

LA ESTRUCTURA HOMEOSTÁTICA DE LA FILOSOFÍA

José Carlos Muínelo Cobo



Dykinson, S.L.

**LA ESTRUCTURA HOMEOSTÁTICA
DE LA FILOSOFÍA**

LA ESTRUCTURA HOMEOSTÁTICA DE LA FILOSOFÍA

José Carlos Muínelo Cobo

Dykinson, S.L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

PGC del Ministerio de Ciencia e Innovación, con REF PID2024-155197OB-I00 y «RED DE INVESTIGACIÓN»: RED2024-153961-T, Programa Estatal de Transferencia y Colaboración del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, Plan Estatal de Investigación Científica, Técnica y de Innovación 2024-2027.
Ayuda Vicerrectorado de Investigación, Transferencia y Divulgación Científica, 2025.

© De la obra: José Carlos Muinelo Cobo
Primera edición

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91544 28 46 – (+34) 91544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 979-13-7006-477-8
Depósito Legal: M-16945-2025
DOI: <https://doi.org/10.14679/4291>
ISBN electrónico: 979-13-7006-518-8

Preimpresión:
Besing Servicios Gráficos, S.L.
besingsg@gmail.com

*A mis queridos amigos del
seminario permanente de Filosofía*

Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
-------------------	----

PRIMERA PARTE LA FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

I. FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO: FASE CRÍTICA O DIALÉCTICA	19
--	-----------

La crítica filosófica antecede necesariamente a la propia filosofía.....	20
---	----

Lógica unívoca, equívoca y analógica	22
--	----

Instrumentos metodológicos.....	28
---------------------------------	----

El sentido analógico de la expresión <i>hombre en tanto que hombre</i>	31
--	----

II. FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO: FASE POSITIVA.....	37
--	-----------

Experiencia y análisis causal	38
-------------------------------------	----

Estudio de las diversas causas	41
--------------------------------------	----

Los diversos modos de causalidad.....	49
---------------------------------------	----

Principios y causas del viviente humano	51
---	----

Lo que es por naturaleza y según la naturaleza en el viviente humano.....	52
--	----

El objeto de la filosofía del comportamiento humano	53
---	----

III. DE LA FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO A LA FILOSOFÍA PRIMERA POR EL OBJETO DE LA ACTIVIDAD SEGÚN LA VIRTUD PERFECTA.....	61
--	-----------

IV. FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO: PUNTO DE VISTA CRONOLÓGICO.....	65
El arte como un medio de virtud.....	65
Cruce del punto de vista cronológico y ontológico en la filosofía del comportamiento humano	68
La distinción entre bien y fin.....	69
El fin se distingue por y según la naturaleza.....	72
La importancia de la imitación y del medio vital para el descubri- miento del fin	73
El descubrimiento del fin presume una inteligencia práctica.....	75
La prudencia es la piedra angular del comportamiento humano	77
La libertad y sus modos: la libertad de asunción y de elección.....	83
El consejo y la deliberación	86
La virtud ética.....	86
Las virtudes comunes: la amistad y la justicia	91

**PARTE SEGUNDA
PERSONA Y FILOSOFÍA PRIMERA**

I. LA PERSONA A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA PRIMERA.....	99
La filosofía primera es de modo concreto y particular una filoso- fía de la persona	99
El objeto de la filosofía primera como consiste en precisar el llamado juicio de ser	102
La significación analógica de lo que es ser	105
Los modos de conocimiento de lo que es ser: la aprehensión y el juicio	108
Principios y causas de lo que es ser.....	110

II. LA SUSTANCIA COMO MODO PRIMERO DE SER SEGÚN LA CAUSA FORMAL.....	113
La sustancia distingue lo que es ser como esto que es ser en y por sí mismo	114
La sustancia según una estructura filosófica.....	117
La lógica que filosóficamente da razón de la sustancia es la analogía de proporcionalidad propia	120
La sustancia según una estructura teológica	121
Experiencia e inteligencia de la sustancia	124
Descripción, definición y comprensión de la sustancia	124
La estructura <i>homeostática</i> , <i>hypostática</i> y <i>homostática</i> de la sustancia	126
 III. EL ACTO COMO MODO PRIMERO DE SER SEGÚN LA CAUSA FINAL.....	 129
La analogía entre la sustancia y el acto según una estructura filosófica.....	130
La analogía entre la sustancia y el acto en una estructura teológi- ca. El ejemplo de la amistad	135
El ejemplo de la amistad según una estructura filosófica	139
 IV. LAS RELACIONES ENTRE LA SUSTANCIA Y EL ACTO	 141
La relación de la sustancia y el acto según una estructura teológi- ca existencial	142
La distinción entre una estructura teológica existencial y esencial	143
La relación de la sustancia y el acto según una estructura teológi- ca esencial.....	146
La relación de la sustancia y el acto según una estructura teológi- ca mixta.....	151
Implicaciones antropológicas de estas estructuras teológicas	159
Implicaciones jurídicas y políticas de estas estructuras teológicas	163
Estructura filosófica y estructuras teológicas	165

**PARTE TERCERA
LA PERSONA Y SUS PRINCIPIOS**

I. CRÍTICA FILOSÓFICA A LAS ESTRUCTURAS TEOLÓGICAS DE LA PERSONA	173
La persona según una estructura teológica	173
La persona humana es un modo absoluto y perfecto de ser hombre	175
II. LAS PROPIEDADES DE LA PERSONA: AUTONOMÍA ABSOLUTA, EFICAZ Y PERFECTA.....	181
Determinación y finalidad en la persona.....	184
Persona y trascendencia.....	186
La estructura filosófica de la persona	189
III. LA ESTRUCTURA FILOSÓFICA DE LA PERSONA EN LA AMISTAD Y LA JUSTICIA	191
IV. PERSONA HUMANA Y PERSONA DIVINA. LA TEOLOGÍA DE LA PERSONA	195
BIBLIOGRAFÍA.....	197

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo contiene la *Introducción general* (a modo de resumen) de una obra en curso que irá apareciendo sucesivamente en varios volúmenes. En ella y ante todo se trata de precisar los criterios en virtud de los cuales es posible calificar un pensamiento como filosófico. Para ello, nos hemos servido de la noción de *estructura de pensamiento* empleándola no en un sentido metodológico (como un método de análisis de las diversas doctrinas de pensamiento), sino específicamente filosófico. Pues, en general, si es posible decir que un pensamiento está estructurado cuando está organizado conforme a principios y causas, cuando estos son primeros o últimos (por ser comprensivos del resto de principios y causas) dicho pensamiento parece tener una estructura filosófica. Por tanto, tratar de descubrir en cada nivel de análisis considerado (lógico, metodológico, antropológico, ético, estético, teórico, político, jurídico y puramente teórico) los principios y las causas en virtud de los cuales es posible estructurar filosóficamente (es decir, de la manera más amplia o comprensiva) cada una de estas cuestiones, constituye el primer propósito de este trabajo.

No obstante, como estos principios y causas son susceptibles de articularse no sólo de una manera filosófica sino también teológica, junto a lo anterior, se tratará de precisar la manera específicamente filosófica de articular estos principios y causas, comparándola con las principales maneras teológicas de hacerlo. Se verá así cómo, frente a la articulación *hypo-stática* o teológica de estos, la articulación filosófica (compatible con la doctrina de Aristóteles) no presume *hypó-stasis* alguna, por lo que tiene un carácter enteramente *homeostático*. Según esto, la estructuración filosófica parece preservar siempre el equilibrio mutuamente relativo y proporcionado de sus principios, evitando la reducción del objeto considerado filosóficamente a tal o cual principio, a una mera suma de ellos, o a algo distinto y más allá de ellos. En cambio, al proceder de una manera teológica, parece siempre ponerse en juego una estructura de tipo *hypo-stático*, aun cuando esta articulación -común a toda estructura teológica- admita diversas modalidades según el carácter existencial, esencial, mixto o absoluto de la estructura teológica considerada. Se verá así cómo una estructura teológica de carácter existencial adopta una modalidad puramente *hypo-stática*, mientras que una esencial se inclina por una modalidad *homo-stática*; junto a estas, también es posible distinguir una mixta, y una de carácter

absoluto -la llamada estructura nominalista e idealista- que obedece a una modalidad *hetero-stática*.

Aunque cada una de estas estructuras teológicas ha sido inducida a partir de una doctrina de pensamiento concreta y particular (respectivamente, de Tomás, Escoto, Suárez, Ockham, Platón y Hegel), en realidad están presente en múltiples doctrinas de pensamiento (expresamente teológicas o no, incluso de contenido anti teológico), por lo que no parece preciso identificar cada una de estas estructuras con tal o cual doctrina en particular. Por lo mismo, como un pensamiento parece “definirse” (más que por su contenido) por su estructura, es posible organizar estructuralmente -según los principios empleados y la manera de articularlos- las diferentes corrientes de pensamiento según su carácter en última instancia filosófico o teológico.

Por lo demás, desde el punto de vista cronológico, el desarrollo de este análisis se ha iniciado con el estudio de la llamada filosofía del comportamiento humano y, dentro de ella, por la filosofía práctica. Pues esta no es una mera aplicación de la filosofía teórica, sino que es una filosofía de pleno derecho, que es preciso estudiar en y por sí misma, a la luz de sus principios propios. De ahí que, en este primer nivel de análisis filosófico, se haya tratado de descubrir los principios y causas que permiten articular filosóficamente lo que es el hombre inmediatamente comprometido en sus diversas experiencias prácticas.

Ciertamente y como se verá, este análisis presume una filosofía primera (si esta resume de algún modo toda la filosofía), pero su necesidad, desde el punto de vista cronológico, no surge inmediatamente, sino de manera progresiva y en la propia práctica; pues es en ella cómo va apareciendo la necesidad de adquirir algo que, sin separarse de ella y estando al comienzo en función suya, poco a poco es capaz de asimilarla y discernirla según unos principios más amplios y comprensivos. Se verá así cómo, a pesar de que la filosofía adopte en primer lugar un carácter práctico, poco a poco se irá descubriendo la necesidad de una filosofía primera y, por ella, de la filosofía misma, susceptible de ser analizada según sus principios y causas, lo que permitirá descubrir su estructura propia. Una vez descubierta dicha estructura, será preciso compararla con otras estructuras no filosóficas, sino teológicas, y, de vuelta al hombre permitirá estructurarlo de una manera última y comparada: filosófica y teológica.

De hecho, un análisis filosófico del hombre a la luz de los principios formal y final del objeto de la filosofía primera en tanto que universal, permitirá comprender al hombre como *persona*, lo que permitirá comparar estructuralmente (a la luz de estos principios y causas) lo que es la persona humana

según una perspectiva filosófica y teológica (en función de si se la concibe de una manera *homeostática* o *hypostática*).

Por último, junto con el sentido universal de filosofía primera, será preciso abrir un nuevo sentido de filosofía primera, esta vez, como teología, lo que permitirá distinguir y relacionar la persona-humana y la persona-divina (si existe) de una manera estructuralmente filosófica y teológica.

PRIMERA PARTE
LA FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

I

**FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO:
FASE CRÍTICA O DIALÉCTICA**

Desde un punto de vista cronológico, parece conveniente comenzar el estudio de la filosofía por la llamada filosofía del comportamiento humano y, dentro de esta, por la filosofía práctica, que implica no sólo una ética, sino también una teorética y una teórica ejercida en común, en el seno de la relaciones interpersonales e institucionales de carácter amistoso y justo. De hecho, la filosofía práctica no es una mera aplicación de la filosofía teórica (en particular, de la filosofía primera en tanto que universal, llamada metafísica, o de la filosofía primera en tanto que primera, llamada teología), sino que es una filosofía de pleno derecho, que es preciso estudiar en y por sí misma, a la luz de sus principios propios. Así, una consideración filosófica de las diversas prácticas humanas, según sus causas y principios propios, permite observar al hombre en sus diversas experiencias prácticas (como el hombre que trabaja, que ama, que enseña), y trata de inducir lo que es el hombre a partir de estas diversas experiencias (en primer lugar, prácticas) en las que se ve inmediatamente comprometido. Si estas primeras experiencias parecen tener un carácter práctico, y no sólo teórico, es porque en ellas el hombre está directamente involucrado, sin separarse de su objeto; por lo mismo, porque en ellas el conocimiento no parece justificarse por sí mismo, sino en orden a una acción de carácter práctico; de hecho, sólo cuando estas necesidades y deseos prácticos parecen quedar de algún modo cubiertos (hay, por así decir, un cierto bienestar), surge la necesidad de otras actividades, de carácter teórico, cuyo conocimiento en última instancia parece justificarse por sí mismo. Como se verá, en una estructura teológica de pensamiento ocurre al revés; en este caso, no se parte de la experiencia para inducir progresivamente (en el seno de cada una de estas experiencias), lo que es el hombre, sino que se parte de unos principios a priori, separados de la práctica concreta en la que el hombre está primera e inmediatamente inmerso, para, a partir de ellos, determinar lo que es este. No obstante, según este punto de vista cronológico parece más adecuado comenzar analizando al hombre que trata de mantenerse y desarrollarse vitalmente, y que, para ello, procura adquirir los medios materiales y formales (en primer lugar, prácticos) que lo hagan factible.

Ciertamente, un análisis filosófico de lo que es el hombre presume una filosofía primera (si esta resume de algún modo toda la filosofía), pero su nece-

sidad, desde el punto de vista cronológico, no parece surgir inmediatamente, sino de manera progresiva y en la propia práctica; pues es en ella cómo va apareciendo la necesidad de adquirir algo que, sin separarse de la propia práctica y estando al comienzo en función suya, poco a poco es capaz de asimilarla y discernirla según unos principios más amplios y comprensivos. Se verá así, por ejemplo, cómo en la misma práctica jurídica surge la necesidad de acudir a unos principios de carácter teórico que, sin violentarla, permiten discernir esta experiencia de una manera más amplia y comprensiva. Se trata, entonces, no sólo de un análisis jurídico de la experiencia jurídica, sino de un análisis metajurídico o filosófico (a la luz de la luz de los principios de la filosofía primera) de esta misma experiencia, lo que permite estructurar, filosófica y en última instancia, el derecho. De hecho, cuando estos principios tienen el carácter de primero o de último, parecen ser propios de la llamada filosofía primera, tanto en su modo universal como primero. Y si bien cada uno de estos modos de filosofía primera es susceptible de estudiarse en y por sí mismo (una vez han sido vislumbrados en el seno de la experiencia práctica concreta), permiten también, como se ha dicho, discernir con una mayor lucidez (de una manera más amplia y comprensiva) cada una de estas experiencias prácticas en las que el hombre se encuentra inmediata y, en primer lugar, involucrado.

Según esto, desde el punto de vista cronológico, parece preciso comenzar preguntándose por lo que es el hombre a partir de la experiencia que de él se tiene como un viviente inmerso en las diversas prácticas que realiza y que le permiten mantenerse y desarrollarse vitalmente, y cómo, para dar respuesta a esta cuestión, es preciso acudir ya a la filosofía, aun cuando esta no sea considerada en y por sí misma, según sus principios últimos, sino únicamente respecto de dicha cuestión. No obstante, a pesar de que la filosofía adopte en primer lugar un carácter práctico, poco a poco se irá descubriendo la necesidad de una filosofía primera y, por ella, de la filosofía misma, susceptible de ser analizada según sus principios propios, lo que permitirá descubrir su estructura propia. Una vez descubierta dicha estructura, será preciso compararla con otras estructuras no filosóficas, sino teológicas, y, de vuelta al hombre y a sus modos principales propios (prácticos y teóricos), permitirá estructurarlo de una manera comparada, filosófica y teológica.

LA CRÍTICA FILOSÓFICA ANTECEDE NECESARIAMENTE A LA PROPIA FILOSOFÍA

Pues bien, una filosofía del comportamiento humano parece comenzar preguntándose: si el hombre tiene o no una función o fin que le sea propio y,

en su caso, cuál es. Pues de la misma manera que las diversas partes del cuerpo del hombre parecen tener una función o fin que le es propio (por ejemplo, parece que la función propia de los ojos es no sólo ver, sino ver bien, y la de los oídos oír bien), y, por lo mismo, parece también posible distinguir una función propia en cada uno de los modos de ser hombre (pues la función del profesor es distinta que la del padre, el médico o el ciudadano), resulta justificado preguntarse si hay también una función que sea propia del hombre no según tal o cual parte o modo suyo, sino precisamente en tanto que es hombre; pues, si la hay, descubrirla y determinarla parece ser el objeto propio de la filosofía del comportamiento humano, de la llamada antropología filosófica.

Ahora bien, si parece tener sentido preguntarse por cuál sea la función propia del hígado o del ciudadano, ¿ocurre lo mismo con el hombre? ¿Tiene sentido preguntarse por cuál es la función propia del hombre como tal? Pues, del hombre como tal, no se tiene una experiencia (al menos) inmediata, sino que el hombre se presenta en la experiencia práctica siempre de un modo determinado (por ejemplo, como profesor, ciudadano, padre...), pero nunca como hombre. De hecho, se tiene experiencia del hombre como ciudadano en la relación política, y como amigo en la relación amistosa..., pero no se tiene experiencia del hombre en sí mismo o como tal, más allá de su carácter de ciudadano, amigo, padre. No obstante, si el objeto propio de la filosofía del comportamiento humano consiste en descubrir y, en su caso, determinar cuál es la función o fin propio del hombre como tal, pero, del hombre como tal, no se tiene experiencia (al menos inmediata), parece necesario comenzar el análisis filosófico del comportamiento humano cuestionándonos este análisis, al carecer de una experiencia de su objeto propio.

Sea como fuere, esta puesta en cuestión parece ser algo característico no sólo de la filosofía del comportamiento humano, sino en general de toda perspectiva filosófica. Pues a diferencia del resto de disciplinas empíricas, cuyos objetos parecen ser inmediatamente experimentables, del objeto filosófico no se tiene una experiencia inmediata; luego, si la filosofía es una disciplina empírica, arraigada en la experiencia, lo cierto es que del objeto filosófico (si existe) no se tiene un acceso inmediato. Esto hace que cualquier acercamiento filosófico ha de comenzar (siempre y en primer lugar), preguntándose: si realmente existe un objeto filosófico; es decir, poniendo en cuestión la existencia misma del objeto filosófico (y, por tanto, de la filosofía), según una oportuna crítica filosófica.

A diferencia de la filosofía, la crítica filosófica no se pregunta por lo que es el objeto filosófico, cuya existencia se duda, sino si la filosofía tiene objeto; pues, si lo tiene, será preciso determinar filosóficamente (y no ya de manera

crítica) en qué consiste. Así, en esta crítica filosófica, que antecede necesariamente a todo análisis filosófico, es preciso preguntarse por el objeto de la filosofía a partir de lo que se dice de él; pues como se duda no sólo de lo que es, sino incluso de si es, sólo a través de lo que se dice de él, de su sentido o significado, es posible, en su caso, descubrir su existencia. De ahí que la filosofía no pueda desligarse de la lógica y de la dialéctica o crítica filosófica; pues, sin reducirse a ellas, son a modo de una propedéutica necesaria que permite descubrir la existencia del objeto filosófico antes de que pueda determinarse filosóficamente en qué consiste este. Según esto, una filosofía del comportamiento humano debería comenzar preguntándose: si tiene o no sentido hablar de *hombre en tanto que tal*; y, en su caso, si esta expresión tiene uno o más sentidos, y de qué manera es posible distinguirlos.

LÓGICA UNÍVOCA, EQUÍVOCA Y ANALÓGICA

Ahora bien, para analizar esta cuestión, es preciso en primer lugar distinguir las diversas maneras según las cuales es posible significar algo; pues, como es sabido, existen tres modos principales de significación: la llamada significación unívoca o sinónima, la significación equívoca o puramente homónima y la significación analógica (a medio camino de las dos primeras). Por su parte, la lógica parece ser el arte que permite articular estas diversas maneras de significar algo; de ahí que se hable de una lógica unívoca, equívoca o analógica según opere por medio de significaciones unívocas, equívocas o analógicas. Además, en su ejercicio lógico, cada una de estas lógicas parece servirse de una serie de instrumentos, de carácter metodológico, que permiten hacer efectivo su análisis: son las famosas distinciones lógicas (distinciones reales, de razón, virtual, modal, formal *ex natura rei*...). Cada una de estas lógicas e instrumentos son imprescindibles en filosofía, por lo que su buen manejo resulta esencial, pues sólo mediante ellos es posible descubrir el objeto filosófico por lo que se dice de él y por la manera en la que se dice. De hecho, en función de si el supuesto objeto filosófico adopta uno o más significados, se pondrá en juego una lógica u otra.

A su vez, por sentido o significado parece preciso entender la cosa misma en tanto que es inteligida y expresada por tal o cual concepto y palabra; según esto, el significado parece poner de manifiesto una cierta realidad o cosa que se presume detrás de su significado. De esta manera, se llaman equívocas las cosas cuyo nombre es común, pero el significado expresado por dicho nombre es múltiple, y sin que entre estos significados haya aparente relación. En efecto, en las cosas equívocas sólo el nombre es común, mientras que los sig-

nificados expresados por este nombre son absolutamente diversos unos de los otros, sin relación entre sí. Esto hace que las cosas puramente equívocas no sean propiamente significativas; pues no significan algo uno, sino una pluralidad indefinida de significados, sin más unidad que el nombre. Por ejemplo, la misma palabra banco expresa una multiplicidad de significados absolutamente dispares, sin aparente relación entre sí (una acumulación de peces, un asiento en un parque, una entidad financiera...); por lo que, entre estos significados, no hay más unidad que la del nombre, común a todos ellos. De hecho, parece difícil encontrar (si realmente existen) palabras auténticamente equívocas; pues, en todas ellas, parece esconderse un significado matriz del que derivan el resto de significados.

Por su parte, las cosas unívocas o sinónimas son aquellas cuyo nombre es también común, pero, en este caso, el significado expresado por dicho nombre es absolutamente el mismo según la especie o el género, por lo que la cosa inteligible es perfectamente definible. En efecto, el género (animal) es predicado unívocamente de las especies (hombre), y estas de los individuos (Pedro). En esta lógica de carácter unívoco, los significados se distinguen entre sí potencialmente, de una manera puramente abstracta y extrínseca, según la distinción ternaria de género, diferencia específica y especie. Pues si el género se extiende potencialmente a sus diferencias específicas y especies (por ejemplo, animal respecto de racional y hombre), estas últimas comprenden actualmente sus diferencias y géneros (por ejemplo, hombre respecto de racional y animal), según un modo recíproco de extensión y comprensión lógica.

Por último, las cosas análogas o analógicas (en cierto modo homónimas) son aquellas cuyo nombre también es común, pero, en este caso, los significados expresados por dicho nombre no son absolutamente idénticos según el género o la especie (como en las unívocas), ni absolutamente diversos (como en las equívocas), sino de alguna manera idénticos y diversos. Según esto, las cosas análogas son equívocas en tanto que admiten una pluralidad de significados propios y diversos; pero no son puramente equívocas puesto que esta pluralidad no es indefinida, sino que admite un cierto orden y relación entre los significados. Gracias a este orden y relación es posible dotarlas de una cierta unidad de significación; pues toda significación descansa en algo uno, es decir, en una cosa en tanto que es inteligida: sea de una manera absoluta o unívoca, o de una manera relativa o análoga. Se dice así que una cosa es análoga si es posible encontrar un orden que dé una cierta unidad a la pluralidad de significados que admite. Por ejemplo, la palabra derecho parece expresar múltiples significados ordenados de una manera analógica. Pues por derecho es posible entender no sólo la ley, sino también la costumbre, los principios

Cada uno de estos términos expresa un significado propio y distinto de derecho; por lo que no parece posible entender exclusiva o unívocamente el derecho sólo como ley, como principio. Tampoco parece posible considerar cada uno de estos significados de derecho como absolutamente independientes (sin ningún orden o relación entre ellos), y, por tanto, sin más unidad que la del nombre, como ocurre en los equívocos. Por último, tampoco parece posible descubrir un significado de derecho que lo distinga precisamente como derecho, más allá de cada uno de estos sentidos propios de derecho (como ley, costumbre...). De hecho, al precisar el significado según el cual se dice en cada caso lo que es derecho, parece encontrarse en cada uno de estos significados un orden propio, al mismo tiempo que un orden común a todos ellos. Por ejemplo, cuando se dice que el derecho es ley parece distinguirse el derecho en orden a su forma (pues el derecho se expresa efectivamente bajo la forma de ley); en cambio, cuando se dice que es principio parece distinguirse el derecho en orden a su fin, atendiendo a su finalidad; por lo mismo, cuando se dice que es costumbre se le distingue en orden a su materia, es decir, al sustrato material en el que descansa; por último, cuando se dice que el derecho es una potestad o facultad, a modo de un derecho subjetivo, parece distinguirse en orden a su eficiencia. Además, junto con el orden propio de cada uno de estos significados, parece también posible encontrar un orden común a todos ellos; pues, como se verá, el orden formal y final parecen resumir todo orden (dada su mayor comprensión lógica), sin por ello reducir el carácter propio de cada uno de estos órdenes y significados; además, en lo práctico (como es el caso) el orden final parece ser último y perfecto. Sea como fuere, este orden en la significación permite dotar al derecho de un cierto significado.

Ahora bien, si la lógica es la disciplina que permite articular u ordenar los diversos significados que admite una cosa (según el carácter unívoco, equívoco o analógico de estos), el orden según el cual se unifican la pluralidad de significados analógicos de un mismo término en la lógica específicamente analógica puede tener un carácter atributivo o proporcional, lo que permite distinguir entre diversos modos de analogía. De hecho, en la lógica analógica se distinguen principalmente dos modos: la llamada analogía de atribución intrínseca y la analogía de proporcionalidad propia. Según la primera, los diversos significados propios o intrínsecos que expresa una misma palabra se articulan según un orden respecto de un primero. A diferencia de la llamada analogía de atribución extrínseca, en la que sólo el primero de los significados distingue propiamente la cosa, mientras que el resto lo hace sólo por relación a él, en la analogía de atribución intrínseca todos los significados distinguen propiamente la cosa, aun cuando lo hagan por relación a un primero, el cual, respecto del resto de significados, parece ser el único que significa la cosa de

una manera total. De ahí que este modo atributivo e intrínseco de analogía parece articular los diversos significados según una relación de participación intrínseca a un primero, llamado analogado primero: pues si bien cada uno de los analogados segundos distingue la cosa misma, el analogado primero es el único que, respecto del resto de analogados, la distingue de una manera total. De hecho, como en la significación intrínseca se distingue algo en sí mismo (es decir, se distingue la cosa misma por lo que en ella es -un atributo-esencial), los analogados segundos participan intrínsecamente del analogado primero; pues, aunque todos los analogados distinguen intrínsecamente la cosa, los segundos la distinguen en el seno de la significación del analogado primero, el cual, respecto de los analogados segundos, la distingue de una manera total.

Sea como fuere, en este caso se trata de una participación no unívoca: pues la cosa misma no se distingue de una sola manera, sino inmediata y esencialmente de varias, pero en orden a un primero, el cual, respecto del resto de significados, la distingue, como se ha dicho, de una manera total. Esta relación de participación de los modos segundos respecto del primero no impide que, junto a ella, se dé también un orden mutuo entre todos estos modos: en el primer caso, la relación es de los modos parciales al modo total; en el segundo, del modo total o parcial al resto de modos parciales. Como se verá, respecto de los principios filosóficos, este modo de analogía (atributivo e intrínseco) es propio de una estructura teológica de carácter existencial (como la de Tomás de Aquino).

Por su parte, la llamada analogía de proporcionalidad propia (la analogía propiamente dicha) permite articular los diversos significados de una misma cosa según un orden mutuamente recíproco y, en todos los casos, de una manera total. En este caso, cada uno de los significados no se limita a significar toda la cosa, sino que además lo hace de una manera total. Por lo mismo, la relación entre los diversos significados no es según la participación (que descansa en la manera total o parcial de significar la cosa), sino según la manera relativa o absoluta, imperfecta o perfecta, de hacerlo. Además, en la analogía de proporcionalidad propia se presume el carácter realmente proporcional de la cosa distinguida de manera propia y diversa en cada uno de los significados; pues, si esta lógica adopta el modo de una proporcionalidad de carácter propio, es porque cada uno de los significados distingue propiamente -es decir, según un modo proporcional- una proporción real. En esta analogía se da pues una semejanza proporcional entre los diversos modos propios de significar (proporcionalmente) una proporción. Como se verá, esta analogía de proporcionalidad propia parece ser la lógica específicamente filosófica, a modo de término medio de la lógica matemática y artística. Parece proceder

de la lógica que empleaban los geómetras griegos, pero transformándose de una lógica unívoca en una analógica, al extender su aplicación de la sola categoría cantidad al resto de categorías y meta-categorías. Ciertamente, como en geometría, esta lógica implica al menos cuatro términos unidos según dos proporciones; pero, a diferencia de la proporcionalidad geométrica, en este caso las proporciones no son absolutamente idénticas. De hecho, en la lógica geométrica la proporcionalidad permite distinguir dos o más proporciones, de carácter discreto o continuo, de una manera absolutamente idéntica según la cantidad; por ejemplo, según esta lógica es posible decir que la proporción de uno a dos es la misma que la proporción de tres a seis; pues, en ambos casos, se trata de la misma cantidad: el doble. Se dice que esta proporcionalidad es discreta cuando entre las diversas relaciones proporcionales no hay continuidad por medio de un término que se repite en cada una de ellas (por ejemplo, cuando se dice que uno es dos como tres es a seis); en cambio, se dice que es continua cuando uno de los términos se repite en cada proporción (por ejemplo, cuando se dice que uno es a dos como dos es a cuatro, donde el término dos se repite en una y otra proporción).

Ahora bien, cuando la proporcionalidad propia tiene un carácter analógico, cada una de las proporciones propias es diversa, aunque mutua y subordinadamente ordenada. Por ejemplo, toda sustancia física parece estar constituida esencialmente por una determinada proporción de materia y forma. De hecho, se puede decir que esta sustancia no es más que la proporción de esta materia y esta forma, y que esa-sustancia es la proporción de esa-materia y esa-forma ; pues suprimida la proporción de uno y otro componente esencial de la sustancia, desaparece esta. Luego cada una de estas proporciones es susceptible de distinguirse lógicamente y propiamente, de una manera proporcional, según esta analogía de proporcionalidad propia. Así, al distinguir la sustancia por su materia como sustancia-material, por su forma como sustancia-formal y por el compuesto (relación real de una y otra) como sustancia-compuesta, se distingue sustancialmente la misma sustancia según modos proporcionales propios y diversos. Ciertamente, la sustancia es realmente una, pero es susceptible de distinguirse lógicamente según todos estos modos propios. Aunque cada uno de ellos distingue la proporción misma según un modo u otro, parece posible establecer un orden entre estos diversos modos según los cuales la sustancia es dicha; pues, como se verá, si la sustancia-material distingue la sustancia misma de una manera total, lo hace según un modo que, por el carácter indeterminado de la materia, es relativo respecto del resto de modos sustanciales; de ahí que, en la mutua relación de los diversos modos lógicos, sea posible encontrar una relación absoluta entre ellos. En este ejemplo, la proporcionalidad sustancial es continua, puesto que el término común, la

sustancia, se repite en cada caso: sustancia-material, sustancia-formal y sustancia-compuesta. Por su parte, en una proporcionalidad propia de carácter actual (como, por ejemplo, la relación de conocimiento que implica a un sujeto y a un objeto debidamente proporcionados), es posible distinguir propia y totalmente la relación de conocimiento como sensible e inteligible: en el primer caso se distingue según un modo imperfecto, en el segundo según un modo perfecto. Se dice que el modo sensible es imperfecto porque, en la misma relación de conocimiento, este modo es relativo al modo inteligible. En este caso, la relación de conocimiento, común a uno y otro modo, se distingue inmediatamente como sensible e inteligible, por lo que de alguna manera es continua a ambos (pues ambos son modos propios de la misma relación de conocimiento), pero de alguna manera es discreta, pues, en este caso, cada uno de los modos propios no distingue la relación por sus términos (como en el caso de la sustancia), sino que cada uno de ellos distingue una relación de conocimiento distinta. Sea como fuere, el orden que es posible descubrir en la analogía de proporcionalidad propia entre el modo relativo y absoluto, y el modo imperfecto y perfecto, no es según la atribución (que, como se ha dicho, implica participación); por lo que el orden atributivo no se inscribe en el orden proporcional según una especie de analogía mixta de carácter atributivo y proporcional, sino que uno y otro modo de analogía son distintos.

Como se verá, el uso de un modo u otro de lógica (y, en particular, de lógica analógica) tiene una gran importancia: no sólo porque es el medio en virtud del cual es posible descubrir y, en su caso, desarrollar la filosofía, sino porque manifiesta el carácter filosófico o no que subyace en cada caso. Por ejemplo, un pensamiento de estructura teológica presume la desproporción entre el mundo creado y el increado, entre el orden natural y el orden sobrenatural, por lo que difícilmente empleará (aunque lo diga) la analogía de proporcionalidad propia (que se basa precisamente en la proporción entre los términos), salvo para inscribirla en el seno de una analogía de atribución, lo que si bien evita reducir la analogía de atribución a una analogía de atribución extrínseca, no hace de ella una analogía de proporcionalidad propia.

Por su parte, la lógica artística no es propiamente analógica, sino metafórica: una especie de proporcionalidad impropia. En ella, se distinguen también cuatro términos de manera proporcional; pero, en este caso, se produce una traslación de uno de los sentidos propios en cada proporción a la otra proporción adoptando un sentido figurado. Esta traslación de sentido se justifica por la semejanza que existe entre las cosas distinguidas de esa manera. Por ejemplo, es posible decir que la noche es al día lo que la vejez es a la juventud; pero cuando se cambia vejez por noche y se habla de la noche de la juventud, o al revés, de la vejez del día, se hace una metáfora; en este caso, se

sustituye el término propio (vejez en el caso de la juventud, noche en el caso del día), por uno análogo, el cual, una vez transpuesto, no tiene ya un sentido propio, sino figurado, al presumir uno propio. De ahí que la lógica artística o metafórica sea sólo impropia analógica.

INSTRUMENTOS METODOLÓGICOS

Junto con la lógica, es preciso hacer una sucinta referencia a los principales instrumentos lógicos, de carácter metodológico, de los que se vale la lógica en su análisis. Aunque presentes en el pensamiento aristotélico, serán explicitados, sistematizados y desarrollados en el medio escolástico. Permiten un análisis de la realidad tal y como se presenta en la experiencia, y su buen uso resulta fundamental dada la falta de identidad entre la realidad y su conocimiento: pues una misma realidad o cosa es susceptible de ser conocida lógicamente de modos y maneras diversas, según se utilice uno u otro instrumento lógico. En particular, es preciso hacer referencia a la llamada distinción real, tanto absoluta como modal; a la distinción de razón, con fundamento y sin fundamento real; y a la famosa y sutil distinción formal *ex natura rei*, que es una especie de síntesis de distinción real y de razón. Más adelante, una vez se analice el objeto de la filosofía primera, se estudiará con precisión cada una de ellas.

Por medio de una distinción real de carácter absoluto es posible distinguir seres que existen realmente separados unos de los otros. Por ejemplo, cuando se distingue a Pedro de Juan se pone en juego esta distinción. Así, más allá de los aspectos comunes que pueda haber entre una y otra realidad, por esta distinción se constata efectivamente la distinta realidad existencial de uno y otro. En cambio, por la llamada distinción real modal se distinguen no realidades existencialmente separadas, sino aspectos realmente distintos de una misma realidad. Como estos aspectos son inseparables de la realidad de la que forman parte, se hace uso de ella cuando, por ejemplo, se distingue en Pedro o en Juan su materia y su forma; pues, una y otra, son, en cada uno, aspectos realmente distintos, aunque no separables.

A diferencia de las distinciones reales, que son manifiestamente evidentes, la distinción de razón implica una cierta abstracción. Así, por la distinción de razón con fundamento real se distinguen modos que, aunque tienen un asiento real en la cosa, no son manifiestamente evidentes, por lo que se precisa de un ejercicio lógico -de carácter abstractivo- para hacerlos evidentes. Por ejemplo, es posible distinguir en Pedro su carácter de hombre y de animal;

pues si bien cada uno de estos modos tiene un fundamento real (pues ser hombre no es realmente lo mismo que ser animal: hay animales que no son hombres), se precisa, sin embargo, de un ejercicio lógico o racional para poner de manifiesto esta distinción. Ciertamente, esta distinción está comprendida virtualmente en tal o cual hombre, pero sólo es explicitada o actualizada por medio de una operación lógica o racional. Como se verá, esto permite distinguirla de la llamada distinción formal *ex natura rei*; pues, en este caso, la distinción de razón no está comprendida virtualmente en la cosa, sino actualmente; pues es, en la cosa, del mismo modo que en la razón. Por su parte, a diferencia de la distinción real modal, en la que los aspectos reales son manifiestos, en la distinción de razón con fundamento real no sólo se precisa de este ejercicio lógico abstractivo para explicitar en la cosa una distinción que, en sí misma, no es manifiesta, sino que, además, por este ejercicio lógico, es posible distinguir no sólo tal o cual aspecto no manifiesto de la realidad, sino la misma realidad según tal o cual modo propio. Por ejemplo, cuando se distingue a Pedro como hombre, no se distingue algo de Pedro, sino a todo él según la razón de especie (y lo mismo ocurre cuando se distingue a Pedro como animal según la razón de género). Ciertamente, cabe establecer una relación y orden entre estas diversas razones distinguidas: pues, aunque distinguir a Pedro como hombre y como animal es en ambos casos distinguirlo por sí mismo (pues Pedro es por sí hombre y animal), en el segundo caso se hace de una manera relativa respecto del primero, al estar el género comprendido lógicamente y potencialmente en la especie. Sea como fuere, por esta distinción es posible distinguir una realidad existencialmente una (sea sustancial o actual), de modo múltiple y, sin embargo, por sí. De hecho, aunque cada uno de los modos distinguidos descansa en un aspecto realmente distinto en la cosa, según la razón distinguen la cosa misma por sí (si el modo es sustancial) o por relación a este (si el modo es accidental). Se ve así la diferencia entre la distinción real modal y la distinción de razón con fundamento real: pues si por la primera se distingue la materia y la forma de una sustancia, por la segunda se distingue la sustancia misma por su carácter material como género, por su carácter formal como diferencia del género, y por su carácter compuesto como especie. En estos casos, se distingue la sustancia por sí misma: de un modo relativo o absoluto, genérico o específico (la diferencia específica es de algún modo, absoluto, la especie); y no sólo tal o cual aspecto real de ella: su materia o su forma. Y lo mismo ocurre respecto del acto según la distinción entre lo que en el acto es en potencia y en acto. Esta distinción (que, como se verá, es análoga a la de materia y forma en la sustancia) permite distinguir el acto por y para sí mismo, de modo imperfecto y perfecto. Ciertamente, junto con esta distinción de razón razonada, cuyos modos permiten distinguir la sustancia y el acto mismo, es posible también distinguir, en una y otro, lo que no es por

sí y para sí, sino relativo a estos. En este caso, la distinción de razón razonada distingue tal o cual aspecto de la realidad, pero no tal y como se presenta en ella (como aspectos reales concretos e inseparables, distinguibles según la distinción real modal), sino de una manera abstracta (lo que es característico de la lógica formal, de carácter matemático).

Como se ha dicho, la famosa distinción formal *ex natura rei* es intermedia entre la distinción real modal y la distinción de razón con fundamento real. Parece implicar una reificación de la distinción de razón con fundamento real, tanto en su carácter sustancial como accidental. Pues si por la distinción de razón con fundamento real es posible distinguir la sustancia física por su materia y su forma, y cada una de ellas distingue la sustancia misma de un modo u otro, la distinción formal *ex natura rei* hace, de cada una de estas distinciones de razón, una cierta distinción real, por lo que parece identificar cada una de estas formas lógicas con formas reales existentes en la realidad. De hecho, si la distinción de razón presume que la realidad es realmente una, aunque distinguible según la razón de modo múltiple, según la distinción formal *ex natura rei* se dirá que, como la realidad es distinguible según la razón de modo múltiple, cada una de estas razones implica ya una cierta realidad, pues toda razón distingue una cierta realidad. Ciertamente, esta realidad distinguida por la razón no tiene un carácter absoluto, pero tampoco sólo formal o de razón, sino formal *ex natura rei*; es decir, implica una cierta realidad de carácter formal en el seno de la realidad absoluta. Esta distinción parece transformar la realidad absoluta o existencial en una multiplicidad de realidades formales: tantas como razones sea posible distinguir en ella. De hecho, según esta distinción, las razones virtualmente presentes en la cosa y explicitadas lógicamente según una distinción de razón, pasarán a ser actualmente distintas en la cosa *ex natura rei*, con anterioridad a toda operación intelectual. Por lo mismo, los aspectos reales y manifiestamente distintos en la cosa, pero inseparables (distinguibles según una distinción real modal), serán ahora efectivamente separables de *potentia absoluta dei*. Según esto, la distinción formal tiene un carácter mixto: pues, como toda distinción real, descansa no en razones sino en realidades previas a la razón; pero, como toda distinción de razón, precisa de la razón para poner de manifiesto la realidad tal y como es en sí misma, con anterioridad a la razón (*ex natura rei*), según una multiplicidad de realidades formales distintas unas de las otras y completadas por una última. Así, cada una de estas realidades-formales o formas *ex natura rei*, distingue la realidad tal y como es en sí misma, previa a la operación lógica, pero según una modalidad limitada o parcial: tal y como aparece en cada una de estas razones (o formas) reales. De hecho, según la distinción formal *ex natura rei*, cualquier distinción formal o de razón que de la realidad se haga

tiene ya como correlato una cierta realidad. Mientras que, como se ha dicho, la distinción de razón presume la falta de identidad entre la realidad y su conocimiento (pues si la realidad es una es conocida según la razón de modo múltiple), según la distinción formal *ex natura rei* se dirá que, como la cosa es distinguible según la razón de modo múltiple, y toda razón tiene un correlato real previo a la razón (que esta pone de manifiesto tal y como es en sí mismo, *ex natura rei*), la realidad pasa a ser múltiple: no sólo en razón, sino realmente. Esto convierte la realidad realmente existente en una multiplicidad de realidades formales (tantas como razones presentes en ella, y completadas por una última y superior que da unidad a la cosa). Esta distinción tendrá un enorme futuro en el pensamiento moderno y actual, hasta el punto de que este ha sido unificado por algún autor según dicho criterio metodológico¹. Como se verá, su fundamento es teológico.

Por último, la distinción de razón sin fundamento real es una distinción puramente lógica; propiamente no tiene valor filosófico, pues hace referencia al modo distinto de significar sin que este modo obedezca a algo realmente distinto en la cosa. Sea como fuere, como por la lógica se manifiesta en su caso el objeto de la filosofía, en función del modo lógico y de los instrumentos metodológicos empleados, se pondrá de manifiesto no sólo la perspectiva filosófica puesta en juego, sino además si se trata efectivamente de una perspectiva filosófica o no. De hecho, esta estructuración a nivel lógico y metodológico es fundamental para distinguir entre una estructura filosófica y no filosófica de pensamiento, pues en aquella se manifiestan estas.

EL SENTIDO ANALÓGICO DE LA EXPRESIÓN *HOMBRE EN TANTO QUE HOMBRE*

Pues bien, una vez resumidos los principales modos lógicos e instrumentos metodológicos, es preciso volver a la cuestión inicial. Como se dijo, si resulta necesario preguntarse por el sentido de la expresión de *hombre en tanto que hombre* es porque, del hombre como tal, no se tiene una experiencia práctica inmediata; pues en esta el hombre aparece siempre según tal o cual modo particular (por ejemplo, como ciudadano, padre, profesor); por lo que es preciso comenzar dudando de la existencia del *hombre como tal*, del hombre en sí mismo considerado. Ahora bien, como el hombre como tal parece ser el sujeto de la filosofía del comportamiento humano (pues esta parece preguntarse por cuál es el fin o la función propia de este), al dudar de la existencia de tal sujeto, inevitablemente se duda también de la existencia de dicho objeto

1 MURALT, 1993; 2002.

filosófico. De hecho, ante la falta de experiencia de este sujeto, es preciso comenzar preguntándose si esta expresión tiene al menos sentido y, en su caso, si tiene uno o más sentidos. En particular, en esta fase crítica o dialéctica de la filosofía del comportamiento humano se trata de precisar el significado o los significados de esta expresión, así como la lógica y metodología más adecuada para analizar esta cuestión. Una vez realizado este desbroce lógico y metodológico, será preciso volver a la experiencia para, en su caso, descubrir en la realidad el significado de esta expresión.

Sea como fuere, en esta fase crítica, de puesta en cuestión de la filosofía del comportamiento humano, parece llegarse a la conclusión, desde el punto de vista lógico, que la expresión *hombre en tanto que hombre* no parece tener un significado unívoco ni equívoco, sino analógico, según la llamada analogía de proporcionalidad propia, distinguido por medio de una distinción de razón con fundamento real. De hecho, se ve la imposibilidad de distinguir lógicamente y metodológicamente esta expresión como una idea abstracta, separada lógicamente y formalmente *ex natura rei* de los diversos significados particulares de hombre, pero también de reducir su significación a tal o cual significado particular (por ejemplo, sólo a su carácter de ciudadano, amigo), o a una suma de ellos sin más unidad que el número. Pues, como se ha dicho, el hombre parece distinguirse *inmediatamente* como ciudadano en la relación política, como amigo en la relación amistosa, como padre o madre en la relación doméstica, sin que sea posible distinguir, a partir de cada una de estas experiencias prácticas, un significado de hombre como tal que haga perfecta abstracción de cada uno de estos modos particulares de ser hombre. Ciertamente, si hombre, concebido de manera abstracta, tiene un significado unívoco, concebido de esta manera concreta, a partir de cada una de las experiencias (en primer lugar) prácticas en las que está inmediatamente inmerso, tiene un significado múltiple. Según esto último, el hombre es dicho inmediatamente y propiamente de muchos modos, por lo que no parece posible distinguir al hombre como tal, en tanto que hombre, de una manera unívoca, más allá de cada uno de estos significados particulares: pues no se tiene experiencia alguna que funde este significado común y perfectamente abstracto de hombre. Parece, entonces, que, desde el punto de vista lógico, la palabra hombre expresa inmediatamente una pluralidad de significados propios; luego que es una palabra no unívoca, sino equívoca o analógica.

No obstante, como se ha dicho, tanto las palabras equívocas como las analógicas son multívocas, pues expresan una multiplicidad de significados, pero en el caso de las equívocas estos significados no guardan relación entre sí, sino que cada uno de ellos es absolutamente independiente de los otros, no teniendo en común con los demás más que el nombre. En cambio, en las pa-

labras análogas es posible encontrar un orden entre los diversos significados que expresan; y este orden no parece ser sólo relativo, sino también absoluto. De hecho, cada uno de los significados que expresa la palabra hombre parece hacerlo según un modo propio, por relación a tal o cual orden determinado. Por ejemplo, por relación al orden político el hombre se distingue como ciudadano, pero por relación al orden afectivo lo hace como amigo; de ahí que, según el orden por relación al cual se diga, adoptará un significado u otro, hasta el punto de que parece más propio hablar de ciudadano que de hombre cuando se hace referencia al hombre en el orden político. Por tanto, parece posible distinguir en cada uno de estos significados particulares, según los cuales se dice inmediatamente lo que es hombre, un orden por relación al cual es precisamente dicho. Ahora bien, junto con este orden de carácter relativo, sería posible distinguir otro de carácter absoluto si entre los diversos significados que expresa la palabra hombre fuera posible encontrar uno que, sin suprimir el carácter propio de cada uno de estos significados, sea primero, al distinguir lo que es hombre de una modo más amplio o comprensivo. En este caso, uno y otro orden evitarían reducir la significación de hombre a una significación puramente equívoca.

Ahora bien, junto con los diversos significados particulares de hombre (como ciudadano, como amigo), parece posible distinguir un significado común a todos ellos. Por este, parece distinguirse *hombre* no sólo en su carácter de ciudadano o amigo, sino en su carácter de ciudadano y amigo; es decir, por algo que es común a uno y otro. Este nuevo significado de hombre parece justificarse porque, si bien el hombre se distingue propiamente como ciudadano o amigo, el significado de uno y otro es distinto, a pesar de que cada uno de ellos distingue en su orden propio al hombre. Así, junto con estos significados particulares y propios de hombre, parece necesario también distinguirlo por lo que no es exclusivamente amigo o ciudadano, sino común a uno y otro; es decir, por su carácter común de hombre. Ahora bien, como este último significado de hombre no parece ser un significado particular más de hombre (pues no se tiene experiencia de él, y en esta parecen descansar los diversos significados particulares de hombre), este nuevo significado de hombre, que parece distinguirlo por algo común a los diversos significados particulares, sólo se descubre por medio del análisis lógico.

Ciertamente, como este significado común de hombre no parece abstraerse perfectamente de cada uno de los significados particulares, pero tampoco se reduce a ninguno de ellos en particular, parece tener un carácter trascendental. En efecto, desde el punto de vista lógico, se habla de *trascendental* para hacer referencia a un significado que, siendo propio o inmanente a cada uno de los significados particulares (como ciudadano, amigo), de algún modo los

trasciende, sin ser por ello trascendente respecto de estos. Así, es trascendental el significado que, sin dejar de ser particular, no se reduce a lo particular. Este nuevo significado de hombre, que lo distingue por lo común a los significados particulares, sin abstraerse ni separarse de ellos, pero sin reducirse tampoco a ninguno de ellos en particular ni a su suma (pues cada uno de ellos es específicamente distinto, y no numéricamente distinto), parece adoptar el modo de una relación de carácter trascendental. En efecto, el significado de relación trascendental parece hacer referencia a lo que, sin abstraerse ni separarse de cada uno de los significados particulares, los trasciende, sin ser trascendente respecto de ellos. Distingue, pues, cada uno de los significados particulares, pero no tomados cada uno de ellos en sí mismos, de manera abstracta (susceptibles de ser definidos unívocamente), sino de manera concreta, en sus relaciones respectivas. Según esto, gracias al análisis lógico y metodológico se descubre cómo, junto con los significados particulares de hombre (de los que se tiene experiencia), es posible distinguir un significado común de hombre, y tanto los significados particulares como el significado común son necesarios para distinguir al hombre como tal. Pues por esta expresión parece necesario entender no un significado común o particular de hombre (pues tanto uno como otro significan a su modo lo que es hombre), sino un significado inmediatamente común y particular, aun cuando se distinga principalmente como lo común o como lo particular según el caso. De esta manera, distinguir al hombre como tal, en tanto que hombre, no es sólo hacerlo según tal o cual significado particular (por ejemplo, como ciudadano, amigo), tampoco según una suma de ellos, ni por un significado común trascendente (de carácter puramente lógico, real o formal *ex natura rei*) a cada uno de los significados particulares, sino precisamente por cada uno de estos significados particulares, pero no considerados en sí mismos (de manera abstracta) sino como trascendentalmente unidos.

Ciertamente, en el seno de esta unión o relación de carácter trascendental, será preciso encontrar (entre los significados distinguidos a partir de la experiencia), uno que, por su mayor comprensión lógica sea primero, de tal modo que distinga al hombre como tal no sólo por sí mismo, sino de una manera primera. Como se ha dicho, en la analogía de proporcionalidad propia este significado primero no tiene un carácter total respecto del resto de significados (lo que es característico de la analogía de atribución intrínseca en un sentido específicamente tomasiano); luego, si esta expresión se distingue lógicamente según este modo de analogía, cada uno de los significados anteriores, vinculados trascendentalmente entre sí, distingue no algo del hombre, sino a este por sí y de manera total, relativa o absolutamente. Estas aclaraciones lógicas permiten acercarse a la experiencia e interrogarla no de una ma-

nera ingenua, sino crítica, a fin de descubrir en ella (una vez presupuesto el carácter analógico, en el sentido de la analogía de proporcionalidad propia, de la expresión *hombre como tal*) el significado primero de esta expresión, el cual, por su carácter más comprensivo, parece resumir el resto de significados propios de hombre. Sólo al pasar de esta fase dialéctica a la fase filosófica, del orden crítico al orden positivo, será posible concretar la lógica y metodológica desarrollada, pues en este momento tiene un carácter meramente propedéutico.

II

FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO: FASE POSITIVA

Una vez descubierto, crítica y lógicamente, la significación analógica de la expresión *hombre como tal*, es preciso volver a la experiencia para tratar de encontrar en ella el fundamento real del significado primero de esta expresión: aquel que de algún modo es capaz de resumir toda su significación.

Pues bien, parece que en la experiencia el hombre se presenta en primer lugar como un ser-vivo, como un viviente. De hecho, esta experiencia del hombre como viviente no parece ser una experiencia más, sino la fundamental, pues en ella parecen descansar el resto de experiencias que es posible tener del hombre. En efecto, todas ellas parecen presumir el carácter de viviente del hombre. En tanto que fundamental, esta experiencia es primera, por lo que de algún modo resume toda experiencia que es posible tener del hombre. Por lo mismo, desde el punto de vista lógico, el significado de hombre como viviente parece también ser primero: pues resume de alguna manera toda su significación. Según esto, parece posible captar lo que es el hombre en tanto que tal gracias a esta experiencia fundamental que tengo de él.

Por lo demás, distinguir al hombre por su carácter fundamental de viviente parece ser lo más propio en una filosofía del comportamiento humano: pues esta se pregunta por la función (vital) propia del hombre como tal, lo que presume una consideración del hombre como viviente. Ciertamente, junto con esta significación fundamental, existen otras basadas también en la experiencia que tengo del hombre (por ejemplo, como ciudadano, como amigo, como maestro); de entre ellas, será preciso distinguir una que, junto con la significación del hombre como viviente, también sea primera: pero no en tanto que fundamental, sino en tanto que absoluta y perfecta. Pues si lo que es primero resume de algún modo todo lo que es algo, lo que es primero puede serlo no sólo por ser fundamental, sino también por ser eminente. De hecho, esta última significación parece tener, respecto de la significación fundamental, un carácter absoluto y perfecto.

Sea como fuere, por lo que es fundamental es preciso entender la base en la que se asienta o funda todo lo demás; y esto parece corresponderse con la significación del hombre como viviente. Además, esta distinción es fun-

damental porque, como se ha dicho, no es posible concebir al hombre de manera concreta separado de la experiencia; y, en esta, el hombre aparece inmediatamente unido a sus funciones vitales propias: vegetativas, sensitivas, motoras e intelectuales. Se tiene así experiencia de que el hombre es viviente (pues efectivamente vive: trabaja, ama, come, estudia), y como el hecho de ser viviente parece ser lo fundamental en él, distinguir al hombre como viviente es hacerlo según su significado fundamental y primero. Luego esta experiencia permite captar lo que es hombre en tanto que hombre por lo que en él es primero y fundamental (una vez admitido el carácter plurívoco y analógico de la expresión hombre como tal). En efecto, en lo que no es definible, el significado primero distingue de algún modo lo que es algo.

Sea como fuere, una vez admitido que se tiene experiencia del hombre como viviente, que el hombre se presenta en la experiencia fundamentalmente como un viviente (unido inmediatamente a determinadas funciones vitales), es preciso interrogar a dicha experiencia preguntándonos por lo que es hombre en tanto que viviente, por lo que es el viviente humano; es decir, por sus causas. Esta interrogación permite un conocimiento no sólo empírico del hombre, sino científico (si este último es un conocimiento causal). Además, como la interrogación causal descansa aquí en la experiencia que se tiene del hombre como viviente, gracias a ella, es posible descubrir las causas de esta experiencia fundamental y primera del hombre como tal. Pues si el hombre es viviente según tal o cual causa, es posible distinguir por medio de la interrogación causal lo que es el hombre en tanto que viviente, que, siendo el modo fundamental y primero de ser hombre, permite distinguir de alguna manera (no sólo empírica, sino científica), lo que es el hombre en tanto que tal. En efecto, preguntarse por lo que es el hombre en tanto que viviente, es decir, por las causas del viviente humano, es de algún modo preguntarse por lo que es el hombre en tanto que hombre (si, como se ha dicho, lo que es el hombre en tanto que viviente distingue fundamental y primeramente lo que es el hombre como tal). De esta manera, se capta no sólo empírica, sino científicamente lo que es el hombre en tanto que hombre por lo que es el hombre en tanto que viviente, como viviente humano.

