

Fragmentos de filosofía

I. GRANDEZA DEL HOMBRE, EN SAN AGUSTIN*

*Grandeur de l'âme humaine*¹

*Etre homme c'est tendre à être Dieu.
L'homme est fondamentalement désir
d'être Dieu.*²

1. El hombre es el ser más grande de la creación. Sólo lo supera Dios. «Nihil potentius ista creatura, quae mens dicitur rationalis, nihil creatura sublimius. Quidque supra istam est, iam Creator est.»³

La grandeza del hombre es un enigma. El hombre es para sí mismo un abismo insondable, *homo abyssus*.⁴ El hombre no puede abarcar su propia grandeza: *nec ego ipse capio totum quod sum*.⁵

¿Por qué? Porque el hombre es imagen de Dios. El misterio de Dios se refleja en el misterio del hombre y lo explica: *ideo mens non potest comprehendi nec a se ipsa, ubi est imago Dei*.⁶

2. La grandeza del hombre se muestra, sobre todo, en que necesita de Dios para ser feliz. «In rebus a Deo factis tam magnum bonum est natura rationalis, ut nullum sit bonum quo beata sit nisi Deus.»⁷ Sólo el Bien infinito puede saciar al hombre. El hombre no se basta a sí mismo. «Quam magnam rationalem creaturam

* Sólo pretendo recoger y comentar brevemente unos pocos textos agustinianos.

1. B. PASCAL, *Le memorial*.

2. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant* (Paris, 1949), p. 653.

3. *In Ioan. Ev.* 23, 6.

4. *Enarr. in ps.* 41, 13, Cf. *Confes.* IV, 14, 22: «grande profundum est ipse homo».

5. *Confes.* X, 8, 15.

6. *Sermo de symbolo* 1, 2.

7. *De nat. boni* 7.

[fecisti], cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi.»⁸

O en términos pascalianos, la miseria del hombre (sin Dios) prueba su grandeza.⁹ Si el hombre no fuera grande, no sería para él un mal carecer de Dios. «Nisi magnum et ipsa [la naturaleza racional] bonum esset, profecto desertio Dei tamquam luminis sui malum eius esse non posset. Nam sicut caecitas oculi vitium est, et idem ipsum indicat ad lumen videndum oculum esse creatum..., ita natura quae fruebatur Deo, optimam se institutam docet etiam ipso vitio, quo ideo misera est quia non fruitur Deo.»¹⁰

La más exacta definición de la grandeza del hombre, según San Agustín, cabe en dos palabras: *capax Dei*. El hombre no es Dios, pero es capaz de Dios. Este es el misterio del hombre, es un ser finito capaz del Ser infinito. «Quamquam magna natura sit, tamen vitiari potuit quia summa non est. Et quamquam vitiari potuerit, quia summa non est, tamen quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est.»¹¹

3. Los hombres en su mayoría están hambrientos de Dios: *homines plerique divinitatis avidi*.¹² El pecado de los ángeles y el de Adán fue un verdadero asalto a la divinidad: *rapere voluerunt divinitatem*.¹³

Pero el deseo de Dios lo ha puesto Dios en el corazón del hombre: la voluntad (profunda) del hombre coincide con la de Dios. El hombre quiere ser Dios, Dios también quiere que lo sea. Más aún se lo manda. Dios nos manda que no seamos hombres, dice por dos veces San Agustín: *hoc iubet Deus, ut non simus homines*.¹⁴ Dios llama al hombre a ser más que hombre, lo llama a ser Dios: *Deus deum te vult facere*. «Ut non sis homo, ad hoc vocatus es ab illo qui propter te factus est homo... Deus deum te vult facere, non natura sicut est ille quem genuit, sed dono suo et adoptione. Sicut enim ille per humanitatem factus est particeps mortalitatis tuae, sic te per exaltationem facit participem immortalitatis suae.»¹⁵

La alternativa fundamental que se le ofrece al hombre la expresará más tarde lapidariamente Blondel: «L'homme aspire à faire le

8. *Confes.* XIII, 8, 9.

9. «Toutes ces misères-là mêmes prouvent sa grandeur. Ce sont misères d'un grand seigneur, misères d'un roi dépossédé». *Pensées*, ed. Brunschvicg, fragm. 398.

10. *De civ. Dei* XXII, 1, 2. Cf. XXII, 1, 3.

11. *De Trin.* XIV, 4, 6 y 8, 11.

12. *Epist.* 137, 3, 12.

13. *Enarr. in ps.* 68, sermo 1, 9.

14. *Sermo* 166, 1, 1.

15. *Sermo* 166, 1, 4. Cf. *In Ioan. Ev.* 1, 4: «Ad hoc nos vocat Deus, ne simus homines».

dieu: être dieu sans Dieu et contra Dieu, être dieu par Dieu et avec Dieu, c'est le dilemme».¹⁶

Si el hombre quiere ser Dios, es que no lo es y, por tanto, por sí solo no lo será nunca. La divinidad en el hombre sólo puede ser un don de Dios. El hombre sólo puede ser Dios por participación de Dios. «Quod [ser como Dios] melius esse possent summo veroque principio cohaerendo por obedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Dii enim creati, non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii.»¹⁷

4. La última palabra de la antropología agustiniana (que es la antropología cristiana) sobre la grandeza del hombre es ésta: *el hombre es grande, porque puede llegar a ser Dios*. En Jesucristo, un hombre llega a ser Dios en unidad de persona: es el misterio de la unión hipostática. Todo hombre está llamado a participar de este misterio.

