futuros que se pueden prever a partir de condiciones que se verifican en el presente y, por esto mismo, la *razonabilidad* consiste en el trabajo -arduo y constante- de reducir los peligros para el hombre y el medio ambiente al mínimo tolerable con el bien de la persona y de la naturaleza.

Finalmente el prólogo destaca el acierto del Autor al intitular su obra *La Vida Frágil*. En efecto, esto es así porque se trata de la vida del hombre, del *homo fragilis*. Esta acepción de la vida humana es, además de rigurosa respecto de su verdad, profunda en orden a la riqueza de la meditación que propone en distintos niveles: teológico, antropológico-filosófico, biológico-humano. El libro que presentamos recorre estos niveles con proporción *justa* en la articulación y movimiento del texto. El prólogo finalmente subraya el logro de Del Barco al exponer adecuadamente los principios y los fundamentos antropológicos de una Ética para la *persona* sobre la cual apoya su reflexión para una Bioética en el nuevo milenio.

El plan de la obra presenta una *Introducción*: cap. 1. La bioética. Ciencia del nuevo milenio, pp. 17-24; cap. 2. Bioética como asombro, pp. 25-36. Y, seguidamente, Tres Partes. En la Primera Parte se examina el tema *El hombre: una promesa incumplida*, pp. 39-106; La Segunda Parte trata la cuestión *Bioética y sociedad plural*, pp. 109-150. La Tercera Parte cierra la obra con la reflexión sobre *La vida amenazada*, pp. 153-203.

La primera frase de la *Introducción* propone la tesis del libro y es, en sí misma, su guía: "Seguramente el olvido más grave de nuestro siglo, un olvido ocasionador de ruinas, haya sido dar la espalda a la *sabia razón*

*práctica*, cuya lamentable ausencia [...] ha dejado a nuestro tiempo en un estado penoso de obscuridad duplicada, como una tiniebla negra fatalmente ensombrecida, y ha causado una orfandad de desamparo completo a la moral, a la ética, al derecho, a la política: a todas las ciencias prácticas [...] y nos quedamos sin medios, sin recursos, sin ideas para encarar con *prudencia* las dudas existenciales de la cultura de enigmas que anuncia el nuevo milenio, y entre ellas las inquietantes de la ciencia bioética." (p.17). Queda claro, entonces, que en la óptica del Autor desde el espacio inaugural de la Introducción, la bioética no es ni un *paradigma* ni una *panacea* para los problemas de un tiempo que no sólo es nuevo sino también *grave*. Queda claro, además, el reclamo inicial a la importante virtud de la *prudencia* y al *juicio prudencial* sobre las dudas existenciales que plantea la cultura del tercer milenio y esta expresión peculiar de dicha cultura que es la Bioética del s.XXI.

Por otra parte, Del Barco señala que este *olvido* de la razón práctica no es, simplemente, un *lapsus*. No, en este *dejar de lado* la razón práctica en su contenido y operaciones respecto a la totalidad de las *ciencias prácticas* hay una deliberada voluntad epistemológica y política de *imponer* el estatuto y las consecuencias de una *razón instrumental* y de una *lógica del poder* y del abuso del poder vastamente conocida y denunciada en el siglo XX. Pero hay más, y más grave: esta razón instrumental y esta *lógica del poder* convertido en abuso de poder, no van solas sino acompañadas de un modo de ser autorreferencial de la *tecnociencia* cada día más intrusiva y triunfante; la *tecnociencia soberana*. El resultado está a la vista: una ética sin límites, ni principios, ni valores, una libertad completa para *hacer (éticamente) todo lo que se pueda hacer tecnocientíficamente*. La ética del nuevo *imperativo tecnocientífico* que pretende substituir los diversos *imperativos* conocidos en la historia de la ética occidental hasta nuestros

días. La Bioética como saber del nuevo milenio tiene en las condiciones enunciadas arriba, su reto principal: hacer que la razón tecnocientífica regrese epistemológica y antropológicamente a la totalidad y la plenitud de la razón, las cuales incluyen necesariamente su dimensión práctica y, por tanto, el orden íntegro de las virtudes humanas regido por la virtud de la prudencia.

Quisiéramos destacar un mérito no menor de este libro *bello* por tantas razones: la claridad y la pertinencia con la que se denuncia la *imponente barbarie* que inauguró el triunfo de la *razón instrumental* en los términos de la experiencia integral de la tecnociencia que ignora la *razón práctica* e impide sistemáticamente su consideración, su juicio y sus operaciones. Hay que reconocer -escribe Del Barco- la sagacidad con la que los pensadores de la Escuela de Frankfurt denunciaron anticipadamente este hecho y, al mismo tiempo, es preciso reconocer, también, la total inoperancia de esos mismos pensadores para proponer algún *remedio* a los graves males que previeron. En su caso, como en el de tantos otros pensadores contemporáneos, se verifica *cómo y por qué* el pensar que proponen *no puede ser terapéutico* porque, justamente, niega la matriz especulativa e histórica que permitiría ese fruto precioso del pensar. La Bioética no puede -decimos nosotros, en la huella del Autor- ignorar sistemáticamente *lo humano del hombre*; por el contrario, debe recordarlo continuamente con la mejor persuasión posible lo cual incluye el valor para sostener de la manera más razonable las preguntas más incómodas (pp. 19-20) que podrían, quizá, resumirse en una única pregunta: ¿es legítimo y finalmente tolerable para la dignidad de la persona y la vida humana que la totalidad de la vida del hombre sea exclusivamente *tecniforme*? Si ésta es la tarea se comprende por qué Del Barco insiste, una y otra vez, en declarar en su *Introducción* que la Bioética del nuevo milenio es un *saber grave*, frente a otros saberes *menos*

*graves* ya que en ellos no se juega la figura del destino del hombre. La peculiar profundidad del saber de la Bioética está hecha del dolor y del sufrimiento terribles que han acompañado su desarrollo reciente, ya que una y otra vez la Bioética ha sido obligada a constituirse en abogada defensora no de la vida *a secas* sino, ante todo, de la *vida humana* en la plenitud multívoca de su dignidad a través de todas sus edades, aun antes del nacimiento, desde el nacimiento hasta la muerte, así como a través de todas y cada una las vicisitudes de su inevitable *fragilidad*. La Bioética frente al tiempo nuevo del milenio, podrá acoger con provecho la lección de la *esfinge* ante el estro investigativo de Edipo: *yo soy lo que tú eres*.

Con razón declara Del Barco que la Bioética debe ser asociada al *asombro*. Según las palabras señeras de Heidegger, con "la técnica moderna el hombre se ha desplazado del respeto a la violencia" (p. 28). El saber ha pasado a ser el arte de practicar el poder. El saber ha dejado de tener por objeto la verdad, en su lugar se ha colocado la ventaja, la utilidad, el provecho (*Ibid.*). Las ciencias y la tecnología siguen, en general, la consigna de M. Weber: *neutralidad ética*. Sorprende, justamente, que la Bioética instale la ética allí donde se intenta conocer y dominar los mecanismos más sofisticados de la vida. La Bioética atendió la invitación de G. Marcel en el sentido de atrevernos a "dominar nuestro dominio". En esta empresa *superior* el espíritu humano puede cumplir -si lo decide- un logro sin par: ayudar a la *razón tecnocientífica* a recobrar su inocencia perdida (p.31). En efecto, esto mismo se ve en su contrario: la experiencia de una tecnociencia inhumana, rebelada contra su destino de *servir* al hombre. El resultado ha sido y sigue siendo que "la vida frágil y enferma, la vida que está indefensa [...] fue la gran perjudicada, la víctima principal de su exceso y desmesura" (*Ibid.*). ¿Cómo no asombrarse de que en medio de una concepción tecnocientífica dominante en nuestra

cultura, la Bioética recuerde que el hombre sufriente, cuando debe enfrentar el dolor y la soledad más grande en que cada morir consiste, tiene necesidad no de algún remedio nuevo y perfectamente inútil, sino de *consuelo*. La gran pregunta es si las ciencias biomédicas preparan a sus expertos para esta tarea última e íntima y, además, inexcusable, para la que *habilitan* sólo la humildad profunda y el difícil magisterio del silencio que enseña a contemplar *los misterios*. ¿Cómo no asombrarse de experimentar la Bioética como abogada defensora de la *vida personal* en medio de la barbarie contemporánea cada vez más *despersonalizadora*? Cuán necesaria, entonces, esta voz de la Bioética persuasiva y enérgica, a la vez que denuncia la hipertrofia de todo lo que llamamos *medios*, en medio de la anemia más severa de los que son *finés*.