EXPERIENCIA Y ANÁLISIS CAUSAL

Como se ha dicho, las interrogaciones, por las que se descubren las causas, descansan en la experiencia de un hecho (en este caso, de que el hombre es viviente, de que es un ser-vivo). A partir de esta experiencia del hombre como viviente humano, analizada por sus principios y causas, es posible des-

cubrir las propiedades fundamentales del hombre. De hecho, la causa hace referencia a la realidad misma (en este caso el hombre) constatada empíricamente como viviente y distinguida por el intelecto (o la inteligencia) según tal o cual modo y principio causal. Si bien estas interrogaciones causales son propias del intelecto, descansan en la experiencia que se tiene del hombre en su carácter de viviente, y no se separan de ella.

Ciertamente, si las causas están presentes en la realidad misma del hombre (de la que se tiene experiencia en su carácter particular de viviente), no son inmediatamente experimentables, sino que es preciso distinguirlas, en el seno de dicha experiencia, por la inteligencia. En efecto, la realidad se distingue en primer lugar por el sentido como objeto sensible; a partir de la repetición de actos sensitivos semejantes parece generarse la memoria, de la que, a su vez, se genera la experiencia según la repetición de recuerdos de cada uno de los casos particulares captados por los sentidos. Pues bien, gracias a la experiencia de la realidad humana, es posible captarla, en el seno de esta experiencia, no sólo en su carácter sensible y empírico, sino también en su carácter inteligible y causal, por sus diversas causas. Pues la realidad captada confusa y objetivamente en la experiencia es puesta en cuestión, por este análisis causal, a través de un procedimiento lógico basado en la interrogación. De ahí que las causas no aparezcan inmediatamente en la experiencia, sino sólo cuando la inteligencia, de una manera lógica, la interroga.

De hecho, aunque es posible tener constancia de la realidad gracias al sentido y la experiencia, el conocimiento empírico de la realidad (que, de algún modo, resume el conocimiento sensible) es, como se ha dicho, confuso; de ahí que sólo cuando se interroga intelectualmente a dicha experiencia se descubre la causa, y, por ella, se capta, de manera clara y, en cierto modo, distinta, lo que, en la experiencia, permanece aún confuso. De esta manera, el intelecto se pregunta por lo que es la realidad de la que se tiene experiencia como un hecho; pues efectivamente se tiene experiencia del hecho de que el hombre es viviente, pero no de lo que es el viviente humano, ni por qué lo es, ni para qué; esto supone una interrogación causal de ese hecho, es decir, de lo que es la realidad humana captada empíricamente de manera confusa. Así, parece posible captar, en lo que es manifiesto de la realidad, en tal o cual hecho, discernido por la experiencia a partir de una multitud de recuerdos, lo que es la realidad misma, captada por la inteligencia de una manera causal. Pues, sólo de esta manera, es posible distinguir, más allá de lo que es manifiesto, lo que es sin más.

No obstante, para ello es preciso distinguir lo que capta el sentido y la experiencia, y lo que se capta por el sentido y la experiencia: pues, en el primer caso, parece captarse un aspecto particular del viviente humano, mien-

tras que, en el segundo, se capta lo que es el viviente humano por lo que en él es particular; es decir, por lo que en él es sensible y empírico. Ahora bien, sólo esto último presume la cuestión de lo que es el viviente; pues, en este caso, más allá del sentido y la experiencia, se abre la cuestión de lo que es el viviente según un análisis causal. En efecto, si el viviente en lo que tiene de particular se manifiesta como esto que es, al preguntarnos por lo que es esto que es, lo hacemos por algo que, sin separarse de lo que es manifiesto, de esto que es, no se reduce a ello, sino que lo asume según una cierta abstracción: pues lo que es parece tener un carácter universal respecto de esto que es, eso que es, que son modos particulares o manifiestos de aquello. No obstante, una vez más, es preciso distinguir lo que capta el intelecto y lo que se capta por el intelecto: pues, en el primer caso, se capta sólo un aspecto universal del viviente humano, mientras que, en el segundo, se capta este por lo que en él es universal e inteligible. En este último caso, lo que es inteligible no se abstrae completamente de lo que es sensible, sino que lo asume en lo que es común a lo que es sensible y a lo que es inteligible. De hecho, cuando en la mutua relación de lo sensible y lo inteligible, se capta lo que es el viviente humano por lo que en él es inteligible, se capta el viviente humano de una manera absoluta, mientras que cuando se capta por lo que en él es sensible lo hace de una manera relativa. En cambio, cuando se capta sólo lo que es inteligible o lo que es sensible no se capta lo que es el viviente humano, sino sólo un aspecto, universal o particular, de él.

Sea como fuere, por la experiencia parece conocerse al hombre como viviente de una manera descriptiva: pues el hecho puede ser descrito a nivel empírico. Sin embargo, sólo por la inducción de sus principios causales, es decir, de sus modos primeros según las diversas causas, es posible no sólo describir sino comprender al hombre como viviente. Pues por el intelecto es posible pasar, en la experiencia fáctica que se tiene del hombre como viviente, de esta a la inducción del principio causal; es decir, de la descripción a la comprensión del viviente humano. En efecto, por los principios causales, parece posible distinguir al hombre (del que se tiene experiencia como viviente) según sus modos primeros. Así, el intelecto es capaz de inducir, en cada una de las causas, su modo primero de ser, y, por estos, de captar lo que es el viviente humano (lo que es fundamentalmente el hombre como tal). De hecho, si cada una de las causas es primera en su orden propio, y lo que es primero es de algún modo lo que es mismo, por los modos primeros de cada una de ellas es posible no sólo describir, sino comprender al viviente humano. Así, como se verá, los principios causales distinguen lo que es fundamentalmente el hombre como tal según modos primeros causalmente diversos: en lo que es, por lo que es y para lo que es.

Ciertamente, si las causas permiten captar lo que es el hombre a partir de lo que en él es experimentado como un hecho, el conocimiento intelectual, ejercido por el análisis causal, está más allá del conocimiento empírico. De hecho, no parece posible un acceso a lo que es tal o cual viviente más allá de su análisis causal, a pesar de que, lo que es dicho viviente, no se reduzca a tal o cual causa particular. Así, como se verá en filosofía primera, sólo parece posible captar lo que es ser por sus causas: principalmente por sus modos primeros de ser según cada una de las causas; de modo absoluto y perfecto por los modos primeros de ser según la causa formal y final. De hecho, aquellos que dicen que el ser o el viviente están más allá de las causas, que estas los distinguen sólo de un modo parcial, parecen presumir un sentido subsistente del ser o del viviente, irreductible a sus modos causales (lo que, como se verá, es característico de una estructura teológica de pensamiento). Por lo mismo, este carácter subsistente respecto de sus modos causales, parece hacer de estas participaciones intrínsecas o extrínsecas de aquellos (tanto según el ejercicio como según la quiddidad, en función de la estructura teológica puesta en juego). De la misma manera, según cómo se articule lógicamente esta relación de participación (si de una manera unívoca o análoga, y, en esta segunda, según una atribución intrínseca o extrínseca), se pondrá de manifiesto el tipo de relación de participación que opera en cada caso: en particular, si se trata de una relación intrínseca de participación según el ejercicio (lo que es característico de una estructura teológica de carácter existencial), o de una relación intrínseca de participación según la quiddidad (característica de una estructura teológica de carácter esencial). En ambos casos, las diversas causas parecen ser modos o modalidades que se enraízan en el ser o en el viviente concebido como subsistente. Se verá también cómo estos diversos modos de estructura teológica se ponen de manifiesto al distinguir las principales causas, formal y final, por sus modos primeros: sustancia y acto. En particular, al distinguir en un sentido subsistente (según el ejercicio o según la quiddidad), tanto la sustancia como el acto respecto de sus modos o modalidades propias: esencia y sujeto, acto primero y segundo. De hecho, estas distinciones presumen una estructura en la que, junto con el orden natural, propio del nivel causal, se da un orden que, respecto de este, tiene un carácter sobrenatural (en el sentido de subsistente).

ESTUDIO DE LAS DIVERSAS CAUSAS

Sea como fuere, para captar científicamente lo que es el hombre en tanto que hombre es preciso captar lo que en él es fundamental y primero según sus causas y principios propios; de ahí que sea necesario hacer una breve alusión a

los diversos tipos de causa y al modo en el que se relacionan entre sí. Pues por los principios causales es posible distinguir lo que en cada realidad es primero, de la que se tiene experiencia como un hecho. Ahora bien, como lo que es primero en cada realidad es de algún modo esta realidad, los modos primeros de ser según cada una de las causas resumen lo que es esta realidad. Como se ha dicho, para descubrirlos, es preciso interrogar causalmente a dicha realidad captada confusamente en la experiencia inmediata. Ciertamente, aunque la interrogación causal sea un procedimiento lógico, la causa hace referencia a algo real.

Pues bien, como es sabido, es posible distinguir al menos cuatro causas: la causa material, formal, eficiente y final. A su vez, estas causas parecen relacionarse entre sí de muchos modos: total y recíprocamente, concurrente y parcialmente, subordinadamente o no, y de modo absoluto; por lo que es preciso explicitar resumidamente cada una estas cuestiones. Por lo mismo, será necesario distinguir las causas por su carácter sustancial y accidental.

La causa material

Por la causa material parece descubrirse principalmente aquello de lo que está constituida esencialmente la realidad (en nuestro caso, el hombre) de la que se tiene experiencia fundamentalmente como viviente. De hecho, como la realidad constatable empíricamente está compuesta siempre de materia, la causa material parece ser esencial. De este modo, la materia parece descubrirse en la experiencia de la realidad como sensible por el cuestionamiento de aquello de lo que esencialmente está constituida dicha realidad.

Ahora bien, es importante no identificar sin más la materia con la cantidad: pues si bien la materia es cantidad, no lo es en tanto que sustancia, sino en tanto que es algo de la sustancia, abstraible precisamente como cantidad. De hecho, la cantidad es aquello por lo que la materia en la sustancia y el cuerpo en el viviente son mensurables: divisibles, multiplicables... Así, por la cantidad, la materia es magnitud y es divisible, de ahí que la cantidad sea lo que hace posible que algo sea medido. Se dice así que es posible pesar nuestro cuerpo, pero no nuestra alma. De hecho, como sólo es numerable la materia de la sustancia y el cuerpo del viviente, lo mensurable distingue no la sustancia por la materia, sino la materia de la sustancia; tampoco el viviente por su morfología, sino sólo su cuerpo. Ciertamente, como la sustancia no se puede pesar ni medir, y dada la importancia de las matemáticas desde el siglo XIV, la sustancia es un concepto filosófico en desuso. Además, como por la cantidad se distingue sólo la materia, pero no la forma ni la sustancia, la matematiza-

ción creciente del mundo desde el siglo XIV lleva normalmente aparejado un pensamiento de carácter materialista.

No obstante, es preciso comprender que la materia en tanto que materia, abstraída de la forma sensible según la forma de extensión y número, no existe como tal, sino sólo en la realidad concreta y particular. Esto hace que la materia sólo sea medible cuando es considerada de una manera abstracta y accidental. De hecho, si la materia es cuantificable en tanto que se abstrae de sus determinaciones cualitativas concretas, la cantidad es una propiedad de la materia considerada de manera abstracta. De esta forma, la cantidad se puede multiplicar y dividir al infinito, por lo que su determinación implica una cierta indeterminación. Así, un mundo medido por la cantidad no parece tener descanso, al ser de una productividad sin límites; pues no toma en consideración el carácter finito y particular de la realidad-existente.

Esto permite vincular el llamado matematicismo no sólo al economicismo, sino también al psicologismo: pues un mundo esencialmente indeterminado, como es el matemático, parece tener como correlato un mundo donde la realidad vivida parece primar respecto de la realidad objetiva, y donde la angustia parece tener cada vez mayor presencia. De hecho, la angustia parece consistir, desde un punto de vista psicológico, en un miedo indefinido, un miedo a un mal posible e incierto, alimentado por la imaginación, e incapaz de ser dominado, al no ser definido objetivamente. Así, en un mundo donde se hace abstracción del carácter objetivo y cualitativo de lo real, donde lo vivido prima sobre lo objetivo, parece que lo único relevante es lo que es susceptible de ser medido o numerado, de una manera abstracta, conforme a una inteligencia cada vez más artificial, de carácter matemático. Así, el matematicismo reduce la sustancia a la materia, al ser lo único que en la sustancia cuenta.

Por lo demás, la cantidad se puede distinguir en continua (magnitud) y discreta (número). Dentro de las cantidades discretas el número de los números parece ser el número infinito; ello se debe a que, como el número hace abstracción del fin, es decir, de lo concreto y particular (pues el fin es por definición fin-ito), en el in-finito el número toma toda su dimensión. De hecho, en una perspectiva matemática parece como si lo real quisiera ser alcanzado por la infinitud, por el número elevado a infinito; pues en lugar de constatar la heterogeneidad de la cantidad y de la cualidad, se trata de conmutar la cualidad por la cantidad elevada a infinito, como si una idea elevada a infinito pudiera suplir lo real concreto. Dicho de otra manera: como si un género de lo real elevado a infinito conmutase la heterogeneidad de lo real.

Esto parece, por ejemplo, manifestarse cuando se reduce la comunidad política a una suma de individuos, lo que es característico del pensamiento

liberal. Pues si bien toda comunidad parece en última instancia determinarse por su fin propio (así una comunidad doméstica se distingue de una amistosa o política por el fin diverso que en cada caso se ejerce), cuando se reduce la comunidad a una mera suma, parece suprimirse el carácter cualitativamente diverso de cada comunidad, sustituyéndose por el de una suma de individuos y derechos individuales, en el que la comunidad se entiende como una simple colectividad y el bien común como una mera suma de derechos individuales. Como se verá, esta matematización creciente del mundo (y, en particular, la matematización del pensamiento filosófico a partir del siglo XIV según un pensamiento de orientación materialista) parece fundarse en la generalización de un supuesto de carácter teológico, según el cual, Dios en su omnipotencia puede suprimir las causas segundas, las realidades concretas y particulares, e infundir inmediatamente la idea (el número, la extensión) de estas, haciendo abstracción de sus cualidades concretas y sensibles, en las que realmente existen. Como se verá, esta matematización es característica de la mayor parte del pensamiento moderno, y obedece a una estructura teológica de pensamiento.

Sea lo que fuere de estas cuestiones, junto con este carácter accidental, la materia (el cuerpo en el caso del viviente) es de algún modo sustancia; pues, como se ha dicho, en la experiencia que se tiene de ella, parece ser un componente no sólo accidental, sino esencial de la sustancia física (y, como se verá, la esencia es un modo sustancial). En tanto que sustancia, la materia parece distinguir la sustancia compuesta de materia y forma *en sí misma*, en lo que (la sustancia) es ella misma. Por su parte, en tanto que cantidad, la materia parece ser también propiamente causa, pero no en sí misma, sino de modo accidental, por relación al modo sustancial. Por lo mismo, cuando se distingue la sustancia física *en esto que es*, se distingue principalmente por la causa intrínseca material, mientras que cuando se hace *por esto que es*, se distingue principalmente por la causa extrínseca eficiente. Del mismo modo, cuando se distingue como *esto que es*, se hace principalmente por la causa intrínseca formal; en cambio, cuando se distingue *para esto que es*, se hace principalmente por la causa extrínseca final.

La causa formal

Una vez interrogado por aquello en o de lo que esencialmente es la sustancia experimentada como sustancia física, cabe preguntarse por *esto que es* dicha realidad o sustancia experimentada. Como ocurre con la materia y la cantidad, no hay que identificar simplemente la forma con la cualidad. La forma en tanto que sustancia física hace referencia a esto que es la misma reali-

dad experimentada distinguida por aquello que la determina esencialmente; en cambio, en tanto que cualidad, hace referencia a un aspecto de ella: no a lo que es, sino a algo de lo que es dicha realidad experimentada. De este modo, cuando nos preguntamos *qué es* la realidad experimentada lo hacemos por su forma-sustancial; en cambio, cuando, en la realidad experimentada, nos preguntamos por *tal* o *cual* aspecto de ella, lo hacemos por su cualidad. Así, del mismo modo que la cantidad distingue la materia de la sustancia considerada de una manera abstracta (por su peso, extensión, número), la cualidad distingue la materia de la sustancia considerada de una manera concreta (por su color, textura, figura concreta...). Ciertamente, ambas son formas materiales: la primera abstracta y la segunda concreta. Luego si la materia-sustancial distingue la sustancia física por sus elementos esenciales, la cantidad y la cualidad distinguen estos elementos esenciales de una manera abstracta (en la cantidad) o concreta (en la cualidad).

La distinción de la forma como cualidad y sustancia se manifiesta por ejemplo cuando en arte se confunde una y otra, al decir que la forma, en el sentido de la idea artística (*eidós*), puede realizarse en diversas materias; pues, en este caso, parece identificarse la forma-sustancial con una cualidad de la sustancia-material. De hecho, esta identificación parece compatible con el llamado principio de individuación de la especie (*eidós*) por la materia determinada por la cantidad, en el que la forma, en el sentido de especie, no parece ya distinguir sustancialmente la sustancia-individual, sino sólo su parte formal, a la que se añade la parte material, que parece individuarla, más allá de la forma (*eidós*), como sustancia-individual o material. En este caso, el principio por el que se individua la sustancia parece ser la materia individual abstracta, de carácter cuantitativo, lo que hace de la forma sustancial una mera cualidad de la sustancia-individual. Como se verá, este principio no es aristotélico, sino tomista, y obedece a una estructura teológica de pensamiento.

De hecho, desde un punto de vista filosófico, la forma-sustancial no parece distinguir la parte formal de la sustancia-individual, sino la sustancia misma, individual o universal, por la forma: absolutamente en la sustancia sin materia (si la hay, pues no se tiene experiencia de ella), de algún modo en la sustancia compuesta de materia y forma (tanto universal como individual). En efecto, el compuesto sustancial de materia y forma se distingue universalmente como la sustancia, e individualmente como esta sustancia; pues la sustancia-universal lo es por la forma y por la materia, por ambas, y la sustancia-individual por esta forma y esta materia, también por ambas. Según esto, y a diferencia del llamado principio de individuación, en la sustancia-compuesta de materia y forma, la sustancia-individual no es la sustancia-material, sino este compuesto; por lo mismo, la sustancia-universal no es la sustancia-formal, sino el com-

puesto. Por lo mismo, la materia-sustancial o sustancia-material no distingue la parte material de la sustancia física, sino esta por la materia, según un modo esencialmente relativo a la forma-sustancial. De hecho, la materia-sustancial parece hacer referencia a la sustancia misma por la materia, mientras que la forma-sustancial a la sustancia misma por la forma. Como se verá, la diferencia entre la forma-sustancial y la forma-cualitativa se manifiesta porque, en el primer caso, la materia está comprendida virtualmente en aquella, mientras que en la cualidad sólo lo está de modo potencial.

Por lo mismo, desde el punto de vista lógico, la forma-sustancial hace referencia a la especie lógica. Así, en el compuesto universal de materia y forma, la especie parece distinguir lógicamente, como un universal segundo, el compuesto sustancial. Según este punto de vista lógico, el género hace referencia no a la materia de la sustancia física, sino a la sustancia por la materia; por su parte, la diferencia específica hace referencia no a la forma de la sustancia física, sino a la sustancia por la forma; por último, la especie hace referencia a la sustancia física por el compuesto de una y otra. En todos estos casos, se distingue la sustancia compuesta en tanto que universal, pero de una manera segunda, como especie lógica. Por lo demás, si la especie, considerada en sí misma, de manera abstracta, es una cualidad de la sustancia física (pues la especie no existe separada de la materia, por lo que realmente es una cualidad de dicha sustancia), desde el punto de vista lógico es, sin embargo, una determinación sustancial. Sea como fuere, la realidad captada en la experiencia se determina sustancialmente tanto por la forma como por la materia, por ambas; pues la determinación sustancial distingue esto que es la realidad, y tanto la forma como la materia sustancial son principios en ella. Ahora bien, por la forma sustancial se determina según un modo absoluto, mientras que por la materia sustancial según un modo relativo. Esto es así porque la materia, aun siendo un principio sustancial, es por sí misma indeterminada, y se determina por la forma. A su vez, como por la forma cualitativa y cuantitativa se determina no esto que es la cosa o realidad, sino un aspecto concreto o abstracto de ella, por *esto* de esto que es la realidad es preciso entender tal o cual cualidad o cantidad de ella, y no la cosa o realidad misma. De hecho, si la determinación es común a todas las categorías, sólo la determinación primera es sustancial, mientras que las determinaciones segundas son accidentales.

Por tanto, la sustancia física está compuesta, de modo inmanente, de materia y forma. En tanto que componentes sustanciales, ambos son en sí mismos. Aunque mutua y esencialmente relativos (pues la materia es en la forma y viceversa), la materia, por su carácter esencialmente indeterminado, es relativa absolutamente a la forma. De este modo, si la sustancia física se determina esencialmente por la materia y por la forma, por ambas (pues ambas parecen

ser componentes sustanciales de ella), lo cierto es que, por la forma-sustancial, se determina esencial y absolutamente, mientras que por la materia-sustancial se determina esencialmente, aunque relativamente; de ahí que, en la relativa subordinación de una y otra, la materia sea relativa absolutamente a la forma. Según esto, si la forma-sustancial distingue, en esto que es la sustancia física, esto que es ella misma de una manera absoluta, la materia-sustancial distingue también la sustancia física en sí misma, pero de una manera relativa. Por lo mismo, puede decirse también que, si la materia sustancial distingue todo lo que es la sustancia, lo hace según un modo parcial, mientras que la forma lo hace según un modo total. No obstante, esta distinción hay que entenderla en el sentido de que el modo parcial es total, pero no absoluto, sino relativo respecto del modo total.

La causa eficiente

Junto con el análisis de la causa material y formal, que son causas intrínsecas, es preciso distinguir la causa eficiente y final, de carácter extrínseco. La primera se descubre porque en la experiencia la realidad es captada, en su dinamismo, como movimiento, por lo que es posible preguntarse por la causa de este movimiento. De hecho, la causa que da origen al movimiento es precisamente la causa eficiente, y parece distinguirse como el principio inicial del movimiento. Así, por la causa eficiente se pasa de la materia al compuesto de materia y forma, por lo que la causa eficiente comunica la forma a la materia para el compuesto. Según esto, se trata de una causa distinta de la materia y de la forma que, por la forma, actúa la materia (a modo de potencia pasiva) en camino del acto. Hace así pasar la materia hacia un nuevo compuesto por la transformación de aquella, y la potencia pasiva a movimiento por su actualización. Dicho de otra manera: la causa eficiente actualiza la potencia pasiva como movimiento para el acto perfecto, e informa la materia como movimiento para el compuesto-sustancial. Luego es principio agente del acto de la potencia (pasiva) en tanto que potencia. De hecho, la causa eficiente no es un componente intrínseco de la sustancia física (pues no la constituye en sí misma, como la materia y la forma), simplemente transforma la materia (el sustrato) en movimiento para hacer, de esta materia, un nuevo compuesto físico (un producto). Y lo mismo respecto de la potencia pasiva, al ponerla en movimiento para el acto perfecto. De este modo, distingue extrínsecamente lo que es por sí mismo, mientras que la causa final lo hace para sí mismo.

Ahora bien, como se ha visto respecto de la materia-sustancial y de la cantidad, la causa eficiente no es sólo causa del movimiento, sino también del acto en tanto que movimiento; es decir, del acto en su camino de llegar a ser

acto perfecto. Como se verá, el acto en tanto que movimiento es, respecto del acto perfecto, imperfecto; pues el movimiento participa según el ejercicio del acto perfecto, por lo que es esencialmente relativo al acto perfecto (*entelecheia*) como la causa eficiente respecto de la causa final. Sin embargo, la aparición de la noción de creación en una estructura teológica de carácter existencial hará, de la causa eficiente, una causa no esencial, sino sólo accidental. Según esta estructura, la causa eficiente no causa (de modo imperfecto) lo que es ser o acto en tanto que, por ella, algo está en camino de ser, sino sólo un aspecto dinámico del ser; pues el ser en sí mismo es subsistente. Sea como fuere, desde un punto de vista filosófico, la causa eficiente es causa extrínseca y participa según el ejercicio de la causa final.

La causa final

Por su parte, la causa final distingue *para qué es* esto que es. De hecho, si la causa eficiente actualiza la potencia como movimiento, lo hace para el fin, para el acto perfecto. Por ejemplo, por la causa final se descubre esto para lo que se trabaja (la obra); pues, para esta, la causa eficiente actúa la potencia poniéndola en movimiento. Así, de la misma manera que, según la determinación, la causa material es asumida por la causa formal, la causa eficiente es asumida por la causa final según la actuación; pues, en última instancia, la causa eficiente es para el fin. De este modo, si la causa material participa según la determinación de la causa formal, la causa eficiente participa según el ejercicio o la actuación de la causa final. En efecto, en la determinación, la causa material es relativa absolutamente a la causa formal; en cambio, en la actuación, la causa eficiente es relativa perfectamente a la causa final. Según esto, la forma y el fin causan de modo diverso: pues si la forma determina o especifica, el fin actualiza o finaliza. Como se verá, según una estructura teológica como la tomista, la causa final no determina, sino que atrae, más allá de toda determinación; por lo que tiene, respecto de la determinación, un carácter subsistente. Esta distinción descansa en la aristotélica del fin objetivo y subjetivo, concebida en esta estructura teológica según la trascendencia del primero respecto del segundo. En este caso, la atracción que ejerce el fin objetivo parece justificar la necesidad, más allá del carácter limitado y parcial de la determinación del fin objetivo como subjetivo (del fin limitado por tal o cual facultad como función vital), la necesidad de un amor que va más allá de toda determinación (según tal o cual facultad), y por el cual sea posible descubrir a Dios como fin último, en su carácter plenamente subsistente.

La llamada causa ejemplar

Esta última distinción parece justificar la necesidad, junto a las anteriores, de la llamada causa ejemplar. En efecto, cuando teológicamente se dice que la causa final no es la perfección (la función vital perfecta), sino lo que está más allá de ella (el objeto subsistente más allá de la función) y que se descubre gracias al amor, parece entenderse por perfección no el fin, sino el primado de la forma respecto del fin, el ideal respecto de la finalidad, y es esto lo que parece caracterizar a la causa ejemplar respecto de la final. De esta manera, la causa ejemplar parece consistir en el dominio de la forma respecto del fin, de la determinación respecto de la finalización. En el plano ético, la causa ejemplar parece implicar el dominio de la virtud respecto de la finalidad según una consideración puramente formal de virtud, separada del fin; y no en el sentido de que la virtud, como hábito, sea un medio del fin, y, en acto, el mismo fin. En el plano jurídico, la causa ejemplar parece vincularse al dominio de la ley respecto de lo justo.

LOS DIVERSOS MODOS DE CAUSALIDAD

Ahora bien, junto con las diversas causas, es preciso preguntarse por el modo en el que estas se relacionan entre sí: si de un modo absoluto o relativo, y, en este último caso, si de un modo mutuo o no, total o parcial, subordinado o no, lo que permitirá caracterizar un pensamiento como estructuralmente filosófico o teológico. Por ejemplo, Aristóteles distingue principalmente las diversas causas intrínsecas según un modo sustancial, mientras que distingue las causas extrínsecas de un modo actual. Según esto, cada una de las causas intrínsecas es capaz de distinguir la sustancia física, compuesto de materia y forma, según un modo u otro: principalmente por su materia y por su forma. Parece ponerse aquí en juego lo que en el medio escolástico se llamará la doctrina de las causas totales y recíprocas, aunque subordinadas entre sí. Según esta doctrina, cada una de las causas intrínsecas distingue toda la sustancia física según un modo propio y recíproco. Ciertamente, esta reciprocidad se ejerce de un modo relativamente subordinado: pues, respecto de una consideración material, si la causa formal es esencialmente relativa a la causa material, respecto de una consideración formal ocurre al revés. Ahora bien, junto con esta mutua subordinación relativa, la causa material es absolutamente relativa a la formal, dado su carácter indeterminado. Y lo mismo ocurre en lo que es acto respecto de la causa eficiente y final. Esta doctrina escolástica de las causas totales y recíprocas parece compatible con la aristotélica salvo en un

matiz importante, que permite distinguir a esta como filosófica y a la escolástica como teológica. Pues, según la doctrina aristotélica, cada una de las causas distingue totalmente la realidad de un modo absoluto o relativo, perfecto o imperfecto; en cambio, según esta nueva doctrina, de carácter teológico, si bien cada causa distingue toda la realidad (y no sólo un aspecto o parte de ella), no lo hace de un modo total, sino limitado y parcial, por lo que se presume el carácter subsistente de la realidad en sí misma considerada, más allá de su consideración causal, lo que justifica la distinción entre un orden-natural (de carácter causal), y un orden-sobrenatural (de carácter subsistente). Por lo mismo, la causa final última, concebida en esta doctrina según un modo trascendente y subsistente, hace de la causa final ejercida por las facultades y virtudes humanas, vinculadas a la causa eficiente, un modo limitado o parcial de aquella. Como se ha visto, esta relación de participación según el ejercicio se pone en juego también cuando se articula la relación de la especie respecto de la sustancia-individual según el llamado el principio de individuación de la especie por la materia determinada cuantitativamente; pues, según este principio, la especie participa de la sustancia individual o material de un modo limitado o parcial. En ambos casos, parece presumirse, junto con un orden de carácter natural o causal, otro que, respecto de este, tiene un carácter sobrenatural, y según el cual sería posible captar la realidad no sólo en su carácter causal o científico, sino en sí misma, según la sabiduría.

Por su parte, en una estructura teológica de carácter esencial parece transformarse la doctrina de las causas totales y recíprocas en la doctrina de las causas parciales y concurrentes a su efecto común. Pues, como se verá, en esta estructura se suprime la distinción entre el orden natural y sobrenatural, al concebirse cada una de las causas de una manera inmediatamente teológica o sobrenatural. En este caso, las causas no distinguen ya la realidad de un modo parcial, según una participación de ejercicio, sino que, cada una de ellas, es capaz de distinguir la realidad tal y como es en sí misma, en su carácter esencial, aunque de un modo limitado o parcial, según tal o cual modalidad intrínseca o esencial, al modo de una participación según la quiddidad esencial. Como se verá, esta estructura parece dotar a cada una de las causas de una autonomía esencial respecto del resto de causas, lo que conducirá inevitablemente a una lucha entre ellas por tratar de hegemonizar la esencia de la causalidad. En efecto, como la autonomía-esencial implica una formalización de la causalidad (pues, como se verá, la esencia es principio formal de ser), la primacía que la estructura teológica existencial da a la causa final, en un sentido trascendente, será sustituida en esta estructura teológica esencial por la causa eficiente en un sentido formal y ejemplar; pues, una vez formalizada la causa final como causa formal ejemplar, esta deja de ser por relación a la causa final

para ser relativa a la causa eficiente, que, junto con la causa material, acabarán imponiéndose. Como se verá, las implicaciones de esta nueva consideración causal en el orden ético serán inmensas.

PRINCIPIOS Y CAUSAS DEL VIVIENTE HUMANO

Pues bien, según se entienda la causalidad de un modo sustancial o accidental, total o parcial, recíproco o no, subordinadamente parcial o total, se comprenderá al viviente humano como una realidad separada de sus causas, como una realidad subsistente distinta formal *ex natura rei* de sus causas, como una manera subsistente de ser en la que existen dichas causas, exclusivamente según tal o cual causa, como una suma de causas, o según un orden proporcional.

Cada uno de estos modos de articular causalmente al hombre en su carácter fundamental de viviente se analizará con detenimiento más adelante (y en el desarrollo de esta obra), una vez se distinga filosóficamente lo que es el hombre según los principios y causas de la filosofía primera. Por lo mismo, este análisis causal implicará hacer uso (al mismo tiempo que se precisa) de la lógica y metodología planteadas a nivel dialéctico, y cómo en función del carácter de estas se prejuzgará esta cuestión de una manera u otra.

No obstante, por analogía a lo desarrollado respecto de las causas y principios propios de la sustancia física, parece posible distinguir causalmente al hombre como viviente de la siguiente manera: por su causa material, como cuerpo; por su causa formal, como alma, en la que es posible distinguir una parte racional y otra irracional; por su causa eficiente, como tal o cual facultad agente vital; y por su causa final, como tal o cual función vital (de carácter vegetativo, sensitivo, motor, intelectual). Del mismo modo, según una estructura filosófica, cada una de estas causas parece distinguir al viviente humano de un modo proporcional y propio. De hecho, esta distinción presume el carácter realmente proporcional del viviente en general: tanto en el orden intrínseco (de cuerpo y alma) como extrínseco (de facultad y función). Según esto, parece posible distinguir causalmente al hombre en su carácter fundamental de viviente según modos esencial y proporcionalmente diversos. Así, por el cuerpo, el viviente humano (compuesto de cuerpo y alma) se distingue morfológicamente; por la llamada alma se distingue fisiológica y psicológicamente; por las facultades según un modo eficiente; y por los actos según un modo último o perfecto. Cada una de estas causas distingue al viviente humano total y proporcionalmente, aunque principalmente según un modo u otro. No

obstante, como la causa formal y final parecen ser las causas más principales, al ser comprensivas del resto de las causas, el análisis de lo que es el viviente humano ha de centrarse en estas dos últimas. De hecho, como se ha dicho, la causa formal parece asumir la causa material en el orden determinativo, al especificarla: pues la causa material, por sí misma, es pura indeterminación, por lo que es esencialmente relativa a la forma. Por lo mismo, la causa final asume según el ejercicio a la causa eficiente, finalizándola: pues la causa eficiente es potencial y relativa al acto o fin. Además, junto con este análisis causal, será preciso distinguir, en cada una de estas causas, su principio o modo primero. Según esto, el alma en su carácter principalmente intelectual y la actividad principalmente intelectual parecen resumir formal y finalmente lo que es fundamentalmente el hombre como tal. Por lo mismo, una vez se analice al viviente humano a la luz de los principios y causas de la filosofía primera (lo que permitirá distinguir al hombre como un viviente de carácter personal), se distinguirá según lo que en él es sustancial (modo primero de ser según la causa formal) y según lo que hace de él un viviente actual, pleno o perfecto (modo primero de ser según la causa final).

LO QUE ES POR NATURALEZA Y SEGÚN LA NATURALEZA EN EL VIVIENTE HUMANO

Junto con este análisis causal, parece necesario distinguir al viviente humano según lo que en él es *por y según* su naturaleza. Pues lo que en el hombre es por naturaleza (el cuerpo, el alma y sus partes y funciones principales) no parece separarse de lo que, siendo también natural al hombre, no es, sin embargo, por naturaleza, sino según su naturaleza; es decir, todo aquello que, aun no siendo necesario o cuasi-necesario a su naturaleza, el hombre es naturalmente capaz de adquirir y desarrollar. En efecto, lo que en la naturaleza del hombre no es por naturaleza ni contra ella, sino que su naturaleza es capaz de adquirir y desarrollar perfeccionándola más allá de lo que en ella es por naturaleza, pertenece al orden principalmente ético, teórico, teórico y político. De hecho, en el hombre no parece ser más natural la función de tal o cual parte de él, por ejemplo, su función pancreática o hepática que su función política o aritmética. En realidad, está en su naturaleza realizar uno y otro tipo de función; sin embargo, las primeras parecen serlo por naturaleza, de un modo cuasi necesario, mientras que las segundas lo son según su naturaleza, de un modo adquirido. Si se dice que las primeras son por naturaleza es porque, dadas unas condiciones determinadas, el agente produce necesariamente su función sin necesidad de adquirirla previamente; en cambio, las

funciones que naturalmente el hombre puede adquirir y desarrollar a modo de una segunda-naturaleza capaz de perfeccionar su naturaleza más allá de lo que en ella es por naturaleza, parecen tener un carácter no necesario, sino discrecional, y son principalmente las virtudes mencionadas anteriormente. Estas últimas permiten hacer del hombre no sólo un viviente, sino un viviente de naturaleza inmediatamente ética, teórica, teórica y política; luego un viviente perfecto; pues, en el ejercicio de estas funciones superiores, parece finalizarse en última instancia su naturaleza.

De hecho, en el viviente humano las funciones vegetativas, sensitivas, motoras e intelectuales (según las cuales el hombre es fundamentalmente un viviente) son de algún modo asumidas y, por tanto, dirigidas por estas funciones superiores; de ahí que estas parecen tener un carácter más comprensivo (luego más natural) que aquellas. Luego, si el hombre, en tanto que viviente, es el sujeto común de todas estas funciones vitales, parece necesario distinguir, junto con este carácter fundamental y primero del hombre como viviente, una función primera (según su naturaleza) que distinga perfectamente al hombre, como viviente perfecto. Esta función permite así distinguir al hombre no tanto por su carácter fundamental de viviente como por su carácter de perfecto, es decir, por su función última: aquella en y por la que el hombre se finaliza en última instancia. Pues tanto lo que en el hombre es fundamental como lo que en él es perfecto permiten distinguir primera o principalmente lo que es el hombre como tal. No obstante, si lo que en el hombre es fundamental es primero y mutuamente relativo a lo que en él es perfecto, en términos absolutos lo que es fundamental es relativo a lo que es perfecto. Sea como fuere, en tanto que modos primeros de ser hombre, uno y otro distinguen de algún modo (fundamental y perfecto) lo que es el hombre como tal.

EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

Ahora bien, si el hombre en su carácter de viviente humano tiene una función última o perfecta, distinta de la que tiene según tal o cual parte o modo de él, todos parecen estar de acuerdo en afirmar que (si esta existe) es la llamada *felicidad*. En cualquier caso, parece ser una función no sólo según lo que en él es por naturaleza, sino según su naturaleza. De hecho, parece tratarse de una función o fin natural que el hombre debe ser capaz de adquirir y ejercer por sí mismo, y, gracias al cual, desarrollarse de modo último o perfecto. No obstante, si este fin o función es verdaderamente la llamada felicidad, de esta (como del hombre como tal) no se tiene una experiencia inmediata. Así, muchos dudan de su existencia o le atribuyen sentidos muy

diversos, incluso contradictorios; sin embargo, en todo lo que se dice de ella, parece expresarse siempre un sentido o significado de bien; pues, según todas las opiniones, parece que la felicidad consiste en un cierto bien, aparente o real. De hecho, si la felicidad parece adoptar el significado de bien es porque parece vincularse a aquello a lo que tiende en última instancia el hombre, a algo que el hombre quiere para sí (y lo que uno quiere para sí es siempre un cierto bien, real o aparente). Según esto, resulta preciso preguntarse, como en el caso del hombre considerado como tal, si la felicidad es un bien de tal o cual parte o modo del hombre, o si es el bien propio del hombre como tal, el cual, a diferencia del resto de bienes, se distingue por su carácter universal: no sólo como un bien más, sino como *el bien en tanto que bien*.

En efecto, si el sujeto de la filosofía del comportamiento humano parece ser el hombre no según tal o cual parte o modo, sino en tanto que hombre (descubierto fundamentalmente como viviente y perfectamente como viviente-perfecto), el objeto de dicho sujeto parece hacer referencia no tanto a lo que tiende tal o cual parte o modo del hombre, es decir, a tal o cual bien particular, sino a lo que tiende el hombre en tanto que tal, al bien en tanto que tal. No obstante, el problema se repite una vez más: pues ¿acaso se tiene experiencia de un bien en tanto que bien, o toda experiencia del bien es siempre la de un bien-particular? ¿Qué es posible entender entonces por el bien en tanto que bien? ¿Qué sentido o sentidos tiene? De la misma manera que ocurre con la expresión de hombre en tanto que hombre, parece necesario acudir nuevamente a los análisis lógicos y metodológicos puestos en juego entonces, los cuales (también ahora) se irán precisando si es posible encontrar en la experiencia un bien cuyo sentido resuma de algún modo toda la significación que expresa la palabra felicidad.

Sea como fuere, si la felicidad hace referencia al bien en tanto que bien, no parece tener un único significado: ni trascendente, pues no se tiene experiencia de un bien en sí, más allá de cada uno de los bienes particulares; ni immanente, pues tampoco parece reducirse a uno sólo de los bienes particulares de los que se tiene experiencia (de hecho, por felicidad se entiende bienes muy diversos: la salud, la riqueza, el poder, el conocimiento...); tampoco a una suma de ellos (pues el bien no se especifica por la cantidad, sino por la cualidad); por lo que parece tener una significación múltiple. No obstante, si es posible encontrar entre los diversos significados de felicidad una cierta relación y orden de carácter proporcional, su significación no será meramente equívoca, sino analógica, en el sentido de la analogía de proporcionalidad propia. En este caso, se debería encontrar por medio de la experiencia un significado primero y proporcional de felicidad que, sin suprimir el resto de significados propios de ella, los resuma de algún modo. Por lo mismo, será

preciso preguntarse por las causas de aquello que, en la experiencia de cada uno, parece hacerlo feliz. Pues cada uno parece tener su propia experiencia de felicidad, de lo que le hace feliz, según tal o cual bien particular.

Pues bien, parece que unos consideran que la felicidad es tal o cual bien de carácter material (en el sentido de tangible), como puede ser el dinero, las propiedades, la salud ; otros la consideran de un modo más general o específico, y dicen que la felicidad consiste en el placer, en los honores, en la virtud o en la utilidad; para otros consiste en tal o cual facultad (como, por ejemplo, en el poder o en la fuerza física, intelectual); finalmente, algunos consideran que se trata más bien de una actividad (amorosa, laboral, artística, deportiva). Si analizamos cada uno de estos bienes de un modo causal (y presumiendo que todos ellos parecen hacer de un modo u otro felices a los hombres, pues así se dice), cuando se afirma que la felicidad consiste en tal o cual bien material, sea interior (como la salud) o exterior (como el dinero), parece distinguirse la felicidad por su causa material, es decir, como un bien de carácter material. En cambio, cuando se considera la felicidad como virtud, placer, utilidad u honor, parece considerarse desde un punto de vista formal, como un bien de carácter formal; de hecho, cada uno de estos parece especificar los diversos bienes (materiales o no) según estas especies principales (pues todo bien parece tener un carácter principalmente útil, placentero, virtuoso u honorable). Por lo mismo, cuando la felicidad se vincula al poder, a la fuerza , parece considerarse desde el punto de vista de su eficiencia, como un bien de carácter eficiente (pues la causa eficiente parece hacer referencia a una facultad o poder respecto de algo). Por último, cuando se distingue como una determinada operación, por ejemplo, como tal o cual actividad, operación productiva u obra, parece hacerlo como causa final, como un bien de carácter final (pues el fin parece ser lo último, y lo que es acto o en acto parece finalizar lo que es sólo potencia o en potencia). No obstante, si cada una de estas causas parece distinguir propiamente lo que es la felicidad (pues, por estas, los hombres se dicen felices), parece posible descubrir un orden entre ellas. Así, de la misma manera que al distinguir causalmente la filosofía del comportamiento humano por el sujeto, el hombre en tanto que tal, se dijo que la causa formal y final parecen resumir toda causalidad, ahora, al distinguirla por el objeto, como el bien en tanto que bien, parece ocurrir lo mismo: que la causa formal y final parecen asumir respectivamente a la causa material y eficiente. De ahí que, desde el punto de vista filosófico, parece preciso centrarse principalmente en la causa formal y final de lo que se da en llamar felicidad (pues si la causa material es determinada por la causa formal, la causa eficiente es finalizada por la causa final). Según esto, si la felicidad se distingue según la causa formal como virtud, placer utilidad, honor , será preciso preguntarse por el modo primero

de ser según esta causa, por lo que es primero en ella, pues lo primero resume de algún modo todo lo que es algo (en este caso, lo que es la felicidad formal y absolutamente hablando). No obstante, si lo primero resume lo que es algo, no reduce los modos distintos del primero, sino que, respetándolos en su carácter propio, parece ser capaz de asumirlos, al especificarlos, por su carácter más comprensivo. Lo mismo parece ocurrir respecto de la causa final con el modo final primero. Esto evita reducir la felicidad al solo modo formal y final primero de ella, aun cuando estos resuman absoluta y perfectamente lo que es la felicidad. Pues bien, según la causa formal, el modo primero parece ser la virtud, al ser el único que es por sí mismo, mientras que el resto parecen ser por relación a él. En efecto, se dice que la virtud es por sí misma porque, gracias a ella, el viviente es capaz (por sí mismo) de lograr su fin o función propia. Por ejemplo, se dice que el ojo es virtuoso porque por sí mismo ve bien, y el profesor porque por sí mismo enseña bien. En cambio, lo que es útil no es por sí mismo fin, sino que lo es por otra cosa; de hecho, a diferencia de la virtud, que es en cierto modo medio y fin, lo útil es sólo un medio al servicio de un fin que está más allá. Por lo mismo, el honor se tributa por causa de la virtud; y el placer, aunque ciertamente se busque por sí mismo, parece cumplir en la naturaleza una función instrumental, de refuerzo, por lo que también parece estar al servicio de la virtud. No obstante, como por virtud se entiende principalmente tanto la virtud ética como la teórica, será preciso preguntarse por cuál de ellas es la más principal. Pues ambas parecen ser mutuamente principales; de hecho, cada una prima respecto de la otra en su orden propio, práctico o teórico. Sin embargo, parece también posible descubrir, en esta relación mutua, un orden de la primera a la segunda. Ciertamente, el orden mutuamente recíproco evita reducir la virtud a tal o cual modo exclusivo de virtud (pues, como se ha dicho, ambos modos son principales y mutuamente relativos en su orden propio). De hecho, junto con cada uno de estos modos propios de virtud, y precisamente por su carácter de mutuamente relativos, parece también preciso distinguir la virtud por lo común a uno y otro modo propio, al modo teórico y ético de virtud. Sólo de esta manera se evita reducir la virtud a tal o cual modo de virtud, por muy perfecto o eminente que sea, sin por ello reducir la virtud a una mera suma de modos de virtud. De hecho, si la virtud es común e inmediatamente uno y otro modo (por lo que no se reduce a ninguno de ellos en particular ni se separa ni abstrae de ellos), parece posible admitir, junto con el carácter propio y diverso de cada uno de estos modos de virtud mutuamente relacionados, el carácter más principal de la virtud teórica respecto de la virtud ética (si, como se verá, la primera parece ser más comprensiva que la segunda), sin, por ello, separarse ni abstraerse de la virtud ética, sino asumiéndola como virtud teor-ética. En efecto, la virtud teor-ética

parece distinguir la virtud teórica sin separarse ni abstraerse de la ética, sino asumiéndola y respetándola en su carácter propio.

Pues bien, lo mismo cabe hacer respecto de la causa final. En este caso, si la felicidad se distingue como una operación productiva, una obra o una actividad, parece que, en la mutua relación entre todas ellas, también es posible inducir el modo primero de operación vital. Pues, como se verá, a diferencia del resto de operaciones, la actividad no presume un fin más allá de ella, sino que su fin consiste precisamente en su propio ejercicio; en cambio, en las operaciones de carácter productivo, el fin no es la misma operación, sino la obra a realizar, y esta lo es en última instancia para el hombre; por lo que una y otra no parecen ser fines en sí mismas. Por su parte, si la actividad es fin en sí misma, sólo la virtud parece hacer recto el fin, por lo que la actividad según la virtud parece ser perfecta respecto de la sola actividad. Según esto, el fin perfecto, la llamada felicidad, parece identificarse con la actividad según la virtud ética y teórica. Ahora bien, de la misma manera que ocurre con la virtud, es preciso preguntarse, en la relación mutua de una y otra actividad según la virtud, cuál de ellas es más principal o perfecta: pues si cada de ellas es principal en su orden propio (respectivamente, en el orden práctico y teórico), parece que la actividad según la virtud teórica lo es en términos absolutos. No obstante, para evitar reducir la felicidad según el fin a tal o cual modo de actividad según la virtud, por muy eminente o perfecto que sea, y dado el carácter esencial y mutuamente relativo de cada uno de estos modos de actividad según la virtud, parece preciso distinguir nuevamente, junto con estos modos propios (la actividad según la virtud ética y teórica), un modo común a ambos, la llamada actividad según la virtud. Este nuevo modo, común a los modos propios de actividad según la virtud, permite comprender que uno y otro modo, en tanto que actividades según la virtud, parecen hacer feliz al hombre, pero no en tanto que considerados en sí mismos, separados o abstraídos uno del otro, sino en su relación mutua. De ahí que Aristóteles hable en algunos casos de felicidad como de una actividad según la virtud, según lo común a ambos modos, y, en otros, como la actividad según la virtud perfecta, según el primero de ellos. De hecho, si la felicidad es una actividad según la virtud, lo cierto es que la actividad según la virtud teórica es perfecta (o más-perfecta) que la actividad según la virtud ética. De ahí que, sin separarse ni abstraerse ninguno de estos modos, parece posible distinguir la felicidad según razones diversas: en general, como actividad según la virtud, que distingue la felicidad por lo común a cada uno de los modos propios de felicidad; como actividad según la virtud teórica, que la distingue por su modo propio y perfecto (o más-perfecto); como actividad según la virtud ética, que lo hace por su modo propio imperfecto (o menos-perfecto); por último, como actividad según la virtud

(perfecta), donde se resalta el carácter más principal de la actividad según la virtud perfecta o teórica en el seno de la actividad según la virtud, común al modo perfecto e imperfecto de felicidad, por lo que en este caso se trata de una actividad según la virtud teor-ética. Sea como fuere, si la actividad según la virtud teórica es más perfecta que la ética, lo es por ser más comprensiva, es decir, porque le permite al hombre llegar a ser más y mejor, asumir más realidad y de una manera más respetuosa; de ahí que, por ella, el hombre parezca divinizarse o finalizarse de un modo más pleno o perfecto que con las actividades según las virtudes éticas, y, en general, con el resto de funciones vitales. Por lo mismo, como la actividad según la virtud (perfecta) sólo se adquiere y desarrolla en común, en el seno de relaciones de amistad y justicia, parece que la actividad según la virtud (perfecta) en común es lo que en última instancia hace del hombre un hombre-feliz.

Por lo demás, es preciso tener en cuenta que al distinguir el fin o función propia no sólo como virtud o actividad, sino como una y otra, como una actividad según la virtud, estos significados primeros de felicidad parecen presumir el carácter real y esencialmente proporcional de esta. En efecto, en cada uno de estos significados primeros de felicidad, parece presumirse que esta constituye una relación real y proporcionada de actividad y virtud. De hecho, la virtud ética es a su propia actividad lo que la virtud teórica a la suya, en el seno de una actividad según la virtud común a uno y otro modo propio de actividad según la virtud. Luego, si bien la felicidad es realmente una, es susceptible de distinguirse lógicamente de manera primera y diversa según estos modos proporcionales y propios, los cuales, en tanto que propiamente proporcionales, presumen el carácter real y esencialmente proporcional de la felicidad. Ciertamente, aunque cada uno de estos modos lógicos tiene un fundamento real (pues es realmente distinta la actividad y virtud ética que la teórica), cada uno de ellos no constituye una felicidad propia, autónoma o subsistente del resto, sino un modo de felicidad mutuamente proporcionado y unido al resto, aunque en última instancia ordenado a un primero, cuya significación primera, como actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética en común, resume absoluta y perfectamente el significado de felicidad.

Parece, pues, posible resumir lo dicho hasta ahora de la siguiente manera: a pesar de que, del hombre como tal, no se tiene una experiencia inmediata, sí parece haber una cierta experiencia (fundamental y primera), del hombre como viviente, por lo que es preciso preguntarse por los principios y causas de esta experiencia. Este cuestionamiento permite un conocimiento científico de lo que es fundamentalmente el hombre como tal. De esta manera, parece posible distinguir formalmente al hombre no sólo por su alma sino principalmente por su modo formal primero, como alma-intelectual, en el sentido de

que la facultad intelectual no está separada ni abstraída del resto de facultades vitales, sino que, unida a ellas, parece ser de algún modo capaz de asumirlas, al dirigir las o integrarlas, dado su carácter más comprensivo y evolucionado. Por lo mismo, según la causa final, el hombre se distingue como viviente por sus funciones vitales, y, principalmente, por sus funciones éticas y teóricas ejercidas en común, en el seno de relaciones de amistad y justicia. De hecho, si es posible considerar al intelecto y sus funciones según lo que en el hombre es por naturaleza, también es posible hacerlo de esta manera: por lo que en él es según su naturaleza, como una actividad según la virtud en común. Ahora bien, como en la actividad según la virtud es posible distinguir inmediatamente un modo imperfecto y perfecto, ordenados según una subordinación relativa y recíproca, aunque en última instancia respecto de la actividad según la virtud perfecta o teórica, parece concluirse que la actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética en común es la que principalmente hace del hombre no sólo un viviente, sino un viviente perfecto o feliz, y, de su vida, una vida feliz, en el sentido de acabada o perfecta. De esta manera, el hombre como tal se resume absoluta y perfectamente en el ejercicio de la actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética.

Por lo mismo, parece posible defender el carácter *trascendental* y *analógico* de las distinciones anteriores. Pues si el hombre y su fin, considerados como tales, parecen resumirse causalmente en la llamada alma y en sus funciones vitales así como en sus modos primeros (que resumen principalmente cada uno de estas causas), el intelecto y la actividad intelectual (no considerados en sí mismos, sino como inmediatamente unidos en la llamada actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética), la relación del intelecto a su actividad no parece ser en el hombre algo accidental e imperfecto, sino esencial y perfecto, pues no distingue algo del hombre, sino al hombre como tal por lo que en él es formal y finalmente primero. Junto con este carácter trascendental, por el que se distingue al hombre inmediatamente por su forma y fin, el carácter analógico hace referencia a que, cada uno de estos modos de actividad según la virtud, distingue proporcionalmente lo que es el hombre: no sólo según una consideración formal y final en cada uno de estos modos (según una proporcionalidad de carácter continuo), sino también según cada uno de estos modos mismos: proporcionales y propios de ser hombre (según una proporcionalidad de carácter discreto).

III

DE LA FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO A LA FILOSOFÍA PRIMERA POR EL OBJETO DE LA ACTIVIDAD SEGÚN LA VIRTUD PERFECTA

Ahora bien, una vez analizada la filosofía del comportamiento humano en y por sus principios y causas propios, se ve la necesidad de acudir a la filosofía primera. Pues si la actividad según la virtud (perfecta) consiste eminentemente en una actividad filosófica, y la filosofía parece resumirse en la llamada filosofía primera (al ser el modo filosófico más comprensivo), es preciso hacer referencia a esta para poder comprender en última instancia al hombre como tal.

De hecho, la actividad según la virtud (perfecta) consiste eminentemente en la asunción y ejercicio del objeto de la filosofía primera; por lo que el paso por la filosofía primera, en el seno de la filosofía del comportamiento humano, es necesario para completar esta filosofía. Como se verá, el objeto de la filosofía primera en su carácter de universal es lo que es en tanto (lo) que es, y sus modos primeros, que resumen formal y finalmente este objeto, son la sustancia y el acto unidos trascendentalmente. Esto hace que el paso por la filosofía primera permita especificar al hombre de un modo nuevo: no sólo como viviente, sino como ser; es decir, como sustancia y acto. De hecho, en la relación de sujeto y objeto, el objeto parece especificar al sujeto; pues el sujeto, en tanto que tal, es pura potencia y, por tanto, esencialmente relativo al objeto; de ahí que el objeto eminente o primeramente filosófico parece especificar absoluta y perfectamente al hombre como ser.