II. LA BUENA VOLUNTAD, EN SAN AGUSTIN Y EN KANT

1. Kant

En el primer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, expone Kant su concepto de buena voluntad. El capítulo empieza con un párrafo célebre: «Ni en el mundo ni en general tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*».¹

Los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento, los dones de la fortuna, sin la buena voluntad, «pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos».

Y ¿cuándo una voluntad será buena? «La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma.»

Más en concreto, es buena la voluntad que obra, no por inclinación, sino por deber, o sea, la voluntad que se determina a obrar «objetivamente por la ley y subjetivamente por el respeto a la ley».

Y ¿qué es el deber? ¿Qué manda la ley moral? Que yo pueda querer que «mi máxima particular de acción se convierta en ley

16. *L'Action* (1893), p. 356.

17. *De civ. Dei* XIV, 13. Cf. XXII, 30.

1. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de M. García Morente. Col. Austral, 648, 4.ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

universal». No es una ley *material*, sino formal: manda sólo «la mera legalidad en general».

Finalmente, ¿y la felicidad? «La buena voluntad (es) la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.» Es decir, la voluntad que obra por deber es buena, es virtuosa y, por tanto, digna de ser feliz, pero no es feliz. La virtud no es la felicidad. La felicidad se añade a la virtud, como explicará la *Crítica de la razón práctica*.

2. San Agustín

Me centraré en un solo texto, el *sermo Lambot*.²

¿Cuánto vale la vida eterna, cuánto hay que «pagar» para poseerla? Tienes que dar todo lo que tengas: *tanti valet quantum habes*. Zaqueo dio sus muchas riquezas; Pedro, su barca y sus redes; la pobre viuda del templo dio dos reales; menos todavía, el Señor enseña que basta dar un vaso de agua.

¿Se puede dar menos? Se puede. La vida eterna se puede comprar por nada, la pueden comprar incluso los que no tienen nada, *basta la buena voluntad*. «Si intelligamus, si veraciter cogitemus, bona voluntas est praetium illius possessionis. Ipsa emit in Petro, ipsa emit in Zachaeo, ipsa emit in illa vidua, ipsa emit in illo qui porrigit aquae calicem frigidae. Sola emit ipsa, si nihil habuerit praeter ipsam.»

En resumen, el precio de la felicidad es la virtud, la buena voluntad es la condición de la felicidad.

La segunda pregunta del sermón parece alejarse del tema (al final veremos que no es así): ¿qué hemos de pedir a Dios? ¿Riquezas, honores? Estos son bienes pequeños (*minima bona*). Dios los da a los buenos, para que no pensemos que son malos. Y los da también a los malos, para que no pensemos que son grandes bienes: «dantur bonis ne putes eas aliquod malum; dantur et malis ne putes eas magnum bonum».

Las riquezas, los honores son *buenos*, pero pueden usarse *mal*: «divitiae, honores... etsi bona sunt, minima bona sunt, quibus bene utuntur boni, mali autem male».

¿Qué hemos de pedir? La buena voluntad. La buena voluntad es el bien que nos hace buenos. «Petite ipsam bonam voluntatem. Divitiae, honores et quaecumque sunt talia, numquid faciunt vos bonos?... Bona voluntas bonum te facit... Discite petere bonum, ut ita dicam, bonificum, id est, bonum quod faciat bonos. Si habetis bona quibus utuntur boni, petite bonum unde sitis boni. Bona voluntas vos facit bonos.»

2. PLS, II, 744-749.

En resumen, en un sentido, el Bien supremo es la vida eterna, o sea, Dios mismo, como Bien que hace feliz al hombre. En otro sentido, el Bien supremo es la buena voluntad, o sea, la virtud, que es el «precio» o la condición de la felicidad.

Demos un paso más. La buena voluntad es lo mismo que la caridad: *caritas quae dicitur et voluntas bona*.³ Y ¿a qué llama caridad San Agustín? Al amor bueno, al amor ordenado, al amor que ama lo que debe amar, al amor que ama a Dios como Bien supremo: *amor Dei*.

Por tanto, si la vida eterna es Dios y si la buena voluntad es amor de Dios, se comprende que en otro texto diga San Agustín que el precio de la vida eterna (que es Dios) es el amor de Dios: *amemus et emimus*.⁴

Ahora bien, el amor de Dios sólo puede darlo Dios, sólo puede venir del Dios que es amor, más concretamente, del Espíritu Santo, que es el Amor personal del Padre y del Hijo. La buena voluntad o el amor de Dios (*amor Dei*) o la *caritas* es un don, una gracia del Espíritu Santo.⁵

¿Qué hemos de pedir? El Espíritu Santo que hará que nuestra voluntad sea buena: «ecce bonum unde sitis boni. Spiritus Dei bonus facit in hominibus bonam voluntatem».

En resumen, la vida eterna, o sea, el Bien supremo como felicidad, es la posesión de Dios. Y la buena voluntad, o sea, el Bien supremo como virtud, en cierto modo, es también la posesión de Dios. Sólo si poseemos el Espíritu Santo (Dios), tendremos una voluntad buena y podremos alcanzar la vida eterna. Sólo Dios puede darnos la felicidad, sólo Dios puede hacernos buenos. *Praetium illius possessionis, quae possessio vocatur vita aeterna, ipse Deus est...* *Petite Spiritum bonum, inhabitet in vobis et eritis boni.*»

3. Kant y San Agustín

La moral de Kant es una moral sin amor. Es una moral de la ley.