La Primera Parte, capítulo 3, nos ofrece el *esbozo de una antropología modal*. Brevemente, podríamos decir que el hombre es desde siempre un *buceador de misterios* y, por cierto, de ese hondo y gran *misterio que es él mismo*. En esta indagación el hombre mantiene la calidad de su esperanza cuando comprende que su ser consiste, ante todo, en *ser una promesa no cumplida todavía*. De esta manera el ser del hombre se propone como su *poder ser*, su potencial de bien, de verdad, de belleza (p.43). Esta manera de abordar el enigma que es el hombre -escribe Del Barco- es lo que podríamos llamar una *antropología modal*. Si el hombre en su ser *no pudiera ser más*, la antropología sería un quehacer de catálogo de atributos constantes de un ser invariable rubricado por un notario. Pero si el ser del hombre *puede ser* tanto crecimiento y plenitud siempre abiertos como decrecimiento y ruina, según sea el rumbo que emprenda su existencia, hace falta, entonces, una *antropología modal*, es decir capaz de dar cuenta de la *apertura* de su ser y obrar. Para seguir siendo animal el hombre no tiene que esforzarse en lo más mínimo, para intentar consolidar *lo humano* en él mismo no le al-

canzarán nunca toda su vida y todas sus energías. La antropología *modal* que propone Del Barco está abierta al *poder ser* del hombre, a la dimensión de *realización humana perfecta* que contiene el futuro como un bien digno de ser esperado, en una palabra: abierta a la integralidad -normalmente desconocida- del propio ser como suma de promesas por cumplir desde sí mismo.

El ser del hombre es *promesa y libertad*. Esto significa que la antropología modal debe enfrentar la realidad del mal y su por qué, la realidad de lo negativo, la irrupción violenta de la nada, no para regodearse en el mal, lo negativo o la nada -como el vil se regodea en la inmundicia- sino para exigir nuestra máxima atención ante el *máximo peligro*: el peligro de ser hombre. La antropología modal ha de ocuparse del mal con una actitud *terapéutica*: el mal es posible, el mal es una realidad que acompaña nuestra existencia, pero en el hombre hay una inserción en el bien que debe ser explotada sin descanso para promover el *ascenso* del hombre por sobre sí mismo. Algo de la poderosa y fecunda *tensión hacia arriba* que señala Del Barco como lo más propio del hombre que en sí mismo, mansamente, derrota la nada, cabe en las palabras de Goethe que cita oportunamente: *die teilnehmende Liebe von oben* ("el clemente amor de arriba"). Por la fuerza imperiosa de ese amor *clemente* le es *dado* al hombre experimentar en su acción y en el tiempo la posibilidad de *revertir* el sentido de su existencia a través del perdón (p. 47), por una parte, y de la ética por otra. Que el hombre se empeñe en ser todo lo que puede ser depende de múltiples factores y circunstancias. Así, por ejemplo, en la atmósfera de la postmodernidad y su peculiar *cansancio de ser*, el hombre se hace *unidimensional*, su existencia se convierte en la experiencia cotidiana de todos los *mínimos* hasta, finalmente, *minimizarse toda ella* también. Desarrolla, entonces, todas las maneras más crispadas de la *superficialidad* en la abolición consciente de todo arriba, todo

abajo, todo avance y todo retroceso, sólo el obstinado afán de *deslizarse a fin de no ser*, día tras día, hasta hacer desaparecer la experiencia del tiempo como pérdida o ganancia. Este fragmento precioso en la bioética de Del Barco, que es su antropología modal, insiste en la aventura siempre abierta del ser persona humana, y desde su dignidad intangible propone la consideración del tiempo y de los saberes tecnocientíficos nuevos.

El capítulo 12 de la Tercera y última Parte de este libro nos habla, precisamente, de la *bioética de la vida frágil*. Allí el Autor sostiene su convicción más profunda: el objeto de la Bioética es, ante todo, la vida humana frágil (p. 175). Y la segunda convicción que conviene destacar adecuadamente: de la *persona frágil* sólo otro ser personal puede ser *fuerza segura*. Este pensamiento contraría, profundamente, la tesis del más frágil filósofo de Occidente: esta observación de Del Barco es preciosa y profunda a la vez. En efecto, la lectura del *corpus* nietzscheano permite concluir que la vida es, ante todo, *voluntad de poder*, y el mundo llamado real llega hasta donde llega esta voluntad y poder. Pero ambos tienen un límite odioso para Nietzsche: Dios. Más allá del *superhombre*, creación máxima de la voluntad de poder, *no hay nada*, no puede haber nada. La voluntad, el poder que depende de ella, es la vida, no la razón. Pero esta *vida poderosa*, sin embargo, *no puede todo*, no puede fabricar *lo absoluto*. La declaración de la inexistencia de Dios es la confesión completa de la impotencia absoluta de la voluntad de poder en la que Nietzsche hizo consistir la verdad de la vida. La voluntad de poder *necesita* para constituirse y ser, por un lado la *muerte de Dios* y, por otro, un tiempo sin *fin*, entonces, perfectamente circular en su retorno indefinido y absolutamente insignificante. Pero, se ve claro, toda esta *retórica de la voluntad de poder* muestra, a pesar de su mejor intención, una *fragilidad e indefensión absolutas ante Dios y el tiempo*. Nadie, y tampoco Nietzsche, cualquiera haya sido la grandeza o genero-

sidad terrible de su pensar, puede pretender *dominar* con la fuerza de una voluntad egregia el tiempo *indómito* y el *infinito* silencioso de Dios (p. 179). Lo que queda es una angustia sin trasfondo y, entonces, la desesperación que profetiza -con razón- el crecimiento de todos los desiertos junto con el sonido inconfundible de los *himnos a la náda*. Toda esta fuerza es, sin embargo debilidad y orfandad no reconocida. Sobre todo cuando esta *debilidad* erige el solemne altar del instante, donde sacrifican los héroes completamente divinos de la cultura contemporánea, absolutamente productivos, sin pasado y sin arrugas, sin temores y sin temblores, ignorantes del asco y del entusiasmo (p. 180). Imperturbables en el vacío sin fondo de su sonrisa tranquila a causa de los índices triunfales de su productividad en todos los niveles. Tránsfugas de la producción y del consumo en la paraliturgia del Mercado como la medida sagrada de la vida. Lo obsceno de este modo de ser de nuestra condición humana consiste en la obstinada negación de nuestra *fragilidad constitutiva* que, en vano, se empeña en silenciar la muerte o en exhibir lo íntimo como si por ese medio o atajo se pudiera acceder a lo verdaderamente interior.

En cambio, la etimología rica y antigua de *frágil* indica el amplio campo semántico de lo que se hunde, de lo que huye y aun en su huida es breve, de lo que avanza sin retroceso hacia la ruina inevitable. Es cierto que el uso frecuente predica todo esto de las cosas, pero también el hombre descubre muy pronto su propia *fragilidad* de mil maneras diversas y consistentes.

Son los médicos, ante todo, y también los filósofos, los que reconocen francamente nuestro ser *frágil* en sus dimensiones biológica, psíquica y espiritual. Sin embargo, sólo nuestra existencia puede ser *ética*, puede *trascenderse*. Es la Bioética la disciplina científica que está dispuesta a reconocer nuestro itinerario en el deterioro, pero al mismo tiempo está empeñada en exaltar la dignidad de la persona *frágil* que sin poder dete-

ner indefinidamente su ruina o, simplemente, huir de ella, reconoce que *ser persona es crecer más allá del tiempo*. Esta Bioética, sabiamente desentendida de la conocida crispación sobre los principios de la Bioética, atenta al dolor, al sufrimiento y a la soledad enorme que significan ser persona humana a través de su ser y existencia frágiles, es la que celebra este libro y a la que nos invita a asociarnos.