Sea como fuere, esta nueva concepción del hombre a la luz de lo que en él es ser, según su modo sustancial y actual, descubierta por él principalmente en la adquisición y ejercicio del objeto de la filosofía primera (de la llamada actividad según la virtud perfecta), permite considerar al hombre, más allá de su carácter de viviente, como ser, y, más allá de su carácter de sustancia, como persona (si, como se verá, por esta es posible entender la sustancia no separada del fin, sino unida, trascendental y analógicamente, a su acto). Según esto, una concepción personal del hombre, más allá de su carácter sustancial, permite distinguirlo inmediatamente como sustancia y acto. De hecho, una consideración puramente sustancial puede hacer del acto o fin algo accidental, mientras que una personal, entendida de esta manera, a la luz de los princi-

pios y causas del objeto de la filosofía primera, permite considerar al hombre como alguien inmediatamente finalizado por su fin último, el cual resume de algún modo todo fin: la actividad según la virtud (perfecta) en común.

De esta manera, si la persona no es sólo hombre, sino el hombre finalizado en el ejercicio de la actividad según la virtud (perfecta) en común, la persona parece caracterizarse por el grado en el que el hombre asume y ejerce efectivamente este fin. Así, el hombre que no ha descubierto y ejerce dicho fin en él (ajustado a sus propias condiciones y circunstancias), no es persona más que porque puede llegar a serlo; pues, como se verá, la persona parece caracterizarse por ser una adquisición y desarrollo. Ciertamente, esta adquisición se logra necesariamente en común; pues el descubrimiento de lo que es ser en cada uno, es decir, de su persona, se hace a la luz de la filosofía primera y a partir de la experiencia de la persona del otro en el seno de relaciones de amistad y justicia.

Sea como fuere, este paso por el objeto eminente de la actividad según la virtud (perfecta), por la llamada filosofía primera, parece implicar que los niveles superiores atribuidos hasta ahora al hombre como viviente adquieran una nueva luz, ciertamente, no subsistente respecto de ellos (lo que, como se verá, es característico de una estructura teológica de pensamiento), sino más comprensiva y común. En efecto, si es posible distinguir al hombre como viviente y como ser, es decir, por lo que en él es viviente y ser, esta última concepción del hombre es comprensiva sin ser subsistente respecto de la primera: pues, junto con el carácter de viviente, permite distinguir, en el hombre, otros modos de ser distintos del modo de ser viviente. Ciertamente, el hombre en tanto que viviente es ser y, de hecho, en él, ser-viviente no es sólo un modo propio de ser, sino el modo de ser fundamental y perfecto. Sin embargo, al considerarlo como ser, se pretende distinguir en el hombre, junto con el modo fundamental y perfecto de ser, lo que es común al viviente y a lo que no es viviente (y es por relación al viviente); es decir, lo que es común a uno y otro modo de ser hombre. Por lo mismo, permite distinguir entre una consideración filosófica y teológica del hombre como persona; pues esta última consideración presume en el hombre la distinción de viviente y ser en términos de subsistencia, según la participación del primero al segundo. De este modo, la consideración del hombre como persona, según lo que es ser en él, permite comparar estructuralmente, a la luz de los principios y causas de la filosofía primera, la persona humana según una perspectiva filosófica y teológica; en función de si, como se verá, se la concibe de una manera proporcional u homeostática o de una manera hipostática.

De hecho, según una estructura filosófica, si la persona no se identifica sin más con su carácter de viviente, no es porque subsista más allá de él, al modo

de una hipóstasis respecto del estado natural de viviente, sino porque, como se ha dicho, junto con el carácter de viviente admite otros modos de ser distintos de este. Ahora bien, como el modo de ser viviente es el modo más principal de ser (pues el resto de modos de ser, aunque propios del hombre, son relativos a aquel), desde el punto de vista filosófico hablar de viviente humano y de persona es en cierto modo decir lo mismo. De hecho, si la persona es un viviente de vida no sólo vegetativa y sensitiva sino principalmente intelectual, y, por ella, es capaz de adquirir y ejercer el objeto de la filosofía primera, la persona parece ser en el viviente el modo absoluto y perfecto de ser hombre.

Por el contrario, en una estructura teológica de pensamiento, la persona subsiste más allá del viviente, lo que presume la distinción entre un orden natural, propio del viviente, y otro que, respecto de este, es sobrenatural o espiritual. En este caso, junto con el orden natural subsiste un orden nuevo, de carácter personal, al modo de una hipóstasis más allá de la naturaleza y de sus virtudes naturales, y del que participa según el ejercicio o según la quiddidad (en función de la estructura teológica puesta en juego) dicha naturaleza.

Sea como fuere, esta estructura teológica de lo sobrenatural, desligada de su origen teológico, permitirá articular las principales cuestiones del pensamiento moderno hasta el presente; de ahí que, para comprender esto, parece imprescindible distinguir al hombre como persona, más allá de su carácter de viviente. De hecho, esta estructura teológica, basada en la distinción entre un orden natural y sobrenatural, adoptará en el llamado pensamiento filosófico moderno y postmoderno múltiples modalidades (algunas de contenido anti teológico, pero de estructura teológica), como, por ejemplo, la distinción entre el orden del ser y del deber ser, del estado natural y el estado político, de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, del cerebro y la mente .; distinciones, todas ellas, que filosóficamente no parece tener ningún sentido.

Por último, como la diversa estructura que se haga de la persona descansa en la manera en la que se estructura el objeto de la filosofía primera, las diversas estructuraciones teológicas de la persona implicarán una manera de estructurar la misma filosofía primera compatible con la doctrina teológica de cada autor, por lo que las causas y principios de la filosofía primera adoptarán en este caso un sentido teológico. Ciertamente, será preciso comparar entre diversas estructuras teológicas de la persona; en particular, entre aquellas que adoptan un sentido puramente *hypo-stático* y otras que, aun admitiendo dicho sentido (común a toda estructura teológica), lo subdistinguen de una manera *homo-stática* o *hetero-stática*. No obstante, como dicho sentido, aplicado a la persona, trae causa de la manera de estructurar el objeto de la filosofía primera, parece también posible distinguir la persona según una estructuración filo-

sófica de estos principios. En este caso, la persona parece adoptar un modo *homeo-stático*.

Sea como fuere, antes del análisis del objeto de la filosofía primera y del hombre a la luz de él, es preciso justificar cronológicamente la necesidad de este análisis a partir del desarrollo de los fundamentos artísticos y éticos en los que descansa.

IV

FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO: PUNTO DE VISTA CRONOLÓGICO

En efecto, junto con el punto de vista analítico desarrollado hasta ahora, parece preciso distinguir cada una de las cuestiones anteriores también desde un punto de vista cronológico; es decir, según la manera en la que estas cuestiones analizadas son efectiva y progresivamente adquiridas y desarrolladas por el hombre, por cada uno de los hombres. En particular, en la filosofía del comportamiento humano es preciso estudiar cómo el hombre adquiere la virtud, el papel nuclear que en esta adquisición tiene la llamada prudencia (*phronesis*), su vínculo con la actividad eminentemente filosófica (*sophia*), y cómo, del ejercicio de esta unión, el hombre alcanza y desarrolla progresivamente su persona o modo eminente de ser, lo que permitirá abrir la cuestión de esta y de la filosofía primera (*sophia*).

No obstante, como el arte parece ser un medio de la virtud (de la misma manera que las operaciones de carácter productivo son el medio en el que aparece la ética), resulta necesario estudiar somera y causalmente la operación artística antes del desarrollo teor-ético expuesto más arriba.

EL ARTE COMO UN MEDIO DE VIRTUD

Como se ha dicho, si la filosofía se asienta siempre en la experiencia (en primer lugar, práctica), la filosofía del arte parece hacerlo en la experiencia del trabajo, que es una función u operación técnica, de carácter productivo. En cambio, la ética se asienta en la experiencia de una actividad propiamente dicha según la virtud, que presume la experiencia productiva. En efecto, las operaciones técnicas y productivas parecen ser la condición esencial de las llamadas actividades éticas y teóricas: no sólo porque estas actividades presumen cubiertas las necesidades gracias a estas operaciones, sino porque en el ejercicio mismo de estas operaciones surgen aquellas. Sea como fuere, por medio de estas operaciones técnicas o artísticas parece posible tener una primera experiencia vital (práctica y fundamental) del hombre como viviente humano;

en particular, a partir de la experiencia que cada uno tiene del hombre como trabajador, como *homo faber*, empeñado en la realización de algo.

Resulta así necesario empezar el análisis práctico del hombre por esta experiencia, a fin de descubrir cronológicamente lo que es fundamental y perfectamente el hombre como tal desde el punto de vista práctico. Pues el viviente humano parece mantenerse y desarrollarse, en primer lugar y fundamentalmente, por el ejercicio de estas operaciones o funciones laborales o artísticas, por lo que una mirada filosófica del hombre debe descansar ante todo en este primer desarrollo fundamental. De hecho, si cada uno tiene de sí una experiencia (fundamental y primera) gracias a estas operaciones, es preciso preguntarse por lo que es dicha experiencia a partir de su análisis causal. De esta manera, junto con el carácter eficiente del arte referido al artista o al trabajador, y su carácter final referido a la obra, es posible distinguir en estas operaciones la forma y la materia. En particular, en arte parece ser especialmente importante distinguir la forma como sustancia y como cualidad; pues, como se ha visto, la primera parece distinguir el compuesto sustancial por la forma, mientras que la segunda parece distinguir únicamente el aspecto formal del compuesto sustancial. Por lo mismo, parece posible distinguir la forma como cualidad en tanto que idea (*schema*) y en tanto que forma parte del compuesto-sustancial (*morphe*).

Estas distinciones parecen pasar desapercibidas cuando, por ejemplo, se dice que en las actividades éticas lo principal es el fin, mientras que en las operaciones artísticas lo es la causa ejemplar. Pues, según esto, la idea (*schema*) del artista parece ser la medida del fin o de la obra a realizar; por lo que en arte la causa ejemplar prima respecto de la causa final. En realidad, como se ha dicho, desde un punto de vista artístico, es posible entender la forma como cualidad, pero no reducirla a ella; pues si bien es cierto que la forma artística es idealmente una cualidad, una figura (*schema*), lo cierto es que, en un comienzo, la idea artística imita la realidad misma, compuesto de materia y forma, por lo que no es necesariamente reducible al aspecto formal de esta. De hecho, entender la forma sólo de la primera manera (como medida de la realidad artística, de la obra a realizar, y no como medida a su vez por la realidad) implica considerarla como una idea a priori, sin fundamento real, de una manera puramente abstracta. Ahora bien, al hacer esto, parece ponerse en juego el llamado principio de individuación de la forma por la materia determinada cuantitativamente. Como se ha dicho, este principio conduce a identificar la forma (en el sentido de especie o *eidós*) sólo con una cualidad (en el sentido de *schema*), es decir, con un aspecto de la sustancia-individual. Como según este principio la especie es individuada como especie o sustancia individual por la materia determinada cuantitativamente, por la ejecución de

la obra artística, la idea o *schema* parece convertirse en una forma material (*morphe*) concreta, es decir, en una cualidad del compuesto individual. No obstante, fuera de este principio (por el que en la sustancia-individual se identifica la forma con la cualidad), es posible distinguir la idea como el compuesto mismo de materia y forma en tanto que universal cuando es ideada por el artista, y la obra como el compuesto en tanto que particular cuando es obrada por él. En este caso, la idea no tiene un carácter sólo cualitativo, sino también sustancial; de hecho, si la idea tiene un carácter cualitativo es porque ciertamente no está separada de la materia (pues como *schema* existe en el artista, y como *morphe* en la materia-exterior), por lo que en sí misma la forma artística no es sustancia, sino cualidad; sin embargo, por sí misma parece ser sustancia cuando, por ella, el artista es capaz de captar la obra misma a realizar de una manera ideada o universal, y no sólo tal o cual aspecto de ella. De hecho, si la forma-artística es sólo cualidad, y no sustancia, no es perfecta.

De esta manera, el arte como idea parece distinguir la sustancia misma de un modo universal, y como obra de un modo particular. El carácter sustancial de la idea artística parece darse por la buena imitación de la realidad. Ciertamente, en esta imitación hay transformación e incluso perfeccionamiento de la realidad; además, si esta transformación es armónica genera belleza, lo que hace del arte un arte bello; no obstante, tanto en la mera técnica como en la bella técnica, dicha transformación presume siempre una imitación de la realidad. En cambio, cuando se entiende la idea artística como medida de la realidad y no como imitación de la realidad, parece entenderse desde un punto de vista teológico, pues en este caso la idea artística es a modo de una imitación de la idea divina. De hecho, si la idea divina es la medida constitutiva de la realidad, comparada con ella, la idea artística no es sustancia, sino cualidad, al no ser constitutiva de realidad.

Sea como fuere, desde el punto de vista filosófico parece estar justificado comparar la forma como cualidad y sustancia, pues el objeto filosófico no se reduce a una u otra. Así, cuando el arte se reduce a cualidad, la filosofía permite rectificar el arte por la sustancia. De hecho, si el artista no es en cierto modo filósofo, es decir, si no distingue junto con la cualidad la sustancia, terminará reduciendo la forma sustancial a la figura (*schema*) y, como se verá, la persona a su rostro. Por el contrario, si el artista asume el punto de vista filosófico, su mirada no se separará de la sustancia, aunque en él lo principal siga siendo mostrar cómo se expresa esta, mientras que para el filósofo lo principal sea preservar lo que es irreducible a tal o cual expresión (en este caso) artística. Es decir, el artista, si es también filósofo, ante todo mira la manera en la que la sustancia se expresa, mientras que el filósofo mira sobre todo lo que es la sustancia, común a las diversas maneras en las que puede expresarse.

A su vez, respecto de las actividades éticas (que, como se verá, son intransitivas y su ejercicio es el mismo fin), las operaciones artísticas son transitivas (pues son para un fin, la obra, que está más allá de la operación). Por lo mismo, las actividades éticas descansan inmediatamente en el sujeto mismo, modelándolo, mientras que las operaciones artísticas recaen en una materia exterior y sólo indirectamente en el sujeto que la trabaja. No obstante, en el hombre debe haber un equilibrio entre el arte y la ética, entre los medios y el fin, pues el hombre parece desarrollarse o perfeccionarse de una manera inteligente y práctica por ambos: fundamentalmente por el arte, perfectamente a un nivel ético.

Por lo mismo, junto con el arte como un medio útil, de carácter eficaz, el arte bello permite superar la eficacia en la belleza, por lo que, respecto de aquel, es un cierto fin. De hecho, el arte como creador de belleza parece estar a medio camino de la técnica y de la virtud: pues siendo de algún modo fin, tiene respecto de lo útil, del arte concebido sólo como técnica, algo de gracioso e innecesario, que trasciende la utilidad y necesidad vinculándose a la virtud, al ejercerse por sí mismo. Además, parece contribuir a la adquisición y desarrollo de la virtud; por lo que, aun siendo bello y fin, es un medio de ella. De hecho, este modo artístico parece ayudar a purgar o regular las pasiones (en particular del miedo y la compasión) a través de la representación artística. Pues según un medio artificioso, que no compromete realmente al espectador, el artista parece ser capaz de avivar las pasiones del espectador, del lector o del oyente por medio de lo trágico y lo cómico representados si es capaz de hacerlo de una manera equilibrada o armónica, según un término medio característico de la virtud artística. Esto ayuda no sólo a aligerar o agudizar las pasiones que nos afligen realmente a través de una representación cómica o trágica, ligera o grave, de las mismas (por ejemplo, equilibrando la excesiva gravedad de nuestro estado gracias a la diversión y conmiseración que sentimos en una representación cómica o la excesiva ligereza por el terror que sentimos en la representación trágica), sino que también parece ayudar a la adquisición de las virtudes éticas que permiten regular rectamente las pasiones que nos afligen en la vida real, una vez se han experimentado estas pasiones en un medio inocuo, como es la representación artística.

CRUCE DEL PUNTO DE VISTA CRONOLÓGICO Y ONTOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

Una vez analizadas las funciones u operaciones de carácter productivo y, por tanto, al viviente humano según esta primera experiencia práctica, es

preciso hacer lo propio con las actividades propiamente prácticas, de carácter ético. Si bien esto ya se ha hecho desde un punto de vista ontológico, es preciso también hacerlo desde un punto de vista cronológico. El punto de vista ontológico se adquiere y desarrolla según el análisis, mientras que el cronológico lo hace según el aprendizaje: ambos son necesarios para evitar caer en una postura estructuralista o contingentista. Por el primero se descubre, a partir del análisis lo que es fin en general y en el hombre, lo que es fin en cada uno dadas sus propias condiciones y circunstancias; por el segundo, que, de estos bienes de los que se tiene experiencia, hay uno que, respecto del resto, es más perfecto, por lo que ese bien es en última instancia su fin. En el primer caso se distinguen los medios por el fin, lo relativo por lo absoluto; en cambio, en el proceso de aprendizaje, en camino del principio, se induce el fin en los medios, es decir, lo absoluto y perfecto en lo relativo e imperfecto. Según el punto de vista filosófico, uno y otro orden deben cruzarse.

De hecho, si algo caracteriza a la filosofía del comportamiento humano es precisamente esta unión de la inteligencia de lo que en el hombre es fin en el seno de la experiencia que cada uno tiene de lo que es bien, y de la experiencia de tal o cual bien a la luz de la inteligencia de lo que es fin. Se trata, pues, de inducir lo que es fin *en* tal o cual bien, y de discernir tal o cual bien *por* lo que es fin. Pues inducido el fin, los bienes adquieren una prioridad y un orden distinto.

LA DISTINCIÓN ENTRE BIEN Y FIN

Para ello, en primer lugar, es preciso distinguir lo que es bien y lo que es fin; pues, este último, no parece ser sólo bien, sino principio del bien: aquello por lo que algo es bien. Ciertamente, aquello por lo que algo es bien parece hacer referencia a aquello por lo que algo es perfecto: pues si el fin es a lo que se tiende (aquello para lo que es algo), por el fin algo llega a ser perfecto; de ahí que, en el viviente humano, el bien o vida buena, a la luz de este principio, se descubre como una vida plena o perfecta. No obstante, si todo bien es en cierto modo fin, pues es por él, sólo el fin último parece ser el bien (más) perfecto, la llamada felicidad. De hecho, en tanto que principio, por el fin parece posible no sólo discernir tal o cual cosa como bien, sino también ordenar los diversos bienes respecto de uno primero, de carácter (más) perfecto, que polariza nuestro deseo. Pues sólo el bien (más) perfecto es fin en sentido último, mientras que el resto de los bienes, sin dejar de ser propiamente bienes (y, por tanto, de algún modo fines y perfectos), son también medios respecto del bien (más) perfecto.

En efecto, como el fin es en el bien (pues no está separado del bien, como la inteligencia de la experiencia), el fin, sin dejar de ser bien, es el principio por el que se ordenan los diversos bienes a un fin último o bien (más) perfecto. De hecho, el fin (como en general todas las causas y principios filosóficos) tiene un carácter trascendental, a medio camino de la trascendencia y de la immanencia: pues, sin dejar de ser bien, es principio común y último de bien; en tanto que último, el fin es el bien (más) perfecto. Así, cuando se descubre el fin como aquello para lo que se obra, se le descubre como principio y causa común o en general de bien; cuando se le descubre como aquello para lo que en última instancia se obra, se hace como principio y causa último. De este modo, para saber lo que es este fin último o bien (más) perfecto es preciso preguntarse por aquello en virtud de lo cual el hombre no es sólo bueno, sino feliz. Pues, si por el fin algo es perfecto, la felicidad parece ser aquello por lo que el hombre, en tanto que viviente humano, llega a ser en última instancia perfecto; es decir, alcanza su desarrollo vital (más) pleno o acabado. Esto hace que la felicidad se distinga no sólo como fin (lo que parece ser común a todo bien) sino como el fin último del hombre, como el bien (más) perfecto. De hecho, el hombre no parece ser feliz por cualquier bien, sino principalmente por el (más) perfecto; por aquél según el cual el viviente humano llega a alcanzar su desarrollo vital (más) pleno o perfecto. Si este bien (último) es un determinado modo de vida en acto, la llamada actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética, por esta el viviente alcanza su (máximo) desarrollo vital.

Sea como fuere, si el fin se descubre como aquello para lo que es algo, el descubrimiento del fin último en cada uno (según sus propias condiciones y circunstancias) parece ser esencial; pues, gracias a él, el deseo vago o genérico de bien que tiene como viviente (de mantenimiento y desarrollo vital) se ordena y unifica en un determinado modo de vida. Si esta determinación descansa verdaderamente en el fin último, se trata del modo de vida (más) perfecto, el cual parece dotar a toda nuestra vida (y no sólo tal o cual aspecto o modo de ella) de un nuevo orden vital, de carácter (más) perfecto. Pues si el fin último del hombre (la llamada felicidad) es aquello por lo que el viviente humano consigue el desarrollo vital (más) pleno o perfecto según tal o cual modo determinado de vida cuyo acto es una actividad determinada según dicho fin, esta actividad parece ser aquello en y por lo que uno es feliz. Ahora bien, dada nuestra naturaleza política, esta actividad y virtud sólo puede ser adquirida y desarrollada en común, por lo que el desarrollo vital (más) pleno o perfecto del viviente humano parece concretarse en la actividad según la virtud (perfecta) adquirida y desarrollada en común, en el seno de relaciones interpersonales e institucionales de carácter amistoso y justo. Además, por el carácter común de dicha actividad, la felicidad parece implicar una considera-

ción amplia no sólo de uno, sino también del otro, según lo que es más principal en cada uno; de hecho, una consideración del hombre a la luz del fin último en él, como un fin en sí (él) mismo, presume, en la relación de amistad y justicia, una consideración del otro de la misma manera.

Ahora bien, desde el punto de vista cronológico y práctico, este paso del bien al fin parece darse, como se ha dicho, cuando se descubre un bien que, para uno, no es un bien más, sino el bien que finaliza en última instancia su vida. De hecho, cuando la inducción es práctica, el fin se descubre como este fin de carácter último. Pues si en la inducción teórica se descubre en general el fin como principio, en la inducción práctica se capta el fin como este fin. Por lo mismo, si por la inducción teórica se descubre el principio por el que se ordena teóricamente todo, por la inducción práctica se descubre el principio por el que se rectifica prácticamente todo. Esta rectificación parece regular el deseo distinguiendo y ordenando lo secundario a lo principal (y a lo principal último), por lo que parece preciso tener siempre presente dicho fin. Como se ha dicho, si este fin es efectivamente último, hace referencia al bien que, en última instancia, determina, según tal o cual modo de vida en acto (inducido analítica u ontológicamente como actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética) la tendencia de mantenimiento y desarrollo vital del viviente humano.

De hecho, descubrir este fin como último, dentro de los diversos bienes deseados, implica captar inmediatamente todo por relación a él. Pues una vez se ha descubierto este fin como último, el resto de los bienes son vistos de una manera distinta: a la luz de este fin. De hecho, este fin, en tanto que último, parece unificar la diversidad de bienes deseados, permitiendo una unidad de vida ética y teórica, de carácter teor-ético. Pues, partir de ahora, los diversos bienes múltiples se hacen *uno* por este fin: pues si, en sí mismos, son múltiples, por este fin, parecen unificarse. Ciertamente, en tanto que medios (por relación al fin último) participan de este en tanto que contribuyen a la su adquisición y desarrollo; por lo que, respecto del fin último, son imperfectos; pero, en tanto que cada uno de ellos es de algún modo fin (pues se tiende a ellos), son perfectos, por lo que dicha participación no tiene un carácter extrínseco, sino intrínseco.

Por lo mismo, parece que el conocimiento y deseo de los objetos y bienes principalmente sensibles conduce a los objetos y bienes principalmente intelectuales, y, por estos, se capta inmediatamente aquellos como relativos en tanto que medios suyos. Pues sólo o principalmente a la luz del fin último, según una mirada filosófica, es posible captar los bienes principalmente sensibles como medios. De hecho, dentro de los bienes sensibles deseados, cada

hombre descubre poco a poco su fin último, al captar aquello que, en última instancia, parece determinar su deseo. Ahora bien, en la sola experiencia, uno se queda a nivel de los medios, sin captar en el fin este fin último, por lo que no distingue el medio como medio. No obstante, algunos de estos bienes (aunque relativos e imperfectos respecto del (más) perfecto) son bienes en tanto que necesarios y, sin ellos, no es posible el bien (más) perfecto. Pues, si este último parece ser más noble y perfecto, los primeros son más necesarios y, además, parecen manifestar aquél.

EL FIN SE DISTINGUE POR Y SEGÚN LA NATURALEZA

Por lo demás, aunque el deseo de ser feliz (de desarrollo vital (más) pleno y perfecto) no parece ser por naturaleza (de una manera necesaria o casi-necesaria), está en nuestra naturaleza el poder adquirirlo y desarrollarlo. De hecho, este fin, aun siendo natural al hombre, no es sólo inmanente (pues no es reducible a lo que en el viviente humano es por naturaleza) ni tampoco trascendente (pues no es algo que trascienda nuestra naturaleza), sino que parece tener un carácter trascendental: a medio camino entre lo que es por naturaleza y lo que trasciende nuestra naturaleza. Pues, como se ha dicho, no hay que identificar la naturaleza humana exclusivamente con lo que en ella es por naturaleza. De hecho, lo que es según naturaleza es tan natural como lo que es por naturaleza; de ahí que parece formar parte de la naturaleza del hombre la posibilidad de ser feliz. Según esto, el hombre puede buscar naturalmente un bien que le permita vivir una vida no sólo según lo que en él es por naturaleza, sino principalmente según su naturaleza. Así, por dicho bien, esclarecido por el fin, es capaz de adquirir y desarrollar, en su naturaleza, una especie de segunda-naturaleza que haga, de su vida, no sólo una vida buena, sino feliz. Ciertamente, para ello deberá buscar este bien (más) perfecto en la parte (más) principal o mejor del hombre: aquella por la que en última instancia el hombre es y llega a ser del modo (más) pleno o perfecto. Pues lo que es según la naturaleza parece ennoblecer a lo que es por naturaleza.

Por lo mismo, es importante tener presente que en lo que es por naturaleza, lo primero es la potencia, a modo de causa material y eficiente, por lo que este nivel natural se distingue principalmente por estas causas. En efecto, según estas causas, y dadas determinadas condiciones materiales, el agente necesariamente opera, es decir, produce necesariamente un acto vital. Sin embargo, en lo que es según la naturaleza, lo primero no es tanto la facultad como el acto; pues, para actuar según la naturaleza, es preciso haber adquirido propia y previamente el acto o fin (o al menos poseerlo de manera vicaria,

por imitación de quien ya lo tiene). Ahora bien, una vez adquirido el acto, nuestra naturaleza está ya sí determinada para obrar según su naturaleza. En este caso, lo principal es la causa formal que determina y la causa final que finaliza: la primera hace referencia a la posesión del acto o fin por la repetición de actos semejantes; la segunda al ejercicio del acto así determinado.

De hecho, aquellos que reducen la naturaleza a lo que es por naturaleza, reducen la causa formal y final a la sola causa material y eficiente (lo que es característico de la doctrina biologicista y, en general, materialista). Sin embargo, el deseo natural de mantenimiento y desarrollo vital no parece ser sólo por naturaleza, sino también según la naturaleza, lo que implica una cierta trascendencia o salida de sí: no en un sentido teológico, como la asunción de lo natural en lo sobrenatural (de la llamada naturaleza en la persona), sino como la asunción de lo que en nuestra naturaleza es por naturaleza respecto de lo que en ella es según naturaleza (sin dejar de ser, uno y otro modo, naturales). Sea como fuere, esta asunción presume la diversidad esencial de uno y otro modo, así como la participación (según el ejercicio natural propio de cada uno) del primero respecto del segundo. En cualquier caso, dicha asunción se manifiesta por la adquisición y desarrollo de una segunda-naturaleza (principalmente de carácter teor-ético), lo que normalmente hace de la vida una vida feliz.

Si bien el hombre no se desarrolla plenamente en sí mismo (pues su naturaleza política implica, junto a uno, al otro, luego una cierta trascendencia), puede hacerlo por sí mismo: por la adquisición y desarrollo de lo mejor que hay en él.

LA IMPORTANCIA DE LA IMITACIÓN Y DEL MEDIO VITAL PARA EL DESCUBRIMIENTO DEL FIN

Sea como fuere, desde el punto de vista cronológico, este deseo de ser feliz, de desarrollo vital pleno o perfecto según tal o cual modo determinado de vida en acto y en común, parece descubrirlo cada uno, en primer lugar, por imitación. Pues, como se ha dicho, el bien se conoce por el fin como aquello para lo que obramos; de ahí que este deseo de bien como fin parece determinarse progresivamente conforme es orientado por el fin. No obstante, para ello y en un primer momento, es necesario el ejemplo de alguien ya finalizado, para que, por su imitación, en el seno de relaciones de amistad y justicia, pueda uno llegar a finalizarse (es decir, sea capaz de adquirir y desarrollar esta segunda-naturaleza a partir de lo que en él es mejor) a semejanza de lo que es mejor en el otro que le sirve de ejemplo.

De hecho, conforme se va determinando su deseo (en un primer momento, de una manera exterior o por imitación), uno va adquiriendo progresivamente un cierto “sentido” del fin, lo que le permite poco a poco, pero cada vez más por sí mismo, determinar su deseo hacia unos bienes en detrimento de otros. Si el fin que determina su deseo según tal o cual modo de vida permite en acto un desarrollo vital pleno o perfecto, dicho deseo estará determinado por un bien que normalmente hará, de su vida, una vida feliz.

De ahí la importancia del ejemplo, más que del consejo, al inicio de la vida ética. De hecho, el ejemplo parece ser a modo de una encarnación del consejo en actos concretos, en los que no se separa lo teórico de lo práctico. Pues los buenos hábitos de carácter (los cuales permiten regular éticamente nuestro temperamento, nuestra manera fisiológica de responder ante determinados estímulos) se adquieren y desarrollan no tanto por el conocimiento o el consejo, sino por la costumbre; es decir, por el conocimiento puesto en práctica repetidas veces (en un primer momento por imitación de quienes lo ponen en práctica repetidamente).

Así, el niño parece comenzar su vida de adulto por imitación; y por esta imitación repetida va adquiriendo y desarrollando un determinado modo de vida, que descansa en hábitos y actos, buenos o malos en función de cuál sea el ejemplo que imite. De hecho, como los hábitos, que regulan nuestras facultades y actos, una vez adquiridos parecen ser estables o difíciles de cambiar, parece muy importante adquirir buenos hábitos desde niño. Sea como fuere, la imitación parece ser la primera manera de determinar éticamente ese impulso (apenas deseo) de desarrollo vital que naturalmente parece haber en cada uno hacia verdaderos o falsos bienes. Si el maestro es virtuoso, pues regula sus facultades y actos según lo que en el hombre es fin ajustado a sus propias condiciones y circunstancias, la imitación de este permitirá regular o determinar rectamente el deseo del niño orientándolo a su fin propio. De hecho, el niño parece ir adquiriendo progresivamente su determinación propia, buena o mala, en función de si la regulación de su deseo obedece o no a lo que en él puede finalizarle del modo (más) pleno o perfecto.

Ciertamente, para dicha adquisición y desarrollo, el viviente humano necesita también de un medio vital adecuado; pues este deseo o impulso de desarrollo vital, aun siendo natural al hombre, requiere de un medio exterior (de carácter político) e interior (fisiológico) adecuado para hacerlo efectivo. Es por ello que, desde el punto de vista ético, en esta fase de imitación, el medio exterior resulta muy importante; de hecho, cuando se vive en un medio donde no hay ya nadie que sirva de ejemplo, es decir, que ayude a orientar nuestro deseo a verdaderos bienes (aquellos que permiten hacer, de una vida,

una vida plena o perfecta), este deseo se vicia o se apaga, y el desarrollo vital se desvía o detiene. En particular, dada la naturaleza política del hombre, le es necesario un medio externo de carácter amistoso y justo para la regulación de su deseo hacia verdaderos bienes. Por lo mismo, para descubrir el fin en cada uno es preciso tiempo, en el que su deseo se va orientando y estabilizando poco a poco en un medio político adecuado. No obstante, gracias a la imitación y conforme el medio exterior se va transformando en un medio interior (propio de uno), el viviente humano va adquiriendo los hábitos que, si son virtuosos (conformes a su fin propio), le permitirán desarrollar, por sí mismo, todo su potencial teor-ético. Llegado a ese punto, el medio exterior, aun siendo necesario, influirá cada vez menos en él; pues, una vez adquirido un medio interior según la forma de hábitos virtuosos, el viviente parece tener un grado mayor de autonomía respecto del medio exterior. Ciertamente, esto parece ser común a todos los vivientes perfectos y a todos los órdenes vitales que constituyen al hombre: conforme el medio interior es menos dependiente del medio exterior el viviente se hace más autónomo. La adquisición de esta autonomía de carácter principalmente teor-ético le permitirá desarrollar por sí mismo esta segunda-naturaleza, de una manera análoga a la primera.

De hecho, desde el punto de vista biológico, los vivientes más evolucionados y perfectos son precisamente los que han desarrollado un medio interior relativamente estable respecto de la influencias y variaciones del medio exterior. Según este criterio biológico, parece que en el viviente humano el medio teórico es más perfecto que el ético, al ser más inmanente, permitiéndole una mayor autonomía respecto del medio exterior. Parece así posible distinguir las diversas actividades según la virtud según el grado de autonomía que permiten.

EL DESCUBRIMIENTO DEL FIN PRESUME UNA INTELIGENCIA PRÁCTICA

Sea como fuere, el descubrimiento de lo que es fin en uno, por imitación de lo que es fin en otro (pero semejante a uno), se hace gracias a la llamada inteligencia práctica. Esta permite la regulación del deseo al orientarlo a su fin propio. De hecho, como el deseo implica afectividad, esta regulación descansa y presume la afectividad. Según esto, el acto ético parece ser principalmente un acto de deseo, no de inteligencia, aun cuando deba de ser regulado por la inteligencia de lo que es fin en cada uno para ser específicamente ético. Por su parte, el acto teórico es un acto intelectual de carácter afectivo y, por tanto, unido a lo afectivo que regula. De esta manera, si el deseo hace del in-

telecto un intelecto práctico (en el sentido de afectivo), el intelecto hace del deseo un deseo recto.

En efecto, el deseo parece ser recto y, por tanto, ético no sólo si está regulado por lo que es fin en general, sino sobre todo por lo que es fin en cada uno, según su deseo propio. De ahí que, en el deseo recto, la inteligencia determina, mientras que el deseo impulsa (o inhibe). Si bien esto parece hacer del deseo un instrumento de la inteligencia, lo cierto es que, desde el punto de vista ético, la inteligencia regula el deseo en el deseo, y no al margen de él.

Por su parte, a diferencia de la inteligencia teórica, la inteligencia práctica no sólo juzga o discierne, sino que también parece ordenar o mandar. Esto permite mantener un equilibrio esencial entre el orden ético y teórico: pues en tanto que el comportamiento es guiado por la inteligencia de lo que es fin en cada uno, dicho comportamiento es recto o teórico; pero, en tanto que dicha inteligencia es práctica, este comportamiento es eficaz y concreto, de carácter ético. De hecho, si el deseo se determina éticamente cuando es regulado teóricamente por lo que es fin en cada uno, dicha determinación teórica se desarrolla éticamente en su ejercicio concreto. De este modo, cuando se asume la necesidad de realizar efectivamente tal o cual deseo, este se transforma en una auténtica determinación, y si lo es la luz de lo que en cada uno es fin, esta determinación adquiere un carácter teor-ético. Se trata entonces de la determinación, firme e inquebrantable, de que dicho deseo, orientado por la inteligencia de lo que es fin en cada uno, impulse o inhiba efectivamente su vida según tal o cual modo, a fin de hacer de ella una vida feliz.

Como se ha dicho, a través del encuentro con alguien que hace de maestro, es posible descubrir y asumir, para nuestro pleno desarrollo vital, la necesidad de realizar tal o cual modo determinado de vida (a imitación de dicho maestro). Así, gracias a dicho encuentro, nuestro deseo vago e indefinido de bien parece concretarse y precisarse objetivamente según tal o cual modo determinado de vida, y, conforme se va asumiendo la necesidad de llevarlo a cabo, se va poco a poco determinando subjetivamente este deseo. Si dicha determinación compromete no sólo tal o cual aspecto de nuestra vida, sino de algún modo a toda ella, tendrá un carácter principalmente teor-ético. En este caso, dicho deseo irá adquiriendo progresivamente consistencia y estabilidad hasta convertirse en un auténtico modo determinado de vida que guíe y oriente todos nuestros actos. Llegado a este punto, lo que sobre todo da sentido a la vida de uno es tal o cual modo determinado de vida, adquirido y desarrollado según tal o cual actividad rectamente regulada (según lo que en cada uno es realmente fin). La asunción de tal o cual modo determinado de vida, adquirido y desarrollado según tal o cual actividad rectamente regulada,

permite así determinar y desarrollar nuestro deseo de vida plena o perfecta según tal o cual actividad virtuosa.

LA PRUDENCIA ES LA PIEDRA ANGULAR DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

Si bien por la inteligencia práctica es posible descubrir lo que es fin en cada uno (en un primer momento por imitación, luego por sí mismo), se precisa de una virtud que, especificando dicha inteligencia, determine efectivamente cuál es ese fin. Esta virtud parece ser la prudencia (*phronesis*), que constituye la piedra angular de todo el comportamiento humano. De hecho, el paso del deseo vago de bien al descubrimiento de lo que es fin en cada uno parece hacerse precisamente por la inteligencia práctica especificada por la prudencia; además, una vez descubierto lo que es fin en cada uno, gracias a la prudencia también es posible juzgar de cualquier bien experimentado a la luz de dicho fin.

En efecto, como se ha dicho, el fin sólo es descubierto por la inteligencia, no por el deseo o la experiencia, pues no se tiene experiencia ni deseo del fin. No obstante, si la inteligencia es práctica, no se separa de la experiencia ni del deseo de cada uno; por lo que, en este caso, el fin es descubierto en la experiencia y en el deseo como este fin. De hecho, la inteligencia práctica no tiene por objeto lo que es fin en general (objeto de la filosofía primera) ni lo que es fin en el hombre (objeto de la antropología filosófica), sino que, por estos, descubre, en el deseo y en la experiencia de cada uno, lo que es fin en él. Así, esta inteligencia especificada por la prudencia parece ser necesaria para regular nuestro deseo, determinándolo según nuestro fin. En particular, por la inteligencia práctica especificada por la prudencia, parece posible inducir que, tal o cual bien del que tenemos deseo y experiencia, es nuestro fin: aquello que en última instancia determina nuestro deseo. No obstante, para que este descubrimiento sea eficaz, es preciso que sea plenamente asumido por cada uno según tal o cual modo determinado de vida, dadas sus propias condiciones y circunstancias.

Ciertamente, como cualquier otra virtud, la prudencia se adquiere progresivamente por la repetición de actos semejantes, e implica un dominio respetuoso del medio vital. En el caso de la prudencia, este dominio se extiende más allá de tal o cual aspecto o modo del hombre; por ejemplo, no se reduce al dominio de tal o cual pasión o acción, tampoco a tal o cual modo particular de vida (a su vida de ciudadano, profesor, amigo), sino que el dominio prudencial recae sobre toda la vida del hombre, gracias a la adquisición y desarro-

llo de lo que en ella es más principal: la actividad según la virtud (perfecta). De hecho, la prudencia ejerce este dominio no a costa del dominio que cada virtud ejerce en su orden propio (tanto en lo que es por y según la naturaleza), sino respetándolo, pero rectificándolo al orientarlo al fin último del que todas las virtudes participan según un modo propio.

Según esto, la prudencia es a modo de un director de orquesta que permite y ejerce un orden nuevo, respetuoso de cada uno de los órdenes vitales y de sus propios mecanismos de regulación virtuosa, para unificarlos según el fin último, común a todos ellos. Permite así, más allá de tal o cual nivel particular de vida, unificar toda nuestra vida (desde el nivel genético y molecular al nivel teor-ético), al descubrir en cada viviente humano su fin último: fin del que participan según modos propios cada uno de estos niveles vitales que constituyen al viviente.

No obstante, de la misma manera que el sistema neuro-endocrino necesita del resto de funciones orgánicas para hacer efectivo el funcionamiento de todo el organismo a un nivel puramente fisiológico, la prudencia necesita de las virtudes éticas para hacerlo efectivo a un nivel teor-ético; pues, sin ellas, no tiene la fuerza suficiente para llevar a cabo su función propia. De ahí que, si la inteligencia práctica se fortalece por la adquisición y ejercicio de la prudencia, esta, a su vez, se fortalece por la adquisición y ejercicio de las virtudes éticas. Así, cada una de estas virtudes éticas, orientadas por la prudencia, permiten en la práctica la regulación recta de nuestro comportamiento a un nivel teor-ético, haciéndolo dócil a las directrices de la prudencia. De hecho, si la prudencia salvaguarda el fin en cada uno, las virtudes éticas parecen salvaguardar la prudencia, al hacerla efectiva.

Sea como fuere, por la prudencia, auxiliada por las virtudes éticas, la inteligencia práctica puede mantener presente lo que es fin en cada uno, unificando así todo su comportamiento. Esto parece conseguirlo en tanto que es capaz de ordenar, de un modo proporcional, cada una de las virtudes particulares (por y según la naturaleza) respecto de una primera, más perfecta, al ser más comprensiva y evolucionada vitalmente. En efecto, el orden proporcional del organismo y de todos sus niveles vitales presume que, cada una de las funciones vitales del organismo, reguladas por sus propios mecanismos de virtud, sea capaz de mantener una proporción o equilibrio homeostático necesario para el buen funcionamiento vital (tanto en su nivel propio como como a nivel del organismo entero). Así, junto con la proporción o estabilidad funcional propia y necesaria para la recta realización de cada una de las funciones vitales, es posible distinguir una proporción común a todas ellas, que cada una ejerce de un modo propio y más o menos perfecto según el nivel de desa-

rollo vital de su función, medido en términos de comprensión o integración vital. La lógica que da razón de este funcionamiento vital, tanto a nivel celular como a nivel teor-ético y político, es la llamada analogía de proporcionalidad propia. Como se ha dicho, esta distingue, en la proporción real constitutiva de todo viviente, modos proporcionales propios. Cada uno de estos modos proporcionales son real o funcionalmente distintos, pero no completamente autónomos ni subsistentes entre sí, y permiten distinguir de modo diverso, pero propio o esencial en cada caso, al viviente según modos vitales más o menos perfectos, según su grado de desarrollo vital. Así, el nivel ético y teórico, sobre el que la prudencia parece ejercer su función reguladora, parece ser el más principal del organismo humano, al ser comprensivo del resto de niveles vitales del hombre, por lo que el estudio de los mecanismos de regulación prudencial resumen de algún modo todos los mecanismos de regulación del viviente humano (tanto los que son por naturaleza como los que son según la naturaleza).

Ciertamente, como los mecanismos prudenciales no son por naturaleza, sino según la naturaleza, deben ser previamente adquiridos imitando a los primeros, pero también perfeccionándolos, al presumirlos y asumirlos en niveles vitales superiores. De hecho, resulta completamente injustificado reducir la biología humana a lo que en ella es por naturaleza, o medirla según este único orden natural; pues, como se ha dicho, no parece ser más natural en el viviente humano lo que es por naturaleza que lo que es según la naturaleza. No obstante, si la prudencia distingue biológicamente al hombre, no lo hace tanto por su carácter de *bios* como de *logos*, dentro del carácter bio-lógico común (de *bios* y *logos*) del viviente humano.

Sea como fuere, si la prudencia es capaz de ejercer esta función común respecto de cada una de las virtudes particulares es porque se trata de una virtud a medio camino de las virtudes éticas y teóricas. De esta manera, parece ser capaz de mantener la proporción necesaria para el recto funcionamiento vital del hombre en este nivel superior (de carácter teor-ético) entre uno y otro modo de actividad según la virtud, evitando reducir la actividad según la virtud a la sola actividad según la virtud perfecta (teórica) o imperfecta (ética). De hecho, si la sabiduría (en el sentido de *sophia*) es la virtud perfecta, la prudencia (*phronesis*) es la virtud, fundamental, por la que se ordenan las virtudes perfectas e imperfectas según una mutua relación proporcional, aunque en última instancia respecto de las primeras.

En efecto, si el fin del hombre es la llamada felicidad (en el sentido del (más) pleno desarrollo vital), parece desarrollarse fundamentalmente como una actividad según la virtud y perfectamente como una actividad según la

virtud perfecta. En tanto que actividad según la virtud, dicho fin es común y fundamental, aunque se adquiere y desarrolla inmediatamente como una actividad según la virtud perfecta e imperfecta, teórica y ética. Esta distinción entre uno y otro modo de actividad según la virtud en el seno de la actividad según la virtud, común a uno y otro modo, resulta necesaria para evitar reducir lo que es fin a tal o cual actividad y virtud particular, por muy eminente que sea; pero también para evitar reducir cada una de las actividades y virtudes particulares a una actividad según la virtud común y más allá de ellas. La prudencia es precisamente la virtud que regula proporcionalmente estas relaciones a través de sus propios sistemas de compensación o de retroalimentación, evitando reducir el fin o función propia del organismo humano al de tal o cual parte o modo de él. Pues si dicho fin se ejerce de un modo inmediato y propio en cada actividad según la virtud (de modo perfecto en la actividad según la virtud perfecta y de modo imperfecto en la actividad según la virtud imperfecta), no se reduce a ninguna de ellas en particular, sino que, en la mutua relación proporcionada entre todas las actividades según la virtud, es posible encontrar un orden natural respecto de una primera, la actividad según la virtud perfecta, al ser la más autónoma y comprensiva.

Como se dijo, la mutua relación entre estas se justifica por el carácter trascendental de la actividad según la virtud: pues si bien no es separable ni abstraible de cada una de las actividades según la virtud, no se reduce a ninguna de ellas en particular. De hecho, este carácter común y trascendental de la actividad según la virtud pone de manifiesto la relación proporcionada de todas ellas. Junto a esto, si la prudencia es capaz de encontrar en el seno de la actividad según la virtud, común a las virtudes éticas y teóricas, un orden de las primeras a las segundas es porque la prudencia es de algún modo sabiduría, por lo que es capaz de reconocer la primacía de la actividad filosófica (*sophia*) respecto del resto de actividades según la virtud. Por lo demás, esta primacía se debe a que dicha actividad es la función (más) vital del organismo humano; pues es la más integradora y, por tanto, autónoma.

No obstante, como se ha dicho, la prudencia cumple esta función sin reducir lo fundamental a lo perfecto, es decir, sin reducir la actividad según la virtud a la actividad según la virtud perfecta; pues, en caso contrario, se quebraría la proporción u homeostasia que debe haber entre las diversas actividades y virtudes para el buen funcionamiento vital del organismo humano. En efecto, el orden no es a costa de la proporción, sino en la proporción; y, en esta, el orden es recíproco, aun cuando lo sea en última instancia respecto de la actividad según la virtud perfecta. De este modo, si la prudencia es relativa a la sabiduría (*sophia*), pues la actividad de esta parece ser (más) perfecta, la misma sabiduría (*sophia*) también está en función de la prudencia, en el senti-

do de que la prudencia no es una virtud particular más, sino que, respecto de las virtudes éticas y teóricas, tiene un carácter común (teorético), al preservar la proporción entre todas estas virtudes y actividades. Esto evita la reducción de lo fundamental, la actividad según la virtud, a tal o cual actividad según la virtud, incluyendo la misma virtud perfecta, la llamada sabiduría (*sophia*).

Así, respecto del modo perfecto de actividad según la virtud, la prudencia o sabiduría práctica es relativa a la sabiduría (teórica); pero, respecto del modo fundamental, ocurre al revés: en este caso, la sabiduría teórica (*sophia*) es relativa a la prudencia. Hay, pues, una reciprocidad y subordinación relativas entre uno y otro modo de sabiduría: pues si desde el punto de vista práctico prima la sabiduría-práctica (*phronesis*) y el fin en su carácter de fundamental, desde el teórico lo hace la sabiduría-teórica (*sophia*) y el fin en su carácter de perfecto. Esto no impide que en términos absolutos prime esta última: pues la primacía relativa de la sabiduría-práctica respecto de la sabiduría-teórica es, en última instancia, para la adquisición y desarrollo de esta última sin separarse de las virtudes éticas: como virtud teor-ética. De ahí que no sea posible identificar lo que es fin en el hombre con la sola actividad según la virtud perfecta o imperfecta, sino con la actividad según la virtud (perfecta).

Sea como fuere, la prudencia es capaz de hacer todo esto no sólo al descubrir lo que es fin en cada uno (de una manera práctica), teniendo en cuenta sus condiciones y circunstancias concretas y particulares, sino también al encontrar los medios más idóneos y eficaces para que, dicho fin, sea efectivamente el suyo. El primer descubrimiento lo hace a partir de la experiencia de los diversos bienes particulares, al encontrar un orden entre estos bienes respecto de uno primero, de carácter (más) perfecto, por el que es posible unificar todo el comportamiento humano. Por lo mismo, la elección de tal o cual medio se realiza en orden a lo que en cada uno es fin. De hecho, si algo parece caracterizar a la prudencia es que todo lo juzga por relación a lo que es fin en cada uno, teniendo en cuenta las múltiples condiciones y circunstancias en las que se encuentra. Además, la prudencia tiene presente el fin de una manera práctica, a fin de hacerlo suyo, encontrando los medios más oportunos y eficaces para ello.

Según esto, la lucidez de la prudencia parece radicar no sólo en que es capaz de captar el fin, según la naturaleza humana, en cada uno, dadas sus condiciones y circunstancias propias, sino también en saber elegir, según este fin, los medios más eficaces y oportunos que lo hagan efectivo. Es decir, por la prudencia, se capta no sólo nuestro fin, sino también la manera más oportuna y eficaz de llevarlo a cabo. Pues si lo que es fin según la naturaleza humana es la llamada felicidad, el pleno desarrollo vital del hombre consistente en la ac-

tividad según la virtud (perfecta), lo cierto es que las condiciones y circunstancias de cada hombre son distintas, por lo que es preciso adquirir y desarrollar una virtud que permita ajustar, de una manera sumamente flexible y diversa, dicho fin, común a todo hombre, a cada uno, haciendo de lo que es fin en el hombre nuestro fin, así como encontrando los medios y maneras más idóneos y eficaces que lo hagan efectivo en cada caso.

Esto parece hacer de la prudencia una virtud previsor²; pues, en tanto que sabiduría, es capaz de distinguir lo que es fin en cada uno más allá de tal o cual bien particular, que, como consecuencia de la pasión, puede presentarse como absoluto. Permite así tener una mirada amplia o comprensiva de cada bien, a la luz del fin, de tal modo que sea capaz de relativizar lo que la pasión desea como si fuera realmente absoluto. Por lo mismo, el prudente parece también tener el sentido de la oportunidad: pues no se deja llevar necesariamente por el momento presente ni por tal o cual bien presente, que, pareciendo real, es, sin embargo, aparente. Pues sólo aquel que tiene presente su fin, parece ser capaz de distinguir los medios del fin; es decir, lo que parece absoluto de lo que realmente es relativo, sabiendo encontrar en cada caso los medios más idóneos y eficaces. De hecho, si lo que es oportuno hacer en cada caso es siempre por relación al fin, en el prudente todo parece estar determinado por el fin. En cambio, el imprudente parece precipitarse o ralentizarse en la toma de decisiones.

Del mismo modo, el prudente parece ser selectivo: pues obra sólo respecto de lo que verdaderamente merece la pena y contribuye a la adquisición y desarrollo de su fin. Esto permite mantener una postura íntegra, fija en el objetivo; pues si el fin es el principio último, aquello para lo que algo es, por el fin el viviente parece mantenerse íntegro o unido, sin desmembrarse, mientras que la ausencia de fin implica desmembramiento y dispersión. De hecho, un signo del grado de asunción del fin en cada uno parece ser la unidad o dispersión de su comportamiento. Pues cuando el fin deja de estar presente en nuestra vida, normalmente se cae en la dispersión y la superficialidad, y la inteligencia práctica es sustituida por la imaginación. En efecto, si la imaginación dispersa, la prudencia parece preservar de esta dispersión al mantener presente el fin, evitando quedar a merced de las condiciones y circunstancias externas.

Por lo mismo, en tanto que la prudencia presume un conocimiento de todo lo que nos condiciona (a un nivel somático, psíquico, social) y del grado de nuestra autonomía respecto del medio exterior, parece tratarse de una virtud reflexiva. De hecho, gracias a este conocimiento, parece ser capaz de asumir dicho fin ajustándolo a sus condiciones y circunstancias propias.

2 PHILIPPE, M.-D., 2005, p. 225.

De hecho, como el prudente no sólo debe tener un conocimiento del fin en general del hombre, sino de este en él, es preciso que conozca también los medios de que dispone y que lo disponen, mejor o peor, para la adquisición y desarrollo de dicho fin. Pues como no podemos dejar de estar condicionados por nuestro medio interno y por las circunstancias del medio exterior, nuestro comportamiento dependerá en cierto modo de este condicionamiento; en particular, del grado de influencia que el medio pueda tener sobre cada uno en un momento dado y, por tanto, del grado de autonomía adquirido respecto de él.

Sea como fuere, la prudencia es una virtud que presume un conocimiento propio del viviente humano en sus diversos niveles vitales, los cuales no son considerados en sí mismos, sino en tanto que pueden contribuir a la adquisición y desarrollo de su fin. En efecto, como el prudente considera todo a la luz de este fin, las supuestas debilidades y fortalezas de nuestro medio interno y externo (de nuestro cuerpo, de nuestra manera particular de responder a los estímulos o agentes externos e internos, de nuestro medio familiar, social) tienen sentido para el prudente no de una manera abstracta, sino en tanto que ayudan o no al cumplimiento y desarrollo de su fin. Así, lo que desde una disciplina particular puede ser disfuncional, desde una perspectiva filosófica y prudencial puede estar plenamente adaptado, pues el prudente todo lo mide por relación al fin. De hecho, el valor humano que el prudente tiene de alguien presume siempre este juicio.

En resumen: si el fin en el hombre es la llamada felicidad, consistente en una actividad según la virtud (perfecta) ejercida en común (en el seno de relaciones interpersonales de amistad e institucionales de justicia), el prudente juzga todo su comportamiento a la luz de dicho fin. Luego el prudente debe saber ajustar rectamente este fin a sus condiciones y circunstancias concretas, para hacerlo efectivamente suyo del modo y con los medios más eficaces y oportunos.

Como es sabido, junto con la prudencia propiamente dicha, hay otros modos prudenciales que buscan esto mismo en órdenes distintos: por ejemplo, la prudencia política respecto del fin de la comunidad política, la doméstica respecto del fin de la comunidad familiar. Estos modos prudenciales se estudiarán con detenimiento en el desarrollo de esta obra.

LA LIBERTAD Y SUS MODOS: LA LIBERTAD DE ASUNCIÓN Y DE ELECCIÓN

Una vez descubierto prudencialmente dicho fin, que polariza todo nuestro comportamiento humano, surge la necesidad de responder ante él, por

lo que aparece lo que se podría llamar la *responsabilidad teor-ética*. Esta exige la adquisición y ejercicio de las virtudes que la hagan efectiva, para lo cual es necesario el uso de la libertad.

Pues bien, parece posible distinguir dos modos de libertad: la llamada libertad de asunción (o de ejercicio) y la libertad de elección. De hecho, no parece haber libertad de especificación; pues uno no es libre respecto de lo que es fin según su naturaleza, sino que la libertad parece ser relativa a dicho fin: bien para asumirlo o no como propio, bien para elegir los medios más idóneos y eficaces que lo hagan efectivo.

En efecto, si no somos libres respecto de lo que es fin según nuestra naturaleza, la llamada actividad según la virtud (perfecta), somos libres de asumir dicho fin según tal o cual modo determinado de vida, y también lo somos respecto de la elección de los medios que permitan hacerlo efectivo. Según esto, la libertad de asunción parece fundar la libertad de elección; pues, por la primera, se asume que, lo que es fin según nuestra naturaleza, lo sea en cada uno de un modo propio (según tal o cual modo de vida determinado). Por la segunda, uno es libre de hacer efectivo este modo de vida por la elección de tal o cual medio. En general, por la libertad, el viviente humano hace suyo y concreta lo que es fin según su naturaleza dada sus propias condiciones y circunstancias.