La voluntad, en Kant, no es una voluntad que *ama* el (bien); es una voluntad que *quiere* la ley. La voluntad es buena cuando se de-

3. *Enarr. in ps. 36, sermo 2, 13.*

4. *Sermo Lambot 5, PLS, II, 776.* Cf., en la col. 777: «bona voluntas sit et emis».

5. La buena voluntad es un gran don (bien supremo en su orden). Ahora bien, todo bien viene de Dios. Cf. textos en G. DE BROGLIE, «Pour une meilleure intelligence du *De correptione et gratia*», en *Augustinus Magister*, vol. III, 1954, p. 331.

termina a querer sólo por la ley. La ley manda que la voluntad quiera lo universal, o sea, la ley misma.⁶

En la moral de Kant, no es el bien el fundamento de la ley; sino (segunda revolución) la ley, el fundamento del bien. ¿Debo hacerlo? Luego es bueno.

En resumen, la voluntad en Kant es una voluntad que quiere la ley.

La moral de San Agustín es una moral del bien y del amor.

La ley moral manda a la voluntad que ame el bien. La ley manda ordenar el amor, o amar ordenadamente, o amar más lo que vale más y, por tanto, amar a Dios, Bien supremo, por encima de todo (*amor Dei*).

Una acción es buena, cuando está hecha por amor, cuando procede radicalmente del *amor Dei*. Es el amor el que hace buena la acción: *nec faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores*.⁷

En la moral de San Agustín, la ley se funda en el bien. ¿Es bueno? Luego debo hacerlo. ¿Es el Bien supremo? Luego debo amarlo supremamente.

En resumen, la voluntad en San Agustín, es una voluntad que ama el Bien.

La primera diferencia fundamental que distingue la moral de Kant y la de San Agustín es que la primera es una moral de la ley; y la segunda, una moral del bien y del amor.

La segunda diferencia fundamental se refiere a la relación, en ambas morales, entre la virtud y la felicidad.

Kant ha separado la virtud y la felicidad. Quien cumple la ley es virtuoso y, por tanto, digno de ser feliz, pero no es feliz. Es evidente que la ley no puede dar la felicidad. La relación entre virtud y felicidad no es analítica (identidad) sino sintética: la felicidad se añade a la virtud; o sea, Dios da la felicidad a los que son buenos y, por tanto, dignos de ser felices.

San Agustín identifica (siguiendo a Platón) virtud y felicidad. La Ley que manda es a la vez el Bien que atrae. Dios, Bien supremo, es a la vez el Bien que *deseamos* y el Bien que *debemos amar*.⁸

Quien ama el bien, por ejemplo, la justicia, es bueno y, por tanto, feliz; porque sólo una persona justa puede ser feliz. La felicidad sólo puede nacer de la bondad.⁹

6. Cf. M. DECORTE: «Le concept de bonne volonté dans la morale kantienne», en *Revue de Philosophie*, 1931, 190-221.

7. *Epist.* 155, 13.

8. Cf. J. PEGUEROLES: «El orden del amor en San Agustín», en *Augustinus*, 22 (1977), 221-228; «Moral del deber y moral del deseo en San Agustín», en *Espíritu*, 27 (1978), 129-140.

9. En esta vida, con una felicidad incompleta. Pero, aun en esta vida, es más feliz el justo que sufre que el injusto que disfruta.

El mundo de Kant es un mundo dividido, en busca de una unidad imposible: el pensamiento separado del ser, el fenómeno separado del noúmeno, la razón pura separada de la razón práctica, la felicidad separada de la virtud.

III. MARGINALES SOBRE LA LIBERTAD AGUSTINIANA

1. *Dos libertades: libertad DE y libertad PARA*

Presupuesto: el Bien sumremo, y sólo él, es el bien y el fin del hombre.

La primera libertad *excluye la necesidad*. Excluye la necesidad para todo lo que no sea el Bien supremo. Por tanto excluye la necesidad *para el mal*. Es libre quien puede dejar de obrar mal. Hay oposición entre libertad y necesidad. Esta libertad la llama San Agustín *liberum arbitrium*.

La segunda libertad *incluye la necesidad*. Incluye la necesidad *para el Bien* supremo. Es libre quien no puede dejar de obrar bien. El amor al Bien es la síntesis de la libertad y la necesidad: quien está enamorado del Bien, lo ama libremente (el amor es libre) y necesariamente (no puede dejar de amarlo). Esta libertad la llama San Agustín *libertas*.

La primera libertad es liberación *de* la necesidad (para el mal). La segunda, es liberación del obstáculo que impide la necesidad (*para* el bien).

Así se explica la aparente contradicción de San Agustín que, contra los maniqueos, defiende la libertad y, contra los pelagianos, parece negarla.

Contra los maniqueos, San Agustín afirma que somos libres, es decir, que el mal no es necesario. Contra los pelagianos, San Agustín afirma que no somos libres, es decir, que el bien no es necesario. O sea, que nuestra libertad es imperfecta.

El hombre, cuando obra mal, es *suficientemente* libre (el mal no es necesario), pero no es *plenamente* libre (el bien no es necesario), por eso obra mal.

El progreso moral consistirá en que hacer el mal sea menos necesario y más necesario obrar bien, en que nos cueste menos amar el bien. En el límite, es libre quien ama necesariamente el Bien: *dilige et quod vis fac*.