Héctor Jorge Padrón

FRANCISCO GARCIA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, 251 pp.

El Prof. García Bazán, estudioso vastamente conocido por sus valiosos trabajos en historia y filosofía de las religiones observa, con razón, que el *fenómeno religioso*, considerado en su aspecto universal, ha sido abordado tanto por el pensamiento filosófico cuanto por el pensamiento teológico a lo largo de la segunda mitad del siglo XX a través de prestigiosos intérpretes. Este hecho francamente positivo ha debido, sin embargo, superar tres obstáculos importantes: (1) el prejuicio existencialista de inspiración heideggeriana; (2) el prejuicio cristiano y (3) el naciente prejuicio postmoderno. Se trata, en suma, de tres pre-conceptos que hacen evidentes sus propias raíces culturales y que, por otra parte, permiten seguir sus consecuencias en cada caso.

El primer pre-concepto se apoya en el valor exclusivo del existente histórico, esto hace que se deje de lado y aun se desacredite la realidad de la experiencia del tiempo cíclico, de la filosofía como *forma de vida tradicional*, así como de la metafísica en cuanto *sabiduría universal*. Éstas son limitaciones severas que debilitan

las propuestas metodológico-epistemológicas de los pensadores que forman parte de la corriente mencionada. García Bazán destaca el caso de H.G. Gadamer y P. Ricoeur respectivamente.

El segundo pre-concepto, el cristiano, es visto por el estudioso argentino en los siguientes términos: se confina la noción de *religión* dentro de los límites de la interpretación ortodoxa de *religión, fe e historia salvífica*; por otro lado, se desatiende el conjunto de posibilidades de la experiencia religiosa y cultural ecuménica en los términos históricos anteriores al Concilio de Nicea (325). En aquel entonces las tendencias cristianas protocatólica, gnóstica y judeocristiana se difundían comunitaria y libremente en el área de las culturas grecorromana y del Cercano Oriente Antiguo y acogían de una manera peculiar la experiencia de lo sagrado.

El tercer pre-concepto corresponde a la denominada postmodernidad. Ésta conlleva una pretendida emancipación total del hombre respecto de su propia naturaleza. El hombre es arrojado, entonces, al espacio de lo contingente radicalizado y a un ejercicio aparentemente ilimitado de sus facultades. La insistencia en una crítica que se confunde con el rechazo a todo fundamento, a todo gran relato o discurso fundado en aquél, recae -una vez más- en la férrea contradicción que formulara Epiménides y que recuerda oportunamente García Bazán: "no existe fundamento, salvo la afirmación fundamental de que no hay fundamento".

El libro que presentamos recorre una *vía larga* que reúne y exige diversas competencias que tienen que ver con la investigación apoyada en el método histórico-crítico y descriptivo de los *hechos religiosos*, en su peculiaridad y universalidad, en su naturaleza experiencial y tradicional. De tal modo, trata de mostrar que el problema de lo sagrado así como el de sus vicisitudes posee notas propias que merecen ser atendidas y entendidas.

García Bazán declara que el mito y la historia no se oponen sino que son los dos modos irreductibles entre sí, aunque complementarios, con los que los seres humanos han sido capaces de vivir -en la finitud y en el tiempo- la realidad de lo sagrado. Las distintas culturas y civilizaciones han expresado, cada una a su manera, la experiencia del hombre que vive lo sagrado. Por su parte, la experiencia de la *mística* libera de los dualismos, pero en su expresión utiliza y genera unos recursos que retrotraen a las oposiciones que son propias de la experiencia *temporal*.

En todo caso, el estudio del Autor consagrado a los *Aspectos inusuales de lo sagrado* es un trabajo de una enorme seriedad y consistencia sobre un terreno minado de dificultades muy serias y muy diversas y que reclama -para su justa valoración- un ponderado sentido histórico capaz de reconocer adecuadamente los hechos religiosos y, al mismo tiempo, apartar con disciplina metodológica los numerosos prejuicios que han impedido y aún impiden reconocer su existencia, su significado y su inmenso valor para una cultura capaz de acoger lo humano del hombre, que es inseparable de la experiencia de lo sagrado. En este último sentido, las diversas expresiones de la filosofía -incluido el apéndice postmoderno- una cierta reflexión teológica y, por cierto, una tecnociencia autorreferencial, deben hallar su medida en lo que el Autor llama *lo real de la realidad*. Allí, precisamente, comparece y se oculta la experiencia de lo sagrado. Es importante destacar el aporte que García Bazán realiza a la investigación universitaria en lengua española -a lo largo de una trayectoria intelectual reconocida dentro y fuera del país- sobre un tema decisivo en el que convergen la atención sostenida y la fidelidad siempre renovada en el asombro.

El plan de la obra se desarrolla según el siguiente orden: 1. El mito, la religión, la mística y lo sagrado. 1. El mito y el lenguaje (pp. 17-42). En este capítulo se

examina (I) La cuestión del mito; (II) La actitud mítica; (III) La nostalgia del origen y su conservación en las religiones indoiranias y en los gnósticos; (IV) La transmutación metafísica de la nostalgia del origen. Metáfora, alegoría y mito en el platonismo; (V) Cambios filosóficos y religiosos del lenguaje figurado; (VI) El mito, la alegoría y el pensamiento cristiano. 2. La religión y lo sagrado. (pp. 43-78). (I) La religión; (II) La vivencia de lo sagrado y la religión; (III) Lo sagrado y la religión; (IV) Transmisión de lo sagrado y desacralización; (V) Las religiones en la actualidad. Eclipse y vitalidad de lo sagrado. 3. La mística y el lenguaje de la mística (pp. 79-100). II. El esoterismo, la Gnosis y lo sagrado. 4. Esoterismo (pp. 103-123); 5. La concepción actual del gnosticismo y la posición de la ciencia heresiológica (pp. 125-158); 6. Gnosticismo oriental: el maniqueísmo (pp. 159-182). III. Lo sagrado, el presente y el futuro de la religión. 7. Sectas y sociedades secretas (pp. 185-201); 8. Sectas, religiones y postmodernidad (pp. 203-213); 9. Postmodernidad, religión y derechos humanos (pp. 215-225). Conclusiones: El futuro de la religión (pp. 227-228).

El libro se cierra con una Bibliografía dividida en dos partes: (1) Instrumentos de trabajo; (2) Una rica y amplia Selección de fuentes y de estudios referidos a los diversos temas tratados. En este punto preciso tanto el estudiante cuanto el estudioso podrán hallar *su propio bien*.

Junto a los valores señalados arriba que tienen que ver con la intención investigativa y reflexiva del libro del Prof. García Bazán, quisiéramos destacar el enorme servicio que presta este texto -en castellano- para la realización de seminarios universitarios de grado y postgrado en el área de filosofía e historia de las religiones a través de una bibliografía enorme, actualizada y meditada con espíritu filosófico y fidelidad encomiable a la realidad de lo sagrado.

Héctor Jorge Padrón

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Madrid, Editorial Nueva, 2001, Colección Taxila, 187 pp.

En este libro, el Prof. Dr. Francisco García Bazán ofrece el contenido de cinco estudios sobre algunos efectos de la *realidad de lo sagrado* así como sobre sus expresiones espontáneas en Oriente y en ciertos ámbitos privilegiados de Occidente.

Desde el título mismo el Autor llama la atención acerca de un cierto movimiento dialéctico de la realidad de lo sagrado en orden a su *presencia* y *ausencia* respectivamente. *Presencia* de lo sagrado que *se impone* y *se difunde* a través de la experiencia viviente de la tradición, de las condiciones favorables de una determinada enseñanza, de ciertos rituales y de la acción comunitaria, ya que el hombre ha mantenido una connatural veneración ante el *misterio del cosmos*.

La historia multívoca de las religiones y filosofías indias -en acuerdo esencial con su tradición inmemorial y su cultivo- así como la reforma indoiranía de Zaratustra, radicada en el mismo itinerario arcaico indoeuropeo confirman, a través de los siglos, la existencia y la irrupción del poder inagotable y sin fracturas que subyace en las manifestaciones de lo sagrado. En ambos casos, el fundamento de lo sacro se afirma y expresa a través de la *concepción mítica* de la vida. En el caso particular de Irán se muestra por medio de cuáles vías de la creencia es posible pasar de la existencia de carácter *cíclico* a la vida experimentada en términos *históricos*.