La libertad de asunción o de ejercicio parece justificarse porque, a pesar de que en el viviente humano el fin último no parece ser libremente disponible (pues lo es según su naturaleza), lo cierto es que dicho fin hay que ajustarlo prudencialmente a cada uno; pues no todos se encuentran en las mismas condiciones y circunstancias; de ahí que sea necesario un primer acto de libertad por el que se asuma efectivamente dicho fin en cada uno según tal o cual modo determinado de vida. Por condiciones y circunstancias es preciso entender todo aquello que no depende de uno, o sólo de una manera limitada o parcial. Así, las condiciones hacen referencia a lo que, en nuestro medio interno, es por naturaleza: no sólo las diversas funciones vegetativas, sensitivas, motoras e intelectuales, comunes a todos los hombres, sino también la manera propia que cada viviente tiene de reaccionar ante determinados estímulos (y que depende de diversos aspectos de carácter genético, fisiológico, psicológico). Por circunstancias es preciso entender el medio exterior en el que cada uno se halla (sea de carácter familiar, laboral, social, político), y del que tampoco puede disponer plenamente. Pues bien, teniendo en cuenta estas condiciones y circunstancias propias, por esta libertad parece posible asumir que, lo que es naturalmente fin, lo sea para cada uno de un modo propio, según tal o cual modo determinado de vida.

De hecho, el principal inconveniente para el ejercicio de esta libertad de asunción parece ser la imaginación; pues esta parece caracterizarse por ser un movimiento constante, lo que impide la detención necesaria que requiere la inteligencia práctica para la asunción efectiva del fin como su fin. Pues, en el torbellino de las pasiones, alimentadas por la imaginación, resulta especialmente difícil encontrar el modo de vida que sea capaz de determinar efectivamente el deseo, y poder hacer, de cada vida, una vida acabada o finalizada. Sea como fuere, una vez asumido libremente el fin de cada uno según tal o cual modo determinado de vida, es preciso un nuevo acto de libertad. Ello es debido a que esta determinación sigue siendo demasiado vaga o genérica, por lo que se requieren de nuevos actos de libertad según los cuales se elijan los medios más eficaces y oportunos para concretar y hacer efectiva dicha determinación. Así, la libertad de elección parece mediar el paso que va de aquello que determina el deseo (según tal o cual modo determinado de vida) a su realización efectiva por la elección de tal o cual medio concreto. De hecho, la libertad de elección de tal o cual medio permite poner en práctica, de la manera más eficaz y oportuna, dicho modo de vida.

Por lo demás, esta libertad es sumamente importante y manifiesta, mejor incluso que el modo de vida asumido, el carácter propio de cada uno y las diferencias entre los hombres³. Pues, aunque muchos parecen estar de acuerdo respecto del fin, en la elección de los medios se pone de manifiesto que no es así. En cualquier caso, se elige uno u otro medio en función del grado de determinación o condicionamiento en el que cada uno se encuentra. Así, cuanto más determinado está uno, las elecciones serán más próximas a su fin; en cambio, cuanto más condicionado, serán más próximas a uno. Por ejemplo, si nos sentimos frágiles, elegiremos medios más próximos a nosotros; en cambio, si nos sentimos fuertes, más próximos al fin. En general, cuanto más condicionado está uno, menos finalizado, y viceversa. No obstante, si la elección es recta, parece realizarse siempre en el seno de todo aquello que nos condiciona, pero a la luz del fin. Así, en la elección se manifiesta si obramos preferentemente por el fin último o por las pasiones que nos condicionan, por lo que la elección puede ser principalmente en orden a nuestro fin o a nuestro condicionamiento. Como se verá más adelante, el carácter individual o personal del viviente humano parece medirse por su grado de condicionamiento o determinación.

Sea como fuere, la libertad no tiene un carácter absoluto, sino relativo, pues es siempre para algo; en última instancia, para el desarrollo pleno de uno y del otro en el seno de relaciones amistosas y justas (pues en el viviente humano el desarrollo de uno se da naturalmente con otro). Así, la libertad

3 PHILIPPE, 2005, p. 203.

de asunción es relativa a lo que es fin según nuestra naturaleza ajustado a las condiciones y circunstancias propias. La libertad de elección de los medios también ha de ponerse en relación con este fin libremente asumido, por lo que será mejor o peor según se elijan los medios más eficaces y oportunos para dicho fin. Por tanto, una y otra se ponen en juego cuando uno descubre su fin y lo asume como lo que en última instancia determina su deseo según tal o cual modo de vida determinado, concretándolo por la elección de tal o cual medio. De hecho, el hombre no parece ser feliz por su libertad, sino por sus actos.

EL CONSEJO Y LA DELIBERACIÓN

Ahora bien, junto con la elección parece ser importante el consejo y la deliberación. De hecho, para la elección de tal o cual medio, resulta útil tanto el consejo de aquellos que, participando de semejante modo de vida, están más adelantados, como de la propia deliberación. Ciertamente, ni el consejo ni la deliberación parecen recaer en lo que es fin en el hombre ni en lo que es fin para uno teniendo en cuenta sus propias condiciones y circunstancias (salvo en lo que dicha asunción tiene de elección), sino en los medios más oportunos y eficaces para adquirir y desarrollar su fin, el modo de vida asumido.

No obstante, a diferencia de la elección, el consejo parece tener un carácter intelectual o universal, por lo que dispone a la elección sin llegar a determinarla en concreto. Pues, al ser universal, el consejo puede ser válido para muchos, mientras que la elección es propia de cada uno, por lo que ésta es más difícil y principal en el orden ético. De hecho, si el consejo dispone al compromiso, no llega a comprometerse efectivamente. En cambio, la elección compromete porque a diferencia del consejo implica una cierta ejecución, más allá del orden intencional. Por eso parece ser tan importante la elección en el orden ético y, también por eso, manifiesta, mejor que ningún otro acto, el carácter de cada uno. De hecho, hasta que no se elige en concreto tal o cual medio que haga efectivo nuestro fin, este no es más que una mera intención de vida, sin llegar a ser efectivamente un modo determinado de vida.

LA VIRTUD ÉTICA

Sea como fuere, una vez asumido lo que es fin en cada uno según tal o cual modo determinado de vida y elegidos los medios más oportunos y efica-

ces, aparece la necesidad de adquirir y desarrollar las virtudes que lo hagan efectivo. De hecho, con la virtud parece adquirirse y desarrollarse la fuerza (*vir*) que permite hacer efectivo este fin. Ciertamente, esta fuerza no suprime la lucha, porque la virtud no lo es todo en el hombre, sino sólo lo que en él es mejor. Pues, junto con la virtud, hay en el hombre pasiones, alimentadas por la imaginación, que, a menudo, contrarían su adquisición y desarrollo. Ahora bien, cuando uno descubre y asume que tal o cual bien es su fin, moviliza todo su ser a su cumplimiento, empezando por la elección de los medios más oportunos y eficaces, entre los cuales se encuentran las virtudes.

No obstante, es preciso distinguir entre medios materiales y formales; pues, si bien ambos son necesarios para la adquisición y desarrollo de nuestro fin, los segundos permiten regular rectamente a los primeros orientándolos a dicho fin. De hecho, por los primeros el viviente humano parece impulsarse o inhibirse, mientras que por los segundos lo hace de una manera controlada y recta, según su fin. Por ejemplo, las virtudes de moderación y valentía permiten regular rectamente nuestro medio pasional e imaginativo (de carácter material) orientándolo a aquél.

También es preciso distinguir la virtud como medio y como fin; es decir, como hábito y ejercicio. Se dice así que las virtudes son medios porque, por ellas, el viviente humano se finaliza (adquiere y desarrolla su fin o función propia); se dice que son fines porque, en ellas, se finaliza: pues el fin consiste precisamente en la actividad según la virtud (perfecta), o la virtud (perfecta) en acto. Según esto, las virtudes se comprenden en última instancia según el ejercicio, en sus actos o actividades propias. De hecho, según el ejercicio, la virtud como hábito es esencialmente relativa; pues, aun siendo el hábito por sí mismo acto o fin (en tanto que lo puede ejercer por sí mismo), lo es de modo relativo o imperfecto, al no ejercerlo efectivamente.

Por lo mismo, si la virtud como hábito determina nuestro comportamiento (pues, gracias a ella, se asume o interioriza el fin en cada uno, pudiéndolo ejercer por sí mismo), en tanto que ejercicio, como virtud en acto, lo finaliza de modo perfecto. Esta distinción permite comprender el carácter esencial de la virtud en el hombre considerado fundamental y perfectamente como viviente. De hecho, en el viviente la función o fin no es algo accidental, sino esencial, pues el viviente se define en última instancia por él. Así, la virtud como hábito parece ser el medio por el cual el viviente humano pasa rectamente de *no-ser a ser* según lo que en él es fin; como ejercicio, la virtud es de modo perfecto fin. En ambos casos, como hábito y ejercicio, la virtud es aquello por y para lo que el viviente humano se desarrolla vitalmente; de ahí

que el viviente humano se defina en última instancia por y para la virtud (si la definición expresa la esencia).

Como se ha dicho, estas virtudes no son por naturaleza, de modo necesario o cuasi-necesario, sino según la naturaleza: pues son naturalmente adquiridas y desarrolladas por la repetición de actos semejantes a ellas. Así, como cualquier otro viviente, el hombre necesita mantenerse y desarrollarse vitalmente, y lo hace no sólo según lo que en él es por naturaleza sino también por lo que en él es según la naturaleza, por la adquisición y ejercicio de estas últimas virtudes. Así, aunque lo que es por naturaleza es esencialmente diverso de lo que es según la naturaleza, participa, en su ejercicio propio, de esta última; a su vez, como lo que es según la naturaleza presume lo que es por naturaleza (al ser la función última en la evolución humana), se sirve de ella, imitándola, para el desarrollo perfecto del viviente humano. Pues de manera semejante a cómo, por ejemplo, se segregan ordenadamente neuro-transmisores para el buen funcionamiento del sistema nervioso, se segregan estas virtudes a partir de actos semejantes para el buen funcionamiento del viviente en este nivel evolutivamente último y superior.

Sea como fuere, una vez adquirida la virtud como hábito, los actos de virtud son más fáciles y perfectos: pues si por la virtud se fortalece la facultad, por la repetición de actos virtuosos se fortalece la misma virtud como hábito. De esta manera, si las virtudes se adquieren por imitación de los actos de virtud de quienes ya las poseen y ejercen, una vez adquiridas, el viviente humano se hace autónomo y, por tanto, capaz por sí mismo de ejercer sus propios actos de virtud. Esto hace que la virtud sea a modo de un medio interior, de carácter formal, que nos hace relativamente independientes del medio exterior. De hecho, por la adquisición y desarrollo de estas virtudes superiores, el viviente humano logra una autonomía que es fundamental para su desarrollo pleno o perfecto. En general, como se ha dicho, la autonomía es fundamental para el desarrollo vital de todo viviente; pues, en caso contrario, queda completamente a merced de las influencias ambientales, en una fluctuación permanente que impide su desarrollo vital. Precisamente en función de este desarrollo, el viviente humano debe elegir los medios materiales y formales más oportunos y rectos para que, sin mermar la integridad o unidad del todo vital (unidad que se justifica en última instancia para este fin), se desarrolle del modo más pleno y constante.

Se ve así la importancia de la adquisición y desarrollo de este medio formal interior; pues, al regular el medio material interno y externo (en particular, las pasiones y acciones alimentadas por la imaginación) a modo de un término medio respecto de los extremos, es posible el desarrollo pleno del

viviente. Pues de la misma manera que los mecanismos fisiológicos de regulación de nuestro medio interno permiten un equilibrio homeostático (lo que resulta fundamental para el desarrollo vital a nivel celular y, en general, del organismo entero), las virtudes éticas permiten regular también de una manera homeostática los extremos (manteniendo un equilibrio proporcionado entre los extremos) a fin de permitir el desarrollo vital en este nivel superior. En el nivel ético los extremos se manifiestan disfuncionalmente por la persecución y la huida, o por la inhibición e impulsión descontroladas.

En particular, la imaginación parece ser el mayor peligro para la adquisición y desarrollo de nuestro fin; pues, como se ha dicho, implica un movimiento incesante que nos lleva de un extremo a otro, dispersándonos, por lo que su regulación virtuosa es necesaria. Esta regulación se manifiesta por el dominio homeostático del medio respecto de los extremos. Ciertamente, este dominio se alcanza a través del ejercicio repetido de actos semejantes de virtud, los cuales, guiados por la inteligencia prudencial de lo que es fin en uno, permiten que esta adquisición y desarrollo sea recta, según el fin de cada uno. De hecho, las pasiones por sí mismas son ciegas y nos hacen perder mucho tiempo. No obstante, gracias a las virtudes éticas, la inteligencia prudencial parece ser capaz de rectificar el movimiento descontrolado de las pasiones, orientándolas a lo que es fin en cada uno; pues, sin estas virtudes, la prudencia no es capaz por sí misma de hacer frente a ellas. Por tanto, gracias a las virtudes éticas, el viviente humano adquiere un cierto dominio o distanciamiento de estas pasiones y acciones alimentadas por la imaginación, lo que es necesario para hacer efectivo el juicio prudencial. Así, una vez dominadas de algún modo estas pasiones y acciones por las virtudes éticas, la inteligencia práctica puede servirse de ellas para alcanzar su fin.

Ciertamente, si bien las pasiones son necesarias y fundamentales para el desarrollo vital (por lo que no es posible suprimirlas), es preciso regularlas, a fin de que, por ellas, se adquiera y desarrolle efectivamente nuestro fin (pues sin ellas es imposible). Ciertamente, si las pasiones son propiamente un bien, no parecen ser el bien último, por lo que es preciso rectificarlas a la luz de este. Sea como fuere, una vez se adquieren y desarrollan las virtudes éticas que nos permiten dominar homeostática y progresivamente las pasiones y acciones y, por tanto, elegir conforme a lo aconsejado por otro o deliberado por nuestra propia inteligencia práctica, es posible finalizarse por sí mismo, de manera autónoma.

No obstante, como se ha dicho, la virtud implica esfuerzo, por lo que presume una lucha por dominar el medio material, tanto exterior como interior. Ahora bien, como se verá, a diferencia de las virtudes que son por naturaleza,

las virtudes que son según la naturaleza son capaces de ejercer este dominio respetando el medio, y no a costa de él. Se respeta el medio cuando, por ejemplo, en las relaciones éticas que implican a más de un hombre (o al mismo en tanto que otro), el otro es considerado no sólo por relación a uno, sino por sí mismo: según lo que en él es más principal o mejor. Así, en las relaciones éticas de amistad y justicia parece posible dominar respetuosamente el medio exterior cuando su ejercicio se funda en el respeto del otro (y de uno en tanto que otro), al no reducirlo sólo a lo que es para uno, sino respetándolo en su carácter propio de amigo o ciudadano. Por lo mismo, en la templanza y valentía, se adquiere y desarrolla un dominio de nuestro medio interior, de carácter pasional e imaginativo, sin pretender suprimirlo, sino respetándolo, al conocerlo y orientarlo al fin, haciendo de él un medio verdaderamente virtuoso. En estos casos, la adquisición y desarrollo de estas virtudes es el medio formal por el que, dominando propiamente o en común el medio material, permiten el pleno desarrollo vital propio o en común. En cambio, cuando este dominio es según lo que es por naturaleza se ejerce sin respetar al otro; pues, en este caso, no se considera al otro como un fin en sí mismo, sino sólo por relación a uno o a algo de uno (por ejemplo, como lo que me nutre, permite reproducirme). En general, más allá de las relaciones éticas, de carácter humano, las virtudes prácticas y teóricas cuyo dominio es respetuoso (y no a costa de lo otro) parecen ser más perfectas y preferibles.

En resumen: una vez descubierto lo que es fin en cada uno según sus propias condiciones y circunstancias, y habiéndolo asumido plenamente según tal o cual modo determinado de vida, el deseo de bien o desarrollo vital queda en última instancia determinado. Si esta determinación es a la luz de lo que es verdaderamente fin en cada uno, descubierto por la inteligencia práctica de carácter prudencial (de uno o por imitación de otro), se tratará de una determinación teor-ética adquirida y desarrollada en común, en el seno de relaciones de amistad y justicia. Ahora bien, para que esta determinación se mantenga en el tiempo y sea efectiva, será preciso la adquisición y desarrollo electivo y debidamente aconsejado o deliberado de medios materiales y formales de carácter, en primer lugar, práctico. En particular, de virtudes éticas, gracias al ejercicio repetido de actos semejantes de virtud, por las cuales sea posible dominar homeostáticamente las pasiones y acciones al rectificarlas según lo que ordena la prudencia. Sólo de esta manera parece posible evitar la dispersión, respecto de nuestro fin, a la que conducen las pasiones y acciones, alimentadas por la imaginación. Por su parte, los vicios, siendo malos hábitos, productos de actos no regulados rectamente, especifican mal nuestras facultades y actos, haciendo que estos sean disfuncionales, desviados de su fin o función propia.

Por último, es preciso señalar que las virtudes éticas parecen ser a modo de una ley interior que se adquiere y desarrolla para dar respuesta a las necesidades que tiene el viviente humano en la adquisición y desarrollo de su fin. A diferencia de la ley exterior, que normalmente se abstrae completamente de los actos concretos, la virtud se segrega de la propia repetición de actos semejantes y se desarrolla en ellos, por lo que mantiene un carácter concreto y flexible. De hecho, en función de la pasión que en cada caso prime, surge la necesidad de adquirir preferentemente tal o cual virtud, a fin de regular rectamente dicha pasión haciéndola dócil a lo ordenado por la prudencia. De esta manera, las virtudes se van adquiriendo progresivamente, unas más que otras, en función de las condiciones y circunstancias propias de cada uno. Así, si uno no está determinado según tal o cual modo de vida, es decir, no ha asumido plenamente que tal o cual bien del que tiene experiencia es verdaderamente su fin (lo que determina en última instancia su deseo), o si dicho fin no tiene un carácter teor-ético, no tendrá ninguna necesidad de adquirir y desarrollar estas virtudes.

Por último, la virtud parece manifestarse no sólo por el dominio y facilidad que genera, sino también por el placer que se experimenta al realizar actos virtuosos. Este parece ser el signo principal de su efectiva adquisición y un estímulo para su desarrollo. De hecho, el placer parece estar tan unido al ejercicio de la virtud que normalmente se identifica con ella; no obstante, parece ser un corolario de ella, reforzándola.

LAS VIRTUDES COMUNES: LA AMISTAD Y LA JUSTICIA

Como se ha dicho, la amistad y la justicia resumen de algún modo todo el comportamiento humano; pues no sólo presumen dicho comportamiento, sino que lo realizan en común, en el seno de relaciones interpersonales e institucionales. Por lo mismo, el análisis filosófico de estas resume de algún modo toda la filosofía del comportamiento humano, de ahí su importancia.

De hecho, tanto la amistad como la justicia parecen ser modos de ejercicio político; pues este implica siempre una relación humana de carácter exterior: no sólo entre al menos dos sujetos realmente separados o separables entre sí, sino también respecto de uno mismo cuando es considerado como otro. Así, cuando la relación política es ejercida principalmente como una relación interpersonal se habla de amistad; cuando se ejerce principalmente como una relación directa o indirectamente institucional se habla de justicia. Por lo mismo, tanto las relaciones justas (o jurídicas) privadas como públicas son políticas.

La necesidad de estas relaciones aparece porque el hombre, como cualquier otro viviente, requiere de un medio vital para su desarrollo. De hecho, junto con el medio vital interno, de carácter fisiológico, precisa de uno externo, de carácter político, el cual parece ser una prolongación del primero, al que imita. En este medio el hombre adquiere y desarrolla tal o cual modo particular de ser; por ejemplo, adquiere y desarrolla su carácter de amigo en el seno de relaciones políticas de carácter interpersonal y de ciudadano en el seno de relaciones políticas de carácter institucional. De hecho, dada su naturaleza esencialmente política, sólo puede adquirir y desarrollar una vida plena o perfectamente humana (más allá de lo que en él es por naturaleza) en el medio político, de carácter amistoso y justo. En particular, cuando la justicia y la amistad son virtuosas, permiten de manera recíproca y común, en el seno de estas relaciones interpersonales e institucionales, el desarrollo vital pleno o perfecto en cada uno de estos modos políticos de ser.

Ahora bien, como la prudencia es la virtud por la que se descubre el fin último en cada uno, considerándolo todo a la luz de este fin, tanto la amistad como la justicia parecen en última instancia descansar en la prudencia. En este caso, el sujeto es considerado no sólo según tal o cual modo de ser (en su carácter de amigo o de sujeto de derechos y obligaciones), sino en sí mismo, a la luz de su fin último, ejercido en cada caso de modo diverso. Así, una mirada prudencial de la justicia evita reducir el otro a su solo carácter de sujeto de derechos y obligaciones, sin por ello hacer de él un sujeto subsistente, de carácter absoluto, dotado de unos supuestos derechos absolutos que trascienden la propia relación jurídica concreta, y más allá del modo jurídico en el que inmediatamente se presenta a nivel institucional. Por lo mismo, una mirada prudencial de la amistad evita reducir al otro a su relación afectiva conmigo; pues, siendo otro que uno, no se reduce a su carácter de amigo, a su sola relación con uno, sin por ello separarse de uno al modo de un sujeto subsistente más allá de toda relación afectiva.

Por tanto, según esta mirada prudencial de la justicia y de la amistad, una y otra virtud descansan en el respeto del otro y de uno en tanto que otro; es decir, en una consideración recíproca de uno y otro a la luz de lo que es fin en cada uno (luego como fines en sí mismos): tanto en el ejercicio de sus derechos y obligaciones como en el ejercicio afectivo. Como se verá, esta consideración prudencial evita reducir el ser del otro a tal o cual modo de ser en detrimento del resto; de ahí que estas virtudes deben ser rectificadas por la virtud de la prudencia. Ahora bien, junto con esta mirada prudencial (a la luz de lo que en cada hombre es su fin último, irreductible a tal o cual fin particular propio o en común) de cada una de estas virtudes, es posible considerar cada una de ellas en sí mismas, según su fin propio. Pues, como toda función

vital o actividad según la virtud, cada una de estas virtudes regula (según un equilibrado y proporcionado término medio) sus acciones y pasiones propias. Así, cuando la amistad es virtuosa, la relación de uno y otro está bien regulada, lo que evita no sólo reducir el otro a uno, sino también separar el otro de uno. Esto parece justificarse porque el otro no es sólo algo mío (pues no es sólo por relación a mí, por mucho amor que le tenga), pero tampoco es otro cualquiera, separado completamente de mí y sin ningún vínculo afectivo (pues, en este caso, la amistad también desaparece). De hecho, cuando la amistad se simbiotiza o se separa demasiado deja de ser funcional o virtuosa. En cambio, cuando la amistad es virtuosa, según el término medio, se da un equilibrio proporcionado entre los extremos de la simbiosis y de la separación. Según esta amistad, el amigo es amado no sólo en tal o cual aspecto de él, sino en su carácter de amigo; es decir, según lo mejor que hay en él como amigo. En cambio, en el caso de la amistad basada exclusivamente en el placer o la utilidad, el otro es considerado sólo por relación a uno o a algo de uno, y viceversa. Si en estas amistades parece cosificarse al otro (pues es considerado sólo según un aspecto o parte de él, como si esto fuera todo en él), en la amistad virtuosa la afectividad no es a costa del respeto del amigo, de la misma manera que en la justicia virtuosa tampoco el interés de cada uno es a costa del respeto del otro como sujeto de derechos y obligaciones. En este caso se da una buena regulación en los derechos y obligaciones de cada uno, sin tomar más o menos de lo debido según la naturaleza de la relación jurídica, por lo que el otro es considerado no sólo en tal o cual aspecto de él, sino en su carácter de sujeto jurídico. Según esto, la justicia como virtud parece respetar, según un equilibrado y proporcionado término medio, lo debido en cada caso.

Ahora bien, como toda actividad ética, tanto la amistad como la justicia (en el ejercicio propio de su fin o función propia), participan esencialmente del fin último descubierto por la prudencia: la llamada actividad según la virtud (perfecta). Pues, como se ha dicho, si cada una de ellas constituye un fin en sí mismo, en tanto que regulan de una manera equilibrada y proporcionada sus acciones y pasiones propias sin tomar más o menos de lo debido o amado, dicha regulación es además recta si en última instancia descansa en un juicio de carácter prudencial, por el que se ama y considera al otro (y, por tanto, a uno) como un fin en sí mismo; es decir, según lo mejor que hay en el hombre. En este caso, sin dejar de ser cada una de ellas un fin en sí misma, lo son rectamente si, en su ejercicio propio, presumen y desarrollan este fin último en el orden afectivo y justo. De esta manera, la amistad y la justicia son absolutamente perfectas: pues, en ellas, se ejerce efectivamente el mismo fin último, la actividad según la virtud (perfecta), en común. Por tanto, esta amistad y justicia implican el ejercicio recíproco y en común de lo que es mejor en

el hombre, la actividad según la virtud (perfecta), ajustado no sólo a cada uno según sus condiciones y circunstancias propias, sino también a la naturaleza de cada relación política.

Además de su carácter de fin, cada una de estas virtudes parece ser un medio del fin último. Pues, como toda virtud ética, la amistad y la justicia están al servicio de la adquisición y desarrollo del fin último: la actividad según la virtud (perfecta). Así, gracias a la amistad, los amigos se apoyan mutuamente en una semejante aspiración de vida plena o perfecta; por lo mismo, la justicia permite alcanzar una cierta paz social necesaria para dicho fin. Ciertamente, en estos casos, el otro es considerado no sólo como un fin en sí mismo, sino también como un medio para el desarrollo pleno o perfecto de uno, y viceversa; no obstante, al considerar a uno de esta manera, como un medio para el fin último del otro, se le considera al mismo tiempo como un fin; pues, en la relación de uno y otro, el respeto del otro parece fundar el respeto que uno se tiene a sí-mismo en tanto que otro (y viceversa). De ahí que, en estos casos, uno y otro son elegidos no sólo como medios, sino también como fines.

Por otra parte, si la responsabilidad parece fundarse en la libertad (pues somos responsables del modo de vida libremente asumido), en las relaciones políticas, de carácter amistoso y justo, no sólo nos responsabilizamos de nuestro modo de vida elegido, sino también del modo de vida elegido por el otro; en particular, del modo de vida elegido por el amigo, ayudando a que este se finalice. En efecto, la relación política parece fundar, en el seno de la relación interpersonal e institucional, esta responsabilidad común y recíproca respecto del modo de vida asumido por cada uno. Así, en cada una de estas relaciones, somos responsables tanto del cumplimiento de nuestro fin como de cada uno de los actos que lo concretan, tanto en mí como en otro. Además, el hecho de poder realizar en común nuestro fin último, hace que este fin adquiera una mayor realidad y concreción, al ser compartido, lo que parece contribuir a su fortalecimiento y desarrollo.

Como se verá, si es posible decir que toda virtud según la naturaleza es trascendental y, como tal, tiene un carácter trascendente sin dejar de ser inmanente, en la amistad y justicia esto parece darse al considerar al otro no sólo por relación a uno, ni viceversa, sino como un fin en sí mismo. Pues, en este caso, el otro es considerado no sólo como yo, ni sólo como otro (sin relación a mí), sino al mismo tiempo como otro y como yo, como otro-yo. Pues, de algún modo, es otro que yo, que es preciso respetar en su fin propio, más allá de su relación afectiva hacia mí; pero también es uno conmigo, pues su fin propio sólo se adquiere y desarrolla en común, según una misma vida de carácter afectivo y justo.

Sea como fuere, aunque la amistad y justicia virtuosas se basan en el respeto del otro y de uno en tanto que otro, el respeto parece ser algo tan característico de la relación de justicia que la primera experiencia que parece tenerse de ella es precisamente gracias a él. De hecho, respetar al otro parece ser la primera manera de ser justo. Paradójicamente, esta experiencia de la justicia por el respeto del otro parece darse primeramente en la propia relación de amistad; pues, al respetar en primer lugar al amigo, parece manifestarse ya lo que es fundamentalmente la justicia, aun cuando la amistad no se reduzca a ella. No obstante, si la relación de amistad presume la justicia (pues la amistad virtuosa también descansa en el respeto), la justicia parece ser también un modo de amistad institucional.

Como se ha dicho, si la justicia prudencial se basa también en el respeto del otro, como un fin en sí mismo, lo hace específicamente en el seno de relaciones de carácter institucional, según lo debido. De hecho, si la virtud de la justicia respeta lo debido, al no tomar más o menos de lo que a cada uno corresponde, una vez rectificadas por la prudencia es capaz de respetar no sólo lo que es debido al otro, sino a este por medio de lo debido. En este caso, se trata del respeto del otro (y no sólo de lo debido al otro) en el ejercicio de sus derechos y obligaciones.

Por lo mismo, si la amistad y la justicia tienen un carácter prudencial, es decir, están basadas en lo que en el hombre es su fin ajustado a cada caso, estas relaciones parecen tener un carácter absoluto y perfecto, aun cuando no se ejerzan de un modo absoluto y perfecto, sino afectivo y justo, pues cada uno de los amigos y ciudadanos es sustancial y actualmente distinto. Dicha unidad afectiva y jurídica es de carácter recíproco e implica, como toda relación, un modo activo y pasivo que se hace efectiva por la cooperación recíproca de los sujetos en una vida afectiva y jurídica en común. De hecho, si la amistad según el placer y el interés son propiamente amistades, aunque relativas a la amistad según la virtud, es porque en ambas se da esta reciprocidad. Además, al fundarse ambas en una cooperación, se trata de comunidades de fin, pues toda obra presume un fin. En este sentido, los amigos y ciudadanos, aun siendo sustancial y actualmente más de uno, son en cierto modo uno en su ejercicio común de amistad y justicia.

Por último, si la relación justa es un medio para el desarrollo pleno o perfecto del hombre a nivel institucional (como sujeto de derechos y obligaciones), también lo es para su desarrollo a nivel amistoso (como amigo). Pues, como se verá, ambas relaciones descansan en una consideración personal del otro y de uno en tanto que otro, común a su modo justo y amistoso; por lo que, cada una de ellas, permite no sólo el desarrollo personal según tal o cual

modo propio, sino que además este desarrollo repercute en los otros modos; pues, cada uno de ellos, es un medio de desarrollo personal no sólo a nivel de amigo o ciudadano, sino a nivel de la persona, común a ambos. De esta manera, considerar al otro como un fin en sí mismo es hacerlo no sólo según un modo prudencial, sino también personal, por lo que la persona jurídica hace referencia a la misma persona humana en el seno de relaciones de carácter institucional.

Sea como fuere, para descubrir el carácter personal del hombre será preciso analizar el objeto de la virtud teórica principal, la llamada filosofía primera; pues, en su actividad, el hombre es capaz de asumir y desarrollar los principios por lo que parece determinarse y finalizarse del modo (más) pleno o perfecto: personalmente. Así, esta nueva consideración del hombre a la luz de lo que es ser, distinguido por los principios filosóficos últimos (de carácter absoluto y perfecto), permitirá concebir al viviente humano, más allá de su carácter individual, como persona, es decir, como el modo absoluto y perfecto de ser hombre.

PARTE SEGUNDA
PERSONA Y FILOSOFÍA PRIMERA

I

LA PERSONA A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

Si la filosofía del comportamiento humano reclama una filosofía primera, cuya adquisición y ejercicio en común exige del viviente humano un determinado modo de vida intelectual (comprensivo y respetuoso del resto de modos vitales) según el cual se adquiere y desarrolla su persona, un análisis filosófico del hombre, a la luz de los principios formal y final del objeto de la filosofía primera en tanto que universal⁴, permite comprender al hombre como persona.

Así, para distinguir la persona en el hombre parece preciso preguntarse por lo que es ser en él y, en particular, por lo que es principalmente ser: por el modo absoluto y perfecto de ser hombre. Pues si en general el viviente es ser en el orden vital, en el viviente humano la persona parece hacer referencia a su modo eminente de ser. Este modo eminente parece tener un carácter no sólo intelectual, sino principalmente filosófico (si realmente este es el modo de vida intelectual más comprensivo o perfecto), por lo que, al inducir las causas y principios últimos del objeto filosófico, parece posible descubrir el modo absoluto y perfecto de ser en el hombre. No obstante, a diferencia del análisis puramente filosófico, un análisis filosófico del hombre tiene la ventaja de poder estudiar este objeto de un modo concreto y particular: a partir de lo que es ser en mí, en ti. Según esto, una filosofía de carácter personal parece consistir en explicitar la experiencia que cada uno tiene de sí mismo a la luz del objeto de la filosofía primera como universal. Por tanto, la cuestión de la persona consiste en determinar el modo eminente de ser hombre, más allá de su condicionamiento como individuo.

**LA FILOSOFÍA PRIMERA ES DE MODO CONCRETO Y PARTICULAR UNA
FILOSOFÍA DE LA PERSONA**

De esta manera, el análisis de la persona humana viene a ser como la cumbre de la filosofía primera; pues, más allá del análisis del objeto de la filosofía primera según sus modos primeros puestos en relación, permite

4 ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1026 a 24.

concretarlos según una mirada filosófica del hombre. De hecho, la filosofía primera parece ser de modo concreto y particular una filosofía de la persona; pues, respecto de lo que es ser, la persona es el modo concreto y particular en el que se ejercen eminentemente los principios distinguidos por el análisis filosófico.

En efecto, distinguir al hombre como persona implica preguntarse no sólo por lo que es el hombre, por su esencia (de manera abstracta), sino por lo que es ser en el hombre. En general, este cuestionamiento conduce a considerar el hombre como viviente humano (y, en este, a la persona como su modo eminente de ser); luego, en ambos casos, no sólo como sustancia, sino también como acto, unidos inmediata y trascendentalmente. Pues, de la misma manera que lo que es ser no se reduce a tal o cual categoría (sustancial o accidental) o meta-categoría (potencial o actual), el viviente humano (y, eminentemente, la persona humana) parece ser irreductible a tal o cual categoría o meta-categoría. De hecho, concebir el yo a la luz de la filosofía primera, según lo que es ser en mí, como yo-soy, permite distinguir el yo no sólo como yo, como sustancia, sino inmediatamente como yo-soy, como sustancia y acto. Este análisis de lo que es ser concretado en mí como lo que es ser en mí, como yo-soy, parece fundamental para comprender al sujeto yo no desvinculado de lo otro que yo (tanto en mí como fuera de mí), sino como inmediatamente unido a ello. Según esto, por lo que es ser en mí, el yo se abre al otro que yo en una relación eminentemente personal: pues si el yo-soy no es sólo yo, ni el otro ser es sólo otro que yo, sino que cada uno de ellos es un ser, parece haber algo común a ambos, lo que es ser, sin dejar por ello de ser propio de cada uno. Ciertamente, para poner de manifiesto esta relación de carácter *eminente* personal, más allá del yo y del otro que yo en lo que es ser, es preciso acudir a la filosofía primera.

A diferencia del yo-personal, de carácter filosófico (que implica una cierta trascendencia del yo en el otro que yo), el yo concebido a un nivel puramente fisiológico y psicológico considera al otro que yo sólo en tanto que es metabolizado y vivido en mí, y no según lo que es en su ser. En estos casos, se hace abstracción de múltiples modos de ser (de carácter ético, político, jurídico), que, junto al yo, implican al otro que yo, y que son constitutivos esenciales de mi ser como persona. Estos modos de ser implican una consideración del otro y de uno no sólo en y por relación a mí o a ti, sino en y por lo que es ser en cada uno. Esta mirada filosófica permite considerar al hombre, más allá de su condicionamiento como individuo, como persona, es decir, del modo más comprensivo y respetuoso, a la luz de sus principios (formal y final) últimos.

Como se verá, considerar filosóficamente al hombre de esta manera última no es hacerlo según un modo subsistente respecto de su carácter individual (lo que es característico de una estructura teológica de pensamiento), sino según el carácter teor-ético desarrollado anteriormente. De hecho, al preguntarnos por lo que en el hombre es ser absoluta y perfectamente, se descubre cómo, más allá de lo que en él es por naturaleza y le condiciona como individuo, se da un orden teor-ético, que, aun siendo también natural, no es por naturaleza, sino según el modo más eminente de su naturaleza. Luego, según esta última mirada filosófica, se confirmarán los análisis anteriores y se descubrirá este orden natural último, de carácter teor-ético, que permite asumir al otro y lo otro en y por sí mismos, respetándolos en su ser propio.

De hecho, si en el llamado viviente humano el hombre aparece inmediatamente unido a su fin o función propia por sus actos, es posible distinguir, junto a lo que es por naturaleza, lo que es según naturaleza; y si lo primero distingue al viviente humano principalmente en su carácter individual, lo segundo lo hace en última instancia en su carácter personal. Se dice así que, aunque nacemos actualmente individuos y sólo potencialmente personas, tenemos la posibilidad de adquirir y desarrollar nuestra persona gracias a la adquisición y desarrollo de las virtudes que, según nuestra naturaleza, tienen un carácter teor-ético. Ciertamente, esta adquisición y desarrollo no es algo accidental a nuestra naturaleza, sino esencial, aun cuando no lo sea por naturaleza, sino según el modo eminente de nuestra naturaleza. De hecho, aunque lo individual y lo personal son en nosotros modos naturales y parecen resumir todo nuestro ser, se da un orden entre ellos: pues lo que es según naturaleza asume (respetando) a lo que es por naturaleza. Luego, si uno y otro resumen nuestro ser, cuando el viviente humano se distingue como individuo lo hace por sí mismo, pero sólo de modo relativo e imperfecto; en cambio, cuando se distingue como persona lo hace de modo absoluto y perfecto; de ahí que la consideración personal del viviente humano parece resumir eminentemente lo que es ser en el hombre.

Por tanto, distinguir al hombre como persona no es sólo hacerlo a la luz de lo que es ser en el hombre según sus principios o modos primeros; pues como estos pueden distinguirse de modo absoluto y perfecto, y de modo relativo e imperfecto (en su carácter personal e individual), la consideración personal del hombre parece hacer referencia al modo absoluto y perfecto de ser hombre. A su vez, por causa de estos modos primeros, será preciso preguntarse también por las propiedades de la persona; pues, como se verá, la persona parece ser autónoma no sólo en un sentido absoluto, sino también eficaz y perfecto.

EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA PRIMERA COMO CONSISTE EN PRECISAR EL LLAMADO JUICIO DE SER

Sea como fuere, si la persona humana parece hacer referencia a lo que es ser en el hombre de modo absoluto y perfecto, y si ser en el hombre es un modo particular de ser (el modo de ser en mí, en ti y en él, como yo-soy, tú-eres y él-es), parece necesario preguntarse, a partir de lo que es ser en mí, en ti y en él, pero también a partir de lo que es ser en esto o en eso (como esto que es, eso que es), por lo que es ser en general, común a esto que es ser, yo que soy ser. Por lo mismo, una vez distinguido lo que es ser en general por sus principios y causas, será preciso volver a cada uno de los anteriores modos de ser y analizarlos filosóficamente, a la luz de estos principios y causas. Se verá así cómo, de la misma manera que lo que es ser en general parece distinguirse principalmente por su forma o determinación como la sustancia, y por su fin o perfección como el acto, la persona humana (lo que es ser en mí, en ti y en él) se distingue igualmente por su determinación primera como mi sustancia, tu sustancia, y por su perfección última como mi acto, tu acto...

En efecto, el objeto de la filosofía primera parece consistir en precisar, filosóficamente, el llamado juicio de ser, presente en toda experiencia, por muy elemental que sea. De hecho, la primera experiencia que es posible tener de algo adopta la forma del juicio esto-es; pues de cualquier realidad (*esto*), de la que se tiene una cierta experiencia de carácter objetivo, se afirma necesaria e inmediatamente (de una manera extremadamente confusa y sin que esta afirmación se articule expresamente) al menos que *es*; sin que por ello uno sea capaz de precisar el significado de la palabra *es* en este primer juicio: *esto-es*. No obstante, al afirmar que *esto-es*, la palabra *es* parece significar ya algo; pues no es lo mismo decir *esto-es* que *esto-no-es*, por lo que en esta primera experiencia parece inducirse inmediatamente el llamado *principio de no contradicción*.

Sea lo que fuere de este principio, lo cierto es que, junto con esto-es, parece también posible tener una primera experiencia objetiva del otro como tú-eres y él-es, lo que parece fundar la experiencia subjetiva de mí como yo-soy. Pues a partir de la experiencia del otro, que efectivamente es, y de uno por relación al otro, parece posible tener experiencia de uno no como yo, sino inmediatamente como yo-soy. Al decir yo-soy distingo yo necesaria e inmediatamente por lo que no es sólo yo abstractamente considerado: lo distingo por lo otro que yo. De hecho, no existe un yo abstraído de su carácter de amigo, ciudadano, inteligente; es decir, un yo abstraído de las relaciones concretas (teóricas y prácticas) en las que, dicho yo, participa inmediata y propiamente (como no existe una conciencia abstraída de los otros niveles cognitivos: por ejemplo, del sentido, de la imaginación). De ahí la importancia filosófica de

distinguir al sujeto no como yo (lo que es característico del pensamiento moderno a partir de Descartes), sino inmediata y necesariamente como yo-soy.

Por lo demás, sólo en un ser simple (si lo hay), el sujeto (yo) y el predicado (soy) se identifican absolutamente; en cambio, en los seres compuestos, la identificación es sólo de algún modo; por ejemplo, en la amistad lo que es común al yo y al otro que yo es ser en su carácter común de amigo, es decir, en tanto que, uno y otro, son-amigos; en la relación política lo que es común a uno y otro es ser en su carácter común de ciudadano, es decir, en tanto que uno y otro son-ciudadanos. Además, junto con estos modos propios e inmediatos de ser yo, como amigo, ciudadano, parece preciso también distinguir al sujeto como yo, común a estos diversos modos propios de ser yo, lo que evita reducir el sujeto a su sola condición de amigo, ciudadano, sin por ello separarse ni abstraerse perfectamente de estos modos.

De la misma manera, a partir de estas primeras experiencias, cabe también plantearse la cuestión acerca de qué es primero en lo que es ser: si esto-es o yo-soy. Pues, de un lado, parece que yo-soy es primero, al ser lo más-próximo a uno (pues yo-soy es a modo de un esto-es íntimo); mientras que esto-es es como yo-soy en otro, como ocurre con el amigo, que es un otro-yo. Ahora bien, parece más propio partir del yo-soy en otro, del otro-yo, común a esto (otro) y a yo, que del simple yo-soy: pues el conocimiento del yo, como yo-soy, parece presumir necesariamente relación a lo otro que yo. De hecho, si el objeto (esto-es) tiene primacía respecto del sujeto (yo-soy) y el amigo (otro-yo) respecto de uno (yo-soy) es porque esto-es y otro-yo parecen ser comprensivos de yo-soy, tú-eres; pues, si estos últimos son esto-es y otro-yo, no ocurre lo contrario. De esta manera, si el sujeto y el objeto son mutuamente relativos, el primero parece ser absolutamente relativo al segundo.

Algo parecido ocurre con la distinción entre lo que es ser en general y en particular: pues si bien no se tiene experiencia inmediata de lo que es ser en general, se tiene experiencia de que yo-soy, de que tú-eres y de que esto-es; por tanto, de que cada uno de estos es, de un modo u otro, ser, en el sentido de *algo que es*. Así, por estos juicios afirmados en la primera experiencia, parece ponerse ya de manifiesto, de una manera muy incipiente y confusa pero constatable empíricamente, un cierto sentido de lo que es ser, que será preciso explicitar. De hecho, a partir de la experiencia de que esto-es, eso-es, yo-soy..., es decir, de que cada uno de estos objetos de conocimiento es inmediatamente *algo que es*, un modo propio y particular de ser, parece posible preguntarse por lo que es ser en cada caso, y, a partir de ahí, tratar de inducir lo que es ser en general.

De este modo, junto con una consideración abstracta de esto que es, de yo que soy sólo como esto o yo (por ejemplo, al decir que esto, es, y que yo, soy), es posible distinguir, en cada una de estas afirmaciones, uno y otro término de manera concreta, a modo de potencia y acto. En efecto, si, como parece, esto inmediatamente es, es posible distinguir esto que es no sólo por relación a esto, según lo que es esto (por ejemplo, cuando se dice de manera abstracta que esto, es; la única que, como se verá, distingue una estructura teológica), sino inmediatamente como esto que es, de manera concreta. De hecho, si esto inmediatamente es (pues no se tiene experiencia de un esto separado o abstraído de es), respecto de esto, el predicado es implica no tanto determinación como actuación; por lo que parece posible distinguir, según una distinción de razón con fundamento real, el mismo esto que es por esto y por es, según su determinación y actuación. En este caso, se trata de distinciones concretas de esto que es (pues no se separa o abstrae esto de es en esto que es); así, cuando esto que es se distingue por esto, si bien se distingue esto que es por sí mismo, se distingue por lo que, en esto que es, es potencial; por su parte, cuando se distingue por es, se distingue por lo que, en esto que es, es actual. A diferencia de la distinción abstracta, esta no es puramente potencial, sino en cierto modo actual: pues no distingue, como en la abstracta, algo de esto que es (el esto), sino el mismo esto que es por esto. Luego, en este caso, se distingue esto que es por sí mismo o actualmente, aunque sea de algún modo potencial respecto de la distinción según el acto (por razón de *es*). De hecho, como se verá, se trata de una distinción de carácter virtual, a medio camino de la potencia y el acto.

Sea como fuere, a partir de estas experiencias concretas de lo que es ser aquí o ahí (inmediatamente como esto que es ser, yo que soy ser), distinguidas causalmente y según la razón por su determinación y actuación, es posible descubrir lo que es ser en general, común a cada uno de estos modos propios o particulares de ser. De hecho, como cada uno de estos juicios afirma lo que es ser aquí y ahí, parece ponerse ya de manifiesto, de una manera virtual o confusa, pero concreta, lo que es ser en general. Así, junto con la experiencia objetiva de lo que es ser como esto-es, en la relación interpersonal e institucional tengo una experiencia objetiva de lo que es ser en otro (como tú-eres, él-es), que funda la experiencia subjetiva de lo que es ser en mí, de mi-ser como yo-soy. De esta manera, tengo una cierta experiencia personal no sólo de lo que es ser en ti y en él, sino que, por ellos, también de lo que es ser en mí. De hecho, si yo-soy es un modo particular de ser, el modo de ser yo, tú-eres y él-es son los modos particulares de ser tú y él (todos ellos experimentados en las relaciones interpersonales e institucionales). Luego, según todos estos modos, parece posible tener una cierta experiencia del objeto de la filosofía primera en tanto que universal.

LA SIGNIFICACIÓN ANALÓGICA DE LO QUE ES SER

De hecho, lo que es ser es-dicho de muchas maneras y según múltiples modos: como esto que es ser, como yo que soy ser, como tú que eres ser, como lo que es ser en general, en particular ; de ahí que resulte preciso distinguir en cada caso el modo propio de ser. Además, no sólo parece posible distinguir lo que es ser objetivamente como esto que es ser o subjetivamente como yo que soy ser, sino también, como se ha visto, cada uno de estos modos propios. Por ejemplo, yo-soy es dicho subjetivamente como yo-soy/ yo, y objetivamente como yo-soy/ soy; por lo mismo, esto-es es dicho subjetivamente como esto-es/ esto, y objetivamente como esto-es/ es. Como cada uno de estos significados parece distinguir lógicamente lo que es ser según un modo propio y diverso, lo que es ser no se distingue de una manera unívoca, sino plurívoca. De hecho, si no es definible unívocamente es porque inmediatamente admite diversos significados, los cuales tienen además un carácter propio; pues, cada uno de ellos, distingue a su modo lo que es ser, y no simplemente algo de ello. Ahora bien, como parece posible encontrar entre estos diversos significados un orden, no parece distinguirse a la manera de los equívocos, sino de los análogos. De hecho, cada uno de estos significados parece distinguir lo que es ser según la llamada analogía de proporcionalidad propia. Como se ha dicho, esta analogía se dice de proporcionalidad porque cada uno de los significados distingue (en este caso) lo que es ser de una manera proporcional y total. En esta analogía, la significación proporcional no tiene un carácter unívoco, como ocurre con las proporciones matemáticas, sino analógico; pues cada uno de estos modos no sólo es diverso, sino que lo es precisamente en tanto que, cada uno de ellos, distingue lo que es ser. Por lo mismo, al decir que esta analogía es de proporcionalidad propia, se explicita el carácter proporcional de lo que es ser. Pues la lógica, que es como un signo o señal, permite poner de manifiesto lo que es algo. Luego, si lo que es ser se distingue lógicamente según este modo de analogía, es porque se presume el carácter proporcional de lo que es ser.

En efecto, algo se distingue propiamente cuando lo hace según su modo propio; y como en estos casos se distingue proporcionalmente, parece ponerse de manifiesto el carácter proporcional de lo que es ser. Así, cuando se distingue esto que es ser por *esto*, por *es* o por *que*, en cada uno de estos modos lógicos parece distinguirse proporcional y propiamente esto que es ser (entendido como una proporción real y común a estos modos lógicos de proporcionalidad propia) de una manera continua. De hecho, al distinguir esto que es ser por *esto* y *es* se distingue la misma proporción real y común (esto que es ser) según la determinación y la actuación, como modos proporcionales pro-

pios; por su parte, cuando se distingue esto que es ser por *que* se hace también de un modo proporcional y propio (pues se distingue el mismo esto que es), pero en este caso según un modo proporcionalmente común. Lo mismo ocurre por ejemplo cuando se distingue lo que es ser en general y en particular; pues cada uno de estos modos lógicos distingue proporcional y propiamente, aunque de manera discreta, lo que es ser: el primero en general, el segundo en particular.

Ciertamente, esto no impide que entre los diversos modos proporcionales y propios de ser haya un orden no puramente convencional o lógico, sino natural (con fundamento real); lo que permite distinguir la analogía de la pura equivocidad, y sin hacer por ello de la analogía de proporcionalidad una analogía de atribución intrínseca. Por ejemplo, es posible distinguir esto que es por *esto* según la determinación y por *es* según la actuación; sin embargo, en la mutua relación de cada uno de estos modos proporcionales (propios y totales), es posible ordenar absolutamente el primero al segundo (pues el segundo distingue en última instancia esto que es ser).

En cambio, como se verá más adelante, en una estructura teológica de carácter existencial la analogía que permite dar razón de lo que es ser no es de proporcionalidad propia, sino de atribución. Por ella, parece presumirse el carácter hypostático o subsistente del ser como acto de ser (*esse*), lo que permite atribuir el ser a Dios en un sentido compatible con el dogma cristiano: como *El que es* (sin más). En este caso, se dice que la analogía es de atribución porque cada uno de los modos lógicos distinguen atributos (esto, eso, aquello...) del ser (es), el cual, respecto de ellos, tiene un carácter subsistente (como *esse*) y, en sí mismo, misterioso. No obstante, se dice que la atribución es intrínseca porque cada uno de estos modos lógicos lo distingue intrínsecamente; es decir, distingue el ser mismo (*es*) por lo que en él es de algún modo determinable (como *esto-es*), sin llegar a captarlo plenamente (como *es* o *esse*); pues, más allá de la determinación (*esto-es*), el ser existe como acto (*esse*). Esto hace que cada una de las atribuciones intrínsecas distingan el mismo ser, pero de modo limitado y parcial; por lo que se preserva el carácter subsistente y meta-lógico del ser como acto (*esse*) respecto de estos modos lógicos. En este caso, cada uno de estos modos es analógico porque, si bien distinguen el mismo ser, no lo hacen tal y como es en sí mismo (como *es* o *esse*), sino de modo limitado y parcial (como *esto-es*), por lo que se mantiene el carácter en sí mismo subsistente y misterioso del ser como *es* o *esse*. En efecto, el ser considerado en sí mismo, en su carácter puramente existencial (como *esse*), subsiste más allá de la determinación (limitada y parcial) de cada una de estas atribuciones lógicas, las cuales sólo lo distinguen analógicamente (de un modo limitado o parcial). Como se ha dicho, esta analogía de atribución intrínseca es distinta

de la extrínseca porque en esta última los modos no distinguen el ser, sino sólo algo de él.

Por su parte, en una estructura teológica de carácter esencial u *homo-stática*, el ser se distingue esencial y lógicamente según la univocidad, por medio del instrumento metodológico de la distinción *formal ex natura rei*. Como, en este caso, es posible distinguir el ser esencialmente (como *esto*), es definible unívocamente, y de esta definición participan limitada y parcialmente, pero según la misma esencia y definición (*homo-státicamente*), las diferentes modalidades esenciales. En esta estructura, el ser en sí mismo tiene un carácter esencial y es definible, por lo que es perfectamente determinable (tanto en sí mismo como en sus modalidades esenciales), y las modalidades participan de aquél esencial y unívocamente según una determinación esencial común tanto a él como a estas. No obstante, el ser considerado en sí mismo goza de una primacía formal de comunidad respecto de estas modalidades, por lo que las contiene formal y esencialmente según una relación de participación unívoca o esencial de estas a aquél. Además, cada una de estas modalidades esenciales no sólo distinguen el ser mismo según razones diversas (de una manera más expresa o determinada), sino que, cada una, no es sólo racionalmente distinta, sino realmente (una vez se identifica el ser con la esencia), por lo que en este caso no se distingue ya entre el orden lógico y ontológico. En cambio, la distinción entre el orden óntico y el orden lógico se pone de manifiesto (tanto en una estructura filosófica como en una estructura teológica existencial) al distinguir entre lo que es ser y lo que es dicho-ser, y cómo, a pesar de que lo que es ser es-dicho según modos múltiples, no por ello es realmente múltiple. No obstante, como se ha dicho, la diferencia entre una estructura filosófica y esta estructura teológica existencial tiene que ver con el carácter total o parcial de estos modos lógicos.

Sea como fuere (y volviendo a la analogía filosófica), cuando se distingue lo que es ser, por ejemplo, como esto-es y como yo-soy, no se distingue tanto según el *qué*, como según el *cómo*; pues, en este último caso, no se distingue tal o cual parte (por sí o por relación) de esto-es o de yo-soy, sino tal o cual modo propio de ser. Por su parte, se distingue principalmente según el *qué* y por sí cuando, por ejemplo, se distingue *esto-es* por *esto*, por *es* o por (-). De hecho, al no tratarse de distinciones unívocas, sino analógicas, todas ellas tienen un carácter quiditativo y modal: pues distinguen según el *qué* y el *cómo*, aunque principalmente según uno u otro. Por ejemplo, al distinguir analógicamente esto-es, no se distingue *esto* o *es* de *esto-es*, que son distinciones unívocas, sino el mismo esto-es por esto o es; luego esto-es por sí mismo. Ciertamente, tanto las distinciones analógicas como las unívocas distinguen partes de esto que es; pero sólo las primeras distinguen partes actuales o *por sí mismas* (pues distin-

guen el *mismo* esto que es *por* esto, *por* es o *por* que), mientras que las segundas son partes potenciales o relativas, pues sólo distinguen una parte de esto que es.

A su vez, será posible distinguir entre partes por sí de modo absoluto y perfecto, y de modo relativo e imperfecto. Por ejemplo, en la sustancia física, las partes sustanciales distinguen la sustancia por sí misma, absoluta o relativamente, mientras que las accidentales sólo por relación a las primeras. Así, cuando se distingue la sustancia por la materia, como sustancia-material, se distingue por sí, aunque de modo relativo a la forma-sustancial; pues, como se dijo, en la sustancia física la forma en su carácter sustancial es capaz de asumir la materia sustancial. Por su parte, los actos que no son movimientos son actos por sí de modo perfecto. De hecho, lo que es por sí de modo perfecto es para sí; es decir, es fin en sí mismo; en cambio, el movimiento, aun siendo también por sí acto, lo es de modo imperfecto. Todas estas distinciones (que se verán detenidamente más adelante) son necesarias para evitar reducir lo que es ser (la persona) a tal o cual modo, a una mera suma de ellos, o a algo subsistente a ellos (lo que es característico de una estructura teológica).