2. *Dos voluntades: natural y personal*

Tres presupuestos: 1) el fin del hombre es el Bien supremo; 2) hay en el hombre un amor natural del Bien supremo; 3) la ley natural manda amar (con amor personal) el Bien supremo.

Consecuencia: es libre quien *quiere lo que quiere*.

Quien cumple la ley es libre, porque quiere lo que quiere. El servicio es libertad: *eris liber si fueris servus*.

Quien ama el Bien supremo, el que es bueno, es libre, porque ama (con su voluntad personal) lo que ama (con su voluntad natural). El amor es libertad: *lex caritatis, lex libertatis*.

Quien no cumple la ley, no es libre, porque no quiere lo que quiere. La libertad es servidumbre.

Quien no es bueno, quien obra el mal, no es libre, porque no hace lo que quiere. Todo el que peca, peca *contra su voluntad* (natural y profunda).

Nota final. La voluntad *natural* del Bien es necesaria: primer grado de libertad, *liberum arbitrium*. Cuando la voluntad *personal* del Bien llega a ser igualmente necesaria, entonces el hombre es plenamente libre: grado supremo de libertad, *libertas*.

IV. LA SEMANTICA AGUSTINIANA EN CUATRO PALABRAS

Ex uno Verbo omnia

El triángulo semántico agustiniano: *signum - significatio - res* (modernamente: signo, sentido y referencia) explica la *comunicación* del sentido entre dos sujetos.

Para explicar el *origen* del sentido, es necesario suponer un segundo triángulo: Dios, la cosa y la *memoria* trascendental.

El sentido se halla primero en la cosa, puesto allí por Dios, origen de todo ser y sentido. Una vez reconocido por el hombre (gracias a su preconocimiento en la *memoria*), el sentido es puesto en el signo por el hombre, para manifestarlo y comunicarlo.

1. *El origen del sentido* (Palabra externa y palabra íntima)

Dios crea la cosa imponiendo la forma inteligible a la materia sensible. La cosa sensible es imagen de la Idea inteligible en Dios (participación real). Toda realidad sensible puede considerarse por tanto como una palabra de Dios (contiene un mensaje cifrado).

Por otro lado, Dios comunica al hombre (en la *memoria* trascendental) la clave para descifrar ese mensaje, le enseña al hombre su propio lenguaje. Es decir, el hombre preconoce el modelo inteligible (Idea); por eso puede reconocer la imagen sensible (participación gnoseológica).

Llamemos a la cosa *palabra externa*; y al preconocimiento de su Idea, *palabra íntima*.

2. *El conocimiento del sentido* (Palabra interna)

La imagen de la cosa, a través de los sentidos, llega a la memoria sensible. El hombre la reconoce, porque preconoce su Idea en la *memoria* trascendental. Llamemos a este reconocimiento *palabra interna*.

En resumen, la palabra *interna* procede a la vez de la cosa o palabra *externa* (presente por su imagen) y de la palabra *íntima* presente en la *memoria* apriórica).

Conocer intelectualmente es pasar la palabra impresa o íntima, a expresa o interna, con ocasión (*admonitio*) del conocimiento sensible. La palabra interna expresa la palabra íntima, que a su vez expresa la Idea de Dios.

Idealismo agustiniano: en rigor, no conocemos la cosa sensible, sino su Idea (su modelo inteligible que aquella participa y cuyo preconocimiento se halla en la *memoria* trascendental).

3. *La comunicación del sentido* (Palabra oral)

El sentido o palabra interna, inmaterial e intemporal, del sujeto A se «materializa» (se cifra) en un signo sensible y temporal (palabra oral). El sujeto B, que conoce la lengua (la clave), desmaterializa el sentido (descifra el signo) y adquiere el mismo conocimiento (palabra interna) de A.

La palabra interna se halla primero en A; por la mediación del signo, se comunica a B; cesado el signo sensible (acabada su mediación temporal), permanece en A y en B la palabra interna inteligible.

Círculo por tanto: en el primer sujeto, de la cosa (mediante la palabra íntima de la *memoria*) a la palabra interna; de la palabra interna al signo o palabra oral; del signo a la palabra interna en el segundo sujeto, que así conoce la misma cosa que conocía el primer sujeto (mejor, la Idea de la cosa).

4. *Notas finales*

San Agustín habla solamente de dos palabras o verbos: la palabra oral (*verbum oris*) y la palabra interna (*verbum cordis, verbum mentis*).

Considerando a la cosa como palabra externa y al preconocimiento de la Idea como palabra íntima, resultan cuatro las palabras o verbos agustinianos: externa, íntima, interna, oral.

Las palabras externa, interna e íntima se corresponden con los tres momentos del agustiniano *itinerarium mentis ad Deum*: *foris, intus, intimum*.

La filosofía de la palabra de San Agustín es un reflejo de su teología. El Verbo procede del Padre (por generación) y lo expresa. El mundo procede del Verbo (por creación) y lo expresa. Entre el Padre y el Verbo hay semejanza perfecta (identidad). Entre el Verbo y el mundo sólo hay semejanza imperfecta.

De modo análogo, la palabra interna procede (naturalmente) de la palabra íntima (con ocasión del conocimiento sensible) y la expresa (e indirectamente expresa la cosa). El signo procede (convencionalmente) de la palabra interna, pero no la expresa. La palabra interna es semejante a la íntima. Pero el signo no es semejante a la palabra interna. El signo sólo señala.