*Ausencia* de lo sagrado por enervamiento de sus manifestaciones en Occidente. Es cierto, pero por otra parte, hay que tener en cuenta que las convicciones e ideas anticipadas respecto de la cultura oriental, no se han extinguido completamente en Occidente sino que, por el contrario, éstas han logrado conservar su vigen-

cia en los *márgenes* del desarrollo espiritual y cultural occidentales.

De tal modo, el poder de abismación y de irradiación de lo sagrado es proporcionado a la intensidad con la que se experimenta el núcleo mismo de su interioridad, la cual en sí misma es no-aparente, más aun oculta. Así, entonces, la presión de las diversas fuerzas externas puede comprimir lo sagrado intentando, en el límite, aun su misma desaparición. Sin embargo, lo sagrado desborda en ser y poder la presión que pretende reducirlo o, peor aún, aniquilarlo históricamente, y aparece, así, bajo formas muy diversas. Esto permite discernir la inspiración oculta, pero no por eso menos real, de lo sagrado respecto de diversas formulaciones propias de agrupaciones místicas e iniciáticas; de *fundadores* y *reformadores* religiosos; de pensadores y también de construcciones psicosociales. Una ilustración peculiar e interesante a la vez lo constituye el caso del lenguaje embriológico y sexual que aparece en los *gnósticos* -a caballo entre Oriente y Occidente- a través de sus relatos y reflexiones, así como el tema de la *generación anónima* y la pervivencia de nociones de base imaginal/imaginaria tales como la que encierra la polaridad *derecha-izquierda*.

El tema de la realidad de lo sagrado y el de sus manifestaciones y ocultamiento resulta especialmente interesante en la hora actual a la que, precisamente, se coincide en caracterizar como la de la *crisis de unos determinados modos de ser de la razón*. Así, por ejemplo: el silencio que se impone sobre la *actividad intelectual de la razón* que le permite acceder a los aspectos más profundos de la imaginación y a los planos suprarracionales de la realidad. Esta hora actual es, también, la de la exhaución de una razón que ha llevado al máximo de sus posibilidades su carácter *formal* primero y *operatorio* después, y que ha formulado la exigencia de los *nuevos imperativos de la razón* que ahora se propone como *tecnocientífica*. Si se puede tecnocientíficamente,

entonces *se puede* éticamente. Esta concepción y la conducta que le sigue colisionan, inevitablemente, con los *imperativos de la razón práctica* a lo largo de una historia prestigiosa de la *Ética*, que resiste más allá de las declaraciones más enérgicas y difundidas de su *demolición*. Ésta es la hora, también, en la que el hombre explora ávidamente una multitud de caminos que, inicialmente, se proponen llenos de promesas para, devolverle, al caminante -*en el fin*- la experiencia del *horror de un vacío conocido* que permite descubrir -una y otra vez- que *no hay un lugar* que nos evite encontrarnos con nosotros mismos. Ésta, por último, es también la hora de un *presente agrietado e inhóspito* en el que, sin embargo, a través de sus *grietas* emergen signos, enigmas, que hablan del poder de lo sagrado.

Los pensadores postmodernos no hablarán de grietas sino, más bien, de *bordes*. Desde los *bordes*, el pensar ahora -nuevo Sísifo- intenta una hermenéutica de *eventos y textos* en una *red* de inacabables relaciones y provocaciones. Este pensar intenta *pensar lo sagrado*, aunque lo sagrado no requiera esto sino, ante todo, que el hombre *viva en lo sagrado*, y haciéndolo experimente la *terribilidad* de la propia *entrega* a través de los signos de lo sagrado que jamás pueden ser manipulados.

Hubo un momento prerrogativo en la historia de Occidente, hace más de dos milenios, cuando éste vivió en contacto viviente con Oriente. Esta situación histórica fue el suelo nutricio para el surgimiento de una *ecuméne* cultural, filosófica y religiosa. Hablamos del mundo de la cultura helenística, de su posterior transformación en cultura grecorromana y, después, de su cambio hacia la cultura cristiana. El libro del Prof. García Bazán que comentamos, intenta recorrer este itinerario a través de algunas investigaciones inéditas y otros trabajos publicados en otras lenguas en revistas especializadas, o en volúmenes colectivos. Recoger estos trabajos mencionados -en algunos casos

de difícil acceso desde Hispanoamérica- es un servicio importante que el Autor presta a estudiantes, estudiosos y al lector culto y preocupado por la entrañable cuestión de lo sagrado en su historia y su presente más actual. En esta tarea García Bazán actualiza una erudición enorme que ha decantado en el contacto, doble y fecundo, con especialistas y con estudiantes que se inician en el conocimiento de la historia o la filosofía de las religiones, así como un vasto y muy diverso número de lectores. Pero hay algo más y más importante: el estudioso, el erudito, propone continuamente a lo largo de su libro el *asombro* renovado en el esfuerzo y la tarea de colaborar a un renacimiento de un respeto genuino por lo sagrado.

La obra se divide en cinco capítulos. En el cap. I se examina *Lo sagrado y las religiones de la India* (pp.19-60); el cap. II trata *La religión irania y lo sagrado* (pp.61-96); el cap. III considera *La androginia y lenguaje de la sexualidad entre los gnósticos* (pp.97-126); el cap. IV estudia *El simbolismo tradicional de la derecha y de la izquierda* (pp. 127-148); el cap. V, finalmente, expone el tema de *La postmodernidad, la religión y lo sagrado* (pp. 149-168). Por último, el trabajo culmina con unas *Conclusiones* breves pero densas (pp. 169-172). El Autor añade una lista bibliográfica de Instrumentos de trabajo, Fuentes y Estudios; en este último rubro se registran 235 trabajos revisados y utilizados para el libro que presentamos.

Después del *topos* nietzscheano: *Dios ha muerto*, se repite también que hay un *eclipse de lo sagrado*. Es cierto que en las últimas décadas se ha producido una significativa aceleración en los cambios de nuestras condiciones de vida psicosociales que han afectado, sin duda, los hechos religiosos y espirituales. Estos últimos -señala García Bazán- exigen transformaciones no tanto en su contenido significativo cuanto en los esquemas intencionales que sirven a la mostración de su *sentido*.

Ahora se puede mirar con una cierta perspectiva histórica el *furor crítico y desacralizador* de los años sesenta, así como la *deriva ideológica multiforme y errática* que fue su herencia; esa misma mirada debe reconocer hoy la explosión e invasión -declara el Autor- de hechos y conductas religiosos. Ahora bien, estos hechos y estas conductas no requieren, simplemente, ser pensados desde las categorías bien conocidas del pensamiento moderno y la cuestión prioritaria de sus límites y sus síntesis; ante todo, parece necesario acceder al núcleo duro de lo sagrado que resiste ante la *empresa del pensamiento moderno*, así como los diversos *ejercicios de la reflexión de la postmodernidad*. Surge, entonces, la experiencia humana de la *religación* y el acceso a modos de *ser, de acción y de lenguajes* que se manifiestan como religiosos en tanto que irreductibles a cualquier otra realidad, como lo habían advertido ya los filósofos idealistas alemanes. Además, estos hechos y conductas participan de la universalidad y la autonomía de lo sacro, que se manifiesta en una extensión magnífica y en una intensión propia, única, que se *da* en el tiempo. Lo sagrado, ausente/presente en Oriente Occidente, aparece como un poder no manipulable, una fuente inexhausta con manifestaciones que no pocas veces se expresan en conflicto en el decurso del tiempo en el que ha sido negado, no olvidado.

Héctor Jorge Padrón

JORGE MARTÍNEZ BARRERA, *La razón bioética y sus límites*, Santa Fe, Universidad Católica, 2001, 240 pp.