LOS MODOS DE CONOCIMIENTO DE LO QUE ES SER: LA APREHENSIÓN Y EL JUICIO

Por lo mismo, es preciso también distinguir los diversos modos de conocimiento de lo que es ser; en particular, la aprehensión (tanto unívoca como analógica) y el juicio. Pues, como es sabido, la inteligencia se ejerce por actos distintos: por la aprehensión unívoca se distingue tal o cual aspecto de esto que es ser; es decir, tal o cual parte relativa o potencial (*esto*, *es* o *que* de *esto que es* ser). En cambio, por la aprehensión analógica se distinguen las partes actuales o por sí (esto que es ser por *esto*, por *es* y por *que*). Mientras que la aprehensión unívoca es perfectamente abstracta (pues abstrae sólo un aspecto estático o dinámico -esto o es- de esto-es), la analógica es imperfectamente abstracta (pues, en este caso, la aprehensión no se abstrae del juicio esto-es). Por su parte, el juicio permite distinguir las partes potenciales, *esto* y *es*, por lo común a ambas, *esto-es*, como relativas e imperfectas; permite además actualizar la aprehensión analógica: pues si esta, a diferencia de la aprehensión unívoca, permite distinguir partes no potenciales, sino actuales, lo cierto es que, respecto del juicio, la aprehensión analógica tiene un carácter virtual.

En efecto, a diferencia del juicio, que es siempre concreto (incluso en el llamado juicio universal, pues presume siempre que esto es o existe), la

aprehensión analógica implica una cierta abstracción; esto hace que, respecto del juicio, sea virtual. De hecho, si la aprehensión analógica capta esto que es *por* sus principios, el juicio capta los principios *en* esto que es. Luego el juicio actualiza dicha aprehensión al vincular el principio, aprehendido analógicamente, a esto que es (a la realidad-existente), común a sus diversos principios. Por lo mismo, evita reducir el conocimiento de esto que es a tal o cual parte potencial (unívoca) o actual (analógica).

Según esto, si la aprehensión analógica distingue virtualmente esto que es, y el juicio en acto, en este se afirma no sólo el carácter de algún modo absoluto y perfecto de la aprehensión analógica, sino también el carácter relativo e imperfecto de la aprehensión unívoca. Así, en el caso de esto que es ser, el juicio permite distinguir sus partes actuales o por sí (la sustancia y el acto), en acto, como esto que es ser; en el segundo distingue sus partes potenciales o relativas (los accidentes y movimientos) también en acto: en y por relación a esto que es ser. De hecho, cuando se reduce el juicio esto-es a la sola aprehensión unívoca de esto, se reduce lo concreto (esto-es) a lo puramente abstracto (esto), formalizándolo (lo que, como se verá, es propio de una estructura teológica de carácter esencial). En cambio, cuando se dice que el juicio está más allá de cualquier determinación, incluso por sí, nos encontramos con una estructura teológica de carácter existencial. En este caso, se tiende a identificar la determinación con esto, y la realidad con esto que es, y, por tanto, a entender que la realidad, afirmada en el juicio, está más allá de cualquier aprehensión (como esto que es respecto de esto). De esta manera, se presume en la realidad-existente, en esto que es, un fondo inescrutable de misterio, irreductible a cualquier determinación (unívoca o analógica). Este razonamiento parece compatible con el llamado principio de individuación de la especie por la materia designada cuantitativamente en el orden físico, y de la esencia por la existencia en el orden metafísico. Como se verá al analizar la sustancia, este principio no es aristotélico, sino que obedece a una estructura teológica de pensamiento de carácter existencial. De hecho, en esta, el llamado ser se identifica en última instancia con el acto de ser (*esse*), irreductible a cualquier determinación, tanto unívoca (*esto*) como analógica (*esto-es*). Aquí la determinación analógica distingue sólo limitada o parcialmente el ser concebido como acto de ser, el cual subsiste en su carácter existencial a toda determinación.

En realidad, frente a una y otra estructura teológica, una vez más será preciso distinguir la aprehensión misma según un modo unívoco y analógico: pues si la determinación, en un sentido unívoco, ciertamente distingue esto de esto que es, lo cierto es que, en un sentido analógico, vinculado al juicio, distingue esto que es por esto, de un modo total o parcial según el caso. Se

distingue según un modo total cuando se distingue por sí y absolutamente; de un modo parcial cuando lo hace por sí y relativamente. En este caso, es posible hablar de una distinción parcial (o total pero relativa). Por ejemplo, como se ha dicho, la sustancia física se puede captar por sí misma tanto por la forma como por la materia sustanciales; sin embargo, en el primer caso se capta según un modo absoluto o total mientras que en el segundo según un modo relativo o parcial. Ciertamente, en este segundo caso, se capta la sustancia por sí misma, pero de este modo. Sea como fuere, cada una de estas distinciones permite distinguir esto que es ser según las diversas causas y principios.

PRINCIPIOS Y CAUSAS DE LO QUE ES SER

Ahora bien, si la causa formal y final permiten distinguir totalmente esto que es ser (por el carácter absoluto de la primera y perfecto de la segunda), la causa material y eficiente lo distinguen parcialmente (por el carácter relativo de la primera e imperfecto de la segunda). De hecho, como es posible distinguir esto que es ser por cada una de estas causas según modos diversos, es preciso preguntarse por esto que es primero en esto que es ser: pues lo que es primero parece ser aquello en virtud lo cual algo es y es-conocido; por lo que, de algún modo, resume eminentemente todo lo que es ser. En particular, parece preciso preguntarse por lo que es primero o principio según la causa formal y final; es decir, por aquello que en primer lugar determina y finaliza lo que es ser. Pues, como se ha dicho, si bien todas las causas distinguen propiamente lo que es ser de un modo relativamente recíproco y mutuamente subordinado, lo cierto es que la causa material parece ser absolutamente relativa a la formal y la eficiente a la final, por lo que las primeras parecen distinguir lo que es ser de un modo relativo e imperfecto (individualmente) mientras que las segundas lo hacen de un modo absoluto y perfecto (personalmente).

No obstante, como todas ellas parecen distinguir lo que es ser por sí mismo (de modo total), tienen sentido filosófico, aunque de modo subordinado. Ciertamente, para que esto sea así, cada uno de estos principios inducidos como los modos primeros de ser según las diversas causas no deben ser considerados en sí mismos, sino en sus relaciones respectivas, como algo *uno*. De hecho, el carácter mutuamente relativo de estos modos primeros de ser hace que, junto a estos, sea preciso distinguir lo que es ser por la relación trascendental y común a ambos.

Sea como fuere, una vez inducido lo que es ser en general a partir de la experiencia concreta de lo que es ser aquí o ahí en cada uno de los juicios

de ser (en esto que es, yo que soy), y distinguido por sus principios y causas últimos (absoluta y perfectamente por la sustancia y acto en la relación trascendental común a ambos), será posible volver a la experiencia concreta para captar lo que es ser aquí o ahí a la luz de lo que es ser en general. De esta manera, parece posible captar esto que es ser (de lo que tengo experiencia) a la luz de lo que es ser (de lo que no tengo experiencia) gracias a la experiencia que tengo de lo que es ser aquí, como esto que es ser.

Para ello, es importante tener presente que lo que es ser, objeto de la filosofía primera, no si identifica exclusivamente ni con lo que es ser en general (objeto de la filosofía primera en tanto que universal) ni con lo que es ser en particular (objeto de la filosofía primera en tanto que particular, y eminentemente de la filosofía primera en tanto que teología) sino que es precisamente común a uno y otro modo. Pues si esto que es ser, eso que es ser, yo que soy ser..., son modos particulares de ser y distinguen lo que es ser aquí o ahí por razón del sujeto, del objeto, lo que es ser en general es un modo universal de ser, y distingue lo que es ser en general. Luego lo que es ser en general no tiene un carácter subsistente respecto de lo que es ser en particular, ni viceversa, sino que uno y otro modo distinguen totalmente lo que es ser: el primero en general, el segundo en particular.

De esta manera, el objeto de la filosofía primera no se reduce a su objeto universal (lo que es ser en general) ni a su objeto particular (lo que es ser en particular), sino que es común, sin ser subsistente, a uno y otro: distinguido principalmente por uno u otro según el caso. de hecho, decir: *lo que es en tanto (lo) que es*, es lo mismo que decir *lo que es ser*; decir: *esto que es en tanto (esto) que es*, es lo mismo que decir *esto que es ser*. Por lo demás, si la teología es un modo de filosofía primera⁵, es eminentemente primera en tanto que particular; pues su objeto propio, tal o cual ser primero, precisamente por su eminencia, resume de algún modo lo que es ser en particular (es decir, a todos los seres) por lo que en él es primero o principal: su sustancia y acto (puros).

Por tanto, si lo que es ser en general se resume absoluta y perfectamente en la sustancia y el acto (modos primeros de ser según la causa formal y final), no separados sino unidos trascendentalmente, será preciso volver a la experiencia y preguntarse por lo que, en cada caso, es sustancia y acto; es decir, por lo que es sustancia y acto en mí y en ti; en tanto que uno y otro somos seres de pleno derecho. Así, una vez distinguido lo que es ser en general por sus principios y causas, habrá que captarlo en particular (en el hombre y en cada hombre) por medio de la experiencia que de estos se tiene en la relación de amistad (como tú-eres en tu sustancia y acto) y en la relación de justicia (como

5 ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1026 a 30.

él-es en su sustancia y acto). De hecho, esto parece ser lo propio de una filosofía realista: habiendo descubierto los principios y las causas, es preciso volver a la experiencia para distinguirla por dichos principios. Pues si los principios y las causas se inducen a partir de la experiencia, la experiencia se esclarece por ellos. De esta manera, se descubre filosóficamente no sólo lo que soy yo (mi propia persona) a la luz de lo que es ser en general, sino también lo que eres tú (la persona del amigo) y lo que es él (la persona del ciudadano). Como este descubrimiento sólo puede hacerse a la luz de la filosofía primera y en el seno de relaciones de carácter amistoso y justo, la experiencia de la amistad y la justicia parece ser fundamental para descubrir el objeto de la filosofía primera.

Por último, de la misma manera que ocurre con lo que en general es ser, no parece filosóficamente posible identificar la persona sólo con tal o cual modo propio (sustancia o acto) ni con el modo común a ambos (la relación real y trascendental de uno y otro modo propio). Pues lo que en la persona hace referencia al modo trascendental *en* el que se unen los modos propios parece distinguir la persona por lo que en ella es común, mientras que cada uno de los modos propios la distingue *por y para* lo que en ella es propio. Como se verá, tanto uno como otro modo (propio y común) son esenciales en la persona.

II

LA SUSTANCIA COMO MODO PRIMERO DE SER SEGÚN LA CAUSA FORMAL

A fin de descubrir la estructura de la filosofía es preciso inducir los principios últimos (por los que se organiza filosóficamente un pensamiento) así como la manera según la cual se articulan estos principios. Para ello, será preciso comenzar analizando el objeto de la filosofía primera como universal (lo que es ser en general) a partir de la experiencia de dicho objeto aquí o ahí, preguntándonos causalmente por los principios de dicho objeto; en particular, por los principios o modos primeros de ser según la causa formal y final. En primer lugar, por lo que es ser *en y por sí* según la forma o determinación; es decir, por lo que es sustancia (si esta, como se verá, es el modo primero de ser según la forma o determinación) y por los diversos modos propios que adopta: sujeto y esencia. Posteriormente, por lo que es ser *en y por sí* según el fin o perfección y por sus diversos modos propios: acto primero y segundo; por último, por la diversa articulación de cada uno de estos modos primeros así como de la relación entre ellos, lo que permitirá distinguir entre una estructura filosófica y teológica de pensamiento filosófico según se articule esta cuestión de una manera *homeo-stática* o *hypo-stática*; más adelante, aplicado al hombre, será preciso distinguir entre una estructura filosófica y teológica de la persona humana según este mismo criterio.

Sea como fuere, captar lo que es ser en sus causas y por sus principios propios es captar de algún modo lo que es ser. Por sus principios propios es preciso entender los modos primeros de ser según la causa formal y final. Estos permiten comprender no sólo lo que es ser en general, sino también en cada uno de los seres particulares. Esta distinción resulta necesaria porque nuestra inteligencia no es capaz de captar lo que es ser, común a tal o cual ser, de una manera intuitiva, sino por medio de un análisis causal, induciendo sus principios propios.

Además, como lo que es ser no parece susceptible de ser definido (unívocamente), filosóficamente no es posible captar lo que es ser como esencia. De hecho, como lo que es ser es-dicho de muchas maneras, es preciso preguntarse por lo que, en lo que es ser, es primero: por sus principios y causas (últimos). En efecto, como sólo es posible acceder a lo que es ser mediante el

lenguaje (que opera como un signo), y, en él, lo que es ser aparece no sólo según una diversidad de significados, sino según un orden entre ellos, es preciso preguntarse causalmente por lo que, en lo que es ser, es primero. Ahora bien, si lo que es ser primero es en y por sí mismo ser, mientras que lo que es ser segundo es en y por relación a lo primero, lo que es ser primero es principio (último) y, por tanto, es de algún modo (absoluto y perfecto) lo que es ser, por lo que parece posible conocer por sí mismo lo que es ser conociendo sus principios (últimos). No obstante, como el principio es aquello más allá de lo cual no se puede ir en el análisis (pues es lo primero o lo último en el análisis), tampoco puede ser definido (pues se define por él, pero no a él), por lo que el ser, captado por sus principios (últimos), no es definible; de ahí que la lógica unívoca, basada en definiciones, no sea adecuada para captar el objeto de la filosofía primera: ni en general ni en particular.

LA SUSTANCIA DISTINGUE LO QUE ES SER COMO ESTO QUE ES SER EN Y POR SÍ MISMO

Con la ayuda de las categorías aristotélicas, parece posible determinar positivamente lo que es ser como esto que es ser a la luz de su principio formal propio: la sustancia. En este caso, esto que es ser no hace referencia a lo que es ser según un modo particular (es decir, a lo que es ser aquí como esto que es ser), sino a lo que es ser en general distinguido por su forma o determinación: como esto que es ser, eso que es ser, aquello que es ser. De hecho, cada uno de estos modos son determinaciones de lo que es ser. Pues bien, en la distinción de lo que es ser por su causa determinativa o formal, como esto que es ser, el principio formal propio (si lo es) debe distinguir esto que es ser en y por sí mismo: en y por esto que es ser. De esta manera, si la sustancia, en tanto que es primera según la causa formal, es el principio formal de esto que es ser, debe distinguir lo que es ser según la forma o determinación, como esto que es ser, de un modo absoluto.

Ciertamente, esto que es ser no es sólo sustancia, sino también accidente; luego si, en esto que es ser, es posible distinguir, además de la sustancia, el accidente, la sustancia, en tanto que principio formal, parece existir absolutamente como causa y conocerse intelectualmente como principio, mientras que el accidente existe en la sustancia y se conoce por ella. De esta manera, la sustancia, en tanto que modo primero de ser según la causa formal, parece ser principio y causa en el orden categorial o según las determinaciones, y del orden de las determinaciones segundas o relativas a ella. Además, con la ayuda de las categorías aristotélicas, parece también posible determinar no sólo lo

que es ser como esto que es ser por esto que es primero y segundo, sino también esto que es segundo por de esto que es primero. Pues si los accidentes son relativos a la sustancia, sólo al inducir esta, se distinguen aquellos. En efecto, si las determinaciones accidentales, en tanto que segundas, son relativas, se conocen por la determinación primera o sustancial. De ahí la importancia de descubrir la determinación primera de lo que es ser como esto que es ser (tanto en general como en particular) para conocer las determinaciones segundas. De hecho, si la sustancia es aquello en y por lo que son y se conocen los accidentes, una vez determinado lo que es la sustancia será preciso analizar estas determinaciones segundas o accidentales: no tanto en sí mismas sino a la luz de la sustancia (no obstante, en esta introducción nos centraremos únicamente en el análisis de la sustancia).

Sea como fuere, aunque todas las categorías o determinaciones parecen distinguir propiamente, en lo que es ser, esto que es ser (*to ti en einai*), la categoría sustancia, en tanto que es primera, lo hace en y por sí mismo, mientras que el resto en y por relación a ella. De ahí que, si la quiddidad (*to ti esti*) parece ser por sí misma sustancial y accidental (pues cada una de las categorías tiene su propia quiddidad), la quiddidad-sustancial es por sí esencia (*to ti en einai*) mientras que la accidental, sin dejar de ser propiamente esencia (*to ti en einai*) y por sí quiddidad (*to ti esti*), es esencia por relación a la primera. De hecho, las determinaciones accidentales parecen distinguir por sí, como esto que es ser, tal o cual aspecto de esto que es ser; de ahí que, en esto que es ser, distinguan esto que es ser relativamente. Esto implica que, si bien el accidente tomado en abstracto es sustancia (por ejemplo, la blancura), tomado en concreto, es decir, vinculado a la sustancia (como, por ejemplo, lo blanco), es sólo accidente, un aspecto de la sustancia, de esto que es ser absolutamente.

Ahora bien, como todas las categorías distinguen, en lo que es ser, esto que es ser (de un modo absoluto o relativo), y como esto que es ser puede a su vez distinguirse, inmediata y por sí mismo, por *es*, como sujeto (*to estin*), y, por *esto*, como quiddidad (*to ti esti*), en todas ellas parece posible distinguir estos dos modos. No obstante, en las categorías segundas estos dos modos primeros de ser lo son en y por relación a la categoría sustancial; es decir, en el sujeto-primero y por la quiddidad-primera (por ejemplo, en Pedro y por hombre). De hecho, en Pedro, hombre es su atributo principal o esencial (pues Pedro es por sí hombre), mientras que el resto de los atributos distinguen lo que es Pedro por relación al atributo principal. En efecto, el atributo principal es en el sujeto lo que es por sí este, mientras que el resto de los atributos lo son por relación al primero. Por lo mismo, los accidentes son en Pedro.

No obstante, si la sustancia es primera en el orden de la determinación, y como cualquier otra categoría se distingue inmediatamente como sujeto y esencia, parece entonces no tratarse de un principio-formal sino de dos, de sujeto y esencia: pues el sujeto parece distinguir la sustancia en sí misma mientras que la esencia por sí misma. Por ejemplo, en la sustancia, el sujeto hace referencia a Pedro y la esencia a hombre: ¿cuál de ellos es primero y, por tanto, principio de ser según la forma o determinación? Desde el punto de vista lógico, uno y otro distinguen esto que es ser según la razón de sujeto y predicado, como sustancia primera y segunda. Pues bien, ¿cuál de ellos es primero? De hecho, si se dice que tanto el sujeto como la esencia son-primeros es porque ambos parecen distinguir el mismo esto que es ser según un modo u otro: el sujeto distingue esto que es ser por *es* (*to estin*), según un modo-singular; la esencia distingue esto que es ser por *esto* (*to ti esti*), según un modo-universal. Ahora bien, si cada uno de ellos es *relativamente* primero (pues en el primer caso se distingue esto que es ser por relación a *es* y en el segundo por relación a *esto*) ¿cuál de ellos es *absolutamente* primero? Pues lo primero, si lo es, parece tener un carácter no relativo, sino absoluto.

Ciertamente, en esto que es ser, sólo es primero el primer sujeto y quiddidad; pues, como se ha dicho, los accidentes parecen distinguir esto que es *es* de esto que es y sus quiddidades esto que es *esto* de esto que es; por lo que son segundos y relativos. En efecto, si *esto* y *es* son algo de esto que es, no son sustancia, sino accidentes de la sustancia; pues, a pesar de que cada uno de ellos es propiamente ser o esto que es, lo son en y por relación esencial a la sustancia. Por ejemplo, se dice que Pedro es (sustancialmente) hombre, pero que tiene (accidentalmente) salud, los ojos verdes... Por su parte, la relación, siendo la última de las categorías accidentales y teniendo por fundamento otra categoría (la sustancia o un accidente), distingue el *que* de esto que es: común a una distinción sustancial (*esto que es/ que*) y accidental (*que* de esto que es). En el primer caso se habla de una relación de carácter sustancial, en el segundo de carácter accidental. No obstante, la relación no se reduce a su modo sustancial o accidental, sino que también es posible distinguirla como *trascendental* a uno y otro modo propio de relación, aun cuando la relación trascendental se resume principalmente en la relación sustancial (si esta última es, de las relaciones, la primera).

Sea como fuere, más allá del sujeto y quiddidad accidentales, que son en y por relación esencial a la sustancia (pues sólo son propiamente en la sustancia), parece que en la determinación de lo que es ser como sustancia se distinguen dos modos primeros: el sujeto y la esencia. Pues bien, como lo que es primero resume de algún modo lo que es algo, en función de cómo se articule lo que es primero en lo que es ser según la determinación (como esto que es

ser), es decir, en función de cómo se articule el principio formal del objeto de la filosofía primera, nos encontraremos con una estructura filosófica o no. De hecho, como se dijo, el diverso modo de articular este principio parece darse porque, si bien el sujeto (Pedro) y la esencia (hombre) son primeros en lo que es ser según la determinación, ninguno de ellos parece serlo absolutamente, sino de modo relativo (pues, respecto de lo que es-singular, es primero el sujeto mientras que, respecto de lo que es-universal, es primera la esencia), por lo que surge la cuestión de cuál de ellos es *absolutamente* primero.

Por lo mismo, el carácter mutuamente relativo de uno y otro modo primero parece justificar el que, junto a estos, sea preciso distinguir un modo común a ambos, del que ambos participan precisamente en tanto que mutuamente relativos: la llamada relación (sustancial). De hecho, esta parece ser un modo esencial común a ambos modos o términos sustanciales. Pues si el sujeto parece ser primero por razón de lo singular (como *esto que es/ es*) y la esencia por razón de lo universal (como *esto que es/ esto*), uno y otro son mutuamente relativos, por lo que es preciso distinguir, junto con cada uno de ellos, un modo común (también de carácter relativo) que distinga esto que es ser no tanto por *esto* o *es*, sino por *que*. Esta relación sustancial parece tener un carácter trascendental: pues sin reducirse a ninguno de estos modos propios, parece no separarse ni abstraerse perfectamente de ellos. De hecho, por su carácter de relativo, cada uno de ellos distingue a su modo la relación sustancial, mientras que esta los distingue también a su modo: por su carácter de relación. Se da así en lo que es ser según la determinación (como esto que es ser) una relación mutua no sólo entre los diversos modos propios de sustancia (sujeto y esencia), sino entre estos y el modo común a ambos. En cambio, como se verá, según una estructura teológica, el modo común no es tanto un modo de ser (en este caso) sustancia, como la misma sustancia en un sentido subsistente. Se introduce así, junto con los modos sustanciales, de carácter natural, una consideración de la sustancia en sí misma, que, por su carácter subsistente o *hypo-stático* respecto de estos modos propios, parece tener un carácter sobrenatural. Ahora bien, la introducción, junto a lo natural, de lo *sobre-natural*, incluso en el orden puramente natural, conduce a estructurar el pensamiento filosófico de una manera no filosófica, sino teológica.

LA SUSTANCIA SEGÚN UNA ESTRUCTURA FILOSÓFICA

Así, según una estructura filosófica, la relación no parece estar más allá de cada uno de estos modos propios sin reducirse a ninguno de ellos en particular; simplemente permite distinguir lo que es ser según la determinación por

lo que, en esto que es ser, es principalmente común, mientras que cada uno de aquellos lo distingue por lo que, en esto que es ser, es principalmente propio. De esta manera, parece posible distinguir lo que es común a todos estos modos según la determinación (esto que es ser) de sus modos principalmente propios (la esencia y sujeto) y común (la relación sustancial), sin identificarlo exclusivamente con tal o cual modo propio o común ni con algo más allá de ellos de carácter subsistente y, en sí mismo, sobrenatural (lo que, como se verá, es característico de una estructura teológica de pensamiento).

De hecho, filosóficamente, cada uno de estos modos (propios y común) no sólo parece distinguir todo lo que es ser según la determinación, sino que además lo hace de una manera total: pues no se presume subsistencia o *hypó-stasis* alguna más allá de cada uno de estos modos o de alguno de ellos respecto de los demás, lo que haría de estos o del resto modos limitados o parciales. Así, entre ellos, parece darse una relación homeostática, según la cual cada uno de los modos propios de ser es en el modo común y este lo es por ellos, en un equilibrio relativo y proporcionado que evita la reducción de lo que es ser a tal o cual modo en detrimento del resto. De hecho, preservar el carácter homeostático de la sustancia es mantener su carácter filosófico. Pues si la sustancia parece hacer referencia a lo que, según la determinación, es primero en lo que es ser, el sujeto, la esencia y la relación hacen referencia a lo que es primero en ella, a los modos primeros de ser sustancia. Ahora bien, como se ha dicho, lo que es primero en ella resume absolutamente lo que es ella.

Por tanto, si lo que es ser en lo que tiene de primero según la determinación es sustancia, que adopta inmediatamente dos modos propios principales (sujeto y esencia), no considerados de manera abstracta o separada sino unidos en la relación sustancial común a ambos, es posible decir que, según una estructura filosófica, la sustancia es realmente una, pero se distingue inmediatamente según tres modos primeros: como sujeto, esencia y relación sustancial. Aunque cada uno de ellos se distingue según la razón y no son realmente separables ni autónomos, dicha distinción tiene un fundamento real: pues, cada uno de ellos, es realmente distinto del resto. Sea como fuere, no parece posible identificar exclusiva ni autónomamente la sustancia con ninguno de estos modos ni con algo más allá de ellos (del que participarían intrínseca o extrínsecamente, analógica o unívocamente, existencial o esencialmente cada uno de estos), lo que es característico de una estructura teológica de pensamiento. De esta manera, según una estructura filosófica, es posible decir que, si la esencia distingue la sustancia misma *por sí* y el sujeto *en sí*, ambos lo hacen *en el seno* de una relación sustancial, común a ambos y ejercida en cada caso según un modo propio. Luego que, cada uno de ellos, distingue princi-

palmente la sustancia según un modo primero o absoluto, y sin que la sustancia se identifique exclusivamente con ninguno de ellos.

De hecho, cuando Aristóteles identifica la sustancia con esto que significa tal cosa determinada⁶ (Anal. Post., I, 4, 73 b 5-9), parece afirmar el famoso *principio de identidad*⁷ del sujeto y la esencia en la sustancia. Si bien este principio es absoluto en el caso de la sustancia separada de la materia (pues, si existe, en esta hay identidad absoluta entre el sujeto y la esencia), en el caso de la sustancia física, compuesta de materia y forma, la identidad entre el sujeto y la esencia es relativa, sin ser limitada o parcial. En efecto, en el caso de las sustancias compuestas, el sujeto y esto que es-dicho tal cosa determinada, parecen ser de algún modo lo mismo por razón de la forma-sustancial, la cual resume absolutamente lo que es la sustancia al asumir la materia (como, por ejemplo, en Pedro y hombre: pues Pedro es por sí mismo hombre). De hecho, si la esencia es sustancia por sí y el sujeto lo es en sí, una y otro son, de algún modo primero y total, la sustancia misma. Luego una y otro se identifican sustancialmente: de modo absoluto o relativo según el carácter simple o compuesto de esta. Por su parte, la sustancia unida a los accidentes se identifica sólo accidentalmente con la esencia.

Sin embargo, este principio de identidad parece quebrarse con el llamado principio tomista de individuación de la especie (o esencia) por la materia determinada por la cantidad (*materia signate quantitate*). Este último (que, a pesar de lo que se dice, no tiene sentido aristotélico, ni, en general, filosófico), parece reflejar, como bien señala A. De Mural: “la extensión unívoca de las divisiones lógicas del género por las diferencias específicas a la división de la especie por diferencias accidentales”⁸. Este principio parece así quebrar la identidad del sujeto (determinado, más allá de su carácter esencial, por los accidentes que individualizan la esencia como sujeto) y la esencia. Ciertamente, tampoco tiene que ver con una estructura teológica de carácter esencial como la escotista; pues, en este caso, el sujeto individualiza a la esencia por una forma de individualidad propia (la llamada *haecceidad*), distinta formal y *ex natura rei* de la forma esencial, que actualiza y completa, quebrándose nuevamente la identidad sustancial de uno y otro modo sustancial⁹. En realidad, como cada uno de estos modos es filosóficamente primero (pues distingue la sustancia en y por sí misma), son de algún modo absolutos. Sin embargo, no sólo son de modo absoluto, sino también relativo: pues, si bien son absolutos en su orden propio, son relativos respecto de lo que es común a todos ellos y de lo que

6 ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*, I, 4, 73 b 5-9.

7 ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 6.

8 MURAL, 2010, p. 176.

9 MURAL, 2010, p. 177 y notas.

no es su orden propio. Así, de la misma manera que la sustancia en general es principio de lo que es ser según la forma o determinación y, sin embargo, es relativa a lo que es ser según el fin o perfección (el acto), y viceversa, por lo mismo, la sustancia y el acto son por relación a lo que es ser: la primera es ser por relación a la forma, el acto lo es por relación al fin. Pues bien, esto mismo parece ocurrir cuando se distingue, en cada uno de estos principios, sus modos primeros: pues si la esencia y el sujeto son principios sustanciales y, cada uno de ellos, es absoluto en su orden propio (pues la esencia es principio-universal y el sujeto es principio-singular), ambos lo son relativamente a la sustancia y entre sí. Como se verá, esto mismo ocurre en el acto con el llamado acto primero y segundo.

LA LÓGICA QUE FILOSÓFICAMENTE DA RAZÓN DE LA SUSTANCIA ES LA ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD PROPIA

Por su parte, la lógica que, filosóficamente, permite dar razón de la sustancia es la llamada analogía de proporcionalidad propia. En efecto, la sustancia se distingue lógicamente como sustancia primera y segunda en la relación sustancial de una y otra. Si cada uno de estos modos sustanciales distingue la sustancia misma, y si en cada caso se hace según un modo proporcional, se hace según modos propios sólo si la sustancia es proporción. De hecho, sólo en este caso es posible distinguir propiamente la sustancia al distinguirla según un modo proporcional y homeostático. Pues si el principio común parece distinguir la sustancia no sólo como una relación, sino como una relación proporcionada de sujeto y esencia (del sujeto y de la esencia, de este sujeto y esta esencia, de ese sujeto y esa esencia), es decir, como una proporción común a cada uno de estos modos proporcionales propios, cada uno de estos (sujeto y esencia) la distingue según su modo propio, como una proporción de carácter singular y universal.

En efecto, tanto el modo común como el propio parecen distinguir propia y proporcionalmente la sustancia sólo cuando lo hacen al modo de una proporción. Ciertamente, la sustancia como proporción es una, aun cuando se distinga proporcionalmente según modos múltiples. Además, junto con el orden esencial y mutuamente relativo entre las diversas razones o modos proporcionales propios (proporcionalidades), es posible también distinguir un orden esencial de carácter absoluto: pues el sujeto y la relación parecen ser absolutamente relativos respecto de la sustancia formal o esencia (si, por esta, la sustancia es capaz de asumir la materia sustancial en la forma sustancial y, de esta manera, finalizarse o acabarse).

LA SUSTANCIA SEGÚN UNA ESTRUCTURA TEOLÓGICA

En cambio, según una estructura teológica de pensamiento el carácter relativo de sujeto y esencia parece justificar la necesidad de distinguir, junto a estos dos modos propios y relativos, la sustancia en sí misma; es decir, no sólo en tanto que sujeto o esencia, sino como subsistente o *hypostática* a estos modos. Esta subsistencia parece a su vez distinguirse de un modo existencial, esencial, mixto o absoluto, lo que permite distinguir entre diversas estructuras teológicas. Sea como fuere, en todas ellas se presume que, junto al carácter modal de la sustancia, esta subsiste en sí misma y más allá de estos modos de una manera, según una esencia (formal o real) o absolutamente distinta. De hecho, en todos ellos se dirá que estos modos propios, siendo relativos, son limitados y parciales respecto de la sustancia en sí misma, según una participación existencial (según el ejercicio), esencial (según la quiddidad), mixta o absoluta. Por ejemplo, según una estructura teológica de carácter existencial, se dirá que hombre y Pedro sólo son-primeros relativamente (pues hombre es primero por relación a la *inteligibilidad* y Pedro por relación a la *existencia*), pero únicamente la sustancia, más allá de la esencia y el sujeto, es primera absolutamente, según el *ser*. De esta manera, la esencia (hombre) y el sujeto (Pedro), más que modos sustanciales, parecen ser aspectos o modalidades de la sustancia. Pues si el modo sustancial parece distinguir la sustancia por sí misma (de modo absoluto o relativo), los aspectos o modalidades no parecen distinguir la sustancia misma, sino algo de ella, al ser esta subsistente respecto de ellos; o si bien la distinguen por sí misma lo hacen de un modo limitado o parcial, según una participación de carácter intrínseco.

Sea como fuere, según una estructura teológica, parece que lo que es primero en el ser según la determinación no es tal o cual aspecto o modalidad del ser o de la sustancia (lo singular o lo universal, lo existente o lo inteligible, el sujeto o la esencia), sino precisamente lo que es-común e irreductible (en su subsistencia) a uno y otra. Esta irreductibilidad parece poner de manifiesto el carácter sobrenatural de lo que es en sí mismo respecto del carácter natural de los diversos modos o modalidades. Pues, en estos casos, parece haber algo común y subsistente a uno y otro aspecto o modalidad que, considerado en sí mismo, trasciende, en su carácter existencial, esencial, mixto o absoluto cada uno de estos modos. Según esto, la llamada sustancia-primera y sustancia-segunda son sólo aspectos o modalidades de lo que es primero (modos limitados o parciales del ser o de la sustancia), pero no la sustancia en sí misma, que parece identificarse con lo común, en un sentido subsistente, a ambos aspectos o modalidades. De esta manera, se dirá que, si Pedro es en la sustancia lo singular y hombre lo universal, ni uno ni otro son la sustancia en sí misma; por

lo que participan de ella. Incluso que, si estos modos son intrínseca o formalmente sustanciales, no son la sustancia misma más que de un modo limitado o parcial, distinguiendo así la sustancia de sus modos según la llamada analogía de atribución intrínseca, o bien según la univocidad. Por ejemplo, cuando se distingue la sustancia en un sentido subsistente de carácter existencial, la lógica que parece dar razón de ella es la llamada analogía de atribución intrínseca (en un sentido específicamente tomasiano). En este caso, se dice de atribución porque cada uno de los modos sustanciales son atributos o propiedades de la sustancia, por lo que participan de ella. Se dice, sin embargo, que dicha atribución es intrínseca porque cada uno de ellos distingue intrínsecamente la sustancia; es decir, distingue la sustancia misma por lo que en ella es sustancial. Ahora bien, si cada uno de estos distingue la sustancia misma, lo hace de un modo limitado y parcial, por lo que se preserva así el carácter subsistente (o sobrenatural), irreductible a cualquier determinación lógica (unívoca o analógica) de la sustancia misma respecto de sus modos sustanciales. Esto permite distinguir sustancialmente a Dios de una manera compatible con el dogma cristiano. Sea como fuere, se dirá que, si bien el sujeto (Pedro) es primero según lo singular y la esencia (hombre) según lo universal, ni lo singular ni lo universal son la sustancia, sino en la sustancia, luego que son modos participativos y atributivos de esta. No obstante, a diferencia de la atribución extrínseca, en la que estos modos no distinguen la sustancia misma sino sólo algo de ella, en la atribución intrínseca se distingue la sustancia misma, pero no en sí misma, en su carácter subsistente o *hypo-stático*, sino en ella, según un atributo sustancial presente en ella (luego de un modo limitado o parcial); pues, en sí misma, la sustancia subsiste en su ser (*esse*) más allá de toda atribución lógica.

Por lo mismo, como en esta estructura la sustancia trasciende toda determinación, está más allá del orden formal o determinativo. Según esto, se dirá que la sustancia es sólo apropiable limitada o parcialmente como sujeto (Pedro) y esencia (hombre), pero que, por esta apropiación, sólo es posible tocar la sustancia en sí misma, más allá de cualquier apropiación perfecta (unívoca) o imperfecta (analógica). Así, según esta estructura, parece que, por el sujeto (Pedro) y la esencia (hombre), se toca algo común a ambos modos, pero irreductible a ellos. De hecho, si la sustancia se toca en el sujeto y en la esencia como un principio (a modo de fuente) del que emanan o se derivan estos modos enraizados en ella, no parece agotarse en ellos, sino que de alguna manera los trasciende. De hecho, este tocar parece trascender toda lógica: tanto unívoca (que distingue sólo algo perfectamente apropiable de la sustancia: el sujeto y la esencia considerados en sí mismos, de manera abstracta), como analógica (en un sentido atributivo); pues, en este último caso,

si bien se distingue la sustancia misma, lo hace sólo de una manera limitada o parcial, por lo que en sí misma la sustancia trasciende toda lógica.

Por su parte, en una estructura teológica de carácter esencial u *homostática*, la relación entre la sustancia y sus modalidades se articula lógicamente según la univocidad, y según el instrumento metodológico de la famosa distinción formal *ex natura rei*. En este caso, como la sustancia en sí misma, en su carácter sobre modal o sobrenatural, se distingue como una esencia perfectamente definible, las modalidades sustanciales participan esencialmente de la sustancia (es decir, de su esencia) en tanto que cada una de ellas la expresa de manera limitada o parcial. Ciertamente, la sustancia en sí misma es formalmente distinta de cada una de estas modalidades esenciales (también son formalmente distintas cada una de ellas), y las contiene en su formalidad propia al ser más común, por lo que cada una de estas participa esencialmente de ella. Como, en este caso, la sustancia en sí misma tiene un carácter esencial y es definible, es perfectamente determinable (tanto en sí misma como en sus modalidades esenciales), por lo que estas últimas participan de la primera esencial o unívocamente. Aunque más adelante se analizará el fundamento teológico de esta consideración de lo que es ser y de sus modos primeros (la sustancia y el acto), se ve cómo, de la misma manera que la sustancia en sí misma y las modalidades sustanciales distinguen esencialmente la sustancia, en esta estructura teológica no hay distinción esencial entre el orden natural (propio de las modalidades sustanciales) y el sobrenatural (de la sustancia en sí misma), sino que lo natural es esencialmente lo sobrenatural aunque limitado en el estado actual o presente. Además, a diferencia de la estructura teológica de carácter existencial, en este caso cada una de las modalidades sustanciales no sólo distingue la sustancia misma según tal o cual razón (desde el punto de vista lógico), sino que cada una de estas razones o modalidades son ya entidades o quididades sustanciales (pues en esta estructura se identifica la sustancia con la quididad o esencia), por lo que no se distingue entre el orden lógico y ontológico. Junto a estas estructuras teológicas, en el desarrollo de esta obra se verá con detenimiento la llamada estructura teológica mixta y absoluta (tanto nominalista como idealista).

Ciertamente, aunque la primera manera de articular esta cuestión sea característica del pensamiento tomista y la segunda del pensamiento escotista, son estructuras presentes en múltiples doctrinas de pensamiento (de contenido teológico o no), tanto clásicas como medievales, renacentistas, barrocas o contemporáneas, por lo que no parece necesario identificarlas exclusivamente con tal o cual doctrina de pensamiento.

EXPERIENCIA E INTELIGENCIA DE LA SUSTANCIA

Sea como fuere, según una estructura teológica de carácter existencial, se dirá que, si del sujeto y de la esencia se tiene experiencia (del primero una experiencia externa y de la segunda interna), la sustancia sólo es posible captarla por la inteligencia. Es decir, que la sustancia no es captada por la inteligencia (como sujeto, esencia y relación) en la experiencia concreta (de Pedro, hombre y este-hombre), sino que, más allá de la experiencia que se tiene de la sustancia como sujeto y esencia, sólo la sustancia es captada por la inteligencia. En realidad, desde el punto de vista filosófico, parece más bien que, si es posible tener una cierta experiencia de cada uno de estos modos sustanciales, de ninguno de ellos se tiene una experiencia inmediata: pues se tiene una cierta experiencia de lo que es sujeto en Pedro, de la esencia en hombre y de la relación en este-hombre. Estas distinciones se encuentran presentes virtualmente en la misma sustancia, y cada uno de estos modos sustanciales es inducible intelectualmente a partir de la experiencia que se tiene del sujeto aquí, como Pedro; de la esencia aquí, como hombre; y de la relación aquí, como este-hombre. De hecho, gracias a que se tiene una cierta experiencia de la sustancia en Pedro, en hombre y en este-hombre, es posible inducir, a partir de esta experiencia, la sustancia por su causa y principio formal: como sujeto, esencia y relación. Pues, como se ha dicho, la sustancia no es captada por el hombre de una manera intuitiva e inmediata, sino inductivamente y por sus principios (como sujeto, esencia y relación). Ahora bien, captar algo por sus principios es hacerlo por lo que en él es primero a partir de lo que en él es experimentado.

DESCRIPCIÓN, DEFINICIÓN Y COMPRENSIÓN DE LA SUSTANCIA

Ciertamente, por la inducción, la inteligencia capta algo que supera la experiencia sin separarse de ella. Así, por la inducción se capta la sustancia como sujeto, esencia y relación a través y sin separarse de la experiencia de Pedro, hombre y este-hombre. Además, como sólo por la inducción de los principios parece posible comprender algo, por estos principios se comprende la sustancia. En efecto, a diferencia de la inteligencia de los principios, la experiencia trata de hechos susceptibles de ser descritos y explicados conforme a leyes que los regulan, por lo que no es capaz, por sí misma, de comprenderlos. Lo mismo ocurre con la definición respecto de la comprensión (si, como se ha dicho, se define por el principio, pero no el principio). De hecho, si la descripción y la definición no distinguen la sustancia, sino aspectos de

ella, la sustancia no se deja definir ni describir, sino sólo y respectivamente los aspectos universales y singulares de ella. Se puede así definir la esencia de la sustancia, pero no ésta por su esencia: el primer sentido de esencia es unívoco y distingue un aspecto de la sustancia, el segundo es analógico y distingue un principio sustancial. Por lo mismo, se puede describir el sujeto de la sustancia, pero no la sustancia por su carácter de sujeto. Por tanto, la esencia y el sujeto, en tanto que principios sustanciales, no son definibles ni describibles.

Por lo mismo, la sustancia captada en y por sus principios propios (como sujeto y esencia) tampoco parece reducirse a singularidad y universalidad, es decir, a una consideración puramente abstracta de estos. Pues si la singularidad de lo singular es describible se comprende como singular, y si la universalidad de lo universal es definible se comprende como universal. De hecho, si lo singular no se reduce a singularidad ni lo universal a universalidad es gracias al juicio, que distingue tal o cual aspecto de la sustancia (captado según una aprehensión unívoca o perfecta) a la luz de lo que es común a todos ellos: la sustancia misma. De ahí que la comprensión asuma la descripción y la definición sin separarse de ellos.

No obstante, en una estructura teológica de carácter existencial se dirá que, si bien se describe el sujeto y se define la esencia, por estos, se *toca* la sustancia como lo que está más allá de ellos y de la que participan según el ser (*esse*). En cambio, según una estructura filosófica, cada uno de estos principios parece ser primero en la realidad-existente considerada según la determinación, y como lo que es primero parece resumir toda la realidad-existente, por medio de la aprehensión analógica afirmada en el juicio es posible captar no sólo toda la realidad, sino además *totalmente*

En efecto, a diferencia de la aprehensión unívoca (por la que se distingue tal o cual aspecto de la realidad-existente tomado separadamente), en la analógica se distingue la misma realidad-existente según tal o cual modo: por sí (sustancialmente) o por relación (accidentalmente). Cuando dicha realidad se distingue por sí, no se distingue de un modo limitado o parcial, sino total. Ahora bien, esta distinción no se mantiene cuando se reduce la analogía a la atribución intrínseca; pues, en este caso, la aprehensión parece tener un carácter exclusivamente unívoco, mientras que lo analógico se identifica con el juicio más allá de la aprehensión (unívoca), el cual pone de manifiesto la insuficiencia de dicha aprehensión (unívoca) respecto de la realidad-existente. Según esto, gracias al juicio parece manifestarse el carácter limitado o parcial de toda aprehensión (unívoca). Ahora bien, como se ha visto, si, junto con la aprehensión unívoca, es posible distinguir una analógica, esta parece ser, respecto del juicio, como lo virtual respecto de lo actual (en el sentido de lo im-

plícito respecto de lo expreso, y no como lo parcial de lo total). De hecho, si el juicio parece estar comprendido virtualmente en la aprehensión analógica, afirma en acto dicha aprehensión, por lo que el juicio no parece ser más que la afirmación de la aprehensión (analógica) y no lo que está más allá de ella (una vez se reduce la aprehensión a la sola aprehensión unívoca).

LA ESTRUCTURA HOMEOSTÁTICA, HYPOSTÁTICA Y HOMOSTÁTICA DE LA SUSTANCIA

En resumen: parece posible distinguir entre una estructura filosófica y teológica según cómo se articulen los principios del objeto de la filosofía primera. En particular, respecto de la sustancia, según cómo se articule la relación de la sustancia y sus modos propios y primeros: el sujeto y la esencia. Pues si en el análisis categorial de lo que es ser es posible distinguir la sustancia como sujeto (Pedro) y como esencia (hombre), y entender que cada uno de estos modos distingue lo que en la sustancia es primero sólo relativamente, pero no absolutamente, según una estructura teológica se dirá que es preciso distinguir, junto a estos dos modos y más allá de ellos, la sustancia misma en un sentido subsistente o *hypostático*, y de la cual aquellos participan: bien en un sentido existencial (puramente *hypo-stático*), esencial (*homo-stático*), mixto de una y otra, o absoluto (*hetero-stático*).

En general, según una estructura teológica, se afirmará que en la dualidad no es posible descubrir esto que es primero absolutamente hablando; además, que para captar esto que es ser es preciso inducir su principio, y que este lo es sólo si es absoluto; por lo mismo, que el sujeto y la esencia no parecen ser principios, al no ser absolutos. De hecho, más allá de lo singular, es posible captar lo universal, y, más allá de lo universal, lo singular; pues, en tanto que singular, la sustancia es sujeto; en tanto que universal, es esencia; pero, en sí misma, la sustancia no se reduce a uno u otra, sino que es común y más allá (en un sentido *hypostático* o subsistente) a estos modos.

Como se ha dicho, en una estructura teológica existencial, esta subsistencia adopta no un carácter esencial, sino existencial o actual, como una manera de ser irreductible a tal o cual modo determinativo; en cambio, en una esencial, la sustancia tiene un carácter puramente esencial; por su parte, en una de carácter mixto (a medio camino de la existencial y esencial) adopta el modo de una esencia real (en el sentido de *real-izable*): ni puramente esencial ni puramente actual; por último, en una de carácter absoluto (tanto idealista como nominalista) tiene un carácter independiente y separado respecto de estos modos.

Por lo mismo, cuando la estructura teológica tiene un carácter existencial se dirá que, si el sujeto (Pedro) es primero según la existencia (*esse*), esta no agota el ser (*ens*); pues, junto a la existencia, se distingue en el ser su esencia (*essentia*), y en este caso la esencia (hombre) es primera; por lo que el ser (*ens*) es común y más allá de la existencia (*esse*) y de la esencia (*essentia*). En cambio, en una estructura de carácter esencial se entenderá que estas modalidades participan esencial y unívocamente de la sustancia misma, concebida aquí como una esencia pura, completa y formalmente distinta de cada una de estas modalidades esenciales. A diferencia de esta, en una mixta el carácter esencial de la sustancia no se abstrae del *esse*, aun cuando se distinga principalmente como esencia. Por último, en una de carácter absoluto, la sustancia se identifica con una idea o con un individuo subsistentemente separados.

Por su parte, según una estructura filosófica parece que, si la sustancia es realmente una, se distingue principal e inmediatamente como sujeto, esencia y relación, sin *hypostatizar* ninguno de estos modos respecto del resto, ni tampoco algo (existencial, esencial, mixto o absoluto) más allá de ellos. En este caso, la sustancia tiene un carácter puramente *homeostático*: pues se distingue inmediatamente según modos proporcionales propios que, en su distinción, preservan el equilibrio mutuamente relativo y proporcionado de ella.

III

EL ACTO COMO MODO PRIMERO DE SER SEGÚN LA CAUSA FINAL

Una vez analizado lo que es ser según la causa formal, es preciso hacer lo propio según la causa final. Pues si lo que es ser según la causa formal se distingue principalmente como sustancia, según la causa final parece hacerlo como acto. Por lo mismo, si la causa formal permite distinguir lo que es ser por lo que en él es determinable, gracias a la sustancia es posible determinarlo primera y absolutamente; de ahí que la sustancia distinga lo que es ser en y por sí mismo, de modo absoluto. Por su parte, distinguido como fin, lo que es ser es principalmente acto; ello es debido a que todo ser parece finalizarse o perfeccionarse gracias a sus actos; por lo que la causa final permite distinguir lo que es ser no por lo que en él es determinable, sino actuable. Así, en tanto que modo primero de ser según el fin, el acto es en última instancia lo que es ser: el modo último o perfecto de ser. De hecho, si la sustancia es la causa formal primera y el acto es la causa final primera, una y otro parecen distinguir lo que es ser en y por sí mismo (en el primer caso según un modo absoluto, en el segundo perfecto), aun cuando la causa final sea, respecto de la causa formal, última o perfecta.

En efecto, como el fin no determina, sino que perfecciona, la causa final no parece ser absoluta, sino última. De hecho, para descubrir la causa final de lo que es ser, aquello para lo que es ser, parece preciso preguntarse por lo que es ser en lo que tiene de último o acabado. De esta manera, Aristóteles, en el libro IX de la Metafísica, distingue, por medio de una inducción analógica (según la llamada analogía de proporcionalidad propia), lo que es ser según el fin como acto (*energeia, entelecheia, erga*), así como el llamado *principio de finalidad*; es decir, la anterioridad de lo que es en acto respecto de lo que es en potencia. Este descubrimiento parece inducirse a partir de la experiencia que se tiene de la distinción y orden, en los diversos tipos de actos experimentados, entre lo que en ellos es imperfecto y perfecto. Pues si lo que es ser por causa del fin se distingue principalmente como acto, este, a su vez, se distingue, por razón de su perfección, en potencia y en acto, como imperfecto y perfecto. Según esto, el llamado principio de finalidad parece expresar la relación de anterioridad, basada en la perfección, de lo que es en acto respecto de lo que es en potencia. De hecho, si uno y otro son modos de ser acto, lo que es imperfecto es acto en tanto que esencialmente ordenado a lo que es

perfecto. Así, al preguntarnos: ¿cuál es la causa por la que lo imperfecto se ordena a lo perfecto? ¿cuál es la causa del perfeccionamiento? ¿por qué algo se perfecciona? Parece que, en todos los casos, lo es porque lo que es en acto parece finalizar o acabar a lo que es en potencia. Sea como fuere, gracias a la experiencia de los diversos tipos de acto como operaciones, parece posible explicitar filosóficamente este orden de perfección presente de manera confusa en dicha experiencia.

LA ANALOGÍA ENTRE LA SUSTANCIA Y EL ACTO SEGÚN UNA ESTRUCTURA FILOSÓFICA

Pues bien, teniendo presente la experiencia concreta de lo que es acto según tal o cual operación, parece posible distinguir filosóficamente e inductivamente el acto de una manera análoga a como se ha hecho con la sustancia. Así, de la misma manera que ocurre con la sustancia, que se distingue inmediatamente como sujeto y esencia en la relación sustancial común a ambos modos propios, parece posible también distinguir el acto inmediatamente como *entelecheia* y *energeia*¹⁰ (como acto primero y segundo), en la relación actual común a ambos. Ciertamente, aunque estas distinciones tienen un fundamento real en la experiencia y, por tanto, no son puramente lógicas, son lógicas: pues de la misma manera que no se tiene experiencia inmediata de la sustancia como sujeto y esencia, tampoco del acto como *energeia* y *entelecheia*. Sea como fuere, en la sustancia, el sujeto y la esencia parecen ser primeros en tal o cual orden: la esencia o sustancia-segunda es primera en tanto que universal, el sujeto o sustancia-primeras lo es en tanto que singular. Por lo mismo, también el acto parece distinguirse inmediatamente como acto primero y segundo: en el primer caso se distingue el acto como *entelecheia-primeras*, en el segundo como *entelecheia-segunda*, es decir, como *entelecheia-primeras en acto*, como *energeia*. Así, el acto como *entelecheia-primeras* (simplemente *entelecheia*) hace referencia a lo que es fin como posesión (*en telos echein*), de la misma manera que la esencia (*to ti en einai*) hace referencia a la sustancia como posesión; por su parte, el acto como *entelecheia-segunda* (simplemente *energeia*) hace referencia a lo que es fin como ejercicio (*en ergin*), de la misma manera que el sujeto hace referencia a la sustancia de modo concreto. Según esta distinción, el acto como *entelecheia-primeras* (*entelecheia*) es acto en acto (como posesión) y en potencia (como ejercicio), mientras que el acto como *entelecheia-segunda* (*energeia*) es acto en acto no sólo porque posee el fin, sino también porque lo ejerce en concreto.

10 ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 3, 1047 a 30-32; 8, 1050 a 21-23; *Acerca del alma*, II, 1, 412 a 27-28.

Pues bien, si es posible vincular analógicamente la noción de *entelecheia* con la de esencia (*to ti en einaí*) y la de *energeia* con la de sujeto, se dirá que, de la misma manera que la sustancia es *inmediatamente* esencia en tanto que universal y sujeto en tanto que singular, el acto es inmediatamente *entelecheia* (primera) en tanto que posee lo que es fin y *energeia* (*entelecheia-segunda*) en tanto que lo ejerce. Según esto, el acto como *energeia* y *entelecheia* permite distinguir filosóficamente lo que en general es acto (común a ambos modos propios, inmediatos y primeros de ser según la causa final), de la misma manera que la sustancia se distingue (propia, inmediata y primeramente) según los modos de sujeto y esencia.

De hecho, si lo que es ser según la causa final es principalmente acto (*entelecheia-energeia*), común al acto como *entelecheia* y *energeia* (en tanto que posesión y ejercicio), en el primer caso se distingue como *entelecheia* y en el segundo como *energeia*. Por lo mismo, como el acto en tanto que *entelecheia* es acto en tanto que posesión y el acto como *energeia* es acto en tanto que ejercicio, uno y otro modo de ser acto son mutuamente relativos (pues, respecto de la posesión, es primero la *entelecheia* y respecto del ejercicio la *energeia*), por lo que participan de una relación inmediata y común a ambos modos propios y primeros de ser acto. Se ve así cómo, de la misma manera que en la sustancia, el acto parece distinguirse lógicamente según la estudiada analogía de proporcionalidad propia. En este caso, el acto es común a sus diversos modos propios, *entelecheia* y *energeia*, en la relación inmediata y común a ambos modos.

Como se dijo, Aristóteles se sirve de las categorías para inducir el principio según la causa formal de lo que es ser. Por lo mismo, para inducir el acto como principio o modo final primero de lo que es ser parece servirse de los diversos modos en los que el acto se adquiere y ejerce. No obstante, como lo que es acto se concreta de modo diverso en cada una de las operaciones particulares, sólo partiendo de la experiencia de estas operaciones es posible inducir lo que es acto a nivel de la filosofía primera y, por esto último, comprender filosófica y finalmente cada una de estas experiencias concretas y particulares.

Ciertamente, desde el punto de vista lógico se trata de una noción analógica dicha de manera diversa en cada caso, y de alguna manera común en todos ellos. De hecho, si es posible distinguir de manera abstracta la potencia del acto, lo cierto es que, en concreto, en cada una de las operaciones o actos concretos, una y otro están unidos: pues el acto es común a lo que en él es en potencia y en acto, distinguiéndose según una u otro en función de si en él domina lo que es en potencia o en acto tanto según la determinación como según el ejercicio. No obstante, a pesar de esta relativa reciprocidad, parece que lo imperfecto se ordena absolutamente a lo perfecto según la determina-

ción y el ejercicio, por lo que este último es, respecto de aquél, principio. De esta manera, lo imperfecto es, deviene y es conocido por lo perfecto, como por su principio final.