De otro modo, las Ideas de Dios se expresan imprimiéndose en las cosas (palabra externa) y en la *memoria* (palabra íntima). La palabra impresa en la *memoria* se expresa en la *intelligentia* (con ocasión del conocimiento sensible de la cosa). Finalmente, la palabra expresa del entendimiento se manifiesta y comunica en el signo sensible.

V. LA LIBERTAD Y LA LEY, EN SANTO TOMAS Y EN OCKHAM

1. *Dos libertades, dos morales*

Dos libertades: según Santo Tomás, la libertad depende (está condicionada por) el bien. Según Ockham, la libertad no depende del bien, es absoluta.

Dos morales: según Santo Tomás, el bien (fin de la naturaleza) funda la ley: es bueno, luego debo hacerlo. Según Ockham, la ley (de Dios) funda el bien: debo hacerlo (está mandado), luego es bueno.

En Santo Tomás, la libertad y la ley dependen del bien. El bien es el fin de la libertad y de la ley. Lo absoluto es el bien.

En Ockham, el bien depende de la ley, la ley depende de la libertad, la libertad es independiente del bien. Lo absoluto, es la libertad (la voluntad libre).

2. *La libertad del hombre y la ley de Dios*

Hay una paradoja inevitable en Ockham. La misma filosofía que concibe la libertad como libertad absoluta (liberada del bien), concibe la moral como moral de la ley (de Dios).

La libertad absoluta (y arbitraria) del hombre se enfrenta con la libertad también absoluta (y arbitraria) de Dios. Y como Dios es más poderoso, el hombre no tiene más remedio que someterse: someter su libertad a la libertad de Dios. Ockham empieza liberando la libertad del bien, y acaba sometiéndola (esclavizándola) a la libertad de Dios.

La libertad en Santo Tomás es una libertad para el bien, finalizada por el bien. Por tanto, la ley (de Dios) que manda este bien no es un límite de la libertad humana, sino una ayuda: señala el camino. Lo mismo que el hábito virtuoso (negado por Ockham porque limitaría la libertad del acto), que hace más fácil la práctica del bien.

Nada puede limitar, en Ockham, la libertad del hombre. Pero lo mismo hay que decir de la libertad de Dios. En Ockham, Dios y el hombre se enfrentan necesariamente.

3. *¿El ateísmo, condición necesaria de la libertad?*

El ateísmo moderno (Nietzsche, Sartre) ha dado el paso que no se atrevió a dar Ockham. La libertad, una vez liberada del bien, tiene que ser liberada también de Dios. La libertad del hombre sólo será verdadera libertad si es absoluta. «Si Dios no existe, todo está permitido.»

En cambio, la libertad en Santo Tomás, sometida inmediatamente al bien (sólo mediatamente a la ley de Dios), sigue sometida al bien aun en la hipótesis de la no existencia de Dios. *Etsi Deus non daretur...*

La negación de Dios no libera al hombre del bien, porque el bien no se funda en la libertad (y en la ley) de Dios. Tanto la libertad del hombre como la de Dios se fundan en el bien.

VI. DIOS Y EL VALOR MORAL

1. *Si no hay Dios, todo está permitido*, dice Iván Karamazof, y Nietzsche, y Sartre. O como declara otro personaje de Dostoyevsky: Si no hay Dios, yo soy Dios.

Si hay Dios, tengo que hacer su voluntad. Si no hay Dios,

puedo hacer mi voluntad, puedo hacer lo que quiera. Si no hay Dios, no hay valor absoluto.

2. No es verdad, dirán Grocio y Suárez: *aunque Dios no existiera, no todo estaría permitido*. Y a ellos se suma (¡sorpresa!) Feuerbach: la negación del Sujeto no implica la negación del Atributo. Se puede negar el Sujeto, Dios; pero no se puede negar el Atributo, el valor absoluto (la justicia, por ejemplo).

(Lo cual indica, argüirá San Agustín, que tampoco se puede negar el Sujeto, porque el Ser absoluto (Dios) es el único sujeto posible de los Atributos absolutos.)

3. Más aún, dirá N. Hartmann, *sólo si no hay Dios, hay valor moral absoluto*. La negación de Dios es la condición del valor moral. La afirmación de Dios hace imposible la moral, porque hace imposible la autonomía de la ley y la reduce a un imperativo hipotético. El valor *debe ser* por sí mismo, no por estar mandado.

Habría que distinguir. Es verdad que el fundamento de la moral es el valor. Pero el fundamento del valor es Dios y sólo Dios. Si hay valores absolutos, existe el Ser absoluto (*ratio cognoscendi*).

Debo ser justo, porque la justicia «vale», debe ser. Pero hay justicia absoluta, porque existe Dios (*ratio essendi*).

4. Citemos finalmente a Camus. No puede haber dos absolutos, el valor y la libertad. «La libertad absoluta es la destrucción de todo valor (absoluto); el valor absoluto suprime toda libertad (absoluta)» (*El hombre rebelde*, p. 345.)

Pero Camus tiene un falso concepto de la libertad. Una libertad absoluta es imposible, no existe ni siquiera en Dios.

Hay un primado del bien sobre la voluntad libre, lo mismo que hay un primado de la verdad sobre el entendimiento, tanto en el hombre como en Dios.

El entendimiento de Dios no crea las verdades, ni la voluntad de Dios crea los valores. La *verdad* y el *bien* dependen del *ser* de Dios (se identifican con él). El entendimiento y la voluntad de Dios dependen de la verdad y del bien. Una cosa no es verdadera o buena porque Dios la conoce o la ama, sino al revés, Dios conoce o ama una cosa porque es verdadera o buena.