Estamos ante un libro cuyo tema es la *Bioética* que, afortunadamente, ha sido pensado y escrito por un filósofo. Este hecho hace que el Autor señale, junto al

interés que ordinariamente suscita esta disciplina, la necesidad de *situar* la polifonía bioética contemporánea en el horizonte más vasto de *la cuestión de la razón bioética*. En este empeño tan necesario como generoso, Martínez Barrera no está solo. En efecto, hay que recordar así al conocido bioeticista belga Gilbert Hottots que, en su momento, propuso la Bioética como un verdadero *paradigma científico* -en su opinión- para la totalidad de las *ciencias prácticas* a través de su obra: G. Hottots, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck-Wemael, 1990 y, también, por otra parte, el libro de Marie Hélène Parizeau, *Les fondements de la bioéthique*, Bruxelles, De Boeck, 1992.

No obstante, el libro del Prof. Martínez Barrera es, en principio, el resultado de una larga y muy cuidadosa meditación del trabajo de Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, 1994. En efecto, desde el estímulo que propone el título mismo, en el sentido de avanzar la posibilidad de una *crítica a la razón bioética* -lo cual comienza por reconocer su estatuto- hasta el hecho de concentrar su atención a lo largo de cuatro capítulos y 418 páginas sobre la noción de *persona*, todo invita a leer con atención y reflexión ese *poner en cuestión* la pretendida dignidad científica de la Bioética en el momento actual. Este gesto metodológico-epistemológico es tanto más atendible, cuanto que el Autor es miembro del *Comité Consultatif National d'Éthique* francés. Con acento claro, el bioeticista francés denuncia la primera trampa que acecha en el término mismo de *Bioética* hoy: "[...] éste sugiere que la evaluación moral de las prácticas biomédicas podría resultar legítimamente de un diálogo de la ética solamente con la biología, inspirando así una composición de comités de ética lamentablemente desatentos al aporte diversificado de las ciencias humanas y a la experiencia múltiple de las cosas de la vida" (*op.cit.*, p.47). La segunda trampa -declara Sève-

se halla insita en la primera. En efecto, escribe : “[esta segunda trampa está] vinculada ahora no ya con el término *hombre*, sino con el verbo *ser*: ¿qué es el hombre? En su formulación esta pregunta nos orienta, de entrada, hacia una respuesta de tipo ontológico que buscaría encerrar al hombre en una definición invariable de su ser e incluso de su deber ser: los fines del hombre serían parte de su “naturaleza”. Ahora bien, una vez que se ha comprendido que la sociabilidad y la individualidad humanas juntas son más bien *historia* antes que una naturaleza, la pregunta no puede, manifiestamente, encontrar más su respuesta en términos de ser cerrado sino de existencia abierta, de obrar inacabado, de futuro por decidir. Esto es lo que popularizó Jean-Paul Sartre al afirmar que “el hombre no tiene esencia” y que “estamos condenados a ser libres”, aseveraciones que no han perdido nada de su mordacidad contra todos los dogmatismos, metafísicos o no, portadores del orden moral” (*op.cit.* p. 51).

Sin necesidad alguna de compartir los presupuestos -graves- de la antropología filosófica de Sartre, citados por Sève, ni tampoco sus comentarios éticos, es posible coincidir en la conveniencia de *desbiologizar* prudentemente la Bioética, es decir: poner bajo la luz más clara posible el presupuesto cientificista de una Bioética en curso, a fin de hacer manifiesto un serio *reduccionismo antropológico* que condiciona, también, los fundamentos mismos de la ética dominante hoy. Véase, por ejemplo, el texto del Prof. Jean Marie Lehn (Nobel de Química, 1987) *La responsabilidad del científico*: “[...] La responsabilidad del científico es buscar nuevos conocimientos, y no ajustarse a cualquier visión estrecha de la sociedad. *La ética y las reglas de la justicia cambian y tienen que adaptarse.* Así lo han hecho desde que los ideales de la Ilustración comenzaron a derribar las barreras de la superstición, el oscurantismo y la demagogia que limitaban el campo de la libertad humana. [...] Para llegar a controlar nuestro destino,

debemos recorrer el camino hacia el árbol del conocimiento" (Diario *La Nación*, 9 de abril, 2002; la cursiva es nuestra).

Martínez Barrera, por su parte, lleva adelante las siguientes críticas al *pensamiento bioético* en sus versiones más frecuentes y conocidas actualmente: (1) crítica a la modalidad *principista* que modula la presentación de la Bioética desde sus orígenes, en el supuesto completamente discutible de que todo ocurre *como si* los problemas éticos fueran *casos* para la aplicación de *fórmulas para los dilemas* (*La razón bioética*, p. 11); (2) crítica a la falta de articulación profunda entre algunos de los principios bioéticos entre sí, en la medida en que, justamente, tienen una *etiología filosófica* no sólo diversa sino, además, no siempre compatible. Tal es el caso del principio frecuentemente citado de *autonomía* que procede de la tradición filosófica kantiana, y el principio de *beneficencia* que procede de la tradición filosófica utilitarista que es, precisamente, la que combate Kant a lo largo de toda su obra filosófica; (3) crítica al presupuesto antropológico de la Bioética que, como declara Sève, se halla excesivamente sesgado por una visión biomedicalizada de lo *humano del hombre*.

El filósofo argentino reconoce su deuda frente al aporte muy interesante por su contenido y, sobre todo, por las perspectivas que abre el Prof. Jan Broekman en su libro: *Intertwinements of Law and Medicine*, Leuven, University of Leuven, 1996, Leuven Series. En este trabajo se intenta dar una respuesta seria y madurada a través de una larga experiencia en las ciencias sociales -Derecho incluido- a la Bioética norteamericana dominante de muchas maneras.

Broeckman opera un decisivo giro epistemológico que permite pasar desde la Bioética hacia una *filosofía de la medicina*. Con esto se promueve y se realiza, efectivamente, una ampliación del horizonte epistemológico de unos problemas que siguen siendo los mismos, pero que ahora se pueden ver no sólo bajo una luz nueva

sino en un espacio intelectual más amplio y no menos riguroso. Está claro que la praxis de cada ciencia presupone una determinada filosofía correspondiente; toda la cuestión que plantea Martínez Barrera es *si necesaria y legítimamente se debe afirmar que el fin de una filosofía de la medicina tiene que ser la formulación de principios bioéticos* (op.cit: p.12). El segundo aporte del libro de Broekman al trabajo de Martínez Barrera que presentamos es señalar que nuestra cultura occidental, en este momento, se halla no sólo *medicalizada* sino, además, *juridizada* y que, en consecuencia, la consideración de cualquiera de los problemas centrales de nuestra cultura -la Bioética es uno de ellos- exige tomar seriamente en cuenta el entrelazamiento entre Derecho y Medicina. Un ejemplo pregnante está dado por nuestro lenguaje contemporáneo: tanto en Medicina cuanto en Derecho no cesamos de hablar de *casos, casos jurídicos o médicos*. Este hecho que señala el lenguaje es, en realidad más hondo y más grave; en efecto, se trata de la formulación misma del *sujeto de la cultura contemporánea* y de la necesidad imperiosa de saber si este *sujeto* se halla suficientemente considerado y expresado por las aproximaciones que proceden del Derecho y de la Medicina respectivamente y si, además, a partir de estas representaciones científicas se promueve efectivamente una *autocomprensión* más profunda, más seria y más eficaz frente a la *fragilidad* constitutiva de su vida (Ver José Luis Del Barco, *La vida frágil*, Bs.As., Ediciones de la Universidad Católica, 2000), su *indefensión* dentro del sistema social-político cada vez más globalizado, su *enfermar* como una instancia inevitable en su existencia.

Más allá del interés genuino de la empresa mayor de formular una *filosofía de la medicina* que señala Broekman, el libro de Martínez Barrera transita otro camino que, quizá, hay que buscar en el título de su obra: establecer con la mayor acuidad y actualidad posibles *los límites de una razón bioética* que se presenta

a sí misma, muchas veces, como totalizadora o aun paradigmática.