Así, en cualquier operación es posible distinguir lo que es en potencia y lo que es en acto tanto según la determinación como según el ejercicio. Por ejemplo, en la experiencia que se tiene del acto como operación artística o técnica, se constata que, gracias a la técnica, se tiene la posibilidad de producir algo y de hacerlo efectivamente. Respecto de la determinación, lo que es acto parece distinguirse en potencia de tres modos: como facultad, disposición y hábito. Pues si todo hombre, salvo que haya impedimento, tiene la facultad o posibilidad natural de ser arquitecto, sólo algunos hombres tienen además la disposición de serlo; pues, en la disposición, a diferencia de la mera facultad, hay ya una cierta determinación a serlo, aun cuando esta determinación se encuentre en un estado incipiente o potencial, al ser todavía una determinación exterior, pues no se posee efectivamente como hábito. Ciertamente, la facultad considerada en sí misma, de manera abstracta, es como una tabla rasa respecto del acto; pero, en la realidad concreta, está siempre determinada por lo que es fin o acto: sea como disposición o hábito. De hecho, según la determinación actual, lo que es acto parece distinguirse en potencia como disposición o determinación imperfecta, y en acto como hábito o determinación perfecta. Según esto, la determinación imperfecta es material y exterior, mientras que la perfecta es formal e interior; por lo que la disposición parece ser una determinación actual material o exterior, mientras que el hábito es formal o interior. De este modo, el acto, distinguido por lo que en él es determinación, se puede distinguir materialmente como disposición y formalmente como hábito. No obstante, tanto la disposición como el hábito parecen ser por sí mismas determinaciones actuales: la primera de modo relativo, el segundo de modo absoluto. Ciertamente, como la disposición es una determinación actual material o exterior es genérica, mientras que el hábito (al ser una determinación formal o interior) es específica. De hecho, cuando la facultad está determinada no exteriormente sino interiormente (pues posee la determinación como hábito), puede ya disponer por sí misma de ella, y realizarla en acto como ejercicio. Ahora bien, si la determinación actual se posee efectivamente como hábito y se ejerce en acto, en este ejercicio la determinación se hace efectivamente perfecta; pues esta determinación es de algún modo imperfecta hasta que no se ejerce efectivamente. Según esto, a nivel de acto, es posible distinguir entre tener genéricamente la posibilidad de hacer algo, estar dispuesto a hacerlo, tener la disposición por sí mismo de hacerlo, y hacerlo efectivamente. Aun cuando la facultad está en potencia respecto de la determinación y el ejercicio, el hábito, sin dejar de estar en potencia respecto del ejercicio, está

ya en cierto modo en acto según la determinación (pues posee el fin como *entelecheia*), aun cuando no lo ejerza efectivamente como *energeia*. Ciertamente, en el ejercicio concreto se realiza efectivamente dicho fin.

De este modo, si la disposición y el hábito son, respecto del fin, imperfectos, lo son por razones diversas: la primera porque no ha adquirido el fin (pues está en camino del fin, como el movimiento respecto del acto), el segundo porque, aun cuando lo tiene y puede por sí mismo ejercerlo, no lo ejerce efectivamente. Así, respecto de la determinación actual, la disposición es acto de un modo incipiente o relativo (en potencia); como, según el ejercicio (*energeia*), el movimiento (*kinesis*) es acto respecto del acto (perfecto). Por su parte, el hábito es acto en acto de un modo eficaz, aunque imperfecto respecto de su ejercicio efectivo.

Ciertamente, para que dicha determinación se vaya asumiendo o interiorizando, es preciso disponer de un medio vital y material adecuado que facilite la adquisición del medio formal que haga, de la mera disposición, un hábito. Pues los hábitos se adquieren, a partir de actos semejantes, por imitación de quienes ya los poseen, lo que presume unas condiciones materiales para su adquisición y ejercicio. Por condiciones materiales es preciso entender no sólo los elementos físicos y químicos que permiten toda actualización, sino también los elementos económicos, sociales, políticos que lo permiten a niveles superiores. En este medio vital, la facultad del sujeto pasa de la disposición al hábito gracias al ejercicio concreto de este; del que, en un primer momento, participa de una manera exterior (como disposición), pero que, por imitación de quien ya lo posee como hábito, va adquiriendo progresivamente como tal, conforme lo va interiorizando. Cuando el sujeto ha adquirido ya el hábito, y si este es bueno (de carácter funcional o virtuoso), puede, por sí mismo, ejercer dicha virtud como perfecta, por lo que la virtud en acto hace de la facultad y sus actos algo perfecto.

Sea como fuere, por analogía a la relación trascendental de materia y forma en la sustancia física, parece que, de la misma manera que la sustancia como materia hace referencia a lo que es en potencia, la sustancia como forma a lo que es en acto, y la sustancia como compuesta a lo que en cierto modo es en potencia y en acto, la disposición parece ser acto en potencia, el hábito o *entelecheia* parece ser a modo de compuesto de lo que es en potencia y en acto (en cierto modo en acto respecto de la determinación y en cierto modo en potencia respecto de su ejercicio concreto), y lo que es acto como *energeia* parece ser en acto. Por lo mismo, al igual que la esencia y el sujeto son dos modos sustanciales, la capacidad de realizar por sí algo y su ejercicio efectivo son dos modos de ser acto.

No obstante, como se ha dicho, la perfección e imperfección parece ser en última instancia por relación al ejercicio concreto: no sólo porque lo que no se ejerce, pero puede ejercerse, es imperfecto, sino porque el mismo ejercicio admite un modo perfecto e imperfecto. En efecto, del mismo modo que en la determinación actual la disposición es relativa al hábito, en el ejercicio el movimiento parece ser, respecto del acto (perfecto), imperfecto o en potencia. Pues si bien todo acto es de algún modo fin, no todo acto es plenamente fin, sino sólo aquellos que lo son de modo perfecto (como, por ejemplo, las llamadas actividades (*praxis*), cuyo fin se agota en su puro ejercicio). En cambio, los movimientos son actos en camino del acto (perfecto), del mismo modo que en las operaciones productivas o útiles (*poiesis*) el fin, la obra (*erga*), es exterior y más allá de ellas. De este modo, se distingue el acto (perfecto) del movimiento: pues, si bien este último es un cierto acto, no es perfecto más que tendencialmente. De hecho, ligado a la potencia, no es capaz de asumirla, sino que forma parte de ella como acto de la potencia en tanto que potencia. Así, el movimiento es un acto limitado por la potencia; luego es acto en tanto que participa según el ejercicio del acto (perfecto). De hecho, respecto del acto como *entelecheia*, el movimiento es acto en camino del acto como posesión; respecto del acto como *energeia*, es acto en camino del acto como plena realización.

Por lo demás, asociado a las operaciones humanas productivas (*poiéticas*), cuyo fin es extrínseco a la propia operación, el movimiento se vincula al acto (perfecto) como el nivel productivo al ético. De hecho, por las operaciones productivas el hombre no parece finalizarse más que imperfectamente; ahora bien, como la perfección es lo que parece “definir” al acto como fin (pues en el orden final lo imperfecto es, respecto de lo perfecto, *no-ser*), estas operaciones parecen ser esencialmente relativas a las actividades (*praxis*) como el movimiento respecto del acto (perfecto). Además, aunque en las operaciones productivas el acto como obra es perfecto respecto del acto como movimiento, tanto uno como otro son relativos a las actividades, las únicas cuyo acto, si es virtuoso, es en acto *entelecheia* y *energeia*. De hecho, cuando el acto como *entelecheia* es ejercido en acto como *energeia*, llega a ser en última instancia perfecto; y si bien es imperfecto respecto del acto puro o divino, no lo es por ser limitado o parcial (lo que es característico del acto como movimiento), sino por no ser inmediato y continuo. Pues en el hombre el acto poseído como *entelecheia* y ejercido como *energeia* es de algún modo el mismo acto puro, aun cuando no lo sea como este, de manera inmediata y continua, sino por medio de la virtud adquirida y ejercida (es decir, por medio de lo que, en él, es perfecta o finalmente ser).

LA ANALOGÍA ENTRE LA SUSTANCIA Y EL ACTO EN UNA ESTRUCTURA TEOLÓGICA. EL EJEMPLO DE LA AMISTAD

En cambio, según una estructura teológica se dirá que, de la misma manera que la sustancia está más allá de sus modalidades (sujeto y esencia), el acto en el sentido de *energeia* está más allá del acto en el sentido de *entelecheia*. Este más allá parece tener un carácter subsistente, lo que permite fundar la relación de participación según el ejercicio o según la quiddidad del acto como *entelecheia* respecto del acto como *energeia*.

Así, según una estructura teológica de carácter existencial, se dirá que, de la misma manera que la esencia no es la sustancia, sino un modo limitado o parcial de ella (sustancia en la sustancia misma) por lo mismo, la *entelecheia* no es el acto, sino un estado perfecto de él: acto en el acto subsistente (de ser). Por lo mismo que, si el acto es fin y todo fin es objeto de amor, el acto como *energeia* sólo puede ser poseído como *entelecheia* en tanto que es-amado, luego de un modo limitado o parcial. En efecto, al amar el fin (*energeia*) se le posee sólo en tanto que es-amado, pero no en sí mismo, por lo que el acto o fin no parece ser plenamente poseído. Este argumento parece presumir la trascendencia del fin amado (*energeia*) respecto de su sola posesión (*entelecheia*), de ahí que la posesión del fin como amado sea limitada o parcial. Esta relación de participación según el ejercicio (afectivo) de lo que es-poseído (*entelecheia*) respecto de lo que es sin más (*energeia*) en un sentido subsistente parece articularse lógicamente según la estudiada analogía de atribución intrínseca (en un sentido específicamente tomasiano).

De hecho, cuando se dice que el acto como *energeia* hace referencia a lo que *en sí mismo* es acto, mientras que el acto como *entelecheia* sólo a lo que es acto *en cada uno* (sea en potencia, como poseído, o en acto, como ejercido), se presume que el acto como *energeia* subsiste, en su realidad-existente, más allá de lo que es poseíble y ejercible de él en tanto que amable y amado. A diferencia de la posesión propiamente dicha, la posesión amorosa es muy pobre: pues sólo posee en tanto que renuncia a poseer plenamente. Según esta estructura, el fin, por definición, no es poseíble, sino que uno es poseído por él; por lo que no parece posible identificar el acto como *energeia* y el acto como *entelecheia en acto*. Pues si el primero hace referencia al acto en sí mismo, el segundo distingue el acto sólo en cada uno: de un modo limitado o parcial.

Sea como fuere, en esta estructura teológica de carácter existencial parece distinguirse el acto primero y segundo como estados (en potencia y en acto) del acto considerado en sí mismo (en un sentido subsistente), por lo que se presume el carácter de *ser (esse)* del acto (*energeia*) respecto del carácter de *tener* de estos estados actuales (en tanto que poseído y ejercido), propios

de la *entelecheia*. Se dirá así que, de la misma manera que la sustancia está más allá de sus modos limitados y parciales (sujeto y esencia), el acto como *energeia* está más allá del acto como *entelecheia* (tanto en su estado potencial, como acto-primero, como en su estado actual, como acto-segundo), los cuales son modos limitados o parciales de ser acto, según la llamada analogía de participación intrínseca. Por ejemplo, la posibilidad de realizar algo (acto-primero) y su realización efectiva (acto-segundo) parecen ser estados del acto como *entelecheia* (actos en el acto), y no el acto sin más. Como se ha dicho, esta distinción entre los diversos estados del acto parece presumir una concepción del acto como acto de ser (*esse*) irreductible a cualquier determinación o estado (tanto unívoca o perfectamente abstracta como analógica o imperfectamente abstracta), por lo que el acto como acto de ser sólo puede ser tocado, más allá de cada una de estas determinaciones o estados, gracias al amor.

De hecho, esta estructura teológica del acto como acto de ser (*esse*), parece fundarse en la experiencia del llamado *amor de amistad*¹¹. En este caso, parece posible distinguir, más allá del fin subjetivo (la llamada actividad según la virtud amistosa), un fin objetivo (el amigo mismo); y si bien el fin objetivo, considerado como fin en sí mismo, no es apropiable como fin subjetivo más que de un modo limitado o parcial, parece susceptible de ser tocado, más allá de toda apropiación, gracias a este amor (en última instancia místico). De hecho, en el amor de amistad humano, el amigo parece ser fin sólo en tanto que él mismo participa del fin plenamente subsistente. Según esto, por medio del llamado amor de amistad, que descansa en el amigo humano a modo de fin objetivo, parece posible descubrir a Dios como el fin plenamente subsistente, del que el amigo humano, si lo es verdaderamente, participa intrínsecamente.

Sea como fuere, en el amor de amistad humano parece posible captar el ser del amigo según el fin o acto (de ser) gracias a la *presencia y vivencia* que se tiene de él, sin que, una y otra, lo distinguan más que de un modo limitado o parcial. Pues parece que, en este caso, el ser del amigo se presenta objetivamente ante nosotros como amigo y es vivido subjetivamente en nosotros como amado. Luego, de la misma manera que la sustancia se distingue limitada o parcialmente como esencia y sujeto, el ser del amigo parece distinguirse limitada o parcialmente como amado y como amigo: en el primer caso se le distingue por lo que poseo de él, luego como *entelecheia*; en el segundo por su presencia objetiva, como *energeia*. Esto permite abrir una nueva distinción: pues si hasta ahora se ha distinguido el acto como *energeia* del acto como *entelecheia*, según esta estructura teológica de pensamiento es posible también distinguir el acto en sí mismo (en su carácter subsistente), del acto en su carácter

11 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (Sth.), I-II, q. 26, a. 4. M.-D. PHILIPPE (2005) funda toda su Ética y buena parte de su Metafísica en el llamado *amor de amistad*.

subjetivo como *entelecheia* (ser-amado) y del acto en su carácter objetivo como *energeia* (ser-amigo). En efecto, gracias al amor de amistad, el ser del amigo se nos presenta como amigo y vive en cada uno como amado a modo de estados actuales de su acto (de ser), de manera análoga a como se distingue la sustancia de sus modalidades sustanciales. Pues de la misma manera que las modalidades sustanciales y estados actuales permiten una cierta inmanencia de la sustancia y el acto, lo mismo parece ocurrir aquí en la experiencia del amor de amistad: en ambos casos, se posee el ser del amigo de un modo limitado o parcial. Así, en el amor de amistad, parece descubrirse algo más allá de lo que es afectivamente el otro (tanto subjetiva o vivencialmente como objetiva o presencialmente); pues su ser, en un sentido sustancial o actual, es irreducible a su carácter de amado y amigo; es decir, a su carácter de presente y vivido por relación a mí. Aparece así una nueva analogía respecto de la sustancia: pues, en este caso, el amigo parece ser respecto de Pedro lo que el amor y lo amado respecto de hombre. Así, de la misma manera que hombre parece ser una apropiación racional de Pedro, el amor es a modo de una apropiación afectiva del amigo; por lo mismo, su ser parece presentarse objetivamente como Pedro en la sustancia y como amigo en el acto. De hecho, de la misma manera que en la sustancia, es posible distinguir aquí una experiencia exterior e interior: la primera parece descansar en el amigo y en Pedro, la segunda en el amor y en hombre. La experiencia interior es a modo de una experiencia subjetiva del ser del amigo: pues vivo en mí, experimento en mí, el amor que tengo por la persona del amigo. Por su parte, la experiencia exterior es a modo de una experiencia objetiva: pues experimento ante mí su presencia como amigo. Según esto, el ser del amigo es experimentado subjetivamente por la vivencia que tengo de él como amado, y objetivamente por su presencia como amigo. Ciertamente, se dirá que, como experiencias, no son el principio mismo del ser, su sustancia y acto, sino sólo modalidades sustanciales y estados actuales. Pues cada una de ellas distingue el ser sólo de un modo objetivo o subjetivo (como ser-presente o ser-vivido), pero no en sí mismo, en su carácter subsistente. Así, de la misma manera que el acto en sí mismo considerado es susceptible de ser experimentado subjetivamente como *entelecheia* (en tanto que poseído y ejercido) y objetivamente como *energeia* (en tanto que presente), el ser del amigo es susceptible de ser experimentado subjetivamente en tanto que poseído (como amado) y ejercido (como amor), y objetivamente como amigo (como lo que es-presente ante mí de su ser).

Por lo demás, si la experiencia objetiva funda la experiencia subjetiva, la experiencia de lo que es ser en el amigo como amigo parece fundar la experiencia de lo que es ser en el amigo como amado. Ahora bien, aun cuando la experiencia objetiva funde la experiencia subjetiva (y según esto se diga que la

primera es a modo de acto como *energeia* respecto del acto como *entelecheia*), una y otra experiencia parecen distinguir *el ser* del amigo no en sí mismo, en su carácter subsistente o *hypo-stático*, sino sólo en su carácter objetivo (como presente o amigo) o subjetivo (como vivido o amado); luego, en ambos casos, de un modo limitado o parcial. Por tanto, tanto uno como otro estado actual no parecen ser el fin en sí mismo (que está más allá en un sentido *hypo-stático*), sino meras participaciones existenciales o esenciales de lo que es fin en sí mismo (según la estructura teológica considerada).

Por lo mismo, se dirá que cada uno de estos estados es, respecto del otro, relativo, por lo que ninguno de ellos parece ser principio; pues este, si lo es, es absoluto. En efecto, uno y otro son relativos entre sí, y también respecto del ser o acto del amigo (vivido y presente por relación a mí), al modo de participaciones según el ejercicio afectivo (en una estructura teológica de carácter existencial) o al modo de participaciones según la quiddidad (en una de carácter esencial). Así, lo vivido como amado hace referencia a la experiencia afectiva interior que tengo del ser del amigo; su presencia como amigo hace referencia a la experiencia exterior. Si el ser del amigo es, respecto de mí, vivencia y presencia, lo cierto es que, en sí mismo, en su carácter existencial o esencial propio, subsiste más allá de tal o cual modo (presente o vivido) respecto de mí. Ciertamente, si el amigo es verdaderamente amigo y amado es porque, de algún modo, es fin; es decir, porque participa del fin plenamente subsistente (pues el fin parece hacer referencia a aquello por lo que el amigo es verdaderamente amigo y amado). De esta manera, se distingue en el ser del amigo como fin, en su acto de ser o en su acto quidditativo (según se trate de una estructura teológica de carácter existencial o esencial), un acto subjetivo que distingue su ser como vivencia y amor, y uno objetivo que lo distingue como presencia y amigo, y tanto uno como otro parecen ser modos parciales de lo que en el amigo es ser según el fin. Por tanto, si el ser del amigo es recibido objetivamente como presencia y subjetivamente como vivencia, en sí mismo es irrecepto, participativamente irrecepto.

De esa manera, según una estructura de carácter teológico, el acto en sí mismo considerado (como *energeia*) parece ser, en un sentido subsistente, principio y causa de las modalidades o estados actuales: no sólo de la *entelecheia* en potencia y en acto, como hábito y ejercicio, sino también de la modalidad subjetiva (*entelecheia*) y objetiva (*energeia*), como vivencia y presencia. Cuando la estructura teológica tiene un carácter existencial, cada una de estas modalidades actuales son acto en el acto de ser: participaciones según el ejercicio del acto. En este caso, el fin como acto de ser atrae más allá de toda vivencia y presencia, por lo que supera no sólo lo que uno es naturalmente capaz de adquirir y ejercer, sino en general toda vivencia y presencia natural. De hecho,

sólo esta fuente de atracción parece ser acto en sí mismo, y, en su caso, lo que permite descubrir el fin último, plenamente subsistente o *hypo-stático*; por su parte, lo que uno es capaz de adquirir y ejercer es *entelecheia*: sea en potencia (como hábito) o en acto (como ejercicio), sea subjetivamente (como vivido) u objetivamente (como presente). Por el contrario, en una estructura teológica de carácter quiditativo o esencial, en la que se presume la indistinción esencial entre el fin y sus modalidades o estados, el fin es participado esencial o unívocamente (*homo-státicamente*) en cada una de estas modalidades o estados; por lo que, como se verá, respecto de estos parece tener un carácter *sobre determinado*.

EL EJEMPLO DE LA AMISTAD SEGÚN UNA ESTRUCTURA FILOSÓFICA

Por su parte, desde un punto de vista filosófico, cada uno de estos principios parecen distinguir un modo primero de ser según el fin; luego el acto mismo en y por sus principios. Por el acto como *entelecheia* se distingue el acto principalmente como virtud, por el acto como *energeia* el acto principalmente como actividad, mientras que por lo común al acto primero y segundo se distingue el vínculo inmediato de actividad y virtud, es decir, la misma relación trascendental que vincula el acto como poseído y ejercido. No obstante, aun cuando la *entelecheia* y la *energeia* son modos primeros de ser según la causa final (y, por tanto, mutuamente relativos), parece más principal el acto como *entelecheia-segunda* o *energeia* que el acto como *entelecheia-primera*, pues el primero presume en acto al segundo. Por lo mismo, en la mutua relación entre el llamado fin objetivo y subjetivo, parece ser más principal el fin objetivo que el subjetivo (pues, como se ha dicho, lo objetivo parece fundar lo subjetivo) por lo que es posible admitir la anterioridad del primero respecto del segundo, al ser más perfecto. De hecho, si el fin objetivo se adquiere y ejerce como fin subjetivo, parece presumir aquél. Esto es debido a que el fin objetivo parece distinguir el fin en general, mientras que el fin subjetivo lo distingue para mí, para el hombre, en este caso.

Por ejemplo, el fin llamado objetivo parece ser en general la felicidad, que se distingue subjetivamente (en el hombre) como una actividad según la virtud (perfecta). A su vez, la felicidad como actividad según la virtud (perfecta) se distingue principalmente como virtud (perfecta) en tanto que *entelecheia*, y principalmente como actividad en tanto que *energeia*. De hecho, como dice Aristóteles, si el fin último del hombre es la felicidad, uno es (como *energeia*) y ha sido (como *entelecheia*) feliz. Por su parte, en el caso de la amistad, que es una actividad según la virtud (perfecta) en común, los amigos se finalizan pre-

cisamente por y en esta actividad según la virtud (perfecta). Por el contrario, en una estructura teológica, el fin no es la virtud ni la actividad; es decir, no es aquello por lo que uno es naturalmente capaz de actuar por sí mismo y de hacerlo efectivamente, sino aquello para lo que (objetivamente) se adquiere la virtud y se actúa más allá de la propia actividad según la virtud (perfecta). En este caso, el fin objetivo tiene, respecto de la actividad y virtud, un carácter subsistente (sobrenatural). En efecto, el fin no tiene aquí un carácter inmanente o natural, sino trascendente; pues si la virtud y la actividad son un cierto fin (limitado por tal o cual facultad del sujeto), no son el fin, sino para el fin, por lo que participan (según el ejercicio o según la quiddidad) de este. Por último, de la misma manera que no se tiene experiencia inmediata del sujeto y de la esencia, sino de Pedro y hombre, tampoco se tiene experiencia del acto como *energeia* y *entelecheia*, sino del primero como actividad y del segundo como virtud (perfecta).

IV

LAS RELACIONES ENTRE LA SUSTANCIA Y EL ACTO

Como se ha dicho, lo que es ser se distingue principal e inmediatamente como sustancia y acto. La sustancia es primera en el orden formal; el acto es primero en el orden final. En tanto que principios, la sustancia es absoluta y el acto perfecto, aunque la primera no lo sea absolutamente y el segundo perfectamente, sino cada uno en su orden (formal o final) propio. Así, la sustancia es principio en el orden formal, según la determinación, y, en este orden, es ser de modo absoluto; por su parte, el acto es principio en el orden final, según la perfección, y, en este, es ser de modo perfecto. La primera aparece al preguntarnos *qué-es* principalmente lo que es ser; el segundo al preguntarnos *para qué-es* principalmente lo que es ser. Son, pues, dos análisis distintos de *lo que es ser*. Por lo mismo, si la sustancia es primera en lo que es ser según la forma o determinación, los accidentes son segundos; luego, por la primera, se distinguen y ordenan las diversas categorías. A su vez, por la causa final se distingue lo que es ser como acto, distinto de la potencia, el orden de una y otro, así como la distinción y orden de lo que es acto en potencia y en acto. Como se verá, si lo que es ser es también *uno* por lo que es primero, tanto en el orden formal como final, lo que es ser es uno por la sustancia y el acto, y múltiple por los accidentes y la potencia. Así, lo que es ser es uno según la forma por la sustancia y según el fin por el acto.

Pues bien, junto con el cuestionamiento de cada uno de estos modos primeros considerados en sí mismos, de manera abstracta, es preciso preguntarse por lo que es ser en común; es decir, por el modo de relación que hay entre uno y otro modo propio y primero de ser. Pues, a pesar de que cada uno de estos análisis es esencialmente diverso, parecen ser de algún modo ordenables entre sí; de hecho, si la sustancia es ser de modo absoluto en el orden formal parece relativa al acto en el orden final, y viceversa; por lo que uno y otro orden parecen ser mutua y subordinadamente relativos. Esto permite distinguir, junto con cada uno de estos modos propios y primeros de ser, lo que es ser por su modo común y primero como una relación trascendental a ambos, que cada uno de ellos ejerce de un modo propio.

En efecto, si la sustancia es un modo primero de ser, y lo que es ser es inmediatamente común a la sustancia y al acto, la sustancia distingue lo común

a ella y al acto según la causa formal, el acto según la causa final, y la relación trascendental según el nexo que vincula inmediata y mutuamente uno y otro modo propio. De hecho, parece que sólo de una manera abstracta es posible distinguir la sustancia desligada del acto, pero no en la realidad concreta; pues, en esta, la sustancia y el acto están inmediata y trascendentalmente relacionados. Por su parte, desde el punto de vista lógico, lo que es ser, común a sus modos propios y común, parece articularse según la estudiada analogía de proporcionalidad propia.

LA RELACIÓN DE LA SUSTANCIA Y EL ACTO SEGÚN UNA ESTRUCTURA TEOLÓGICA EXISTENCIAL

En cambio, en una estructura teológica de carácter existencial se dirá que es posible distinguir la sustancia *en sí misma* (como esto) y *en su existir* (como esto-es), es decir, en su carácter *intencional y existencial*. En este caso, el existir (*esse*) de la realidad-existente (esto-es) añade algo a la realidad o sustancia considerada en sí misma (como esto). Ciertamente, este *algo* no parece ser según la determinación, sino según la actuación, por lo que la realidad existe, más allá de su determinación (como esto), no por algo que la sobre determine, sino por algo que la actúa existencialmente: por el llamado acto de ser (*esse*). Como se verá, la diferencia entre *sobre determinación y actuación* permite distinguir entre una estructura teológica de carácter esencial y existencial.

Sea como fuere, según una estructura teológica de carácter existencial, se dirá que, en la realidad-existente, el acto se distingue como acto de ser, como existir (*esse*), lo que parece presumir que la realidad o sustancia puede o no existir (luego que es dependiente de algo o alguien que la haga efectivamente existir); pues, salvo la sustancia divina, el resto de sustancias no existen por sí. Por lo mismo, se dirá que el acto, concebido como acto de ser, es captado en la realidad-existente como lo que está más allá de la determinación (unívoca); por lo que sólo el juicio toca, más allá de la determinación (unívoca), el existir de la realidad-existente, el cual parece hacer referencia a lo que individúa (existencialmente) la realidad. En efecto, el *es o existir (esse)* parece hacer referencia a lo que en la realidad-existente es inapropiable, fuente de atracción y misterio; por lo que, según esta estructura teológica, la realidad tal y como existe parece tener en su raíz un fondo último que, en tanto que atrae, despierta el deseo y, en su caso, el amor, y que, en tanto que misterioso u oculto, está más allá de toda determinación lógica.

Según esto, el acto de ser (*esse*) parece manifestar lo que en la realidad-existente (esto-es) trasciende todo límite o determinación lógica (esto);

gracias a esta concepción del acto como acto de ser (*esse*), parece posible descubrir en la realidad-existente un misterio de ser, y, en última instancia, un ser sin ningún límite o determinación, un ser plenamente subsistente: *El que es sin más* (Éxodo III, 14). De hecho, para poder descubrir la existencia del ser-primero como *ipsum esse subsistens*, más allá de tal o cual límite o determinación, parece necesario presumir, en la realidad-existente experimentada, la trascendencia del acto de ser (*esse*) respecto de tal o cual límite o determinación. Sin necesidad de hacer referencia al amor sublimado por vía infusa como caridad, que descansa inmediatamente en Dios como fin último, se dirá que todo fin, incluso en el orden propiamente natural, es amable, y, como tal, susceptible de ser considerado *en sí mismo*, más allá de lo que, como objeto de conocimiento, es considerado *en nosotros*, según nuestras limitadas representaciones lógicas. Por lo mismo, se dirá que el fin, en tanto que es amado, es en la misma cosa, mientras que en tanto que es conocido es en nosotros¹². Esta distinción reviste un carácter eminente en el conocimiento y amor del fin último, del mismo Dios. Pues si el conocimiento de Dios permite atraerlo a nosotros, el amor a Dios parece sacarnos de nosotros, llevándonos a él; luego, en el primer caso, Dios se muestra de una manera limitada o parcial (por medio de nuestras propias ideas que lo representan), mientras que, en el segundo, de una manera inmediata (tal y como es en sí mismo). De hecho, se dirá incluso que se ama más lo que se desconoce que lo que se conoce del fin: pues en lo oculto o misterioso parece encontrarse lo más íntimo o propio de él. Luego que en esta vida es preferible amar el fin (no sólo último, sino en general, pues todo fin, si lo es, participa intrínsecamente del fin último) que conocerlo; pues, por el amor, es posible tocar existencialmente el fin como acto de ser, más allá de lo que es determinable (unívocamente) de él según nuestro conocimiento representativo, lo que en última instancia permite alcanzar naturalmente la existencia (*esse*) de Dios más allá de todo límite o determinación, como plenamente subsistente. De hecho, en esta vida, la primacía del amor respecto del conocimiento parece compatible con la revelación cristiana.

LA DISTINCIÓN ENTRE UNA ESTRUCTURA TEOLÓGICA EXISTENCIAL Y ESENCIAL

Como se ha dicho, la concepción del fin como acto de ser (*esse*) o como sobre determinación permite distinguir entre una estructura teológica de carácter existencial y esencial. Así, en esta última, el fin no se distingue como

12 TOMÁS de AQUINO, Sth., I, q. 82, a. 3.

acto, sino como lo que se añade a la determinación o esencia en el mismo orden de la determinación. Esto, como se verá, implica una formalización del acto tal y como es concebido en una de carácter existencial. De hecho, según una estructura teológica de carácter existencial (y de la misma manera que la sustancia y el acto respecto de sus modalidades o estados), la determinación y la actuación parecen distinguirse al modo de lo natural y lo sobrenatural, como órdenes esencialmente distintos. Pues, al igual que lo sobrenatural es un orden *esencialmente* diverso y más allá de lo natural, la actuación parece serlo respecto de la determinación en el mismo orden natural. En el primer caso, se trata de una doctrina teológica que distingue lo natural y lo sobrenatural como dos órdenes esencialmente diversos. En el segundo, de una doctrina filosófica estructurada de una manera teológica, a la luz de la distinción teológica de lo natural y lo sobrenatural en el mismo orden natural. De hecho, cuando lo sobrenatural se distingue en sí mismo, por ejemplo, cuando se distingue a Dios según lo que es propio de él, el contenido de lo sobrenatural obedece a una determinada doctrina teológica. En cambio, cuando lo sobrenatural es considerado en el seno del ser, en el mismo orden natural, como un modo de ser más allá del modo creado o puramente natural, no es considerado en sí mismo (según lo que le es propio), sino sólo de algún modo, por medio del modo común de ser a lo puramente natural (creado) y a lo sobrenatural (divino). Ahora bien, como este modo común de ser no es esencialmente el mismo en la criatura y en Dios, pues según esta estructura teológica lo que es ser no es una esencia definible lógicamente según la univocidad, la distinción entre el modo divino y creado de ser es esencial, lo que parece fundar la relación de participación intrínseca del modo-creado respecto del modo-divino. Esta relación de participación del modo creado al divino según su ser propio o intrínseco se articula lógicamente según la llamada analogía de atribución intrínseca. En cambio, cuando esta doctrina teológica tiene por objeto lo sobrenatural considerado no de algún modo, sino en sí mismo, es decir, cuando considera a Dios no como un modo (primero, eminente, plenamente subsistente) de ser, sino como deidad, en su carácter propio, la participación de la criatura a Dios presume la transformación del orden natural en sobrenatural por la gracia (pues esta no es sólo esencialmente distinta de la naturaleza, sino que lo es *en sí misma*).

Pues bien, cuando se distingue la *determinación* y la *actuación* al modo de lo *natural* y lo *sobrenatural*, no se trata ya de una doctrina teológica sino filosófica, pero según una estructura teológica. En este caso, la distinción de lo natural y lo sobrenatural permite estructurar el orden puramente natural o filosófico a la manera de una relación de participación según el ejercicio del modo formal primero (la sustancia) al modo final primero de ser (el acto). Esta es-

tructuración es semejante a la que se da en cada uno de los modos primeros de ser respecto de sus modalidades o estados propios. Tanto en un caso como en otro, la relación de participación de las modalidades o estados sustanciales respecto de la sustancia y de las modalidades o estados actuales respecto del acto, así como en general de la sustancia respecto del acto parece justificar la existencia (*esse*), en el mismo orden natural o filosófico, de un modo que, considerado en sí mismo, subsiste y trasciende lo que, en el mismo orden natural, tiene un carácter puramente natural o filosófico. De esta manera, la existencia en el mismo orden natural de este modo en sí mismo sobrenatural parece justificar la apertura a su conocimiento tal y como es en sí mismo. En todo caso, permite constatar la existencia de un fondo de misterio en el propio orden natural, y, por tanto, la insuficiencia del conocimiento natural o filosófico para dar cuenta de lo que, en última instancia, constituye la realidad-existente. Según esta estructura, la filosofía primera deja de ser así la ciencia última para transformarse en un instrumento de un conocimiento superior, de carácter sobrenatural.

Ciertamente, este modo en sí mismo sobrenatural, descubierto en el propio orden natural a partir de la distinción esencial entre determinación y actuación, no es considerado en el orden natural tal y como es en sí mismo (pues, como se ha dicho, esto presumiría la gracia), sino sólo *de algún modo*: como el acto de ser plenamente subsistente del que participa analógicamente, según una relación de atribución intrínseca, la propia criatura. De hecho, como el hombre no puede conocer naturalmente lo que Dios es en sí mismo, sólo parece descubrirlo según la mentada analogía; en este caso, Dios se descubre, respecto de la criatura, principalmente de un modo existencial, como lo que trasciende el orden limitado o parcial de la determinación, es decir, como el acto de ser plenamente subsistente, del que, como se ha dicho, participa la criatura de un modo intrínseco. De esta manera, en una estructura teológica de carácter existencial, lo que es ser, común a lo que en él es natural y sobrenatural, se distingue lógicamente según la llamada analogía de atribución intrínseca. A nivel estructural, esta doctrina lógica presume de algún modo la diversidad esencial de la determinación y la actuación (y, por tanto, de sus modos primeros, la sustancia y el acto), así como la participación según la actuación o el ejercicio de la primera respecto de la segunda. Como, en este caso, uno y otro modo de ser son esencialmente diversos, la relación de participación no tiene un carácter unívoco (pues el ser no es esencialmente común a uno y otro modo), sino analógico, según una participación intrínseca de carácter existencial del modo primero al segundo.

LA RELACIÓN DE LA SUSTANCIA Y EL ACTO SEGÚN UNA ESTRUCTURA TEOLÓGICA ESENCIAL

En cambio, la estructura teológica tiene un carácter esencial cuando la distinción entre lo natural y lo sobrenatural no es esencial (o, al menos, no opera como si lo fuera), sino exclusivamente modal, según la distinción entre lo que, en la determinación esencial, determina y sobre determina. En este caso, no hay propiamente distinción entre lo natural y lo sobrenatural; pues, entre ambos modos, hay una comunidad esencial, por lo que uno y otro parecen ser modalidades esenciales o intrínsecas de una misma esencia común. Así, respecto de la cuestión de lo que es ser o de la realidad-existente, en esta estructura no se distingue *esto* y *es* como modos esencialmente diversos, sino que, uno y otro, parecen participar del mismo orden esencial según modalidades distintas (lo mismo ocurre en cada uno de los modos primeros de ser respecto de sus respectivos estados o modalidades). De hecho, a diferencia de lo que ocurre en la estructura teológica de carácter existencial, en la que la diversidad esencial de lo natural y de lo sobrenatural presume una concepción de lo sobrenatural de carácter *gracioso*, en esta estructura la distinción en el mismo orden natural de lo puramente natural y lo sobrenatural (como la distinción doctrinal entre un orden natural y sobrenatural) presume una concepción de lo sobrenatural de carácter *milagroso*.

En efecto, como señala Cayetano¹³ es preciso distinguir la gracia y el milagro por el diverso carácter sobrenatural de una y otro. Pues si la gracia es sobrenatural esencialmente, el milagro lo es sólo por el modo en el que se produce, pero no por su objeto formal propio, que sigue siendo natural. Por ejemplo, la recuperación milagrosa de la vista en el hombre es sobrenatural por el modo extraordinario en el que se produce dicho hecho, pero no por su objeto, la visión, que es algo natural en él. En cambio, para el cristiano, la beatitud es un fin esencialmente sobrenatural, de un orden que trasciende completamente la naturaleza humana, pues supone una participación de la misma esencia o naturaleza divina, sin que por ello sea algo extraordinario en su vida como cristiano. Pues bien, en una doctrina y estructura teológica de carácter esencial, como la escotista, parece confundirse uno y otro modo de sobrenaturalidad, hasta el punto de que la distinción entre el orden natural y sobrenatural, como la distinción en el mismo orden natural entre lo puramente natural y lo sobrenatural, no tiene ya un carácter esencial, sino modal (en el sentido de milagroso). De hecho, en esta doctrina, la beatitud no parece ser tanto una consecuencia de la gracia como de una perfección natu-

13 CAYETANO (Tomás de Vio), *In I*, q. 12, a. 5, n. IX y XII.

ral¹⁴. El fundamento de esta concepción milagrosa de lo sobrenatural, que va a implicar una reestructuración de las principales categorías y meta-categorías filosóficas, parece encontrarse en la *doctrina escotista de la salvación*¹⁵ (al ser esta el fin último para el cristiano y al que se dirige todo conocimiento teológico).

En efecto, como es sabido, para la consecución de este fin, es necesario que el hombre posea un conocimiento intuitivo de lo inteligible, pues sólo de esta manera le es posible ver a Dios en sí mismo y alcanzar así la beatitud. Sin embargo, aunque esta capacidad parece formar parte de su naturaleza, lo cierto es que no puede ser ejercida efectivamente en esta vida, en el estado presente o actual en el que el hombre se encuentra. No obstante, gracias a la revelación sabe que “algún día la ejercerá (...) lo cual le sería imposible si fuera esencialmente incapaz de ella”¹⁶. Sea como fuere, este conocimiento de carácter sobrenatural, producto de la revelación, le permite a Escoto distinguir el intelecto en tanto que intelecto (que de derecho tiene la capacidad de intuir inmediatamente lo inteligible y, de esta manera, alcanzar su fin último), y el intelecto en el estado presente (que se ve de hecho obligado a abstraer lo inteligible a partir de lo sensible). La causa de esta imposibilidad puede ser el pecado original o cualquier otra; pero, en todo caso, le lleva a distinguir en el hombre el estado actual o presente (*pro isto statu*) en el que se encuentra, de su auténtica naturaleza (*in statu hominis instituti*); y que si bien, en esta vida, el hombre se ve obligado a abstraer lo inteligible de lo sensible (al no poder conocer de manera inmediata o intuitiva lo inteligible), la revelación le permite tomar conciencia de que, al consistir su fin último en el conocimiento de un ser puramente inteligible (fin que su naturaleza de derecho es capaz de alcanzar), su objeto primero propio no es ya el ser o la quiddidad de lo sensible (como en una estructura teológica existencial), sino *el ser en tanto que ser*, común a lo inteligible y sensible, entendido en su abstracción perfecta respecto de uno y otro.

En efecto, a diferencia de lo que ocurre en la estructura teológica anterior, en esta estructura teológica se considera que el conocimiento de nuestro intelecto no se reduce al ser en tanto que sensible (y, por medio de este, al ser en tanto que puramente inteligible según una participación analógica de lo inteligible-sensible respecto de lo inteligible puro) sino que es capaz de conocer el ser en sí mismo, en su carácter esencial e indiferente a lo sensible y a lo inteligible. Esto lo sabe por revelación; pues, por ella, descubre que su naturaleza es, de derecho, capaz de conocer lo que, en sí mismo, es puramente inteligible, aunque, de hecho, en el estado actual de su naturaleza, precise

14 ESCOTO, D., *In III Sent.*, dist. XIV, q. 1; *In IV*, dist., XLIV, q. 11.

15 GILSON, E., 2007, pp. 645-6.

16 GILSON, E., 2007, p. 642.

del auxilio de la abstracción para hacer efectivo dicho conocimiento. De este modo, Escoto parece afirmar que la univocidad del ser subsiste, más allá de su carácter sensible o inteligible “como la marca de una aptitud para la intuición inteligible”¹⁷ que, sin embargo, en el momento presente o actual, no es posible ejercer tal cual. No obstante, gracias a la revelación, sabe cuál es su verdadera naturaleza y, por tanto, la capacidad natural que tiene para conocer el ser o la realidad-existente no sólo de una manera limitada o parcial, por medio de lo sensible (como en la estructura teológica anterior), sino tal y como es en sí misma, en su esencia. Esto le lleva a una nueva concepción del ser o de la realidad-existente entendida como una esencia indiferente a lo sensible y a lo inteligible, y, por tanto, susceptible de ser conocida en sí misma, de manera unívoca. Por lo mismo, en esta estructura Dios no es descubierto a partir de lo que el tomismo considera el conocimiento propio del hombre (el ser o la quiddidad de lo sensible), como lo que, en su inteligibilidad pura, trasciende la inteligencia sensible del hombre. Pues, según Escoto, este conocimiento no descubre ni la realidad-existente ni a Dios tal y como es en sí mismo, de manera unívoca, sino sólo de una manera limitada o parcial: por medio de una inteligencia sensible, que participa analógicamente de la inteligencia pura. Ciertamente, Escoto reconoce que, en esta vida, no es posible conocer a Dios como Dios o como ser infinito, pero sí como ser; y este conocimiento no es ya analógico (por medio de lo sensible), sino esencial y, por tanto, unívoco: pues el ser en sí mismo considerado es anterior e indiferente a su modo sensible e inteligible.

Por lo mismo, una vez distinguido el ser en sí mismo, en tanto que ser, más allá de su modo inteligible o sensible de conocimiento, parece gozar de una realidad metafísica o esencial, indiferente, en su subsistencia, respecto de las modalidades lógicas, gnoseológicas o físicas que es posible atribuirle. Pues, en este caso, el ser como ser no se reduce a un concepto producido por la razón, sino que esta pone de manifiesto una realidad previa de carácter esencial e irreductible a tal o cual modalidad lógica y cognoscitiva (sensible o inteligible). De esta manera, parece justificarse el famoso instrumento metodológico de la distinción formal *ex natura rei*, del que esta estructura teológica hará un uso tan amplio y sistemático. Pues, por esta distinción, a medio camino de la distinción real y de razón, parece posible captar, por medio de la razón, una realidad previa a la razón tal y como es realmente en sí misma con anterioridad a la razón. Así, mediante este artificio, parece preservarse el carácter naturalmente intuitivo de nuestro intelecto (según el cual le es posible captar intelectualmente la realidad-existente tal y como es en sí misma con anterioridad a la razón), al mismo tiempo que se justifica en el estado presente o actual

17 GILSON, E., 2007, p. 642.

la necesidad de la abstracción, para conocer la realidad-existente. Pues, si la intuición distingue realmente y la abstracción lo hace según la razón, la unión de una y otra da como consecuencia una nueva distinción a medio camino de una y otra: la famosa distinción formal *ex natura rei*. Según esta, es posible captar intelectualmente la realidad-existente tal y como es en sí misma, previa a toda abstracción, aun cuando, en el estado presente, no sea capaz de captarla de una manera intuitiva (según un “golpe de vista o “en bloque”), sino por medio de sucesivas abstracciones. Ciertamente, estas no distinguen sólo razones de una misma realidad, sino la realidad-existente en sí misma, tal y como es con anterioridad a la abstracción (*ex natura rei*), aun cuando sea captada por medio de estas razones formales distintas.

Si en el pensamiento aristotélico y tomista se presume la no identidad entre la realidad y su conocimiento (pues la realidad se conoce de manera distinta a cómo es realmente; de hecho, si la realidad es realmente una se conoce de manera múltiple), en esta nueva estructura teológica se dirá que, en el estado actual o presente, el conocimiento de la realidad se identifica parcialmente con la realidad tal y como es en sí misma (con anterioridad a su conocimiento); por lo que, si la realidad es conocida de manera múltiple, es porque real y formalmente es múltiple. No obstante, como en este estado el conocimiento de la realidad no es puramente intuitivo, cada una de estas realidades distinguidas formalmente no está efectivamente separada una de la otra, sino que, distintas (en su carácter formal *ex natura rei*), están contenidas entre sí, y respecto de una primera, completiva del resto. En este caso, la aprehensión es ya de algún modo una intuición, sin llegar a serlo absolutamente; pues, en este estado, sigue siendo necesaria la abstracción para conocer de algún modo el ser o la realidad-existente tal y como es en sí misma, en su carácter esencial.

Sea como fuere, distinguido así el ser o la realidad-existente como esencia (y no sólo de algún modo, analógicamente), la existencia no es ya (como en la estructura tomista), esencialmente distinta de ella, sino que forma parte de la esencia misma del ser como una modalidad intrínseca suya. Y lo mismo ocurre respecto del acto (de ser), que no se distingue esencialmente de la sustancia, sino como una mera realización particular de ella¹⁸. Esto permite fundar estructuralmente, conforme a los principios de una estructura teológica de carácter esencial, una concepción esencial o determinativa del acto: no ya por su carácter de actuación, sino de sobre determinación; es decir, como una determinación del ser que consiste precisamente, respecto de la determinación sustancial, en su carencia de determinación. Pues del mismo modo

18 GILSON, E., 2007, pp. 185-6.

que en el ser, el ser-infinito es el ser “más la negación de toda limitación”¹⁹, desde el punto de vista estructural, el acto es lo que, sin dejar de estar determinado esencialmente como ser, trasciende la determinación sustancial. Así, a semejanza de la infinitud, que es una modalidad intrínseca del ser, tanto el acto como la sustancia son modalidades esenciales del ser. No obstante, respecto de la sustancia, el acto parece ser una modalidad del ser que supera la modalidad sustancial sin que, por ello, deje de ser esencial o determinada: pues el acto es lo que en la esencia supera una determinada modalidad de la esencia. De esta manera, como es posible definir unívocamente la esencia, y en esta estructura la noción de ser en tanto que ser es unívoca e indiferente a su modalidad de infinito o finito, a su modalidad de sustancia o acto, es posible distinguir el ser en tanto que ser como esencial y unívocamente común a todas estas modalidades.

De hecho, sea el ser en tanto que ser una esencia o no, lo cierto es que en esta estructura será concebido como si lo fuera, por lo que, a diferencia de lo que ocurre en una estructura teológica de carácter existente, donde la diversidad esencial de uno y otro modo de ser sólo permite entre ellos una comunidad analógica de carácter atributivo, en este caso, ambos modos son unívoca o esencialmente ser, por lo que entre ellos hay comunidad esencial, distinguiéndose únicamente según tal o cual modalidad intrínseca de ser propia de cada uno. En este caso, la modalidad intrínseca parece hacer referencia al grado de intensidad o realización particular de una forma sin afectarla esencialmente, de la misma manera que un color puede ser más o menos intenso sin dejar de ser ese color²⁰. Sea como fuere, esta estructura que, como se ha dicho, tiene por fundamento la revelación, conduce a distinguir como unívocos, no sólo (desde el punto de vista doctrinal) el modo de ser infinito y finito, increado y creado, sino también (desde el punto de vista estructural) los dos modos primeros de ser, la sustancia y el acto, según modalidades distintas, lo que conduce inevitablemente a formalizar o *esencializar* el acto en tanto que modalidad intrínseca del ser esencial. De hecho, la formalización de la causa final en la mayor parte del pensamiento moderno parece obedecer a esta misma estructura teológica de pensamiento.

Sea como fuere, la distinción entre el orden natural y sobrenatural, así como la distinción de lo puramente natural y lo sobrenatural en el mismo orden natural, se articula en este caso según una teología de carácter milagroso. Pues si bien es cierto que, según Escoto, para la gloria sigue siendo preciso la elevación de la gracia, dicha elevación parece operar al modo del milagro, pues no supone una auténtica transformación natural. De hecho, si el inte-

19 GILSON, E., 2007, p. 196, no. 132.

20 GILSON, E., 2018, pp. 136-7.

lecto humano fuera naturalmente incapaz de intuición inteligible, “debería cambiar de naturaleza para gozar de la visión beatífica, o bien esta le sería vedada”²¹, lo que sería contradictorio: pues ni el mismo Dios podría ser capaz de transformar su naturaleza ni, de derecho, privar a la criatura de la posibilidad de alcanzar el fin último. De esta manera, según Escoto, “nuestra naturaleza, incluso caída, conserva la huella de su nobleza y perfección esenciales”²².

En resumen: junto con los nominalistas, una estructura teológica de carácter esencial parece hacer tanto de la distinción esencial entre el orden natural y sobrenatural, como de la distinción de lo natural y lo sobrenatural en el mismo orden natural, una distinción no necesaria, sino contingente, disponible libremente por Dios *de potentia absoluta*. En general, todos los aspectos doctrinales que distingue el escotismo (principal exponente de una estructura teológica de carácter esencial) parecen obedecer a “la certeza de que algunos poderes de nuestro intelecto se hallan mutilados en el presente, y de que el hombre es capaz de un estado mejor que aquel en el que estamos ubicados hoy”²³. En particular, respecto del conocimiento de la realidad-existente, parece imponerse la hipótesis teológica según la cual, *de potentia absoluta dei*, es posible conocer algo haciendo abstracción de su existencia; es decir, de una manera puramente intuitiva; lo que parece justificarse una vez se identifica la naturaleza humana con la naturaleza cristiana. Ciertamente, Escoto niega esta posibilidad en el estado presente de nuestra naturaleza, pero el nominalismo posterior no dudará en dar ese paso. Por lo mismo, este carácter contingente, radicalizado también por el nominalismo, parece ser consonante con el voluntarismo de ambos. Como se verá, tanto doctrinal como estructuralmente, la indistinción del orden natural y sobrenatural (como consecuencia de esta *sobrenaturalización* de la naturaleza, al compartir esencia), constituirá la base fundamental que estructura la mayor parte del pensamiento moderno, incluso aquél cuyo contenido no es teológico o directamente anti teológico.

LA RELACIÓN DE LA SUSTANCIA Y EL ACTO SEGÚN UNA ESTRUCTURA TEOLÓGICA MIXTA

Junto con la estructura teológica de carácter existencial y esencial, es posible distinguir una mixta, intermedia de una y otra, encabezada por Suárez. Este parece oponerse al escotismo a partir del tomismo y viceversa, en un balanceo permanente de uno a otro. Por ejemplo, a diferencia de Escoto, niega

21 GILSON, E., 2007, p. 68.

22 GILSON, E., 2007, p. 79.

23 GILSON, E., 2007, p. 642.

la univocidad del ser, pero admite, sin embargo, la unidad de su concepto²⁴ como algo mucho más claro y cierto que la propia analogía²⁵. De la misma manera que Tomás, distingue la criatura como un ser por participación y a Dios como un ser por esencia, y entiende que la criatura (ser-finito) sólo participa del ser, común a ella y a Dios, en tanto que depende y está subordinada esencialmente a Dios (ser-infinito). Sin embargo, como Escoto, distingue el ser-finito y el ser-infinito por su carácter común de ser, en tanto que uno y otro se oponen a la nada, haciendo abstracción de su carácter propio de finito o infinito, de criatura o de Dios.

Como se ha dicho, en la estructura teológica existencial la cuestión de la analogía del ser (no tematizada expresamente por Tomás) se deriva de la relación de dependencia causal y esencial de los seres a Dios (concebido en última instancia como el acto de ser plenamente subsistente), por lo que no es posible distinguir los seres, como tales, haciendo abstracción de esta relación de dependencia causal. Dicha relación se articula lógicamente según la llamada analogía de atribución intrínseca (en un sentido distinto del empleado por Suárez): pues si cada uno de los seres es intrínsecamente ser, lo son por relación a un primero, del que dependen causal y esencialmente (en su carácter de ser). De hecho, en tanto que causados por el ser-primero, son seres por participación; pero en tanto que dicha relación causal es esencial, por ella se causa el ser mismo de los que dependen del primero; por último, en tanto que cada uno de ellos es intrínsecamente ser, es un ser otro que el primero, participando esencialmente de él. Como se ve, en esta estructura, no parece posible distinguir lo que es ser, común a todos los seres, por medio de un concepto de cuyo sentido participasen unívocamente todos ellos, sino que la noción de ser hace referencia inmediata a cada uno de los seres, pero no tomados absoluta o independientemente unos de los otros, sino en tanto que unidos por un primero, del que dependen causal y esencialmente. En este caso, el ser tiene unidad no por un concepto común a todos los seres, sino por el ser-primero (sea Dios en el plano trascendental o la sustancia en el categorial) del que dependen causal y esencialmente el resto de los seres. Luego la unidad de la analogía no descansa en el concepto, como ocurrirá en Escoto y en Suárez, sino en la causa.

De hecho, al fundar la analogía en esta relación de dependencia causal, parece que el fundamento último de la analogía trasciende la propia lógica analógica, por lo que tiene un carácter sobre lógico, aun cuando sea distinguible analógicamente por aquello que, de modo propio o intrínseco, participa de este fundamento. Así, el modo primero de ser, sin dejar de ser intrínseca-

24 SUÁREZ, F., *Disputationes Methaphysicae* (DM), 2, Sec. 2, n. 34.

25 DM., 2, Sec. 2, 34.

mente ser, es causa del ser de los seres que, intrínsecamente, participan analógicamente de él, por lo que en esta estructura teológica de carácter existencial el fundamento último de la analogía, el ser-primero, trasciende en sí mismo la propia analogía.

Pues bien, sobre todo a partir de Escoto, la analogía dejará de hacer referencia a esta relación real de dependencia causal y esencial de los seres a un primero, para adoptar la forma de un concepto. Su fundamento deja así de ser real y causal para ser conceptual o lógico. De hecho, como se ha visto, el mismo Suárez distingue ya un concepto uno de ser (común, en el orden llamado trascendental, a los seres finitos e infinito, y, en el orden categorial, a los accidentes y la sustancia), y, de la misma manera que en Escoto, este concepto, común a todos los seres, parece ya tener un sentido preciso, pues puede “definirse”, al menos, como lo que no es nada²⁶. Así, a diferencia de lo que ocurre en la estructura tomista, en el caso de Suárez el ser no se distingue ya inmediata, intrínseca y subordinadamente en cada uno de los seres respecto de un primero, sino que parece distinguirse, como tal e inmediatamente, según un concepto uno, y, por medio de este concepto común, se distinguen como ser todos los seres. Según esto, el concepto de ser como tal parece hacer referencia al carácter común de ser de todos los seres; pues este concepto expresa una razón de ser semejante a todos ellos, en la que todos convienen²⁷.