La libertad, tanto en el hombre como en Dios, no es absoluta, está finalizada por el bien. Es una libertad para el bien.

VII. LA MORAL DE LA VOLUNTAD DE DIOS

La mayoría de la gente funda su moral en la voluntad de Dios. No dicen: Hago A porque es bueno. Signo: Hago A porque lo quiere Dios. Sé que A es bueno porque me lo manda Dios.

Por tanto, ¡moral de la ley y del deber y no moral del bien y del amor! ¿Todo el mundo es ockhamiano y kantiano?

De ningún modo. La moral de la voluntad de Dios no es una moral kantiana, porque es una moral del amor. Hago lo que Dios quiere, porque amo a Dios. No es una moral heterónoma, porque quiero lo que quiere Dios, por amor hago mía (autónoma) la ley de Dios.

La moral de la voluntad de Dios no es una moral okhamiana, porque es, indirectamente, una moral del bien. Quiero lo que Dios quiere. Pero sé que Dios quiere mi bien. Luego, al querer lo que Dios quiere, quiero mi bien.

La moral filosófica cristiana dice: A es bueno porque es mi bien, o sea, el Bien (el bien del hombre es el Bien absoluto). La moral ordinaria dice: A es bueno porque lo manda Dios. Pero Dios manda mi bien (el bien de la naturaleza humana). Luego la moral ordinaria implícitamente es una moral del Bien y del amor del Bien.

La primera dice: hago el bien porque lo amo (porque amo el Bien). La segunda dice: hago el bien porque amo a Dios (que me lo manda). Dado que, en definitiva, el Bien (absoluto) se identifica con Dios, ambas morales tienen el mismo fin y el mismo fundamento.

El amor no *suprime* la ley, sino que la *supera* (en el sentido hegeliano, *aufheben*). El amor une las dos voluntades, que parecían oponerse, la voluntad del hombre y la de Dios. Quiero hacer A, porque es la voluntad de Dios, porque amo a Dios y quiero lo que Él quiere. Dios me manda A, porque es mi bien, porque Dios me ama y quiere mi bien.

La verdadera moral siempre será una moral del amor, del amor al Bien. Y una moral del amor siempre será una moral verdadera.

VIII. UNIVERSALES Y TRASCENDENTALES

1. *Las razones de Aristóteles contra Platón*

Las *Ideas* (o esencias universales) no pueden existir. Todo lo que existe es determinado, es esto o aquello. La idea existente de pino debería ser todos los pinos y a la vez no ser ninguno.

Por tanto no hay *reminiscencia*. El conocimiento de las ideas no es a priori, sino a posteriori. No son las ideas (reales) las que causan el conocimiento, sino las cosas las que causan las ideas o conceptos universales (en la mente).

2. *Las razones de Platón contra Aristóteles*

Hay ideas e ideas (aunque Platón no se diera clara cuenta de ello). Las razones de Aristóteles contra las esencias y conceptos universales no valen contra el ser y los conceptos trascendentales (de unidad, verdad, bien). El ser y sus trascendentales son conocimientos a priori. No pueden proceder de la experiencia, porque son condición del conocimiento de la experiencia. En este nivel trascendental, todo conocimiento es un reconocimiento. Quien no preconoce la verdad y el bien, nunca los conocerá, porque no los reconocerá.

El ser y sus trascendentales no pueden ser meros conceptos, tienen que existir. Al menos por esta razón, que sólo su *realidad* puede ser la causa de su *conocimiento* (preconocimiento) por el hombre. Es el argumento agustiniano de la existencia de Dios: si el hombre conoce el Absoluto, el Absoluto existe, porque sólo un *Ser* absoluto puede ser la causa de la *Idea* del absoluto en el hombre.

Santo Tomás ha visto perfectamente la diferencia entre las ideas (o conceptos) universales y las ideas (o conceptos) trascendentales. «Et quamvis haec opinio irrationabilitis videtur quantum ad hoc quod (Plato) ponebat species rerum naturalium separatas et per se subsistentes..., tamen hoc absolute verum est quod aliquid est primum quod per suam essentiam est ens et bonum.»

3. *Las dos participaciones*

Hay dos participaciones. Primero, la participación *lógica* de los entes singulares en la esencia universal. Da lugar a una paradoja notable: la esencia sólo puede existir en los entes, pero los entes son lo que son (triángulo o círculo) por la esencia. O sea que los entes dependen de la esencia, y la esencia depende de los entes. Paradoja que nos está indicando que aún no hemos llegado al fundamento último de lo real.

La segunda participación es la participación *real* de las esencias en el ser, o mejor, de los entes por las esencias en el ser. El ser existe (subsiste) antes y aparte de los entes, es absoluto. Los entes dependen del ser, pero el ser no depende de los entes.

En la participación lógica se comprende que haya hombres y no haya humanidad: una humanidad subsistente es un absurdo.. Pero en la participación real lo absurdo sería que hubiera entes y no

hubiera ser. ¿Cómo no va a *ser* el Ser que hace *ser* a los entes? Heidegger parece concebir el ser según el modo de la esencia cuando escribe: «A la verdad del ser pertenece el que nunca se da sin el ente, y que nunca un ente se da sin el ser» (*Nachwort a Was ist Metaphysik*).

4. *Nota sobre Kant*

Afirmar un a priori del conocimiento, ¿lleva consigo afirmar el valor sólo trascendental del conocimiento? Si hay condiciones del conocimiento en el entendimiento, parece que habrá que concluir que condicionan el conocimiento del objeto y que, por tanto, no podemos conocer las cosas tal como son, sino según nos aparecen desde nuestras condiciones a priori.