Habrá que agradecer al Autor de la obra que presentamos la claridad con la que expone su hipótesis acerca de la relativa inconsistencia epistemológica de la Bioética (*op.cit.* p.13). En efecto, sus contactos iniciales con la nueva disciplina le han mostrado un contexto cultural -el anglosajón- en el que la Ética no habría alcanzado una articulación satisfactoria con la Política. Por otra parte, la sólida formación de Martínez Barrera en el estudio de la *Filosofía Práctica* desde los griegos hasta la crisis del pensamiento moderno, así como la publicación de numerosos artículos y libros recientes dedicados a los temas de la filosofía *práctica* de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino le han permitido experimentar la convicción profunda del *coronamiento* natural y necesario de la Ética en la Política. Este hecho permite al Autor exponer serias objeciones y críticas a la consistencia epistemológica de *Los fundamentos de la Bioética* de H. Tristram Engelhardt (*op.cit.* pp. 65-123) y, previo examen de la Bioética y las teorías éticas (pp. 124-141), desembocar en la consideración atenta de las posibilidades metodológicas y epistemológicas de una Biopolítica (*op.cit.* cap. 6-8, pp. 143-180), incluido el *excursus* a la relación entre la Biopolítica y el pensamiento de Michel Foucault (*op.cit.* 182-219). El libro, entonces, se estructura en dos partes claramente distintas y articuladas: *Parte I.* El estatuto epistemológico de la Bioética (cap. 1-5) y *Parte II.* Hacia una Biopolítica (cap. 6-8, más el *excursus* sobre M. Foucault).

La Conclusión del libro merece una consideración especial. En efecto, en ella se actualiza un *saber de las Humanidades* que recorre con facilidad el espacio interpretativo que va desde el carácter *holístico* de la praxis de los griegos en general, y en particular en el caso de Platón en las *Leyes*, 842, hasta la encendida defensa de *lo privado* frente a *lo público* que hace

Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, que el Autor cita por la edición francesa, p. 67, cuando la pensadora alemana recuerda que los límites entre *lo privado de la casa* y *lo público de la ciudad* son sagrados, y que ésta última no debe transgredirlos. Así escribe: "Platón mismo, cuyos planes preveían la abolición de la propiedad individual, y que hubiera extendido el dominio de lo público hasta el punto de anular totalmente la vida privada, habla sin embargo con gran veneración de Zeus Kerkeios, protector de los límites que marcan la frontera de las propiedades, y no ve la menor contradicción en decir que esos límites son *horoi*, son divinos". Quisiéramos subrayar que el recurso al pensamiento griego que tiene *el buen gusto* de no excluir el pensamiento de Platón cuando se cita con abundancia y pertinencia el pensamiento de Aristóteles, no se desentiende de la entraña lacerada de nuestro tiempo y de sus problemas. Este hecho que aparece a lo largo de este libro, sostenido por una bibliografía erudita y actualizada, hace que la conclusión destaque, además, el valor y la necesidad del juicio *prudencial* en todos y cada uno de los temas propios de la Biopolítica, a fin de asegurar su integración en un orden no sólo de justicia sino, también, de *equidad*. La idea central del Autor aquí consiste en afirmar que cualquiera sea el grado de libertad que reclamamos para nuestros actos más íntimos, en este reclamo no se debería perder de vista la *proyección política* del ejercicio de nuestras acciones privadas, aun cuando no nos resulte fácil en todos los casos ver claramente en qué aspecto concreto dichas acciones, en su carácter privado, podrían afectar la vida pública. Hay que recordar con Aristóteles -dice Martínez Barrera- que el *todo* del orden político exige el ordenamiento *teleológico de todas nuestras acciones* (*Ética Nicom.*, I, 1, 1094 a 6 ss.).

En suma: el sentido de la Biopolítica es el de ayudar a la Bioética a *trascender* su *modelo* de técnica para

resolver *conflictos* y, de ese modo, articularse con los requerimientos de una *vida política* capaz de atender a los *finés* de la naturaleza humana. El riesgo epistemológico que señala este libro es el de *bioetizar* la Ética, en el sentido de imponer las categorías bioéticas como *las únicas posibilidades* del razonamiento ético contemporáneo y, sobre todo, que éstas terminen gobernando *la razón política* en su integralidad (*op.cit.* p. 230). Lo que se requiere es, precisamente, lo contrario, que la Biopolítica precise la dirección ética de los aspectos biológicos de la vida humana -desde el nacimiento hasta la muerte- plenamente consciente de que el reino de los *finés* que conciernen al viviente que es el hombre no se agotan en su *biografía*, cualquiera sea su importancia y su carácter intransferible.

La tesis final de este estudio meditado y minucioso en sus demostraciones, propone *no* la desaparición de la Bioética sino, mucho más modestamente, su *limitación* respecto del *papel hegemónico* que en algunos casos pretende desempeñar en el escenario de la razón contemporánea: intentar *substituir* el *saber entrañable y arquitectónico* de la Política como ciencia suprema de las acciones humanas. Es cierto que una determinada ciencia política actual tiende a disolverse en mera *cratología* (*op.cit.* p.232) pero no es menos cierto que la Bioética puede -a favor de una reconquista epistemológica de los límites de su razón- volver a ella misma, y redescubrir su vocación no cancelable de *saber práctico* y verificar el pasaje epistemológico de una disciplina *principista, autonomista y tecniforme* hacia un saber genuino y legítimo que desde lo biológico exalte y celebre *lo humano del hombre*.

Héctor Jorge Padrón

MÄKI, Uskali (ed.), *The Economic World View. Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, 2001, 400 pp.

Debemos celebrar que finalmente se publique un libro realmente de filosofía de la economía. Es un fruto maduro de años de reflexión de filósofos y economistas sobre este campo de conocimiento. También es especial mérito de su editor. El profesor Uskali Mäki, (Helsinki, 1951), tiene formación de grado en ambas disciplinas y es doctor en filosofía. Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Erasmus de Rotterdam, donde dirige también el *Erasmus Institute for Philosophy and Economy*. Proveniente de una tradición analítica, Mäki sostiene una posición realista, en un sentido amplio: de allí su foco en cuestiones de fondo de la economía.

El interés, primero de economistas y luego de filósofos, en estudiar la naturaleza de lo económico se ha acentuado desde la década de los 80. Avanzada dicha década se comenzó a publicar la revista *Economics and Philosophy* (Cambridge University Press), a la que se agregó luego *The Journal of Economic Methodology*. Son las dos revistas principales en este campo. A ellas se deben añadir los primeros libros de L. Boland, M. Blaug, B. Caldwell, D. Redman y otros posteriores como los de R. Backhouse, D. Hausman y T. Mayer, sólo para mencionar algunos de los más importantes. Se puede encontrar un buen resumen del estado de la cuestión y de los principales autores y corrientes en el libro de Glenn Fox, *Reason and Reality in the Methodologies of Economics* (Elgar, 1997).

Sin embargo, éste es el primer libro que se atreve a consignar la palabra "ontología" en su título, desafiando al positivismo decadente pero aún reinante en el ámbito de la economía. Las contribuciones previas tienen un enfoque especialmente epistemológico o meto-

dológico (y algunas, también ético). Muchas veces se nota "demasiado" la formación de origen de los autores (ya sean economistas o filósofos). Suelen estar vinculadas a un cierto estado de insatisfacción respecto al desarrollo actual de la ciencia económica. Finalmente encontramos un libro en el que, en promedio, se abordan los temas más a fondo y equilibradamente. Por otra parte, reúne a autores de diversas posiciones, brindando un panorama interesante de la pluralidad de enfoques sobre el tema.

El germen del libro fue un volumen monográfico de la revista *The Monist* (78/3, Julio de 1995), titulado "The Metaphysics of Economics". Las ocho contribuciones de dicho ejemplar se repiten -algunas con cambios- en el nuevo libro. Pero, a esas, se agregan 11 trabajos más. Cuatrocientas páginas y 19 trabajos, merecerían una reseña más extensa que la que haremos aquí. Por eso, en algunos de los estudios que componen la colección, sólo nos detendremos brevemente.