Por lo demás, este concepto parece adoptar en Suárez la forma de un nombre, y no de un participio; la razón de esta preferencia parece consistir en la mayor amplitud semántica del concepto de ser (*ens*) concebido como nombre (como *id quod habet essentiam realem*) que como participio (como *ud quod habet esse*), pues este último hace necesariamente referencia a la existencia actual (*esse*), mientras que, como nombre, se prescinde de este carácter existencial, por lo que comprende tanto lo que actualmente existe como lo que simplemente puede existir. De hecho, este carácter de nombre parece ser común no sólo al objeto de la metafísica, sino al de toda ciencia, pues esta no se cuestiona sobre el carácter existente de su objeto, que lo presume, sino directamente sobre su quiddidad. Pues bien, tomado como nombre, “significa lo que posee una esencia real, precisión hecha de la existencia actual, es decir, sin excluirla ni negarla, sino haciendo de ella una abstracción precisa”²⁸. Suárez precisará el sentido de esencia real al decir que “es real la esencia que puede realmente ser producida por Dios y constituida en el ser propio del ente actual”²⁹. De esta manera, cada uno de los modos de ser, tanto en un

26 COURTINE, 2005, p. 291.

27 SUÁREZ, *DM.*, II, 14. COURTINE, 2005, p. 297, no. 2.

28 SUÁREZ, *DM.*, II, 4, 9. COURTINE, 2005, p. 298, no. 2.

29 SUÁREZ, *DM.*, II, 4, 7.

sentido categorial como trascendental, se “definen” por su carácter común de esencia real, haciendo abstracción de la realización efectiva o no de dicha esencia. En este caso, la sola posibilidad, más allá del acto, es suficiente para ser, por lo que, a diferencia de Tomás, el carácter de ser de todo ser parece hacer abstracción de la relación actual de dependencia causal y esencial respecto de un primero. De hecho, gracias a este concepto común de ser como esencia real, los seres convienen de modo intrínseco en él, abstracción hecha de su dependencia causal a Dios, por lo que ni la criatura ni los accidentes parecen definirse como seres por relación a Dios y a la sustancia, sino por su carácter común de esencia real, abstracción hecha no sólo de su carácter existencial o actual, sino también de su carácter determinado, como tal o cual ser. De esta manera, cuando la criatura se define por relación a Dios no lo hace como ser, es decir, en tanto que posee intrínsecamente esencia real, sino como tal o cual ser; es decir, por su carácter de creado o finito respecto del ser (*ens*) increado o infinito³⁰ (y lo mismo ocurre con los accidentes respecto de la sustancia).

Si bien Suárez no rechazará nunca esta unidad conceptual del ser como esencia real, pareciéndole incluso “más clara y cierta que la tesis según la cual el ser (*ens*) es análogo”³¹, negará, no obstante, su carácter unívoco: pues si el concepto de ser significa inmediatamente y con precisión una naturaleza abstracta³², y, por medio de ella, a todos los modos de ser, no lo hace como los conceptos unívocos, cuya significación es absolutamente abstracta e indiferente a los modos en los que se aplica, sino, más bien, como los análogos (llamados por él) de atribución intrínseca. En efecto, sin negar la significación inmediatamente una del concepto de ser, según Suárez dicha significación no parece aplicarse de manera indiferente a sus modos, sino que, de suyo, implica orden, lo que evita la univocidad del concepto uno de ser, haciendo de él un concepto análogo (de atribución intrínseca). De hecho, en su opinión, no es posible entender que todo ser se distinga intrínsecamente según la razón común de ser y extrínsecamente según la razón de tal o cual ser (por ejemplo, según la relación de dependencia causal respecto de uno de ellos), pues en ese caso el concepto de ser sería unívoco. Pues si bien en los conceptos unívocos se da una abstracción perfecta e indiferente a sus inferiores, no ocurre así en los análogos; en estos últimos, el concepto común de ser es, respecto de los conceptos propios de sustancia y accidente, de ser infinito y finito simplemente más indeterminado o inexpreso, sin ser por ello extrínseco. Ciertamente, el concepto común de ser tiene un sentido preciso, en el que convienen los sentidos propios de todos los modos de ser, y, si bien este

30 SUÁREZ, *DM.*, XXVIII, 3, 15.

31 SUÁREZ, *DM.*, II, 2, 36.

32 SUÁREZ, *DM.*, XXXII, 2, 6.

sentido hace abstracción del carácter propio o más determinado de cada uno de estos sentidos propios, no se separa ni abstrae perfectamente de ellos (dejando por ello de implicarlos en su carácter propio), sino que los considera de una manera menos determinada, es decir, de una manera no explícita, sino virtual: sólo en lo que convienen todos ellos.

Lo paradójico de la posición de Suárez, a medio camino de la de Escoto y Tomás, parece estar en que, junto con el concepto común y uno de ser en el que convienen esencialmente (en tanto que seres) todos los seres, admite entre estos diversos seres una relación también de carácter esencial respecto de un primero. Pues, como él mismo dice: “en realidad, en la cosa misma, la criatura no participa de la razón de ser (*ens*) más que si comporta una subordinación esencial por relación a Dios, lo que es completamente evidente por sí. Pues la criatura es, en su esencia misma, ser (*ens*) por otro³³. Esta relación de dependencia o subordinación de carácter esencial, en la unidad esencial del concepto uno de ser, es lo que, según Suárez, permite distinguir los conceptos unívocos de los análogos llamados de atribución intrínseca.

Suárez frente a Cayetano

De hecho, según Suárez, este concepto común y uno de ser es necesario para evitar tanto la equivocidad (también llamada analogía de proporcionalidad impropia) como la analogía de proporcionalidad propia; pues, a su juicio, cuando el ser se distingue según estos modos carece de significación, al no tener más unidad que la del nombre. Por su parte, Cayetano (que, como es sabido, defiende la llamada analogía de proporcionalidad (propia) como la verdadera analogía) niega la posibilidad de un concepto común y uno de ser (*ens*), pues, a su juicio, dicho concepto sería necesariamente unívoco. No obstante, como Suárez, distingue analógicamente los conceptos en análogos (por ejemplo, *ens*) y analogados (sustancia y accidente), y, como él, enmarca la analogía en un orden lógico-conceptual, suprimiendo el fundamento sobre lógico o místico presente en la analogía de Tomás. Pero, a diferencia de Suárez, entiende que para representar perfectamente el análogo y los analogados se necesita de más de un concepto; pues, según Cayetano, el concepto único no puede representar “de tal modo que (...) se corresponda de manera adecuada con el nombre análogo e inadecuada con los analogados -pues en realidad este nombre sería unívoco-, sino de tal modo que este concepto único que representa perfectamente a un analogado como tal, lo haga de manera imperfecta con los demás”³⁴. Según esto, el concepto análogo (por ejemplo,

33 SUÁREZ, *DM.*, XXVIII, 3, 16; COURTINE, 2005, p. 317.

34 CAYETANO, 2005, parág. 38, p. 69.

de *ens*) se distingue de los analogados (sustancia y accidente) no según una razón esencial una y la misma, susceptible de ser perfectamente abstraída de sus modos (como en Escoto) o imperfectamente (como en Suárez), sino por medio de una semejanza de carácter proporcional³⁵, en tanto que, cada uno de estos modos, “tiene el ser (*esse*) según una proporción que le es en cada caso propia”³⁶. De esta manera, el concepto del análogo representa de manera imperfecta³⁷ a los analogados, pues lo hace sólo en tanto que se asemejan proporcionalmente.

A diferencia de Suárez, para quien el concepto uno de ser (*ens*) representa una esencia (real) común a todos los modos de ser, en Cayetano la semejanza común tiene un sentido proporcional: pues hace referencia a una semejanza (más que a una igualdad) de proporciones sin representar inmediatamente una naturaleza común (como en Escoto y Suárez), sino diversas naturalezas, las cuales, sin embargo, son semejantes proporcionalmente. En este caso, el concepto uno de ser (*ens*) representa de manera determinada una semejanza proporcional, y de manera indeterminada diversas naturalezas en tanto que semejantes proporcionalmente. Como se ha dicho, esta semejanza proporcional hace referencia a la relación que tiene cada una de estas quiddidades, sustancia y accidentes, a su ser (*esse*) propio; de ahí que, por el análogo, se represente únicamente, de manera imperfecta, la relación particular de proporción que cada una tiene a su ser propio³⁸.

Ciertamente, se dirá que también Aristóteles entiende la analogía en términos proporcionales; no obstante, si Aristóteles emplea esta lógica es porque es la única que permite distinguir propiamente lo que es ser una vez se presume la naturaleza proporcional de este. En efecto, se distingue propiamente lo que es ser de una manera proporcional si realmente lo que es ser es una proporción real de sujeto y quiddidad, de acto primero y segundo, de sustancia y acto. En cambio, en Cayetano, esta lógica se funda inmediatamente en el concepto uno de ser (como semejanza proporcional), y no en la realidad que subyace a este concepto, lo que conduce inevitablemente a una *logificación* del objeto filosófico. En este caso, se economiza la inducción de lo que es ser a partir de la experiencia concreta y particular de lo que es ser aquí y ahí (de esto que es ser y eso que es ser); pues, en Cayetano, el fundamento último es el mismo concepto de ser (*ens*), el cual expresa no ciertamente una esencia (Escoto) o una esencia real (Suárez), sino una semejanza proporcional. Además, Cayetano distingue el ser en tanto que ser por medio de un concep-

35 CAYETANO, 2005, IV, parág. 33.

36 COURTINE, 2005, p. 351.

37 CAYETANO, 2005, IV, parág. 38.

38 CAYETANO, 2005, parág. 46.

to uno, mientras que en Aristóteles lo que es ser se distingue inmediatamente de muchas maneras, sin poder identificar un concepto uno de ser, que lo distinga precisamente como ser, incluso aunque no sea bajo la forma de una esencia (real), sino de una semejanza proporcional. Por su parte, a diferencia de Suárez, en Cayetano el concepto del análogo no tiene un carácter esencial y abstractivo, sino judicativo; pues, por dicho concepto de semejanza proporcional, se distingue inmediata e imperfectamente la relación particular que cada quiddidad tiene a su ser (*esse*) propio.

Sea como fuere (y volviendo a Suárez), parece posible distinguir según él un concepto uno y común de ser que represente inmediatamente todos los seres por su carácter común de ser, como esencia real. Ciertamente, según este concepto, no se distingue expresamente lo propio o determinado de cada ser (como tal o cual ser), sino expresamente el carácter común de todos ellos (la razón precisa en la que todos convienen), y virtualmente el carácter propio de cada uno de ellos. El concepto común de ser tiene, pues, un sentido preciso y anterior a los conceptos determinados de ser, como ser-sustancial o ser-accidental, ser-infinito o ser-finito; pero esta unidad, a diferencia de la unívoca, implica de manera inexpresa o indeterminada un orden y subordinación esencial entre los diversos modos propios de ser. Respecto del concepto común de ser, se dice que dicho orden es esencial porque, cada uno de estos conceptos determinados de ser, distingue expresamente el concepto mismo de ser, pero no de manera idéntica, sino desigual y subordinada: pues si la criatura es esencialmente ser de manera contingente el creador lo es de manera necesaria. Respecto del modo primero de ser, la relación de los modos segundos al primero es también esencial: pues si la criatura es esencialmente ser lo es de manera esencialmente contingente, mientras que el creador lo es de manera esencialmente necesaria. Sea como fuere, esta desigual participación del concepto de ser en los conceptos más determinados de ser basta, según Suárez, para considerar este concepto como análogo, y no como unívoco. Por su parte, en el caso de la llamada analogía de desigualdad (tal y como es distinguida por Cayetano)³⁹, la desigualdad entre los diversos modos determinados de ser no es esencial, pues no son desiguales precisamente en tanto que son ser, sino por una diferencia que se añade a su carácter de ser⁴⁰. Por último, según la interpretación que Suárez hace de Escoto, el concepto escotista de ser hace perfecta abstracción de sus inferiores, por lo que es indiferente respecto de estos, lo que hace de él un concepto unívoco, mientras que, como se ha dicho, a su juicio, el concepto común de ser es solo imperfectamente

39 CAYETANO, 2005, parág. 4.

40 SUÁREZ, *DM.*, XXVIII, 3, 20.

abstracto: pues incluye, en su sentido preciso, de una manera virtual, la diversidad esencial y ordenada de los seres por relación a un primero.

Las relaciones entre esencia y existencia. El sentido de la esencia como esencia real según una estructura teológica mixta

Como se ha dicho, según Suárez el ente se “define” por la esencia real⁴¹; y si bien esta, a diferencia de la esencia sin más, implica orden a la existencia (pues es actualmente *real-izable*), lo cierto es que, considerada en sí misma, hace abstracción y precisión de la existencia⁴², por lo que comprende tanto lo que actualmente existe como lo que puede existir⁴³. A diferencia de la interpretación que Suárez hace de Escoto⁴⁴, según la cual la razón de ser (*ens*) distingue una realidad previa o anterior a sus modos inferiores, a su juicio no es posible distinguir realmente una esencia de ser fuera de los modos que la contraen, a pesar de que dicha razón puede ser distinguida de manera abstracta y precisa respecto de estos modos, y tenga además un fundamento real, precisamente aquél en el que realmente se asemejan y convienen todos los seres. Ciertamente, el ser (*ens*) entendido como esencia real presume una aptitud o capacidad para existir efectivamente; por lo que, en este caso, el ser actual “no es más que un caso particular del posible”⁴⁵ lo que parece vincular la estructura suareciana y escotista, pues también en esta última la existencia es el acto último de la esencia en el seno mismo de la esencia. Según esto, la existencia (*esse*) no es realmente diversa de la esencia, ni de otro orden, sino una realización particular de ella, distinguiéndose únicamente en razón. Ciertamente, como reconoce el mismo Suárez, la esencia no existe realmente más que cuando es “creada en el tiempo”⁴⁶; sin embargo, la cuestión de la existencia de la esencia no deja de ser algo ajeno a la propia esencia, pues no la constituye intrínsecamente, sino que depende del creador, que la hace existir. De hecho, esta concepción esencial del ser como esencia real conduce a suprimir el misterio (presente todavía en Tomás), al no haber nada más allá de la esencia, es decir, de lo que en el ser (*ens*) es de algún modo definible. Por lo mismo, conducirá más adelante a independizar la llamada ontología, centrada en el estudio del ser (*ens*) en tanto que ser (*ens*), de la teología, introducida por la cuestión de la existencia y de su relación de dependencia a Dios.

41 SUÁREZ, *DM.*, II.

42 SUÁREZ, *DM.*, II, 4, 5.

43 SUÁREZ, *DM.*, II, 4, 14.

44 SUÁREZ, *DM.*, II, 3, 6, 7.

45 GILSON, 2018, p. 147.

46 GILSON, 2018, p. 154.

IMPLICACIONES ANTROPOLÓGICAS DE ESTAS ESTRUCTURAS TEOLÓGICAS

Pues bien, junto a esto, es preciso señalar cómo la definición suareciana del ente como esencia real (abstracción hecha de su carácter existencial y determinado: como ente finito o infinito, creado o increado), parece fundar la posibilidad de una nueva concepción del hombre y de lo político, según un estado y fin puramente naturales, que, de la misma manera que respecto de la esencia y la existencia, hace abstracción (en este caso) de su fin último, de carácter sobrenatural (fin que todavía preside la antropología y política tomista). Por lo mismo, cómo la posibilidad de esta nueva concepción puramente natural del hombre y de lo político parece conformarse con una doctrina jurídica de carácter voluntarista y legalista, en la que el fin queda progresivamente “engullido” por la forma de la voluntad, lo que parece ser no sólo una característica del pensamiento suareciano, sino en general de la mayor parte del pensamiento moderno.

En efecto, la cuestión clave que permite articular la antropología tomista ha sido excelentemente resumida por J.-F. Courtine al señalar cómo, para Tomás, “la beatitud-celeste es el fin último del hombre, conforme a su “deseo-natural” de ver a Dios, incluso si una tal visión intuitiva “excede” toda “facultad” creada”⁴⁷. De hecho, si, en general, el fin, común a toda criatura, parece consistir en asemejarse de alguna manera a Dios, el hombre es capaz de alcanzarlo de una manera singular, mediante el conocimiento intelectual, lo que le permite no sólo participar de dicho fin, como toda criatura, sino asemejarse a él de un modo perfecto. Ahora bien, como dicho fin es inmaterial, sólo puede ser conocido en esta vida de una manera imperfecta y analógica, como causa a partir de sus efectos y operaciones, a la espera de poder ser alcanzado como fin último, según lo que es en sí mismo, en su carácter propio, por una visión intelectual. No obstante, a pesar de que el hombre no puede alcanzar el fin último por sus facultades y virtudes naturales, no por ello deja de desearlo; y este deseo no sólo no es vano, pues “*homo est capax visionis divinae essentiae*”⁴⁸, sino que además parece ser natural al hombre. Nos encontramos aquí con el carácter esencialmente paradójico de la teología moral cristiana: pues si el hombre es capaz de conocer naturalmente a Dios como causa, este conocimiento no deja de ser limitado o parcial, lo que hace surgir en él el deseo (también natural) de conocerlo como fin último, tal como es en sí mismo, de una manera intuitiva e intelectual, a pesar de que carece de la capacidad de “satisfacer naturalmente” dicho deseo.

47 COURTINE, 1999, p. 47; LUBAC, H (de), 1991; ALFARO, J., 1952; TODESCAN, F., 2014.

48 TOMÁS de AQUINO, *Sth.*, I-II, q. 5, a. 1; *Suma contra los Gentiles*, III, 51.

En efecto, si bien existe el deseo natural de beatitud, lo cierto es que dicho deseo es naturalmente incapaz de ser satisfecho. Esta incapacidad parece obedecer a la desproporción existente entre el carácter natural del deseo y el carácter sobrenatural de lo deseable: pues si bien se da proporción entre el deseo y lo deseable naturales, y entre el deseo y lo deseable sobrenaturales, no ocurre lo mismo entre lo que es natural respecto de lo que es sobrenatural. Así, entre el orden natural o debido y el orden sobrenatural o gracioso parece haber una diversidad esencial irreductible a toda proporción: pues si bien la gracia permite perfeccionar o acabar la naturaleza, no tiene, respecto de esta, un carácter debido o necesario, sino precisamente gratuito o sobreabundante. Se justifica así el carácter meramente dispositivo de la naturaleza respecto de la gracia: pues la naturaleza en última instancia es para la gracia de la visión beatífica, aunque no deje de tener un carácter propio como naturaleza.

Pues bien, esta concepción antropológica de Tomás (toda ella orientada por la cuestión de la beatitud) va a ser completamente transformada por el pensamiento suareciano (y, en general, jesuita), una vez que Suárez distinga en el hombre la posibilidad de un estado y fin puramente naturales (de carácter ontológico), haciendo abstracción de su fin actualmente sobre-natural (de carácter teológico), de la misma manera que distingue el ente como esencia real haciendo abstracción no sólo de su carácter existencial (del hecho de ser actualmente creado como existente por Dios), sino también de su carácter de finito por relación a lo infinito y de creado por relación a lo increado. Según Suárez, esta posibilidad de un estado de naturaleza pura parece justificarse por razón de la proporción que debe existir entre la facultad y su objeto propio: pues un fin sólo puede ser natural en la medida en que es proporcionado a su facultad y virtud propia; y es proporcionado sólo en tanto que puede ser naturalmente ejercido por dicha facultad y virtud. Según este razonamiento, parece posible desdoblar el hombre en dos partes autosuficientes o independientes entre sí, según el carácter natural o sobrenatural de su fin respectivo. En el primer caso, siendo el fin proporcionado a su capacidad, el hombre se distingue por su carácter natural; en el segundo, siendo desproporcionado, se distingue por su carácter sobrenatural. Ciertamente, la autosuficiencia del fin puramente natural respecto del fin sobreañadido tiene en Suárez (como ya en Cayetano) un carácter puramente hipotético⁴⁹; pues, de hecho, en la economía actual de salvación, el fin del cristiano sigue siendo la beatitud o visión divina. No obstante, aunque este hipotético estado de naturaleza pura no exista realmente, lo cierto es que puede “ser-pensado como posible”⁵⁰, lo que parece suficiente para justificar la independencia en el hombre de un orden

49 SUÁREZ, *De ultimo fine hominis; De gratia*; citados por COURTINE, 1999, p. 53, no. 1-2.

50 SUÁREZ, *De gratia*, Pról., IV, c. 1, n. 2; COURTINE, 1999, p. 53, no. 3.

posible, puramente natural o debido, distinto del actual, de carácter sobrenatural o gracioso (de manera análoga a cómo se distingue esencialmente el ser haciendo abstracción de su existencia). De hecho, “si se quiere aprehender al hombre en su condición natural, es preciso, ante todo, “*praescindere omnia quae supra naturam sunt*”⁵¹; según esto, “Dios habría podido crear al hombre en vista de la sola beatitud natural; pero, si lo hubiera hecho, no habría ordenado al hombre a su fin sobrenatural, y, sin embargo, por esta razón, no habría rechazado nada del hombre que sea debido a su naturaleza”, por lo que, “no habría nada de contradictorio en crear al hombre en su estado de pura naturaleza”⁵².

Como es sabido, este supuesto *estado de naturaleza pura* había sido ya tematizado por Cayetano para oponerse al pensamiento escotista, lo que llevó al famoso Cardenal a distinguir en el hombre un doble fin último o beatitud. Pues, como se dijo, la doctrina escotista de la univocidad del ser parecía poner en cuestión la diversidad esencial entre el orden natural y sobrenatural, al suprimir el carácter necesario de esta distinción y hacerla contingente, disponible por el arbitrio divino. Dicha doctrina parecía justificarse porque, si bien el hombre en el estado presente no puede conocer a Dios en sí mismo, sino sólo como causa a partir de sus efectos y operaciones (pues debe abstraer para conocer intelectualmente), lo cierto es que la naturaleza humana es capaz de ver inmediatamente a Dios tal y como es en sí mismo. Según esto, la limitación cognoscitiva actual del hombre parece ser consecuencia del pecado o de cualquier otro motivo, pero no de su naturaleza, pues una vez el alma se libere del cuerpo desaparecerá dicha limitación, y podrá colmar plenamente su naturaleza en la visión de Dios. De ahí que, según Escoto, incluso en el estado presente, el objeto propio de nuestro intelecto no es el ser-sensible, como en Tomás, sino el ser en general, común a lo sensible y a lo inteligible⁵³, por lo que nuestro intelecto puede conocer a Dios, en tanto que inteligible puro, no sólo de alguna manera analógica, por medio de lo sensible, sino positiva y esencialmente, en tanto que ser.

Pues bien, en consonancia con esta doctrina, Escoto parecía admitir un deseo natural innato de ver a Dios; en este caso, no se trataba de un deseo elícito, deseo que surgiera como consecuencia del conocimiento revelado, sino de una auténtica inclinación de su naturaleza hacia el fin último⁵⁴, previa a todo conocimiento y voluntad. Ciertamente, esta concepción fue duramente criticada por Cayetano bajo el argumento de que, si este deseo fuera natural e innato, implicaría una exigencia, lo que suprimiría el carácter precisamen-

51 SUÁREZ, *De ultimo fine hominis*, disp.. XV, Sec. 2; COURTINE, 1999, p. 55, no. 2.

52 SUÁREZ, *De gratia*, Pról., IV, c. 1, n. 17; *De ultimo fine hominis*, disp. IV, Sec. 3, n. 2; COURTINE, 1999, p. 55, no. 4.

53 ESCOTO, *I Sent.*, dist. 3, q. 3, no. 24 y 25.

54 ESCOTO, *IV Sent.*; dist 49, q. 10, n. 3; III, d. 17, q. 1, n. 3; ALFARO, 1952, pp. 40-41.

te gratuito de lo sobrenatural respecto de lo natural, al identificarlos. Según el cardenal, detrás de este deseo de carácter natural e innato se pondría de manifiesto la ausencia de distinción esencial entre el orden natural y sobrenatural, así como en el propio orden natural o filosófico entre los diversos principios o modos primeros de ser. Por lo mismo, según esta crítica, se explicaría, a los ojos de Cayetano que Escoto hubiera negado la necesidad de la luz de gloria para la visión beatífica⁵⁵; también la necesidad de las virtudes morales infusas⁵⁶; y que hubiese reducido la sobrenaturalidad de la fe a la de un modo que sublima la fe-natural⁵⁷. Como se dijo, este carácter contingente de las relaciones entre el orden natural y sobrenatural parecería explicar también su voluntarismo⁵⁸, radicalizado en la perspectiva nominalista.

Sea como fuere, frente a Escoto⁵⁹, el cual admite que “si Dios lo hubiese querido, la visión beatífica de la esencia divina sería en nosotros (...) no el fruto de la gracia [esencialmente] sobrenatural, sino de una perfección natural”⁶⁰, Cayetano insistirá en el carácter esencialmente sobrenatural de la gracia habitual o santificante⁶¹, irreductible a cualquier consideración natural. Esto permite oponer la gracia y el milagro como dos modos de sobrenaturalidad muy distintos: pues, como se ha dicho, si el milagro es esencialmente natural y sólo modalmente sobrenatural (pues lo es sólo por el modo (sobrenatural) en el que se produce, pero no por su naturaleza propia), la gracia lo es esencialmente. No obstante, a pesar de que, según Cayetano, Escoto confunde uno y otro modo de lo sobrenatural, este último parece distinguir la gracia no como le reprocha Cayetano, sino “como un orden totalmente diverso y superior”⁶² a la naturaleza, de carácter intrínsecamente sobrenatural. Sin embargo, es cierto que todo el razonamiento escotista parece confirmar la interpretación que de él hace Cayetano. Por ejemplo, Escoto parece justificar la revelación no por el carácter esencialmente sobrenatural del fin último, sino por su carácter inmaterial y sobre sensible; pues no es nuestra naturaleza, sino el estado presente en el que se encuentra, lo que impide el conocimiento de Dios tal y como es en sí mismo⁶³. Por lo mismo, según Escoto “la visión de la esencia divina es el fin natural del hombre, (...) el término al que intrínsecamente tiende la naturaleza humana”, y si es sobrenatural lo es sólo “en cuanto no puede

55 CAYETANO, *In I*, q. 12, a. 5, n. IX, XII.

56 ESCOTO, *III Sent.*, dist. 36; CAYETANO, *In I-II*, q. 63, a. 3.

57 ESCOTO, *III Sent.*, dist. 23; GARRIGOU-LAGRANGE, 1950, p. 577.

58 Por ejemplo; ESCOTO, *IV Sent.*, dist. 26, q., única; dist. 50, q. 2.

59 ESCOTO, *III Sent.*, dist. XIV, q. 1; dist. XLIV, q. 11.

60 GARRIGOU-LAGRANGE, 1945, p. 194.

61 CAYETANO, *In I*, q. 12, a. 5; n. XI, XII.

62 ALFARO, 1952, p. 64, no. 124.

63 ALFARO, 1952, p. 71, no. 157.

ser alcanzado por las fuerzas naturales del hombre”⁶⁴. Por su parte, la perspectiva de Cayetano parece descansar en el principio filosófico aristotélico de la debida proporción que ha de existir entre las facultades y sus objetos formales propios, de tal modo que no es posible naturalmente apetecer algo que trascienda las propias fuerzas naturales, por lo que niega la existencia de un apetito innato del fin último. De hecho, en caso contrario, por medio del conocimiento de nuestra propia naturaleza, y sin necesidad de la revelación, se podría llegar a conocer un orden de perfecciones esencialmente sobrenatural; perfecciones que, además, tendrían un carácter no gratuito, sino debido.

Así, una vez negado este apetito, Cayetano abre la posibilidad de un fin puramente natural: fin último o perfecto en el orden natural y distinto del fin último o perfecto en el orden sobrenatural, y al cual el hombre tendería naturalmente. De esta manera, según este doble fin último, se podría considerar al hombre no sólo por lo que *de hecho* es, en tanto que ordenado actualmente a su fin sobrenatural (fin último más perfecto), sino también por lo que *de derecho* o de manera absoluta puede ser sin contradicción; es decir, según sus solas perfecciones naturales, las cuales constituirían también un fin último o perfecto, aunque menos perfecto que el primero. Esto parece separar claramente a Cayetano de Tomás: pues, según este último, no parece posible distinguir el fin último como más o menos perfecto; pues el único perfecto es el último fin, la visión divina, mientras que el fin natural no es último o perfecto. Además, en Tomás, el deseo de este fin último es natural, como ha insistido con razón el cardenal De Lubac.

Sea como fuere, esta nueva consideración (absoluta) del hombre permitirá hacer abstracción del hecho de que, en la economía actual de salvación cristiana, el hombre esté ordenado a su fin último (la beatitud), por lo que sería posible concebir al hombre y su fin según un punto de vista puramente natural. Esta concepción implicará en Cayetano y en Suárez la independencia entre uno y otro orden, así como la posibilidad de un estado de naturaleza pura, según las perfecciones que convienen naturalmente al hombre y de las que naturalmente tiene conocimiento, y sin que Dios lo eleve a su fin sobrenatural. Como se verá en el desarrollo de esta obra, el pensamiento moderno hará, de esta hipótesis teológica, un hecho necesario.

IMPLICACIONES JURÍDICAS Y POLÍTICAS DE ESTAS ESTRUCTURAS TEOLÓGICAS

Junto con la transformación radical en la consideración del hombre, dissociado a partir de ahora en dos planos independientes entre sí (uno natural y

64 ALFARO, 1952, p. 40, no. 26-7.

profano, otro sobrenatural y religioso), esta nueva doctrina del estado de naturaleza pura implicará una reestructuración de las principales cuestiones del pensamiento posterior. Así, junto con la constitución de una ontología y antropología independientes, surgirá una nueva concepción política y jurídica articulada según esta misma estructura teológica. Pues, ¿hasta qué punto esta doctrina de un estado de naturaleza pura no implica una nueva concepción del derecho, puramente formal, desligado del fin e identificado con la sola ley (en tanto que expresión formal del derecho), según el modelo de un incipiente positivismo-jurídico? ¿y en qué medida la teoría política moderna del contrato o pacto social, basada precisamente en la hipótesis de un estado de naturaleza pura previo a la forma política por la que se constituye en estado civil o político, toma como fundamento esta misma hipótesis?

Parece que la concepción suareciana del ser como esencia (real), al hacer abstracción precisa de la existencia actual, conduce no sólo a escindir el hombre en un estado y fin puramente naturales, abstracción hecha de su existencia actual y fin último de carácter sobrenatural, sino que, desde el punto de vista jurídico, lleva a escindir la esencia (real) del derecho, la ley, de su fin, lo justo, mediante una abstracción precisa (en términos de validez) del derecho como ley, dejando de lado su carácter de justo o injusto. Ciertamente, al tratarse de una esencia real y no de una esencia sin más (como en el pensamiento escotista), dicha abstracción no es completa; pues la esencia real, a diferencia de la sola esencia, *es realizable*, por lo que, aun haciendo abstracción precisa de su existencia actual como ley-justa, no la excluye ni la niega, de ahí que no reduzca el derecho a su solo carácter de validez, sino que, junto a este, admita un carácter de eficacia. En este caso, la ley, concebida como esencia real del derecho, mantiene, pues, un carácter de aplicación efectiva, del que carece el derecho identificado con la sola esencia. En este último caso, al hacer abstracción completa de su realización efectiva, el derecho se distingue exclusivamente según el criterio formal de validez (como ocurre en el pensamiento jurídico posterior de matriz escotista). Sea como fuere, una vez concebido el derecho como ley, su fin se limita a su validez formal; de ahí que, en lugar de estar orientada por el fin, toma como fundamento la voluntad del legislador, adoptando así un carácter esencialmente normativo y coactivo. En efecto, en este caso el carácter obligatorio de la ley no viene de su ajustamiento al fin, sino de proceder de la voluntad del órgano soberano según el procedimiento válidamente establecido. Como se verá en el desarrollo de esta obra, esta estructura jurídica, salida del pensamiento escotista y suarista, informará la mayor parte del pensamiento jurídico moderno⁶⁵.

65 BASTIT, 1990; MURALT, 2002.

Lo mismo parece ocurrir desde el punto de vista político. De hecho, la doctrina de la naturaleza pura, en un sentido puramente natural (Suárez) o sobrenatural (Escoto), así como la abstracción precisa del ser como esencia (Escoto) o como esencia real (Suárez), conduce políticamente a quebrar la concepción aristotélica del hombre como naturalmente político (inmerso inmediatamente en el medio vital político), por una concepción artificial (o artificiosa) de lo político, basada en la distinción entre un estado natural, deliberativo o imaginario (históricamente inexistente y, por tanto, concebido de manera distinta por la imaginación de cada autor), previo al estado civil o político, y mediado artificialmente por uno o varios contratos o neo contratos sociales (igualmente imaginarios), según una nueva puesta en juego de estas estructuras teológicas.

ESTRUCTURA FILOSÓFICA Y ESTRUCTURAS TEOLÓGICAS

Sea como fuere, a pesar de las diferencias entre estas estructuras teológicas, todas ellas parecen tener algo en común: presumen en la realidad-existente un orden último que, desde un punto de vista estrictamente natural o filosófico, tiene un carácter sobrenatural o misterioso, más allá e irreductible al primero. Así, en una estructura teológica de carácter existencial, el carácter sobrenatural o misterioso que presenta la realidad-existente parece abrir las puertas no sólo a un orden esencialmente sobrenatural (de carácter gracioso, que complete al orden natural), sino también, en el mismo orden natural, a un orden que trasciende el carácter puramente natural o filosófico de este. A su vez, en una estructura teológica de carácter esencial, si bien dicho orden sobrenatural es ya el mismo orden natural, no lo es tal y como es de derecho, sino limitado de hecho por el estado caído en el que se encuentra actualmente nuestra naturaleza de carácter, no obstante, auténticamente sobrenatural. Por su parte, en una estructura teológica de carácter mixto, aun presumiendo la existencia de un orden sobrenatural fundante del orden puramente natural, se abrirá la posibilidad de sustantivar o independizar este último del primero, operando como si estuviera realmente separado, pero a la manera en la que estaba unido. Esto conducirá a separar la razón de la fe, sustantivándola bajo la forma de racionalismo, y dando origen a las principales corrientes del pensamiento moderno. Por último, en una estructura teológica de carácter absoluto, uno y otro orden parecen identificarse absolutamente.

Ahora bien, más allá del carácter doctrinal de cada uno de estos pensamientos teológicos, su irrupción en el pensamiento filosófico supondrá una reestructuración del objeto filosófico en un sentido compatible con la doc-

trina teológica defendida en cada caso. Pues si un pensamiento está estructurado cuando está organizado conforme a principios, cuando estos son primeros o últimos dicho pensamiento parece tener una estructura de carácter filosófico o teológico según cómo se articulen dichos principios. De hecho, al analizar filosóficamente lo que es ser parece posible inducir de una manera *homeo-stática*, sin presumir subsistencia o *hypó-stasis* alguna, dos principios trascendentalmente unidos: la sustancia (modo formal primero de lo que es ser) y el acto (modo final primero de lo que es ser). En este caso, la articulación de los principios parece preservar su equilibrio mutuamente relativo y proporcionado evitando la reducción del objeto filosófico a tal o cual principio, a una mera suma de ellos o a algo distinto y más allá de ellos. En cambio, al proceder de esta última manera, parece siempre ponerse en juego una estructura de carácter *hypo-stático*: sea de carácter existencial (*puramente hypo-stática*), esencial (*homo-stática*), mixta de una y otra, o como ocurre en la estructura idealista y nominalista de carácter *hetero-stático*.

Por ejemplo, en una estructura teológica de carácter existencial, se dirá que, en nosotros, la causa formal es primera, pero que, en realidad, según lo que es en sí mismo, la causa final es primera y última. Esto parece justificar que, más allá de la forma, de la sustancia o de la ley, subsiste el fin, el acto (de ser) o lo justo, los cuales son descubiertos no conceptualmente, sino por medio de un juicio impulsado por el amor. En conformidad con la doctrina cristiana, se dirá que el amor no suprime la ley, pero no se reduce a ella, lo que parece presumir un sentido puramente conceptual y unívoco de forma o ley respecto del carácter subsistente de fin concebido como acto de ser (*esse*). Según esto, el fin es un modo de ser no sólo esencialmente distinto de la forma o determinación, sino subsistente respecto de ella, por lo que esta participa según el ejercicio de él. De esta manera, el fin, como acto de ser, trasciende cualquier pretendida apropiación formal de él. Esta distinción entre forma y fin presume en la realidad-existente un fondo de misterio irreductible a cualquier determinación formal o lógica, lo que justifica el suplemento de una vía sobre lógica para alcanzar el misterio presente en toda realidad-existente.

Pues bien, esta misma estructura parece ponerse de manifiesto al distinguir el hombre como ser, en su carácter personal. Pues, según la articulación teológica y existencial de estos principios, parece abrirse la posibilidad de considerar al hombre no sólo como hombre (según lo que es naturalmente), sino también como persona (en un sentido subsistente o *hypo-stático*), es decir, como lo que trasciende tanto el orden natural como lo que, en este, es puramente natural. De hecho, si la naturaleza del hombre es inmediatamente política, según esta nueva estructuración de los principios filosóficos, parece posible considerar al hombre, más allá de su carácter natural como

ciudadano, según un carácter sobrenatural o sobre político, como persona. Ciertamente, en esta estructura teológica la persona humana no se separa de su carácter natural de ciudadano (en tanto que forma parte de una comunidad política); sin embargo, la consideración personal del hombre parece tener, respecto de esta consideración del hombre como ciudadano, un carácter subsistente, *hypo-stático* e irreductible a toda consideración natural o política. Este carácter en última instancia sobrenatural o sobre político parece fundar ya un incipiente liberalismo, es decir, una concepción del hombre separada de la comunidad política, aun cuando en esta estructura teológica la persona sigue necesitando de un medio social (no tanto político como afectivo) para desarrollarse plenamente. De hecho, en el orden puramente natural este carácter en cierto modo político de la persona lo constituye el llamado *amor de amistad*; pues, en este, parece posible fundar una relación personal entre los amigos más allá del carácter impersonal (político y puramente natural) que los vincula en la comunidad política como ciudadanos. Por su parte, en el orden esencialmente sobrenatural, la persona precisa también de un medio social, el llamado cuerpo místico o iglesia de cristo, pues sólo en él puede, por vía sacramental, recibir la gracia y, en ella, las virtudes sobrenaturales (morales y teologales) que permitan su pleno desarrollo personal en este nivel esencialmente sobrenatural. De hecho, el carácter necesario o esencial de este medio social para la adquisición y desarrollo pleno de la persona parece aproximar estructuralmente el aristotelismo al catolicismo más que al protestantismo.

Por su parte, en una estructura teológica de carácter esencial se dirá que el fin no es esencialmente distinto y más allá de la forma, sino que lo es sólo modalmente, según una realización particular de la forma última, de carácter singular. Desde el punto de vista filosófico, esta estructura conduce a identificar la forma y el fin, formalizándolo; y desde el punto de vista personal, al analizar el hombre a la luz de lo que es ser, conduce a no distinguir en el hombre el carácter formal o natural y el carácter final o sobrenatural, por lo que el hombre adopta un carácter de principio a fin personal. De hecho, si en la primera estructura se distingue lo natural y lo sobrenatural como dos modos esencialmente diversos e irreductibles entre sí, en esta, aun cuando también se insista en la diversidad esencial de uno y otro orden, opera como si uno y otro orden fueran indistintos, lo que conduce a la completa *sobrenaturalización* de lo natural. En este caso, lo llamado “natural” en el hombre no es más que el estado presente en el que se encuentra su auténtica naturaleza, de carácter sobrenatural o personal; de ahí que lo “natural” suponga simplemente un límite que, sin suprimir su naturaleza auténticamente personal, impide en esta vida su pleno desarrollo. Desde el punto de vista político, esta concepción del hombre de principio a fin personal parece estar detrás del liberalismo político, es

decir, de una doctrina basada en el carácter sobrenatural (en el sentido de sobre político) del hombre. No obstante, como ocurre en el propio liberalismo político, en el estado actual o presente el hombre necesita de un medio social (ciertamente, no ya natural sino artificial, como es el pacto o contrato social), para que, sin poner en cuestión su auténtica “naturaleza” personal y derechos personales, pueda pacíficamente desarrollarlos dentro de las limitaciones actuales del estado presente (de la misma manera que en el orden del conocimiento necesita de la abstracción para conocer de una manera intuitiva). Por su parte, en el nominalismo posterior este carácter sobrenatural adoptará un sentido puramente individual, más allá de cualquier límite contractual, de la misma manera que, respecto del conocimiento, según esta doctrina, es posible *de potentia absoluta dei* un conocimiento intelectual e intuitivo de la cosa sin necesidad de abstracción, y con independencia de que la cosa exista o no. En este caso, la estructura puesta en juego no distingue absolutamente el orden natural y sobrenatural bajo el supuesto teológico de la omnipotencia divina, lo que políticamente conduce a una doctrina de los derechos subjetivos absolutos y también del absolutismo político.

Por último, de la misma manera que en la estructura teológica de carácter mixto lo natural se abstrae precisamente de lo sobrenatural, sin excluirlo ni negarlo, la forma se abstrae precisa e imperfectamente del fin; pues, aunque presume dicho fin, no lo expresa efectivamente. Nos encontramos aquí con la concepción y el dominio del acto como virtud respecto del acto como acto de ser: pues si el primero comprende virtualmente al segundo, este último lo expresa, sin ser de un orden esencialmente distinto. En este caso, la forma no asume perfectamente el fin como en la estructura teológica esencial de carácter *homo-stático*; tampoco el fin está más allá de la forma como en la estructura teológica existencial de carácter puramente *hypo-stático*; tampoco se identifican absolutamente forma y fin como en la estructura teológica nominalista e idealista, sino que la forma comprende virtualmente el fin sin necesidad de expresarlo en acto. Desde el punto de vista personal, esta estructura conduce a independizar una consideración puramente natural del hombre de una de carácter sobrenatural o personal, sin negar por ello el fundamento sobrenatural y último del hombre, por lo que esta estructura sigue siendo teológica. De hecho, como se independiza lo que estaba unido, y lo hace a la manera en la que estaba unido, sigue manteniendo un carácter estructuralmente teológico, a pesar de admitir la posibilidad de un estado puramente natural del hombre, haciendo abstracción de su carácter personal. Paradójicamente, tanto la sobrenaturalización o personalización de la naturaleza en Escoto como la naturalización de lo sobrenatural en Suárez conducirán al mismo resultado: la supresión de una concepción del hombre como naturalmente político (en el

sentido de inscrito esencial e inmediatamente en el seno de la comunidad), por una concepción artificial de lo político, mediado artificialmente por un pacto o contrato social como un recurso necesario en el estado presente ante la imposibilidad, según Escoto, de ejercer plenamente nuestra naturaleza auténticamente sobrenatural o personal, y, en Suárez, para perfeccionar nuestra naturaleza ya constituida en el estado puramente natural o pre-político.

A su vez, como se ha dicho, cada una de estas estructuras teológicas se apoya en una lógica propia. Así, la primera se articula según la estudiada analogía de atribución intrínseca; pues si, en este caso, el modo formal primero, la sustancia, distingue intrínseca o propiamente lo que es ser, lo hace según una relación de dependencia causal respecto del modo final primero, el acto de ser, que tiene, respecto de la forma, un carácter existencialmente subsistente. Por su parte, la estructura teológica esencial se articula lógicamente según la univocidad formal; pues, en este caso, lo que es ser se distingue formal y unívocamente tanto respecto de su modalidad infinita o divina y finita o creada, como respecto de su modalidad sustancial y actual. De hecho, una y otra modalidad intrínseca de ser participan unívocamente de una misma razón esencial de ser abstractamente considerada. Así, el modo final o sobre determinativo se distingue del formal o determinativo porque, en la determinación esencial común y unívoca, el modo final trasciende al modo formal sólo en tanto que es una realización particular de este. Por su parte, la estructura teológica de carácter mixto se articula lógicamente según la llamada por el mismo Suárez analogía de atribución intrínseca (en un sentido distinto de la tomasiana). En este caso, aun admitiendo también un sentido esencial de lo que es ser, se diferencia de la estructura puramente esencial en que dicho sentido no se abstrae perfectamente de sus modos, sino que, aun siendo uno y preciso respecto de estos, no los excluye ni los niega, sino que los comprende virtualmente en su diversidad esencial, por lo que cada uno de estos modos no sólo es esencial o intrínsecamente ser, sino que lo es de un modo esencialmente diverso. Además, como en este caso lo que es ser se define como esencia real, el modo actual de ser como acto de ser (*esse*) es comprendido virtualmente en ella. Por su parte, la estructura nominalista se articula lógicamente de una manera equívoca; pues, en este caso, lo que es ser tiene un carácter puramente nominal, y hace referencia a una multiplicidad de seres sin relación real entre ellos. Por último, la idealista se articula lógicamente de una manera absolutamente (y no sólo formalmente) unívoca. Todas estas cuestiones se analizarán con detenimiento en el desarrollo de esta obra⁶⁶.

⁶⁶ Una vez distinguido lo que es sustancia y acto, así como la relación de una y otro, será preciso distinguir lo uno, que parece ser, más que un nuevo principio de ser, una propiedad de los principios anteriores: pues todo principio, como tal, implica unidad o indivisibilidad. En efecto, si lo que es ser es uno por sus principios formal y final en la relación común y trascendental a ambos, por estos parece posible

captar lo uno como una propiedad de lo que es ser: pues lo que es primero resume lo que es ser, y lo uno es una propiedad de lo que es primero. Además, como los principios no se pueden dividir en otros principios (pues cada uno de ellos es primero en su orden), lo uno es, respecto de lo múltiple, indivisible. De este modo (como se verá más adelante), la persona es indivisiblemente una por su sustancia, por su acto y por el modo trascendental en el que estos principios propios están unidos. No obstante, la unidad de la persona parece fundarse en última instancia en la unidad de fin: pues esta evita, más allá de la sustancia, la dispersión o entropía característica del individuo, en el sentido de que una vida finalizada no parece ser anárquica o dispersa, sino ordenada y una. de hecho, la unidad de vida parece manifestar el grado de adquisición y desarrollo de lo que es fin en cada uno. Sea como fuere, desde un punto de vista lógico y filosófico, esta unidad que, según los principios, cabe atribuir a la persona, parece tener un carácter analógico, en el sentido de la analogía de proporcionalidad propia: pues respetando la diversidad propia de las determinaciones y operaciones personales, de mi yo-soy, parece posible encontrar entre ellas un orden sin mermar la unidad proporcional.

PARTE TERCERA
LA PERSONA Y SUS PRINCIPIOS

I

CRÍTICA FILOSÓFICA A LAS ESTRUCTURAS TEOLÓGICAS DE LA PERSONA

Como se ha dicho, el análisis desarrollado hasta ahora de lo que es ser por sus modos primeros tiene como objetivo descubrir al hombre (a mí, a ti y a él) como persona, según una mirada filosófica. Se ha visto cómo estos principios son susceptibles de ser articulados no sólo según una estructura filosófica, sino también teológica, así como las consecuencias que, según esta última, se derivan respecto de la cuestión de la persona. Así, en una estructura teológica de carácter existencial la persona se distingue de una manera *puramente hypo-stática*; en cambio, en una estructura teológica esencial (y en cierto modo mixta) se distingue de una manera *hypo-stática y homo-stática*; por último, en una estructura teológica idealista y nominalista se distingue de una manera *hypo-stática y hetero-stática*. Se trata ahora de ver cómo un análisis estructuralmente filosófico de lo que es ser en el hombre no presume *hypó-stasis* alguna, por lo que la persona se distingue filosóficamente de una manera enteramente *homeo-stática*. En este caso, la persona no se identifica con algo que trascienda existencial, esencial o absolutamente sus modos primeros y propios de ser (es decir, con algo en lo que subsisten estos principios), sino, más bien, con el modo absoluto y perfecto de ser en el hombre.

LA PERSONA SEGÚN UNA ESTRUCTURA TEOLÓGICA

De hecho, la identificación de la persona con una manera subsistente de ser, en la que existen dichos principios, es característica de una estructura teológica de carácter existencial. En este caso, como la persona parece hacer referencia a la manera en la que subsisten estos principios de ser, subyace a estos: no al modo de una esencia distinguible formal *ex natura rei* (como ocurre en la estructura teológica esencial), tampoco al modo de una esencia real que comprende virtual y diversamente estos modos (como en la estructura teológica mixta), ni al modo de una esencia absoluta, de carácter individual o ideal (como en la estructura teológica nominalista e idealista), sino como una manera de ser (de carácter existencial) en la que dichos principios existen.

En efecto, a diferencia del escotismo, para el que, como se ha dicho, la persona adopta una subsistencia de carácter entitativo y formal, en el tomismo la persona tiene un carácter modal, irreductible a cualquier formalización. Esto hace que la relación de participación de los principios a la persona no sea según la quiddidad, sino según el ejercicio. En el primer caso, la lógica que da razón de esta relación de participación según la quiddidad es formalmente unívoca; en el segundo, es la llamada analogía de atribución intrínseca (en un sentido propiamente tomasiano). En un caso y en otro, la persona humana no es plena o absolutamente subsistente, sino que subsiste sólo como una manera de ser o como una entidad formal *ex natura rei*, por lo que tiene, respecto de la persona divina, un carácter limitado o parcial.

Por lo mismo, según la estructura teológica de carácter existencial, se dirá que en la persona la sustancia existe por sí, mientras que los accidentes no existen por sí, sino por relación a la sustancia, en tanto que inhieren en ella. De hecho, según esta perspectiva, la consideración de lo que es ser según la manera en la cual lo que es ser existe es personal y concreta, mientras que la consideración de lo que es ser según sus principios es abstracta. Según esto, la manera en la que el ser existe es subsistente respecto de lo que es ser considerado en, por y para sí mismo (según sus principios), por lo que, en la subsistencia personal, de carácter existencial, la sustancia existe por sí misma. Por tanto, según esta estructura teológica existencial, la dimensión analítica, por la que se descubren los principios propios de ser, distingue sólo lo que es ser en tanto (lo) que es ser (*ens*), su *ratio entis*; en cambio, la dimensión personal, centrada en la manera en la que estos principios existen, distingue lo que es ser en tanto (lo) que es existente (*esse*). Se ve así cómo, la persona humana, hace referencia a la manera en la que, lo que es ser (que puede no existir), existe efectivamente; de ahí que una perspectiva puramente analítica de lo que es ser, según sus principios, parece hacer abstracción de la existencia o no de dichos principios; por lo que el existir (*esse*) parece una vez más concretar e individuar el ser (*ens*).

Sea como fuere, distinguir la persona como la manera en la que existe el ser sólo parece tener sentido en una estructura de pensamiento que presuma la distinción entre un orden natural y otro que, respecto de este, tenga un carácter sobrenatural o subsistente. Lo mismo ocurre con el escotismo; pero, en este caso, lo sobrenatural o personal tiene un carácter esencial y formalmente distinto; por lo que los principios del ser (la sustancia y el acto) participan esencial y unívocamente de la persona.

LA PERSONA HUMANA ES UN MODO ABSOLUTO Y PERFECTO DE SER HOMBRE

Ahora bien, desde un punto de vista filosófico, la persona humana parece distinguirse primera e inmediatamente por estos principios; por lo que no parece ser subsistente respecto de ellos, sino, más bien, parece hacer referencia a un modo concreto y particular de ejercicio de estos principios. En efecto, a diferencia de una concepción abstracta de hombre, la persona humana es irreductible a tal o cual género expresable por una definición; pues, de la misma manera que lo que es ser se distingue inmediata y primeramente como sustancia y acto, es posible distinguir la persona de esta manera. Así, parece posible distinguir lo que es ser en el hombre según lo que en el hombre es *en, por y para sí mismo* ser. Según esto, la persona no es sólo la manera en la que se vinculan los principios propios (sustancia y acto) de ser, sino también estos principios. Pues tanto los principios propios (sustancia y acto) como el principio común (la relación trascendental que une inmediatamente los principios propios) son esto que es primero en esto que es ser; luego esto que es primero en lo que es ser en el hombre: esto que es primero en lo que es la persona humana. Ahora bien, esto que es primero en la persona es de algún modo la persona misma.

De hecho, cuando se afirma esto que es ser, yo que soy ser..., no parece afirmarse algo que, respecto de lo que es ser (modo universal de ser), sea la manera en la que, lo que es ser, existe, sino, simplemente, un modo concreto y particular de ser. En efecto, por ser es posible entender tanto lo que es ser (modo universal de ser) como esto que es ser (modo particular de ser); por lo que, en este último caso, se distingue lo que es ser aquí; por ejemplo, en el hombre, como persona. Según esto, la noción de ser no se identifica total o parcialmente sólo con lo que es ser (modo universal de ser) o con esto que es ser (modo particular de ser), sino que admite (inmediata y principalmente) ambos modos propios. Pues, de la misma manera que lo que es ser se distingue principalmente por sus modos primeros sin identificarse exclusivamente con ninguno de ellos, la persona, en tanto que modo concreto y particular de ser, parece distinguirse también así. Por lo mismo, parece posible también distinguir estos modos tanto en general (en la persona) como en particular (en esta persona). No obstante, si la persona es filosóficamente un modo concreto y particular de ser, parece caracterizarse porque, respecto del resto de vivientes, implica no sólo vida vegetativa y sensible sino también intelectual (en el sentido de que es capaz de asumir y desarrollar estos principios), por lo que más propiamente parece distinguirse como el modo (principalmente intelectual) según el cual se adquieren y ejercen los principios de ser. De esta manera, la persona humana parece ser, dentro de los seres vivos de los que

se tiene experiencia, aquél cuyo modo concreto y particular de ser es (más) absoluto y perfecto.

De hecho, en tanto que sustancia, la persona humana parece ser autónoma: pues la sustancia es, dentro de las categorías o determinaciones (que distinguen formalmente lo que es ser), la primera o por sí; luego, por ella, lo que es ser es por sí mismo o autónomo, mientras que por los accidentes es relativo. En efecto, si la sustancia es ser por sí, lo que en la persona es sustancia es principio de autonomía. Esto implica que, en la persona, la sustancia se descubre como aquello por lo que la persona es autónoma. No obstante, como la persona humana es un viviente de vida intelectual, su modo propio de ser parece, respecto del resto de vivientes y modos vitales del viviente humano, (más) absoluto y perfecto, por lo que no es sólo autónoma, sino de una manera (más) absoluta y perfecta. Sea como fuere, desde un punto de vista filosófico, la persona no parece ser más allá, en un sentido subsistente, de lo que en ella es principio de autonomía. De hecho, si la persona humana es autónoma no sólo por la sustancia considerada en sí misma o de manera abstracta, sino vinculada trascendentalmente al acto, la persona humana parece identificarse de algún modo con esto último. En cambio, según una estructura teológica se presume, más allá de esto, el carácter subsistente de la persona.

Por lo demás, esta relación de subsistencia parece también estar presente cuando, en una estructura teológica existencial, se distingue lo que en el hombre es individual (limitado por el cuerpo y propio de la física) respecto de lo que en él es personal (subsistente y propio de la llamada metafísica). Según esta distinción, los principios de la filosofía primera parecen tener un carácter subsistente respecto de los principios de la física o de la filosofía natural. Según esto, lo que es ser en el hombre en un sentido existencial parece hacer referencia únicamente a la persona, que se asienta en el alma sustancial (*mens*), de carácter subsistente, y no a lo que en el hombre o viviente humano es común a lo individual y personal. En cambio, según una estructura filosófica, no parece posible presumir nada subsistente y más allá de los principios; por lo que, si la sustancia y el acto son lo principal que hay en la persona humana, son de algún modo (absoluto y perfecto) esta misma. Además, lo que en el viviente humano es sustancia no parece identificarse exclusivamente con la llamada alma espiritual (*mens*) en un sentido subsistente, sino que es común al alma y al cuerpo (es decir, a lo que en el viviente es distinguible morfológica y fisiológicamente). Por lo mismo, lo que es ser en el hombre tampoco parece identificarse exclusivamente con lo que en él es personal, sino que parece ser común a lo que en él es personal e individual.