Esta es la conclusión de Kant, pero no la de Platón o San Agustín. Y es que las condiciones a priori en Kant son las *categorías*, o sea, conceptos universales, mientras que en Platón y San Agustín, son el ser, la verdad y el bien, o sea, conceptos universalísimos o trascendentales (en sentido clásico).

En Kant, las condiciones a priori son condiciones de posibilidad del conocimiento del fenómeno y condiciones de *imposibilidad* del conocimiento del noúmeno. En Platón y en San Agustín, las condiciones a priori son condiciones de posibilidad del conocimiento de lo real. No limitan el conocimiento a las condiciones del sujeto. Mejor dicho, lo limitan (toda condición condiciona). Pero, ¿qué es lo que nos impide conocer el trascendental platónico-agustiniano del ser, la verdad y el bien? Sólo nos impide conocer el no ser, la no verdad y el no bien, es decir, la nada, o sea, que no nos impide conocer nada. Por tanto, hay condiciones a priori del conocimiento que no impiden, sino que hacen posible el valor *trascendente* del conocimiento.

IX. DE LA IDEA DE PLATON AL SER DE SANTO TOMAS

1. *Platón: la Idea y la participación*

La Idea, o la Forma, y la participación son el centro de la filosofía de Platón.

Las cosas de este mundo están compuestas de materia y forma. La materia es (algo), porque participa de la forma. La materia participa inmediatamente de su forma y mediatamente de la Forma o Idea primera, que es el Bien.

El Bien es simple, es Forma pura, sin composición de materia y, por tanto, es único y es perfecto. Las cosas están compuestas de materia y forma y, por tanto, son múltiples y son imperfectas.

Las cosas participantes *imitan* las formas participadas. Son semejanzas imperfectas de un Modelo perfecto.

2. *Aristóteles: el Acto y la actualización*

El núcleo de la filosofía aristotélica es la teoría del acto y la potencia.

En Aristóteles, la materia es potencia y la forma es acto. Las cosas están compuestas de materia y forma, es decir, de potencia y acto. Las cosas (un roble de un año, por ejemplo) en parte son (lo que son), porque tienen forma-acto; en parte no son (perfectamente lo que son), porque tienen materia-potencia (no son todo lo que pueden ser); por tanto las cosas tienden a ser plenamente (lo que son), tienden a actualizar toda su potencia.

Dios es acto puro (de pensar), sin mezcla alguna de potencia y, por tanto, es inmóvil. Es plenamente (lo que es), no crece ni decrece en su ser. Las cosas están compuestas de acto y potencia (como hemos dicho) y, por tanto, son mudables. Nunca son plenamente (lo que son), o están llegando a ser (lo que son y pueden ser) o están dejando de ser (lo que eran).

Las cosas *tienden a asemejarse* a Dios. La materia tiende a la forma y la potencia al acto. Dios es pura Forma y puro Acto. Todo tiende, pues, a Dios. Dios lo mueve todo como lo amado mueve al amante, como lo Perfecto mueve a lo imperfecto, como el Ser mueve al poder ser.

3. *Plotino: el Uno más allá del Ser*

La filosofía de Plotino está dominada por el sentimiento de la absoluta trascendencia de Dios.

La aportación y la novedad de la filosofía de Plotino (enigmática novedad) es su tesis fundamental: que Dios no es Ser. Hasta ahora, la filosofía conocía dos niveles de realidad: el nivel superior del Ser (de la Forma) y el nivel inferior del no ser (de la materia). Plotino añade un misterioso tercer nivel: el nivel supremo del *no ser más allá del ser*.

El Ser (la Forma) no es Primero. Hay un Primero más allá del Ser (de la Forma): el Uno.

Plotino advierte el peligro de convertir a Dios en el primero de los entes (ontoteología) y escapa al peligro con una solución enigmática (¿desesperada?): el Uno no es Ser.

El Uno es pura simplicidad. Por debajo del Uno, desde la Inteligencia hasta la materia, los seres son intrínsecamente compuestos. Paradoja: son *seres* porque no son el Uno.

El Uno no es Ser, pero es causa del Ser. El principio de causalidad es también paradójico en Plotino: el Uno causa lo que él no es, da lo que no tiene.

Las cosas participan de las Ideas de la Inteligencia. Todo Platón está en Plotino. Pero no participan del Uno. Consecuentemente las cosas de este mundo nos dan a conocer las Ideas, pero no nos dan a conocer el Uno.

El Uno, que no es Ser, tampoco es Verdad, es decir, es incognoscible. Sólo podemos decir del Uno que no es Ser (negación), que es causa del Ser (causalidad) y que está más allá del Ser (eminencia).

4. *San Agustín: el Ser verdadero*

San Agustín vuelve a Platón. No hay un más allá del Ser. El primero es la Verdad, o sea, el Ser verdadero.

La trascendencia de Dios no pelagra por ello. Dios es por esencia. Las cosas son por participación.

La distinción agustiniana entre *ser* y *tener* prepara la distinción tomásiana entre esencia y existencia (o *esse*). Dios es lo que tiene: *quod habet hoc est*. No hay distinción en Dios entre lo que es y lo que tiene. Las cosas no son lo que tienen. Se distingue en ellas lo que son y lo que tienen.

Por tanto, las cosas son causadas y compuestas. Dios es causa incausada y simple.