En el capítulo introductorio, el editor nos ubica en el qué, el por qué y el cómo del libro, objeto de la parte primera del mismo. Primero, el qué. "El estudio de la ontología económica se ocupa de lo que podría denominarse 'el reino económico': aquellas partes o aspectos del universo que se constituyen como objeto de estudio de la ciencia económica" (4). ¿Está allí o lo creamos? ¿Qué relación tiene con la moral y la política? ¿Hay una visión económica del mundo? ¿Cuál es su ontología? Mäki entiende la ontología en el sentido clásico del estudio del ente en cuanto ente (p. 7). Por eso éste es un libro dedicado a estudios de lo que él llama ontología "local" o "regional". No tiene relación con el concepto positivista de metafísica. Las preguntas relevantes de la ontología económica son: "¿Cuáles son los supuestos subyacentes? y ¿cómo limitan y determinan las creencias?" Igualmente: "¿Cómo se pueden justificar o criticar?" El por qué es claro: 1. necesitamos ponerle límites a la economía y 2. el corte entre

evidencia empírica y teoría denunciado por la tesis de Duhem-Quine sólo puede resolverse mediante la ontología, la cual, 3. puede proveer una justificación a los métodos y teorías. Respecto al "cómo" hace una serie de distinciones y luego presenta el "menú" del libro. Pasemos a éste.

Harold Kincaid critica en el capítulo segundo las posturas, como las de Rosenberg y Nelson, que suponen que no hay ciencia si el objeto de la misma no es un ente natural. También la suposición de Helen Boss de que la economía es esencialmente una imposición subjetiva determinada por las visiones subjetivas de los economistas. La parte final de su trabajo relativiza el individualismo metodológico.

El tercer trabajo es de Scott Meikle. La homogeneización cuantitativa que impone la economía a través de la noción de utilidad conduce a una confusión entre el mundo ordinario y el económico. Esto tiene serias consecuencias: hace difícil la formulación de una concepción adecuada de la riqueza e invalida las preguntas por los fines de una economía de mercado. Meikle ha escrito un libro sobre la economía en Aristóteles (*Aristotle's Economic Thought*, Oxford, 1995) y también en este artículo hace adecuadas referencias y relaciones con el pensamiento aristotélico. Termina insistiendo en que no debe desdeñarse la insistencia en la prioridad de la consideración del mundo ordinario.

La siguiente sección del libro tiene el título "Racionalidad y *homo economicus*". Russell Hardin señala cuán difícil es salir del esquema de *self-interest* de la teoría de la elección racional. Sus críticos terminan siendo cómplices en su refinamiento. Philip Pettit en su trabajo "The virtual reality of *homo economicus*" comienza analizando el supuesto típico de la ciencia económica; luego muestra cómo no es aplicable a toda acción humana; propone entonces un esquema conciliatorio y el modo o momento en que se aplicaría. El siguiente artículo de esta sección, de Shaun Hargreaves

Heap, es sumamente sugestivo. Resulta un modo interesante de señalar la insuficiencia del modelo instrumental. Introduce el concepto de racionalidad expresiva y de acción reflexiva, que dan lugar a la consideración endógena de los cambios. En su postura subyace una visión antropológica más rica que la habitual en este campo. John Davis también propone un desafío a la teoría neoclásica: no provee un marco para el agente económico, con sus cambios. Una visión realista, sostiene, debería investigar las rutinas envueltas en la actividad económica. Finalmente afirma que tanto el individualismo como el colectivismo metodológicos son ontológicamente *naïfs*. El siguiente trabajo, de Jochen Runde, se ciñe a una comparación de las posiciones acerca de la incertidumbre de Keynes y Knight con la bayesiana. Aporta dos motivos por los que esta última no es plausible, a pesar de ser tan atractiva.

La parte III del libro, "Micro, macro y mercados" comienza con un artículo en el que John O'Neill defiende el esencialismo acerca del mercado, con bases aristotélicas. El siguiente trabajo es de un mordaz crítico de la ciencia económica, Alex Rosenberg. A una lista muy completa de falencias de la ciencia económica, agrega su sugerencia de que en realidad es una ideología. Jack Vromen comienza el siguiente artículo criticando a Rosenberg. Estudia los compromisos ontológicos de una renovada corriente económica: la evolutiva. Subyacen las rutinas y la heterogeneidad de los agentes. Sin embargo, un análisis de los supuestos antropológicos de los diversos tipos evolutivos probablemente no daría un resultado muy satisfactorio. La tesis de Kevin Hoover en el siguiente trabajo es fuerte pero muy interesante: no se puede sostener la reductibilidad ontológica de la macro a la microeconomía. Los agregados macroeconómicos, dice, existen externa y objetivamente. Esto no quita que los elementos de la macro no puedan existir sin el substrato de los individuos que actúan microeconómicamente. A con-

tinuación Don Ross y Fred Bennet, en "The possibility of economic objectivity", señalan que la economía estudia patrones reales, no impuestos sino descubiertos, ilustrando su tesis con ejemplos.

Llegamos a la cuarta parte, "el mundo de las causas económicas" que arranca con la contribución de Nancy Cartwright. Usando categorías metafísicas aristotélicas, llega a una conclusión sobre la economía y sus leyes que, según la visión de este recensionista, Aristóteles no aceptaría. Daniel Hausman, otrora Milleano, hace un pormenorizado estudio del método de Mill, separándose de su postura. John Dupré tiene la misma fuerza de Alex Rosenberg a quien comienza atacando. Su propuesta es una economía práctica, al modo de la ingeniería, basada en un pluralismo metafísico. Cuando Dupré habla de metafísica probablemente su referente sea una concepción racionalista de ésta.

La quinta y final parte del libro comienza con un detallado estudio de las fases del pensamiento de Thomas Sargent y de cómo su intento de guardar una simetría entre los agentes económicos, los economistas y los econometristas, opera como un condicionamiento ontológico. E.-M. Sent, su autora, ha escrito un libro sobre Sargent recientemente (Cambridge University Press, 1998). Alan Nelson, en el siguiente trabajo, argumenta que el modelo de idealización de la economía (según su concepción en Robbins) es el cartesiano. Pero, se pregunta, ¿no serán las premisas de Robbins igual de ideológicas que las cartesianas?

El libro culmina con una contribución del editor. La misma se titula "The way the world works (www): towards an ontology of theory choice". En ésta plantea cuáles son los posibles criterios para elegir las teorías. Ofrece tres posibilidades: un criterio empírico, uno social, o uno ontológico (www). A esta altura resulta obvio que se inclina por este último. Desde este punto de vista, el modelo de competencia perfecta, usual en la teoría económica, excluye factores esenciales ("the way

the world won't work"). Lo argumenta desde las críticas de tres economistas: G. Richardson, R. Coase y J. Buchanan. "Las imperfecciones, concluye, juegan un papel necesario o esencial en el funcionamiento del mundo y deberían, por tanto, tener un rol indispensable en las teorías." (p. 383)

El libro, en fin, es lo mejor que he visto en filosofía de la economía. No es un libro fácil, pero es indispensable para quienes deseen internarse en esta hoy día tan relevante área de investigación.

Ricardo F. Crespo

**MARÍA DE LAS MERCEDES ROVIRA REICH, *Ortega desde el humanismo clásico*, Pamplona, EUNSA, 2001, 370 pp.**

Antonio Millán-Puelles afirma en el Prólogo que éste es "un libro serio, riguroso y bellamente escrito; supone una aportación original por su enfoque e interesante por el diálogo serio y respetuoso que en él se lleva a cabo con un gran pensador cuyas ideas no se compar-ten plenamente".

La autora extiende, como en un amplio mapa, todo el pensamiento de Ortega. Es sabido que la obra del considerado primer filósofo español del siglo XX es rigurosamente circunstancial, fiel a su propia filosofía, considerándose a sí mismo principalmente un periodista. Su obra será así muy dispersa y -según él- voluntariamente no sistemática y ordenada. Era necesario que alguien con un dominio completo de toda su obra la expusiera de modo bien estructurado, colocando en ese mapa cada tema en el sitio que le corresponde teniendo en cuenta todo el conjunto.

Además de realizar esa tarea ordenadora que nos facilita el estudio sistemático de este notable autor, Mercedes Rovira después toma la lupa y examina detalladamente cada apartado. El modo de analizar es otra aportación original de este libro: lo hace desde el humanismo clásico, entendido como el patrimonio greco-latino enriquecido por el Cristianismo, lo que algunos han llamado *filosofía perenne*. Disponemos ahora, por tanto, de un juicio a toda la producción de Ortega y Gasset desde esa tradición filosófica.

