

LA VERDAD DE LA *PRAXIS* EN SUÁREZ (*)

S U M A R I O

- I. El concepto clásico de *praxis* y de su verdad.
- II. La *praxis* en la tradición voluntarista.
- III. La *veritas in re operabili* en las «Disputaciones» de Francisco Suárez.
- IV. Conclusiones.

I

La filosofía de Francisco Suárez ha sido un punto de referencia juvenil en la especulación del Maestro, cuya memoria hoy honramos (1); y queremos ahora volver a aquella problemática con una modesta contribución a un tema que no nos parece carente de reflejos sobre la Filosofía del Derecho y de la Política moderna: la verdad de la *praxis*. Podemos sintetizar así nuestra tesis: con Suárez llega a sus extremas consecuencias la corrupción del concepto clásico de *praxis*, cuyos presupuestos se encuentran en el voluntarismo medieval. Así se va preparando la noción moderna de *praxis* que solamente tiene de común el nombre con la noción clásica. La *praxis* clásica (2) supone el reconocimiento de las operaciones sociales de la razón humana y de su función axiológica: de una razón «práctica», en suma, que no calcula sólo acerca de los medios, sino sobre fines y valores, aún en conflicto. La verdad se refiere no sólo al conocimiento teórico, sino también a los juicios prácticos relativos a la

(*) Este ensayo había sido preparado para los «Estudios en honor del doctor Luis RECASENS SICHES».

(1) L. RECASENS SICHES, *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, Madrid, 1927; cfr. también: *Estudios de Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1936.

(2) Para más amplias informaciones véanse nuestro trabajos: *Il concetto classico di regola di condotta (a proposito della dottrina aristotelica dei πρακτά)*, «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», Nueva serie, número 2, Padova, 1974, pág. 553; *Logica del diritto: teoria dell'argomentazione*, *Enciclopedia del diritto*, vol. XXV, Milán, 1975, pág. 13.

justicia y a la injusticia, a las reglas de conducta del individuo en la sociedad. Bajo tal aspecto también la comunicación interpersonal —y las reglas del diálogo— pertenecen al dominio de la *praxis*: la dialéctica, concebida como teoría de la argumentación, está en relación de «conexión-distinción» con la *praxis*. Queremos insistir sobre la relación entre dialéctica y *praxis*, porque ambas fundamentan sus raíces en la experiencia jurídica: a los filósofos griegos les pareció claro que el Derecho (*νομος*) contiene *in nuce* bien sea una teoría de la argumentación o un conocimiento práctico relativo a las reglas de conducta (y, entre ellas, las reglas del diálogo).

La reciente historiografía filosófica nos está librando de una interpretación tradicional —radicada en el iusnaturalismo moderno— según la cual el *intelecto* era, para Aristóteles, un cálculo acerca de los medios (3) y no una razón capaz de valorar los fines y los conflictos entre los fines. Tal interpretación fue influenciada por el concepto moderno del intelecto como razón subjetiva y formal; desde el Renacimiento acontece un cambio en el significado del término «intelecto» en cuanto se colocó «el acento de la capacidad intuitiva... en una instrumentalidad respecto a la investigación científica» (4).

Desde un punto de vista general M. Horkheimer ha llamado la atención sobre las implicaciones del subjetivismo y formalismo de la razón: «... aparece ahora carente de sentido hablar de verdad en la toma de decisiones prácticas, morales o científicas... el pensamiento puede servir para cualquier fin, bueno o malo. Es un instrumento de todas las acciones de la sociedad, pero no debe intentar establecer las normas de la vida social o individual, que se supone son establecidas por otras fuerzas... Los primeros filósofos que concibieron la idea de razón pensaron que ella podría servir para algo más que no solamente para regular las relaciones entre medios y fines...» (5).

(3) D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, Londres, 1970; T. ANDO, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, The Hague, 1971. Sobre la teoría moral cfr. W. F. R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968; J. D. MONAN, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968. Sobre la importancia de esta revisión historiográfica para la filosofía aristotélica del Derecho, cfr. E. M. MICHELAKIS, *Aristotle's Theory of Practical Principles*, Atenas, 1961.

(4) A. GUZZO y V. MATHIEU, *Intelletto*, en «Enciclopedia Filosofica», Florencia, III, 1968, c. 969.

(5) M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Torino, 1969, pág. 15. P. PIOVANI, *Iusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, 1961, pág. 5, ha llamado la atención sobre: «... una especie de inconfesado complejo de inferioridad del pensamiento»

La palabra *nous* tiene una pluralidad de significados en la terminología aristotélica: además de indicar en general la facultad por la cual el hombre razona, el intelecto es una disposición natural, una virtud. Como es sabido, Aristóteles distingue las virtudes en *éticas* (entre las cuales prima la justicia) y *dianoéticas*, o intelectuales, entre las que coloca el intelecto: esta distinción se entiende en sentido relativo, porque las virtudes son «truth-attaining habits» (6). La filosofía de las virtudes supone una confianza en la capacidad del hombre para conocer la verdad y la justicia: en la misma naturaleza humana hay un principio según el cual el hombre puede regular la propia conducta. En el *De anima* (334 b 16) se afirma que el hombre —a diferencia del animal— está guiado por una opinión común. Las virtudes no son independientes de las pasiones (7), y la ética no está desvinculada de la fisiología: en lenguaje moderno debemos decir que se ignora la distinción entre «ser» y «deber ser». El intelecto, en suma, no sirve solamente para intuir los principios de la demostración, sino también los últimos términos, los fines a los cuales debe ser subordinada la acción (E. N., 1143 a 35): y respecto a estas cosas es sentido, percepción. Por lo tanto es fuente de verdad y no solamente un medio para su búsqueda (E. N., 1141 a 1).