(Por lo demás, la aportación de San Agustín en el campo de la metafísica es incomparablemente más pobre que en el campo de la antropología. La suya es una metafísica de la materia y la forma, como la platónica. San Agustín no saca las consecuencias metafísicas del hecho de la creación. Se limita a señalar que la materia (informe) no es eterna, sino creada por Dios. El Padre crea la materia y el Verbo la forma con sus ideas. La extraña materia informe espiritual agustiniana indica claramente que San Agustín desconoce la distinción entre materia y potencia.)

5. *Avicena: el primado de la Esencia.*

Los filósofos árabes conocen por la fe el misterio de la creación del mundo de la nada. Conocen también la filosofía aristotélica del acto y la potencia. Ellos son los primeros que sacan las conse-

cuencias metafísicas de la noción de creación y dan inicio a la transformación radical de filosofía griega. (Me ceñiré a Avicena.)

El díptico materia-forma ya no sirve como explicación última de lo real. En la filosofía griega, antes de existir el mundo, ya existía la materia informe y la forma. En la filosofía de Avicena, antes de existir el mundo, no existía nada. Sólo «existía» la posibilidad de existir. O sea, antes de existir, las cosas del mundo (su materia y su forma) eran posibles, eran posibilidades, eran *esencias*.

Dios y las esencias (o las ideas, o las formas) en Dios. Esto es todo lo que existía, antes de existir el mundo.

¿Cómo se originó el mundo? Cuando Dios da la existencia a la esencia. El ser se añade a la esencia y la esencia pasa de ser posible a ser existente.

En Dios, la existencia es inseparable de la esencia. Dios existe necesariamente en virtud de su propia esencia. No hay distinción entre su esencia y su existencia.

En las cosas, la composición radical y última no es la de materia y forma, sino la de esencia y existencia. Las cosas reciben de Dios la existencia, no existen en virtud de su esencia.

Avicena transforma la filosofía griega suprimiendo la materia informe como explicación última de las cosas. Pero no suprime las ideas. Sigue prisionero del platonismo. Las ideas o esencias de alguna manera *son*. Los filósofos medievales «avicenizantes» hablarán de un *esse essentiae* al lado del *esse existentiae*.

Avicena parte de la esencia (como Platón). Llega a la existencia desde la esencia. La existencia parece un mero *complementum possibilitatis*. Hay en Avicena un evidente y característico primado de la esencia.

6. Santo Tomás: el primado del Ser

El Ser (*esse*) como perfección suprema es la intuición central de la filosofía de Santo Tomás. El Ser (*esse*) es el acto de los actos, la forma de las formas, la perfección de las perfecciones, en el sentido que expondremos.

La participación, en Santo Tomás, es participación del Ser. La teoría del acto y la potencia, en Santo Tomás, se aplica al Ser.

El sujeto participante no es la materia, sino la potencia (*essentia*). La perfección participada no es la forma, sino el acto de ser (*esse*).

La esencia participa del Ser. La esencia (potencia) llega a ser (existir).

Santo Tomás descubre un nuevo concepto de acto y un nuevo concepto de potencia. En Aristóteles, la materia-potencia más la forma-acto daban razón de la existencia. En Santo Tomás, sólo dan

razón de la esencia, sólo nos dicen la esencia de la cosa, su posibilidad; no su existencia, su realidad.

Hay que dar el Ser (*esse*) a la esencia (materia y forma), para que la cosa exista. La materia y la forma son ahora la *potencia* (nuevo concepto de potencia) y el Ser (*esse*) es el *acto* (nuevo concepto de acto) que la actualiza, que la hace ser.

La forma-acto de pino, por ejemplo, hace ser-pino a la materia-potencia. Sólo el Ser hace ser (existir) al pino. La forma-acto de pino le da a la materia-potencia la perfección de ser-pino. Sólo el Ser le da la perfección de ser (existir).

Dos textos claros a más no poder: *Omnis forma et actus est in potentia antequam esse acquirat*. El segundo señala mejor el paso del acto aristotélico al acto tomasiano: *Primo materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius* (hasta aquí Aristóteles). *Et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius*.

Dios es el Ser por esencia, no por participación. La esencia de Dios es su ser: *Deus est summ esse*. Dios es acto puro de Ser (no sólo de pensar). La esencia de las cosas no es ser, sino ser-tal. Las cosas para existir, han de recibir el Ser, de Dios. Están compuestas de esencia y *esse*.

En Santo Tomás, no sólo desaparece la materia informe, como explicación última de las cosas, sino también las ideas. En el sentido de que no hay ningún *esse essentiae*. Por tanto, el Ser (*esse*) no se añade a la esencia, por la sencilla razón de que la esencia, antes de ser no es nada. Ni siquiera es una idea de Dios, porque en Dios *iam non est creatura sed ipsa creatrix essentia*. Antes de la creación del mundo, sólo existía el Ser, *ipsum esse subsistens*. Dios crea seres limitados, seres con esencia (eso es la esencia, el límite del Ser, del *esse*), participaciones limitadas de su Ser infinito.

Santo Tomás recoge, e integra en una síntesis genial toda la gran tradición filosófica anterior. La participación de Platón (participación *del Ser*). La teoría acto-potencia de Aristóteles (acto *de Ser* y potencia *de Ser*). Y la exigencia de la trascendencia de Dios, de Plotino: Dios está más allá del ente (*ens*), pero no está más allá del Ser. Dios es el Ser por esencia, *ipsum esse subsistens et infinitum*.

JUAN PEGUEROLES, S. I.