El trabajo de exponer el completo pensamiento de Ortega ya había sido intentado antes. Lo hizo inteligente y profundamente Pedro Cerezo, pero desde una perspectiva filosófica cerrada a la trascendencia. También Julián Marías, pero en este caso es un discípulo tan fiel que pasa por alto las contradicciones del maestro en aras de poner el acento en lo positivo.

Por la amplitud del intento los temas son muchos y variados: a lo largo de diez capítulos se estudian los aspectos antropológicos, éticos, políticos, estéticos y literarios, científicos, culturales y educativos, pero en todos ellos se profundiza especialmente en el núcleo filosófico que encierran. La autora llega a conclusiones que discrepan con los más habituales tópicos interpretativos sobre Ortega. Así, por ejemplo, ante el supuesto racio-vitalismo, prefiere como denominación más exacta para su filosofía la de ser *un pragmatismo trascendental del yo vital*. Por sus teorías sobre las minorías dirigentes estima que Ortega debe ser considerado un *aristócrata democrático*. Demuestra que muchas incoherencias en las conclusiones técnico-filosóficas del célebre pensador español pueden explicarse porque queda preso de su magnífico estilo literario, porque lo pierde la retórica: al extasiarse en cómo consigue decir las cosas, descuida el intento de rematar y demostrar su pensamiento de acuerdo a las premisas enunciadas. Al final del libro se incluye un elenco completo y ordenado -hasta ahora inexistente- de to-

das las obras de Ortega y Gasset que será de gran utilidad para sus estudiosos.

En el Prólogo Millán-Puelles sostiene que la autora, uruguaya pero de raíces familiares españolas y alemanas, está dotada por su origen y formación cultural para comprender especialmente bien el pensamiento y el proyecto vital de Ortega. Sin embargo, en mi opinión, si en algo puede ponerse objeciones a esta magnífica obra es que está escrita con un estilo que recuerda demasiado a ciertos escritores británicos: expone fielmente el pensamiento del autor estudiado, con el recurso de intercalar en el texto citas suficientemente largas para hacernos disfrutar de su magnífico estilo y, a la vez, no forzar la interpretación; deja en evidencia los puntos no coherentes cuando éstos existen, pero no se detiene demasiado en rematar la crítica: deja al lector sacar sus propias consecuencias.

La autora es Doctora en Filosofía y Master en Artes Liberales por la Universidad de Navarra. A su capacidad especulativa -como demuestra este libro- une buenas dosis de prudencia directiva. Actualmente es Decana de la Facultad de Humanidades y Secretaria Académica de la Universidad de Montevideo. Participó en la fundación de esa Universidad surgida contracorriente del monopolio académico uruguayo de entonces. Como apunta el citado Prólogo, le preocupan especialmente también las realizaciones prácticas del Humanismo cristiano, por eso ha dedicado largos años a la concepción, ejecución y gobierno de obras educativas y de desarrollo social con fuerte impacto en Uruguay. Esas tareas le hicieron acreedora a ella y a su equipo en 1999 del premio anual de la *Global Ethics* de los Estados Unidos, otorgado a quienes internacionalmente han demostrado ser más creativos en la consecución de recursos para entidades *non-profit*.

El profesor Millán-Puelles finaliza la presentación de este libro diciendo: "Pero el valor de la obra va aun más allá. Los que tengan el gusto de leerla encontrarán

un magnífico apoyo para reflexionar acerca de la importancia, el significado y el sentido del humanismo en nuestros días, y particularmente dentro del ámbito de nuestra cultura iberoamericana, hoy tan llena de realidades como de esperanzas y promesas para el próximo futuro”.

Luis Manuel Calleja

**Promemoria para los colaboradores  
de la revista PHILOSOPHIA**

- Se entregará un impreso y un diskette idénticos (si hubiere diferencia textual entre ambos se dará prioridad al contenido del diskette). Verificar que el diskette y los archivos se encuentren en buen estado y libres de virus (utilizar diskettes vírgenes de 3,5").

- Todo texto deberá ser tipeado en formato A4, dejando todos los márgenes de 2 cms., en cualquier procesador de textos para PC o compatible, letra tipo Arial, Times New Roman o Galliard, tamaño 12, interlineado de 1,5.

- *Artículos*: la extensión será entre 11 y 20 pp. incluidas las citas que deberán ser breves e irán al final del documento. Cada artículo deberá incluir subtítulos. Las citas seguirán el criterio indicado en los siguientes ejemplos: (no se aceptará otro sistema de citas, tampoco la inclusión de bibliografías)

RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1991, pp. (si son varias páginas) p. (si es una sola página).

JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, trad. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (Das Prinzip Verantwortung, 1979), pp. / p.

BERENGUER, A., *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo in Stromata*, II (1998), 5 pp. 35-83.

\* Cuando la obra se cite varias veces se procederá como sigue:

RICOEUR, Paul, *op. cit.*, pp. ó p.

- *Notas*: la extensión será entre 4 y 11 pp., incluidas las notas al final del documento que seguirán el mismo criterio que para los artículos.

- *Reseñas*: la extensión será entre 1 y 3 pp. No contendrán subtítulos ni sistema de notas al final del documento. Toda referencia bibliográfica irá entre paréntesis, en el texto. Al final se colocará el nombre y apellido del Autor. El encabezado de las reseñas se hará según el siguiente ejemplo:

GILBERT HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, Louvain, De Boeck, 1990, 214 pp.

GIUSEPPE ABBÁ: *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, Librería Ateneo Salesiano, 1996, 330 pp. (Carlos I. Massini Correas) 198

ANA MARTA GONZÁLEZ: *Moral razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1998, 552 pp. (Carlos I. Massini Correas) 201

PATRICIA MOYA: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1994, 290 pp. (Carlos I. Massini Correas) 207

FRANCESCO TOMATIS: *Bibliografía Pareysoniana*, Torino, Edizioni Trauben, 1998, 158 pp. (Héctor J. Padrón) 209

### **Crónicas**

RICARDO CRESPO, *La filosofía práctica de Aristóteles* 217

## ÍNDICE PHILOSOPHIA 2000

### Artículos

- JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS, *El to- mismo de Alasdair MacIntyre* 11
- MARÍA JOSÉ BINETTI, *La libertad radical. Una tesis kierkegaardiana en la exégesis de Cornelio Fabro* 29
- HÉCTOR JORGE PADRÓN, *Deseo e icono en el pensamiento de San Agustín* 57
- RAÚL MADRID RAMÍREZ, *¿Naturaleza o con- vención? La (extraña) economía de institución y hue- lla en Jacques Derrida* 95
- JORGE MARTÍNEZ BARRERA, *El problema del sujeto según Michel Foucault* 115
- VITTORIO POSSENTI, *Filosofía liberale e condizione della democrazia in Occidente* 136
- MARIO ENRIQUE SACCHI, *El planteo filosófico del problema de la evolución* 157
- MARIA DE FÁTIMA SIMÕES FRANCISCO, *A condição humana na terra e no mundo segundo Hanna Arendt* 185
- Notas**
- CARLOS I. MASSINI CORREAS, *Nota sobre "Ley Natural y Derechos Naturales" de John Finnis* 209

## Recensiones

- Jahrbuch für Rechts und Ethik – Annual Review of Law and Ethics*, Band 5 (1997), Berlin, Dunker & Humblot, 1997, 578 pp. (Carlos Ignacio Massini Correas) 229
- CARLOS CARDONA: *Olvido y memoria del ser*, Pamplona, EUNSA, 1998, 517 pp. (Carlos Diego Martínez Cinca) 233
- GILBERT HOTTOIS: *Essais de Philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin, 1999, 189 pp. (Héctor Jorge Padrón) 240
- OLGA L. LARRE: *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, Pamplona, EUNSA, 2000, 327 pp. (Silvana Filippi) 248
- JAN PATOCKA: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. tchèque, nouvelle édition revue par Erika ABRAMS, préface de Paul RICOEUR, postface de Roman JAKOBSON, Paris, Verdier, 1999, 205 pp. (Héctor Jorge Padrón) 253
- NATALINO VALENTINI: *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2000, 388 pp. (Héctor Jorge Padrón) 262

**Esta edición se terminó de imprimir  
en Allubgraf, San Martín 1136, local 30,  
Ciudad, Mendoza.**



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