En efecto, una vez descubierto filosóficamente que la sustancia es común a la sustancia material y formal, parece posible demostrar que la autonomía, propiedad de la sustancia, es común tanto a lo que determina como a lo que condiciona sustancialmente al viviente: en el primer caso, se trata de una determinación absoluta y, en acto, perfecta; en el segundo, de una determinación relativa e imperfecta. Por lo mismo, que el hombre sólo puede ser autónomo por lo que en él es sustancial, no por sus accidentes; pues estos, si bien son determinaciones propias suyas, no lo determinan por sí mismo (por lo que es), sino por algo de él (por lo que es relativo a él). A su vez, según este mismo principio, parece posible demostrar cómo, en el viviente humano (en el compuesto de cuerpo y alma), no es preciso dotar de un carácter sustancial (en el sentido de subsistente) al alma llamada espiritual (*mens*) respecto del cuerpo: pues tanto el alma (sustancia-formal) como el cuerpo (sustancia-material) son principios sustanciales del viviente; y, en tanto que tales, una y otro no sólo dan unidad al viviente (es decir, a la persona en tanto que viviente de carácter intelectual), sino que hacen de él alguien autónomo. No obstante, si el alma es más principio que el cuerpo es porque, como se ha dicho, el viviente parece definirse en última instancia por sus funciones. De esta manera, si el viviente es autónomo por su sustancia, y tanto el cuerpo como el alma son modos sustanciales del viviente, parece que el viviente es autónomo por uno y otro modo trascendentalmente unidos, aunque en última instancia lo sea por su carácter fisiológico. De hecho, lo morfológico parece ser a lo fisiológico como lo que condiciona a lo que determina.

Según esto, la distinción entre lo morfológico y lo fisiológico permite fundar, en la autonomía común a ambos modos sustanciales del viviente, el carácter condicional del primero respecto del carácter determinativo del segundo. De hecho, como la condición es una determinación relativa, la determinación morfológica es esencialmente relativa a la fisiológica. Por tanto, si lo que condiciona hace autónomo de un modo relativo e imperfecto, lo que determina hace autónomo de un modo absoluto y perfecto. No obstante, como se verá, la condición y la determinación permiten distinguir al viviente humano, más que por su morfología y fisiología, por lo que en su naturaleza es por y según naturaleza.

Ahora bien, cuando en el viviente humano se identifica la sustancia con la sola sustancia-formal o alma-espiritual (*mens*) en un sentido subsistente, la persona parece ser autónoma sólo por ella. En este caso, la sustancia (*mens*), en el sentido de subsistencia, asume el compuesto, entendido como el alma limitada por el cuerpo, de tal modo que este participa, según el ejercicio sensitivo y vegetativo, del alma sustancial o subsistente (*mens*). Por lo mismo, el devenir parece también hacer referencia al alma limitada por el cuerpo, por

lo que también este participa del ser entendido en un sentido subsistente. De hecho, si el tomismo vincula el ser con el alma espiritual (*mens*), que tiene un carácter subsistente, asocia el devenir con el compuesto, con el alma limitada por el cuerpo, con el alma-individual. En este caso, lo que es según la naturaleza (es decir, lo que en la naturaleza humana es de modo absoluto y perfecto) no se distingue *funcionalmente* de lo que es por naturaleza (de lo que es de modo relativo e imperfecto), sino por su carácter de *subsistente*. Según esto, el llamado principio de individuación del alma por el cuerpo es lo que, en el orden físico, es el principio de individuación de la especie por la materia designada cuantitativamente y, en el metafísico, el principio de individuación de la esencia por la existencia (*esse*). Como se ha visto, en todos ellos se presume la subsistencia del alma llamada sustancial, de la especie y la esencia, respecto del alma limitada por el cuerpo: en el primer caso la especie es limitada por la materia designada cuantitativamente, en el segundo la esencia lo es por la existencia (*esse*).

Ahora bien, fuera de estos principios subsistentes, de carácter teológico, parece que el viviente se individua por esta alma y este cuerpo, por estos dos, donde se mantiene la proporción de uno y otro principio sustancial del viviente. Por lo mismo, la sustancia física se individua por esta forma y esta materia, también por ambas; y la llamada sustancia metafísica por esta esencia y por este sujeto. De hecho, el carácter sustancial, en el sentido de subsistente, del alma llamada espiritual (*mens*) respecto del cuerpo, parece presumir la distinción entre un orden espiritual y biológico. En este caso, el llamado orden espiritual no parece ser biológico, sino subsistente: pues su origen y fin no son naturales, sino divinos. No obstante, fuera de esta consideración subsistente o teológica del alma, parece que, como se ha dicho, lo bio-lógico es común no sólo al cuerpo y al alma, en tanto que es posible distinguir al viviente según un punto de vista morfológico y fisiológico, sino también a sus diversas funciones vitales (pues, todas ellas, parecen distinguir lo biológico según lo que en él es por naturaleza).

Del mismo modo, parece también posible distinguir lo biológico por lo que en el viviente humano es según su naturaleza; es decir, principalmente, por sus funciones vitales superiores, de carácter teor-ético: capaces de asumir de algún modo lo que en el viviente humano es por naturaleza, al regularlo rectamente, según el fin último. De hecho, si lo que es por naturaleza parece distinguir lo bio-lógico mismo por razón del *bios* (por lo que en la naturaleza es innato), lo que es según naturaleza parece hacerlo por razón del *logos* (por lo que en la naturaleza es adquirido), en la unidad inescindible y trascendental de uno y otro modo bio-lógico. Se trata, pues, de una distinción con funda-

mento real (de carácter *funcional*) y según la razón, sin presumir subsistencia o *hypó-stasis* alguna de uno u otro modo.

Según esto último, la distinción entre condicionamiento y determinación, más que por el cuerpo y el alma (distinción que, como se ha dicho, permite distinguir al viviente por su carácter morfológico y fisiológico), parece ser por razón de lo que, en nuestra naturaleza, es por naturaleza y según naturaleza (aun cuando la distinción entre condición y determinación también se da a nivel de lo que es por naturaleza entre las partes y funciones inferiores y superiores). Se dice así que lo que es por naturaleza condiciona porque no depende naturalmente de uno. De hecho, el viviente humano no puede dejar de estar condicionado según lo que, en él, es por naturaleza. Ahora bien, aquello por lo que en última instancia se determina, la adquisición y ejercicio de la llamada virtud teor-ética, parece ser de algún modo capaz de asumir todo aquello que, haciéndole autónomo en otros niveles vitales, le condiciona personalmente.

Sea como fuere, si lo que es por naturaleza se caracteriza porque naturalmente no depende de uno, en este orden vital la causa material y eficiente parecen ser primeras, al depender todo de ellas. De hecho, como se dijo, cuando se reduce la naturaleza (común a lo que es por y según naturaleza) a lo que en ella es por naturaleza, se reduce inevitablemente la causa formal y final a la sola causa material y eficiente. Por su parte, en lo que es según naturaleza, lo primero es la causa formal y final; pues, en este caso, lo principal no es la materia y la potencia, sino la virtud y el acto. De hecho, las virtudes se adquieren por la repetición de actos, que, a su vez, regulan nuevos actos semejantes conforme a ellas. Ahora bien, la virtud como hábito tiene un carácter formal: pues es aquello por lo que se obra de un modo determinado (bueno o verdadero); por su parte, la virtud como acto tiene un carácter final, pues finaliza a la virtud como hábito, al ponerla en acto. En cambio, si en lo que es por naturaleza lo primero es la causa material y eficiente es porque, en este caso, no es preciso adquirir previamente la virtud y el acto correspondiente, sino que, dadas determinadas condiciones materiales, la potencia agente actúa necesariamente de un modo inmediatamente virtuoso o vicioso (según el carácter funcional o disfuncional del acto). Según esto, juzgar al hombre sólo por lo que le condiciona resulta muy reductor y característico de una perspectiva materialista y biologicista. Pues si bien lo que es por naturaleza es más necesario, lo que es según la naturaleza es más perfecto. De hecho, por la adquisición y desarrollo de esta segunda-naturaleza, de carácter teor-ético, parece posible sustraerse al solo condicionamiento vital y llegar a ser efectiva y perfectamente una persona.

En efecto, si el viviente humano se distingue (más allá de su carácter individual) por lo que en él es principalmente según su naturaleza, por esto último es capaz de llegar a ser una persona. De hecho, el hombre es persona principal (o más principalmente) por lo que en él es según su naturaleza. Esto, como se dijo, no tiene un carácter subsistente, sino funcional: pues lo que es según su naturaleza se concreta en determinadas actividades o funciones teor-éticas. Por su parte, el individuo lo es según lo que en el hombre es por naturaleza; es decir, por sus operaciones necesarias (o según lo necesario). De esta manera, si la persona es una adquisición y desarrollo del viviente humano (a modo de una segunda naturaleza), asume lo que en el viviente humano es individual o por naturaleza. Parece, pues, posible jerarquizar las diversas funciones vitales del hombre por su mayor o menor comprensión o desarrollo vital. Así, como las funciones superiores presumen las inferiores sin reducirlas, las funciones vitales que son por naturaleza, aun siendo esencialmente diversas que las que son según naturaleza, son a modo de instrumentos o condiciones esenciales de estas.

Por lo mismo, tampoco parece preciso distinguir al hombre en su carácter individual como si fuera una parte de él, sino más bien como un todo; y no sólo parcial, sino total, aunque relativo e imperfecto respecto de lo que en él es personal. Así, cuando se habla de lo individual es preciso hacer referencia a un modo de ser hombre, y no a una parte de él: pues distingue al hombre mismo según lo que en él es por naturaleza. De hecho, como el viviente humano parece estar condicionado como individuo y determinado (absoluta y perfectamente) como persona, la condición, si es sustancial, es determinación primera, aunque relativa e imperfecta respecto de la determinación personal. De esta manera, tanto lo individual como lo personal parecen distinguir, en el viviente humano, el llamado compuesto de cuerpo y alma: lo individual hace referencia a lo que en el viviente humano, compuesto de cuerpo y alma, es principalmente por naturaleza, mientras que lo personal a lo que en el mismo compuesto es principalmente según naturaleza. Tanto lo individual como lo personal hacen pues referencia al mismo viviente humano, y sólo parecen distinguirse por el modo natural que opera principalmente en cada caso. Se trata, pues, de una distinción de razón con fundamento real, que no implica separación existencial ni subsistencia alguna de lo individual o de lo personal, lo que permite distinguir funcionalmente al hombre como viviente humano según lo que en él es individual o personal.

II

LAS PROPIEDADES DE LA PERSONA: AUTONOMÍA ABSOLUTA, EFICAZ Y PERFECTA

Ahora bien, si la persona es la adquisición última del viviente humano, por ella, el hombre no es sólo absolutamente autónomo, sino de modo eficaz y perfecto. En efecto, parece posible distinguir en la persona una autonomía absoluta y perfecta (y, por ella, en el viviente humano). Pues si la autonomía es por la sustancia, es absoluta por lo que en la sustancia es primero. De hecho, como el modo material de sustancia es relativo al modo formal, y lo individual distingue sustancialmente al viviente humano por su carácter material (en lo que es por naturaleza), la autonomía individual es relativa a la personal, que tiene, respecto de aquella, un carácter absoluto. Luego si la persona es autónoma por su sustancia, respecto del individuo, es absolutamente autónoma. No obstante, aun siendo absoluta, la autonomía personal parece ser potencial; por lo que es preciso, para su adquisición efectiva y desarrollo perfecto, de su ejercicio concreto, rectamente regulado por lo que según la naturaleza es (más) principal: la virtud teor-ética. De hecho, aun cuando la persona parece ser absolutamente autónoma, sólo adquiere efectivamente dicha autonomía por esta virtud; y, una vez adquirida, puede desarrollarla y, por tanto, perfeccionarla en el ejercicio de dicha adquisición.

En efecto, el nivel vital más pleno o comprensivo del viviente humano parece ser el nivel teor-ético; por lo que la autonomía personal parece descansar en él. Esto hace que la persona sea absolutamente autónoma por la facultad del intelecto, y sea efectiva y perfectamente autónoma por las virtudes y actos propios de esta facultad. Ciertamente, dicha facultad no se puede separar ni abstraer del resto de facultades vitales; pues sólo unidas y debidamente ordenadas respecto de la facultad intelectual parecen resumir lo (más) principal del viviente humano. Sea como fuere, esto hace del viviente humano una persona, es decir, un viviente de vida principalmente intelectual y, por tanto, absolutamente autónomo. Ahora bien, sólo es perfectamente autónomo cuando actualiza dicha facultad según la correspondiente virtud teor-ética. De ahí que, si la autonomía es absoluta en la persona, sólo se adquiere y desarrolla por el ejercicio rectamente regulado de esta facultad. De hecho, lo

que permite medir la autonomía personal del hombre parece ser el grado de adquisición y desarrollo teor-ético.

Ciertamente, al comienzo de la vida la autonomía personal apenas está desarrollada (al menos desde este punto de vista teor-ético, que parece ser lo más característico del desarrollo personal). Pues si normalmente el niño es absolutamente autónomo, esta autonomía tiene un carácter puramente potencial, sin llegar a ser virtual, pues apenas puede disponer por sí mismo de ella. Para conseguir esta autonomía teor-ética, le será preciso adquirir progresivamente esta virtud por la costumbre y el estudio. De hecho, si lo que es según la naturaleza humana permite hacer del viviente humano una persona, esto sólo puede adquirirlo efectivamente y desarrollarlo perfectamente por la virtud teor-ética en acto. En este caso, el viviente humano no sólo tendrá una autonomía personal de carácter absoluto, sino eficaz y perfecta, gracias a la cual será posible definirlo en última instancia como persona.

En efecto, si la persona, respecto del individuo, se caracteriza por poseer una autonomía absoluta y perfecta, el carácter de absoluto permite distinguir la autonomía por su modo sustancial primero, mientras que el carácter de perfecto por su modo actual último. Ciertamente, es preciso distinguir dicha sustancia y acto no como separados, sino como unidos trascendentalmente. Pues la persona parece ser común a ambos modos, que la distinguen totalmente cada uno a su manera: *por y para sí mismo*, en la relación trascendental de uno y otro. Así, por su sustancia, la persona es capaz de adquirir y desarrollar su autonomía (que, respecto de la autonomía individual, es absoluta y perfecta); por sus actos adquiere y desarrolla la virtud teor-ética según la cual dicha autonomía se hace efectiva y perfecta. De esta manera, la autonomía personal se adquiere efectivamente y se desarrolla perfectamente conforme la persona (y el viviente humano por ella) se va finalizando. De hecho, una vez adquirida dicha autonomía para el fin se ejerce de una manera más fácil y perfecta. Luego, si el fin de la persona es este desarrollo personal por la actividad según la virtud (perfecta), el viviente humano parece de esta manera ser capaz de adquirir y desarrollar su ser absoluto y perfecto como un todo orgánico, unitariamente.

En efecto, de la misma manera que ocurre con lo que es ser en general, en la persona humana, en lo que es ser en el hombre según un modo absoluto y perfecto, la sustancia está siempre unida al acto según una relación real de carácter analógico y trascendental, por lo que la autonomía es siempre más o menos perfecta, más o menos finalizada. Pues si la persona es autónoma absolutamente por su modo sustancial primero y perfectamente por su modo actual último, en la persona la autonomía implica tanto la sustancia como el

acto en la unidad trascendental y analógica de ambos. Así, una vez asumido lo que es fin como hábito, en acto-primero o *entelecheia*, la autonomía no es ya sólo absoluta, sino eficaz; puesta en acto, como acto segundo o *energeia*, la autonomía se hace perfecta. Ciertamente, para dicha adquisición y desarrollo, precisa de un medio vital adecuado, como ocurre con cualquier otra función vital. De hecho, al comienzo de la vida el viviente humano es muy dependiente del medio y, en general, cuanto menos desarrollado está el viviente en su autonomía (tanto individual como personal), más dependiente es de su medio interno y externo; es decir, de todo aquello que, aun siendo necesario, puede impedir la adquisición y desarrollo de las funciones vitales superiores si no es regulado según el fin. Así, quien se detiene en su desarrollo personal normalmente estará mucho más condicionado por el medio exterior (social, político, cultural), e interior (psíquico, físico). Esto se debe a que, si bien el viviente humano es absolutamente persona, lo es sólo de un modo potencial, por lo que le resulta preciso la adquisición y desarrollo continuo de ella (por la adquisición y desarrollo de su autonomía absoluta) para poder serlo en acto, de modo perfecto. Según esto, el viviente humano parece ser imperfecto, quedando a merced del medio, cuando no llega a adquirir su autonomía perfecta, de carácter teor-ético, o bien cuando no la desarrolla de manera más o menos continua. Ahora bien, una vez adquirida efectivamente la autonomía personal por el ejercicio repetido y rectamente regulado de la actividad teor-ética, el viviente humano es ya de modo virtual persona, pudiendo por sí mismo (por su virtud propia, y no sólo potencialmente), desarrollar su autonomía de manera perfecta. Según esto, el hombre parece ser persona no sólo cuando tiene la posibilidad de vivir de su fin o función propia, sino cuando vive efectiva y perfectamente de él; es decir, cuando adquiere y desarrolla en acto su autonomía absoluta (que, como se ha dicho, tiene un carácter principalmente teor-ético). De hecho, el desarrollo de su autonomía por el ejercicio de la virtud teor-ética parece hacer del viviente humano una persona efectiva y perfecta.

Por tanto, si la persona es absolutamente autónoma por su sustancia, es perfectamente autónoma por su fin o acto, en la relación trascendental de una y otro. Luego, por estos principios, la persona es autónoma y una; por lo que la autonomía implica unidad y viceversa. De hecho, si la unidad es una propiedad de lo que es primero, y lo que es primero es lo que es según tal o cual principio, la persona, en su autonomía, es una *por* la sustancia, *para* el acto y *en* la relación trascendental de una y otro. Se da así una trabazón interna entre sus modos primeros (propios y común) irreductible a una consideración puramente propia, común o más allá de ellos. Ciertamente, no sólo en la persona la sustancia está unida al acto, sino en todo lo que es ser; pues,

aunque sea posible distinguir cada uno de estos principios en sí mismos, de manera abstracta, en realidad se dan siempre unidos. De hecho, la persona, por su autonomía absoluta, efectiva y perfecta, une la unidad-sustancial (unidad según la forma) y la unidad-actual (unidad según el fin) en la unidad trascendental de relación (unidad según la forma y el fin). Si por la primera la autonomía es absoluta y por la segunda es perfecta, por la relación de una y otra es efectiva. De esta manera, si la persona es absolutamente autónoma por su sustancia, adquiere efectivamente y desarrolla perfectamente su autonomía por sus actos. Luego la adquisición y desarrollo de la autonomía personal se consigue por lo que, en el viviente humano, no es sólo absolutamente sustancia, sino también efectiva y perfectamente acto. En particular, la autonomía se adquiere efectivamente como hábito, a modo de un término medio entre el carácter absoluto y perfecto de la autonomía, y se desarrolla perfectamente en acto, como ejercicio. Esto hace que tanto la adquisición como el desarrollo de la autonomía sean modos de virtud, según el hábito y el ejercicio. De hecho, si la autonomía en acto es perfecta, es porque, por ella, el viviente desarrolla en última instancia su función o finalidad propia. Se dice que la función o finalidad propia es última no sólo porque es en acto, sino también porque es comprensiva del resto de funciones vitales. Luego si la finalidad última es la autonomía en acto, la autonomía personal, de carácter teor-ético, se adquiere y desarrolla por el ejercicio de esta virtud última.

DETERMINACIÓN Y FINALIDAD EN LA PERSONA

Esto permite a su vez distinguir la autonomía de la persona por su carácter de *determinación y finalidad*. Pues si, como se ha dicho, la autonomía es por una determinación sustancial, la autonomía personal es por una determinación sustancial de carácter absoluto. Ahora bien, por sus actos, la persona no sólo está determinada de modo absoluto, sino de modo efectivo y perfecto. Ciertamente, respecto de la determinación efectiva y perfecta, la determinación absoluta es potencial; pues la determinación efectiva y perfecta implica, respecto de la determinación absoluta, una determinación concreta, unida al fin. De ahí que la determinación sustancial sea, en potencia, determinación según el fin. De hecho, si la determinación sustancial, por la que la persona es absolutamente autónoma, es en potencia, una vez adquirido dicho fin por la imitación y repetición de actos rectamente regulados según la virtud teor-ética de quien ya la posee, la determinación deja de ser por relación al fin, como en la determinación absoluta, para ser por sí; pues, por ella, el hombre es capaz de finalizarse por sí mismo; y cuando esta determinación se ejerce, en acto,

no es ya sólo eficaz, sino perfecta. Por lo mismo, como la determinación absoluta hace referencia a la capacidad que tiene la persona para determinarse actualmente se trata de una determinación potencial. Por su parte, la determinación actual es, respecto de la determinación absoluta, una determinación efectiva y perfecta: en el primer caso según el hábito o acto-primerero, en el segundo según el ejercicio o acto-segundo. Aun cuando uno y otro modo de determinación actual es según la virtud (pues esta se distingue como hábito y ejercicio), lo cierto es que, según el ejercicio, que finaliza en última instancia el acto, la determinación efectiva es imperfecta respecto de la determinación en acto. Pues si bien una y otra son determinaciones perfectas respecto de la determinación absoluta, la primera es, respecto de la segunda, imperfecta. No obstante, esta última permite relacionar la determinación absoluta y perfecta. Sea como fuere, según estos modos la persona está más o menos determinada respecto del fin, por lo que la autonomía perfecta presume tanto determinación como finalidad.

Por lo mismo, cuando la determinación actual es exterior, como acto primero y segundo, es relativa; pues, en estos casos, no se adquiere y desarrolla el fin o función propia por y para sí mismo, sino por y para otro. En efecto, cuando en la determinación eficaz, según el acto-primerero, la virtud teor-ética, que regula rectamente el acto, es exterior (de otro y no de uno), el que actúa no lo hace por sí, es decir, por haber adquirido ya el fin, sino por imitación de quien ya lo tiene. Por su parte, la determinación perfecta, según el acto-segundo, es exterior, cuando el ejercicio del acto no es el mismo fin, como sí lo es en las actividades propiamente dichas, de carácter teor-ético, sino para un fin ulterior, como ocurre en las operaciones productivas. Estas operaciones, en las que el viviente humano se distingue como *homo-faber*, parecen ser sólo relativas e imperfectamente personales, por lo que hacen del viviente humano una persona sólo en un sentido relativo e imperfecto.

Sea como fuere, si la determinación absoluta es, respecto de la determinación perfecta, abstracta y potencial, el fin o función propia evita reducir la determinación a la determinación unívoca, abstraída del fin. En efecto, el fin o función implica, en la determinación, una cierta indeterminación, lo que, desde el punto de vista lógico, es característico de la determinación analógica frente a la determinación equívoca y unívoca. De hecho, si la autonomía perfecta se adquiere y desarrolla en la actividad según la virtud (perfecta), necesariamente la determinación es concreta; pues toda actividad, incluso teórica, es concreta y particular, por lo que la autonomía perfecta presume una determinación concreta. Sea como fuere, al mismo tiempo que la actividad concreta la determinación absoluta, parece flexibilizarla.

PERSONA Y TRASCENDENCIA

Por lo demás, si la finalidad personal parece implicar una cierta trascendencia, es porque presume el respeto, lo que supone considerar tanto a uno como a otro en, por y para sí mismos: como fines en sí mismos. En efecto, gracias al fin, el hombre llega a ser lo que absolutamente no es más que en potencia; de hecho, por el fin, es capaz de comprender su propio yo a partir de lo que no es sólo yo y que, sin embargo, lo acaba: pues lo otro que yo es también un modo esencial de su ser. En el caso de la persona, esta comprensión de su ser a partir de lo que no es sólo yo se adquiere y desarrolla gracias a la actividad según la virtud teor-ética. Pues, en esta actividad, el otro que yo es considerado no sólo por relación a mí, sino en, por y para sí mismo: como un fin en sí mismo, en tanto que persona. De hecho, la adquisición y desarrollo de esta segunda-naturaleza de carácter personal, implica que, junto con lo absolutamente uno, se da en uno, a modo de un constitutivo esencial, el otro que uno, sin por ello dejar de respetarlo en su ser propio, personalmente. Así, a diferencia de lo que ocurre con lo que es por naturaleza o con lo que según la naturaleza no tiene el carácter de virtud (es decir, con la naturaleza de carácter individual), en lo que es según la virtud, el otro y lo otro, al mismo tiempo que son asumidos en tanto que amados y conocidos, son respetados. Pues si en ambos casos se da la asunción de lo que no es sólo uno en uno, como un modo esencial de su ser, sólo cuando esta asunción es regulada por la virtud ética, teórica o teorética, el otro no pierde su carácter de otro (y, por tanto, tampoco uno considerado en tanto que otro). En este caso, si lo que no es uno es transformado en uno, no es a costa de su respeto, es decir, de su consideración como otro que uno.

De hecho, en el viviente humano, esta consideración del otro, distinto de uno, implica una cierta salida de sí, en primer lugar, a nivel sensitivo. Ciertamente, nuestro intelecto no está separado de los sentidos, pues no se puede pensar sin ejercer al mismo tiempo una cierta sensación, por lo que el intelecto se nutre necesariamente de los sentidos. Ahora bien, si dentro de los sentidos llamados propios la vista y el oído parecen tener una cierta superioridad, es porque ejercen la sensación a distancia, lo que permite conocer más y mejor, de una manera más respetuosa; en cambio, el tacto y el gusto parecen ser sentidos más primarios y serviles; pues, al implicar contacto, pueden deteriorar el objeto. No obstante, en la medida que todos ellos nos abren al exterior, parecen darnos un cierto sentido de la trascendencia y, por tanto, de nuestro ser más allá de lo que en cada uno es sólo yo o sustancia. Ciertamente, en la sensación hay ya una asunción del otro como sensible, que permite captar cómo, junto con la identidad del sentido y de lo sensible en la sensación,

es posible distinguir la alteridad del sujeto y el objeto de conocimiento: pues si el sujeto y el objeto sensibles son uno en la sensación, son, sin embargo, dos sustancialmente. Esto permite distinguir, junto con lo que, según la sensación, me apropio del otro (su aspecto de sensible), lo que no me apropio de él a nivel sensible, su sustancia. De hecho, gracias al conocimiento sensible, parece vislumbrarse ya algo que trasciende el aspecto sensible del otro, y que permite su conocimiento no sólo como sensible, sino como tal, más allá de lo sensible. Este discernimiento de la diversidad entre el otro en tanto que uno (apropiable como sensible) y en tanto que otro (no apropiable en este nivel sensible), abre el conocimiento sensible a otro nivel de conocimiento, más allá de él y propio de la conciencia y el juicio. Según este último, parece posible considerar al otro no sólo en tal o cual aspecto, sino incluso como ser, del modo más comprensivo o respetuoso posible. Además, si el conocimiento objetivo funda el subjetivo, gracias al primero, puedo conocerme a mí mismo también de este modo. De ahí que mi propia consideración personal sólo es posible adquirirla y desarrollarla en el seno de relaciones interpersonales e institucionales, amistosas y justas.

Sea como fuere, este discernimiento parece ejercerse en un acto de juicio, que, si es recto y verdadero, permite captar lo que me apropio y lo que no del otro; es decir, permite distinguir entre lo que es perfectamente asumible y lo que no del otro. De hecho, si la verdad presume el juicio y, este, el intelecto, por este último parece posible juzgar de la verdad y falsedad de la sensación: pues si la verdad descansa en la sensación, está más allá de ella; y si bien aprehendemos al otro según tal o cual aspecto o modo, el juicio, si es verdadero, evita reducirlo a esto último. Ciertamente, si nuestro ser es potencialmente inteligente, lo es efectiva y perfectamente por la adquisición y ejercicio de la verdad poseída. Según esto, la verdad específica y finaliza nuestro ser como inteligente; de hecho, nuestro intelecto se especifica por la verdad y se finaliza por la verdad en acto, es decir, por su adquisición y ejercicio en la operación judicial. Pues bien, conforme se va desarrollando esta función, la asunción del otro es cada vez más respetuosa, por lo que la relación de uno a otro puede adoptar un carácter personal. De hecho, en esta progresiva asunción del otro como otro que yo se va desarrollando, junto con su posesión, un respeto cada vez mayor. Como se ha dicho, este respeto adquiere su modo absoluto y perfecto cuando el otro es considerado en sus principios y causas últimas, y, por tanto, cuando uno es considerado, por relación al otro, según este modo personal. En este caso, se toma conciencia de lo que soy-yo por lo que no-soy-yo, y de cómo la consideración personal o filosófica de lo que no soy yo es necesaria para la adquisición y desarrollo de mi persona. Si bien esta consideración es propia de la virtud teor-ética (que es la virtud específicamente personal), tam-

bién participan de ella las virtudes éticas, teóricas y teoréticas en su dominio particular. En cambio, el resto de virtudes naturales parecen ser sólo capaces de discernir entre lo que es y lo que no es apropiable del otro sin llegar normalmente a respetarlo. De hecho, en el caso de estas virtudes parece que lo que no es apropiable del otro lo es no por ser respetable, sino por ser rechazable o no asimilable. Pues en toda operación virtuosa o rectamente regulada, incluso de carácter puramente fisiológico, se da este ajuste entre lo propio y lo otro, y, por tanto, entre lo que es apropiable y lo que es rechazable, entre lo que es asimilable y no. Ahora bien, a diferencia de las virtudes que son por naturaleza, en las virtudes éticas, teóricas y teoréticas, este equilibrio, a modo de término medio, entre lo que es apropiable y lo que no, presume siempre el respeto del otro (y, por tanto, de uno en tanto que otro). De hecho, cuando no hay esa adecuación o ajuste entre lo uno y lo otro, se produce el conflicto, y su resolución en favor de uno u otro; o bien se apela a un tercero, a modo de un *tertium-quid*, que lo resuelva desde fuera, lo que parece característico del pensamiento dialéctico. Ahora bien, si este pensamiento presume el conflicto entre lo inmanente y lo trascendente, es porque parece reducir el orden vital a un nivel previo al ético, teórico y teorético. Por el contrario, en estas últimas virtudes se da un dominio respetuoso del otro, aunque este dominio lo es sólo en tal o cual orden (ético, teórico o teorético) propio, por lo que cada una de ellas precisa del resto de virtudes para la asunción respetuosa del otro en lo que trasciende su dominio propio. Pues puede ocurrir que lo que es virtuoso en el orden teórico o teorético no lo sea desde el punto de vista ético, y viceversa. No obstante, cada una de ellas parece ejercer un dominio respetuoso de su objeto propio. Por ejemplo, en las virtudes teóricas, la verdad alcanzada por el juicio parece caracterizarse por la adecuación entre lo que es conocido y lo que es real; es decir, entre lo que es perfectamente apropiable y lo que es respetable de su objeto propio. Por su parte, en la virtud ética de justicia uno no se apropia más o menos de lo debido, sino que la apropiación presume el respeto, y no es a costa de él. De hecho, apropiarse respetuosamente del otro (y de uno en tanto que otro), tanto en general como por relación a tal o cual dominio particular, parece ser lo más característico de las virtudes superiores.

No obstante, como la virtud teor-ética es la virtud propiamente personal, comprensiva del resto de virtudes, por ella, el dominio respetuoso del otro y, en general, de lo otro no se ciñe a tal o cual orden particular, sino que implica una asunción verdaderamente personal, del modo más comprensivo o respetuoso posible. Por ejemplo, en el seno de las relaciones afectivas e institucionales, esta virtud permite una consideración respetuosa del otro no sólo en su carácter de amigo o ciudadano, sino como ser, más allá de cada uno de estos modos. De hecho, si la virtud ética de amistad y de justicia permiten

considerar al otro no sólo por relación a uno, sino como amigo y ciudadano, la virtud teor-ética permite considerar al otro como ser o persona, más allá de su sólo carácter de amigo o ciudadano. En este caso, se considera al otro (y, por tanto, a uno) como ciudadano en la relación política y como amigo en la relación amistosa, sin reducir su ser o persona a su solo carácter de ciudadano o amigo, y sin por ello presumir un ser subsistente más allá de su carácter de ciudadano y amigo. Por lo mismo, si en las virtudes de conocimiento es preciso la adecuación entre lo que es perfectamente apropiable y lo que es respetable en su dominio propio de conocimiento, la virtud teor-ética evita reducir el conocimiento del objeto a tal o cual objeto formal propio, así como lo ético a lo puramente teórico.

LA ESTRUCTURA FILOSÓFICA DE LA PERSONA

En resumen: cuando se analiza el viviente humano a la luz de la filosofía primera, como lo que es ser en él, en primer lugar, se encuentra la dificultad de vincular lo que en él es común y lo que en él es primero. Pues si lo que es primero parece distinguir lo que es según su naturaleza teor-ética, de carácter personal (que, de algún modo, resume lo que es el hombre según lo mejor que hay en él, y sin por ello ser subsistente), lo que en él es común distingue, junto a este modo primero de ser (modo absoluto y perfecto de ser hombre), lo que en él es segundo (modo relativo e imperfecto), en la mutua relación trascendental e irreductible a uno y otro modo. Además, uno y otro modo de ser parecen distinguir al viviente humano inmediatamente como sustancia y acto en la relación trascendental de uno y otro. De hecho, si la sustancia es lo que es primero según la determinación, parece ser aquello por lo que el viviente humano es en general autónomo. A su vez, en la persona, en tanto que modo eminente de ser hombre, la sustancia es aquello por lo que el viviente humano es autónomo de un modo absoluto. Por su parte, si el acto es lo que es primero según la finalidad, es aquello para lo que, en general, el viviente humano (y eminentemente su modo personal) es autónomo en un sentido eficaz y perfecto.

De esta manera, al preguntarnos por *la estructura filosófica de la persona*, en tanto que modo eminente de ser hombre, es posible decir que la persona se determina principalmente por su sustancia y se finaliza por su acto en la relación real de carácter trascendental de una y otro. De hecho, si la persona humana hace referencia a lo que es ser en el viviente humano según un modo absoluto y perfecto (luego, a lo que en él es *eminente* sustancia y acto), lo cierto es que la sustancia no considerada en sí misma, sino unida trascenden-

talmente al acto, se distingue por su autonomía: no sólo potencial o absoluta, sino eficaz y perfecta. Según esto, la sustancia y el acto son aquello por lo que la persona no sólo tiene autonomía absoluta, sino perfecta, por lo que en este caso la sustancia no adopta el modo de una facultad o capacidad, sino de una virtud. Así, en tanto que virtud, la persona puede por sí misma, por su misma sustancia unida trascendentalmente a su acto, desarrollar no sólo su autonomía absoluta, sino su autonomía perfecta, una vez ha adquirido por la virtud su fin. En este caso, la sustancia es aquello por lo que el hombre no sólo es absolutamente autónomo, sino efectivamente. Pues quien posee dicha virtud o sustancia virtual, puede por sí mismo no sólo obrar, sino hacerlo rectamente, conforme a su fin. Por su parte, el acto se distingue principalmente como actividad; pues dentro de los actos humanos, la actividad teor-ética parece ser la principal, al ser ella misma fin. De este modo, la autonomía personal, más allá de su carácter absoluto o potencial, parece adquirirse y desarrollarse en la actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética. De hecho, si la persona se adquiere y desarrolla por la autonomía perfecta, esta lo hace en el ejercicio de dicha actividad. Ciertamente, la persona se desarrolla más o menos según el grado de esta autonomía. En cualquier caso, en el ejercicio de la actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética, el hombre llega a ser lo que, por sí sólo, en un sentido absoluto o abstracto, no es más que *pura posibilidad esencial*. Así, la asunción respetuosa del otro en uno en dicha actividad parece ser lo más característico de la persona, y lo que hace que el otro y, en general, lo otro sea parte esencial de uno. De este modo, la autonomía perfecta, desarrollada como una actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética, parece resumir lo que es ser en el hombre según un modo absoluto y perfecto; luego lo que es el hombre según una mirada filosófica.

Por último, si nos preguntamos por las causas que estructuran la persona a partir de lo que en última instancia parece determinarla, es posible distinguir la autonomía perfecta por su causa formal, que resume la causa material, como virtud; y por su causa final, que resume la causa eficiente, como actividad. En el caso de la persona (del viviente humano en su carácter personal), dicha virtud y actividad teor-éticas tienen un carácter perfecto o más perfecto que el resto de virtudes y funciones vitales. Según esto, la virtud permite distinguir la misma autonomía perfecta, desarrollada como actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética, por su determinación, mientras que la actividad la distingue por su finalidad. Por tanto, en la estructura de la persona, la determinación y la finalidad se distinguen como los dos modos primeros de ser en el hombre relacionados trascendentalmente.

III

LA ESTRUCTURA FILOSÓFICA DE LA PERSONA EN LA AMISTAD Y LA JUSTICIA

Junto al análisis de la persona en sí misma, es preciso distinguirla en el seno de relaciones de amistad y justicia. Pues, en tanto que actividades según la virtud, la adquisición y desarrollo de las virtudes de amistad y justicia es esencial en la persona; además, en tanto que permiten la puesta en común, de modo virtuoso y en el seno de relaciones interpersonales e institucionales, de la actividad según la virtud (perfecta), finalizan en última instancia a la persona. De hecho, en tanto que actividades según la virtud, la amistad y la justicia son un cierto fin; pero en tanto que regulan el ejercicio en común, en el seno de relaciones interpersonales e institucionales, de la actividad según la virtud (perfecta), son el fin último o perfecto. Ciertamente, también son medios: en tanto que por ellas se adquiere y desarrolla dicho fin.

Sea como fuere, la naturaleza del hombre parece ser eminentemente personal, de carácter teor-ético, por lo que estas virtudes son esenciales para hacer del hombre una persona. De hecho, el carácter teor-ético de la persona presume una ética y una teórica puesta en común en el seno de relaciones políticas, de carácter amistoso y justo, por lo que dicho carácter sólo es posible adquirirlo y desarrollarlo dentro de relaciones interpersonales e institucionales. En este caso, se trata de una amistad y justicia de carácter personal; pues, cada una de ellas, descansa en lo que hace, del hombre, una persona: la actividad según la virtud (perfecta). Así, presumiendo esta actividad, posibilitan su adquisición y ejercicio en común. De este modo, más que estructurar a la persona, estas virtudes permiten la adquisición y desarrollo en común de lo que la estructura. De hecho, la puesta en común y virtuosa de lo que estructura a la persona en el seno de relaciones interpersonales e institucionales parece ser lo más característico y eminente de la amistad y de la justicia. Ciertamente, esta puesta en común, de carácter interpersonal e institucional, no sólo permite la adquisición y desarrollo personal de cada uno, sino también que esta adquisición y desarrollo tenga un carácter político.

De hecho, aunque es posible distinguir en la amistad diversos modos (pues se habla de una amistad basada en la utilidad, en el placer y en la virtud), la amistad de carácter virtuoso parece ser la principal (o la más prin-

cial). Lo mismo ocurre con la justicia en las relaciones de carácter institucional: pues si también aquí es posible distinguir diversos modos propios de justicia, el más propio parece ser el que descansa principalmente en el mérito o la virtud (que, ciertamente, presume la justicia según la necesidad; pues no hay mérito si las necesidades no están cubiertas, aun cuando el mérito asuma la necesidad). Así, en la amistad de carácter personal, se ama al otro en, por y para sí mismo (es decir, según lo que en él es mejor), como un fin en sí mismo. Si esto es precisamente la actividad según la virtud (perfecta), se ama personalmente al otro cuando se le ama principalmente por y para esto. Por lo mismo, cuando la justicia tiene un carácter personal, en ella se respeta al otro de una manera semejante a cómo en la amistad se le ama. En estos casos, se ama y respeta al otro no sólo como un bien, sino como un fin; es decir, como un bien absoluto y perfecto (pues se le ama y respeta por y para lo que en él es mejor: la actividad según la virtud (perfecta) o teor-ética). De hecho, cuando la amistad y la justicia son personales, el otro no es considerado sólo como un bien, sino principalmente como un bien de carácter virtuoso; es decir, como un bien que, siendo absoluto y perfecto, polariza el resto de bienes (luego como un fin). Ciertamente, en la relación de amistad y justicia, la virtud no lo es todo, sino lo más principal; por lo que, si es posible que existan relaciones de amistad y justicia basadas no en la virtud, sino en la utilidad o placer mutuo, estas pueden adoptar un carácter personal cuando la consideración del otro (por ejemplo, como un bien útil o placentero), aun cuando sea lo principal, no tenga un carácter absoluto, desligado esencialmente de una consideración del otro en, por y para sí mismo (como un fin en sí mismo).

Sea como fuere, las relaciones de amistad y justicia personales no parecen ser de identidad, sino de semejanza; pues, en ellas, las personas no se unen sustancialmente, sino según tal o cual cualidad (afectiva o jurídica) en acto. No obstante, al ser personales, son en acto sustanciales; pues descansan en lo que es sustancial y actual en cada una de ellas: la actividad según la virtud (perfecta). Sin embargo, no lo son de un modo sustancial: pues cada una de las personas es otra sustancialmente, y sólo están unidas según un modo afectivo o jurídico. Tampoco lo son de un modo puramente actual, sino según el ejercicio afectivo y jurídico. Así, en la diversidad sustancial de una y otra se da la unidad afectiva o jurídica. Ahora bien, si aquello por lo que se unen es la virtud, la unión es sustancial y actual (luego personal), aun cuando no lo sea de un modo puramente sustancial y actual. De hecho, si la virtud considerada en abstracto es una cualidad, en tanto que parte potencial de la persona, considerada en concreto, como parte por sí o actual, distingue la persona misma por lo que en ella es más principal: su sustancia (como posesión) y acto (como ejercicio). De ahí que, cuando estas relaciones lo son por lo que en cada una

de las personas es sustancial y actual, son ciertamente sustanciales y actuales, aun cuando no lo sean de un modo puramente sustancial y actual, sino amistoso y jurídico. Incluso en el caso de la amistad y justicia hacia uno mismo, la persona parece desdoblarse en dos sustancialmente y en uno amistosa y jurídicamente. Ciertamente, si esta unidad no evita la distinción sustancial de una y otra, sí la separación, pues en este caso las personas son semejantes (ni idénticas ni otras, ni sólo yo ni sólo otro, sino de algún modo yo y otro: como otro-yo). Suponen, pues, una identidad de algún modo, a medio camino de la identidad y la alteridad absoluta. Ahora bien, si una relación de semejanza puede tomar como base la virtud, la utilidad y el placer, sólo en el primer caso la relación es sustancial en el ejercicio amistoso o jurídico, mientras que en los otros casos es accidental. No obstante, cuando en la amistad según la utilidad y el placer se presume la amistad según la virtud, aquéllas no son sólo accidentales, sino que de algún modo son también sustanciales, en tanto que esencialmente relativas a esta última.

Sea como fuere, una consideración personal del otro, como un fin en sí mismo, permite que, en la amistad, la afectividad sea regulada por la inteligencia de lo que es fin en cada uno; por lo que, en este caso, el amor no es a costa del respeto. Por su parte, como la justicia personal parece consistir en el respeto del otro en las relaciones de carácter institucional, este respeto se ejerce según el modo de derechos y obligaciones. De hecho, si en la justicia como virtud ética parece respetarse los derechos que cada uno tiene en particular según tal o cual modo propio (por ejemplo, como ciudadano, padre, profesor, en tanto que participa de tal o cual relación jurídica concreta), la justicia rectificadora personalmente parece consistir no sólo en el respeto de los derechos del otro, sino también en el respeto del otro (y de uno) en el ejercicio de sus derechos. En este caso, más que respetar los llamados “derechos del hombre”, se trata de respetar al hombre como un fin en sí mismo, de un modo personal, en el ejercicio de sus derechos y obligaciones. Pues si la persona, considerada en general, no parece tener realmente derechos más allá de las relaciones concretas de las que forma parte (pues no existe más que de un modo concreto y particular), estos derechos ciertamente no se agotan en tal o cual relación concreta ni en su suma: pues no es posible reducir la persona a su sola condición de ciudadano (en tanto que forma parte de una comunidad política), o a su sola condición de padre o hijo (en tanto que forma parte de una comunidad doméstica), ni a una mera suma de ellos; tampoco parece posible identificar la persona y sus derechos con algo subsistente y más allá de cada uno de estos modos propios en los que inmediata y realmente se da. Esto último implicaría sustantivar lo que en la persona es común a todos estos modos inmediatos y propios de ser con algo subsistente a ellos. De hecho, la

hipostatización de lo común como algo propio y subsistente respecto de sus modos propios es característico de una estructura teológica de pensamiento.

En realidad, parece posible distinguir la persona por lo común y por lo propio, sin identificarla exclusivamente con uno u otro modo. Considerada en general, la persona se distingue por lo que es común a todos los modos propios de ser persona (por ejemplo, como persona-política, jurídica, amistosa); pues, cada uno de ellos, es un ejercicio personal propio y diverso, desarrollado en el seno de tal o cual relación concreta. Al distinguir la persona en general, por lo que es común a los diversos modos propios, se evita reducirla a tal o cual modo propio, sin hacer de ella alguien subsistente respecto de ellos; pues, en cada uno de estos modos, se ejerce lo que es común a todos ellos, la persona, de un modo propio y diverso en cada caso. Así, para evitar la reducción de lo que en la persona es común a lo que en ella es propio, conviene distinguir uno y otro modo, común y propio, sin por ello hacer del modo común algo subsistente a sus modos propios, ni reducir la persona a tal o cual modo propio de ella. Como se verá en el desarrollo de esta obra, en el pensamiento liberal se presume el carácter subsistente de la persona respecto de sus modos propios; por el contrario, en el pensamiento comunitarista se identifica la persona sólo con tal o cual modo propio, en particular, con su carácter de ciudadano.

Por lo mismo, como los derechos y obligaciones no parecen tener un carácter absoluto sino relativo (pues dependen de cada relación jurídica particular), cuando se introduce, junto a este orden natural (de carácter relacional o político), un orden sobrenatural, de carácter subsistente, los derechos de la persona (considerada ahora según un modo subsistente) parecen adoptar un carácter absoluto, desligados de tal o cual relación concreta, lo que es característico de una consideración sobrenatural o subsistente de la persona y de sus derechos. Según esto, la doctrina de los llamados derechos subjetivos (en la que parece fundarse la doctrina de los derechos humanos, pero también de los derechos fundamentales), es decir, de unos supuestos derechos del sujeto considerado abstracta y absolutamente, más allá de tal o cual relación concreta, obedece también, como se verá, a una estructura teológica de pensamiento.

IV

PERSONA HUMANA Y PERSONA DIVINA. LA TEOLOGÍA DE LA PERSONA

Una vez estudiada la persona humana como lo que ser en el hombre de modo absoluto y perfecto, adquirida y desarrollada en el seno de relaciones de amistad y justicia, será preciso analizar la relación entre el modo concreto y particular de ser en el hombre y en Dios, es decir, la relación entre la persona humana y divina (si existe).

Para ello, será preciso distinguir un nuevo sentido de filosofía primera, esta vez, como teología. Pues junto con el sentido universal de filosofía primera, que tiene por objeto lo que es ser en general, resumido en sus dos modos primeros (la sustancia y el acto unidos trascendentalmente), es posible distinguir la filosofía primera en tanto que particular: esta última conoce lo que es ser en particular, aquí o ahí, en tal o cual ser concreto y particular. Según esto, la teología parece ser una ciencia particular (la llamada ciencia divina), que adopta el nombre de filosofía primera en tanto que su objeto propio y particular, Dios, es descubierto como ser primero, según los principios y causas de lo que es ser en él; es decir, como un modo concreto y particular (puro, inmediato, inmaterial) de ser sustancia y acto. Esto hace que la teología tenga un carácter eminente o primero respecto del resto de ciencias particulares distinguidas a la luz de la filosofía primera como universal, pues su objeto no es cualquier ser, sino precisamente el primero, causa de todo ser, por lo que la llamada ciencia divina es filosofía primera en tanto que resume, de algún modo, la filosofía primera en su sentido particular.

Así, una vez analizada la persona humana, será preciso distinguir y relacionar en lo que es ser, común al modo concreto y particular de ser hombre y Dios, la persona humana y divina (si existe), de una manera estructuralmente filosófica y teológica. Se verá así cómo, según una estructura filosófica, la persona divina, distinguida como lo que es ser en Dios, se inscribe en el seno del objeto de la filosofía primera como universal como un modo particular y primero de ser: modo proporcional y propiamente diverso de lo que es ser en el hombre. Por lo mismo, cómo la distinción entre una y otra persona deriva del modo diverso en el que se relacionan real y proporcionalmente los principios de ser en cada caso: pues en la persona humana se relacionan al modo de una semejanza, mientras que en la divina al modo de una identidad.

En cambio, según una estructura teológica, se presumirá el carácter plenamente *hypo-statico* o subsistente del modo divino de ser respecto del modo humano, por lo que la relación real del segundo al primero será siempre según la *participación*. En particular, en el caso de una estructura *puramente hypo-stática*, como la estructura teológica existencial, esta relación de participación de la persona humana a la divina tendrá un carácter intrínseco y según el ejercicio: pues, en este caso, el modo humano de ser es intrínsecamente otro que el divino, participando, en su ejercicio propio de ser, del primero. Esta relación se articula lógicamente por medio de la estudiada analogía de atribución intrínseca. Por su parte, según una estructura teológica esencial, la relación de participación tendrá un carácter esencial o según la quiddidad; pues, en este caso, lo que es ser es esencial y unívoco a uno y otro modo propio de ser, por lo que la relación de participación esencial se articula lógicamente según la univocidad. Por último, mientras que en la estructura nominalista la relación se pierde, debido al carácter absoluto de una y otra persona, en la estructura mixta, aun cuando se da una relación de dependencia esencial de la persona humana a la divina en los mismos términos que en la estructura teológica existencial, la persona humana es susceptible de considerarse en sí misma, en su carácter puramente humano y personal, haciendo abstracción de su relación de dependencia esencial a la persona divina.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, J., *Lo natural y lo sobrenatural*, Matriti, 1952.
- AQUINO, Tomás de: *In duodecim libros Metaphysicarum Aristotelis expositio*. Turín-Roma, Marietti, 1950.
- *Summa theologiae*, 5 vols. BAC, Madrid, 1950.
- *Suma contra los gentiles*, 2 vols, BAC, Madrid, 2007.
- ARISTÓTELES: *Aristóteles Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, editio altera Olor Gigon, 2 vols. Berlin, De Gruyter, 1960.
- BASTIT, M: *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*. PUF, París, 1990.
- BOULNOIS, O: “Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction”, *L’analogie*, en *Les études philosophiques*, juillet-décembre, 1989.
- *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot*, PUF., París, 1999.
- CAYETANO (Tomás de Vío): *Commentaria in primam partem Summae theologiae*. Roma, 1507.
- *Commentaria in primam secundae Summae theologiae*. Roma, 1511.
- *In De ente et essentia D. Thomas Aquinatis Commentaria*, edidit P. M. -H. Laurent. Torino, Marietti, 1934.
- *Scripta Philosophica. De nominum analogía. De conceptus entes*. Roma (apud Institutum “Angelicum”), 1934 (hay traducción al castellano de Juan Antonio Hevia Echeverría, Pentalfa, Oviedo, 2005).
- COURTINE, J.-F.: *Suarez et le système de la métaphysique*. PUF, París, 1990.
- *Nature et empire de la loi (études suarésiennes)*. Vrin, París, 1999.
- *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, París, 2005.
- ESCOTO, Juan Duns: *Opera Omnia*, edición Wadding, 26 vols. Paris, 1891.
- *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, 1950.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R: *Dieu. Son Existence et sa Nature*. Beauchesne, Paris, 1950.
- *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945.

- GILSON, E: *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (trad. Pablo E. Corona, EUNSA, Navarra, 2007).
- *L`être et l`essence*. Vrin, París, 2018.
- HEIDEGGER, M: *El ser y el tiempo* (trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1991).
- HEGEL, G. W. F: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (trad. C. Díaz, Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1993).
- *Fenomenología del Espíritu* (trad. W. Roces t R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 1993).
- JACOB, F: *La logique du vivant*. Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard, París, 1970.
- JUAN DE SANTO TOMÁS (Juan Poinso): *Cursus philosophicus thomisticus: I, Ars lógica; II, Naturalis philosophiae 1ª et 3ª pars; III, Naturalis philosophiae 4ª pars*, Marietti, Torino-Roma, 1949 (2ª ed).
- KANDEL, E. R., SCHWARTZ, J. H., JESSELL, T. M: *Principles of neural science*. McGraw-Hill, 2000.
- LUBAC, H (de): *El misterio de lo sobrenatural* (trad. O. Porcel y A. Tomás, Encuentro, Madrid, 1991).
- MUINELO, J.C: *La invención del derecho en Aristóteles*. Dykinson, Madrid, 2011.
- MURALT, A (de): *L`enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leyde, Brill, 1993 (hay traducción al castellano de J. C. Muínelo y J. A. Gómez, Marcial Pons, Madrid, 2008).
- *L`unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, París, 2002 (hay traducción al castellano de F. León Florido y V. Fernández Polanco, Istmo, Madrid, 2002).
- *La estructura de la filosofía política moderna*. Istmo, Madrid, 2002.
- “Genèse et structure de la métaphysique d`Aristote”, *La métaphysique d`Aristote, Revue de philosophie ancienne*, tome 14, n° 1, Bruxelles, 1996.
- Aristote, *Les métaphysiques. Traduction analytique d`André de Muralt*, Sagesses medievales, Les Belles Lettres, París, 2010.
- OCKHAM, Guillermo de: *Tractatus de principiis theologiae*, atribuido a Ockham, edición Braudy. Vrin, París.
- *Breviloquium de potestae papae*, atribuido a Ockham, edición Baudry. Vrin, París (hay traducción al castellano de P. Rodríguez Santidrián: *De la potestad del papa*, Tecnos, Madrid, 2000).

Bibliografía

- *Opera theologica (Scriptum in quattuor libros Sententiarum et Quodlibeta Septem)*, edita ad cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventura, 9 vols. (OT), S. Bonaventura, NY.
- *Opera Philosophica*, edita ad cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventura, 6 vols. (OP), S. Bonaventura, NY.
- PHILIPPE, M.-D: *Retour à la source*. Tome I. *Pour une philosophie sapientiale*. Fayard, 2005.
- RICOEUR, P: *Soi même comme un autre*. Senil, París, 1990 (traducción al castellano de Agustín Neira, Siglo XXI, Madrid, 1996).
- SUÁREZ, F: *Opera Omnia*. Vivès, París, 1856-1878.
- TODESCAN, F.: *Lex, Natura, Beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*. CEDAM, Padova, 2014.

GRACIAS POR CONFIAR EN NUESTRAS PUBLICACIONES

Al comprar este libro le damos la posibilidad de consultar gratuitamente la versión ebook.

Cómo acceder al ebook:

- ☞ **Entre en nuestra página web**, sección Acceso ebook
(www.dykinson.com/acceso_ebook)
- ☞ **Rellene el formulario** que encontrará insertando el código de acceso que le facilitamos a continuación así como los datos con los que quiere consultar el libro en el futuro (correo electrónico y contraseña de acceso).
- ☞ Si ya es **cliente registrado**, deberá introducir su **correo electrónico y contraseña habitual**.
- ☞ Una vez registrado, **acceda a la sección Mis e-books de su cuenta de cliente**, donde encontrará la versión electrónica de esta obra ya desbloqueada para su uso.
- ☞ Para consultar el libro en el futuro, ya sólo es necesario que se identifique en nuestra web con su correo electrónico y su contraseña, y que se dirija a la sección Mis ebooks de su cuenta de cliente.



CÓDIGO DE ACCESO

Rasque para ver el código

Nota importante: Sólo está permitido el uso individual y privado de este código de acceso. Está prohibida la puesta a disposición de esta obra a una comunidad de usuarios.



**MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbase gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com**

Y benefíciense de nuestras ofertas semanales