Queremos ahora llamar la atención sobre dos grandes manifestaciones normativas del intelecto práctico (8): el arte y la prudencia. Al arte y a la prudencia corresponden, respectivamente, el dominio del *ποιεῖν* y del *πράττειν*. En el primer caso la acción hace referencia al resultado (una casa, un par de zapatos); en el segundo se considera la acción desde el punto de vista de la intención, de su justificación, del uso de la libertad. Podemos emplear para los dos sectores la terminología *producción* (saber

moderno, temeroso de no adaptarse a la reflexión moral como tal, por encontrarse desprovisto de una preceptiva ética propia, por carecer de una solución del problema moral, que ofrecer como *la suya*». Téngase presente que para ARISTÓTELES (ALLAN, *op. cit.*, pág. 14) «... moral knowledge has for its function not merely the deliberation about means, but the perception of the ends of human activities».

(6) J. L. STIGEN, *The Structure of Aristotle's Thought*, Oslo-Nueva Yor, 1966, página 275. La tendencia a lo «verdadero» no excluye el error: se identifica con la actitud moral de quien se opone a lo falso: cfr. L. REGIS, *L'opinion selon Aristote*, París-Otawa, 1935, pág. 168.

(7) Las virtudes, en suma, no son independientes de las pasiones; en efecto, en la ira se encuentra la prefiguración de la virtud de la justicia; cfr. A. GIULIANI, *La definizione aristotelica della giustizia*, Perugia, 1971, págs. 61 y sigs.

(8) ANDO, *op. cit.*, págs. 243 y sigs. Sobre la subordinación de la «productividad» a la *praxis* y sobre el arte como sistema de principios generales: G. VATTIMO, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino, 1961; cfr. también: L. PALACIOS, *Filosofía del saber*, Madrid, 2.^a edic., 1974.

práctico-productivo) y *praxis* (saber práctico-activo). Ahora bien, la *praxis* presupone el uso de una razón que falta a los animales y a los infantes (E. E., 1224 a 27-30): tal es el intelecto práctico que constituye un momento de la prudencia. Y no se olvidan los lazos de la prudencia con aquella lógica «more iuridico» (9) que es la dialéctica; y también bajo tal aspecto reaparece la conexión entre el Derecho y el intelecto.

El derecho parece ahora la más importante manifestación de la misma *praxis* vista en contraposición a la *producción*: en cuanto *praxis* trata con cosas que se debería hacer (τὸ δεῖ πράττειν). Las normas de conducta tienen un significado diverso, y en el límite opuesto, en el terreno de la *praxis* y en el de la *producción*: a) en el primer caso la regla es *justificación* de la acción, y supone el reconocimiento de una función axiológica de la razón; la dificultad en la aplicación de la regla al caso está en relación con una dimensión de la temporalidad (Καίρος) como contingencia (10); b) en el segundo caso la regla de la producción no parece diversa de una regla técnica; en efecto, el arte da normas precisas que regulan los medios para la obtención de los fines.

El Derecho nos revela que las reglas de la *praxis* no son susceptibles de progreso (11), como las del arte: están radicadas en el tiempo (διὰ χρόνου πλῆθος) y su cambio es obra de una gran sabiduría. El cambio del Derecho puede arrojar luz sobre un fenómeno más general: el cambio del pensamiento que, para Aristóteles, no es ni un movimiento rectilíneo, ni circular, sino una progresión sobre sí mismo (ἐπίδοσις εἰς αὐτό) (12). El Derecho nos revela también la necesidad de la experiencia sobre el terreno de la *praxis*: el carácter inductivo de la investigación no está en contraste con el reconocimiento de una percepción inmediata de lo justo y de lo injusto. El intelecto práctico, en cuanto «ojo de la men-

(9) Sobre la relación entre prudencia y método dialéctico insiste P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, París, 1963, págs. 106 y sigs.

(10) La contingencia asegura la responsabilidad humana; sobre la relación entre temporalidad (Καίρος) y dialéctica, cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, 1962, págs. 117 y sigs.

(11) *Política*, 1269 a 24: «y no prueba nada el paragón con las artes porque no es la misma cosa modificar un arte y una ley, desde el momento en que la ley, para hacerse obedecer, no tiene otra fuerza que el hábito, el cual no se forma sino con el transcurso de un largo período de tiempo, así que el pasar fácilmente de las leyes vigentes a leyes nuevas, acaba por extenuar la fuerza misma de la ley».

(12) Sobre el cambio del pensamiento como «progreso sobre sí mismo» cfr. *De Anima*, 417 b 5. Sobre este pasaje ha llamado la atención J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas para una Historia de la Filosofía*, en «Obras completas», Madrid, 1952 VI, páginas 377-417; cfr. también: AUBENQUE, *Le problème*, *op. cit.*, págs. 492 y sigs.

te», se ejercita: la regla de conducta se forma mediante la observación de casos particulares. La *praxis*, por lo tanto, no es *preceptiva*, sino una metodología de la investigación basada sobre la inducción: pero la inducción tiene su valor peculiar en cuanto está ligada al *nóus* (13). La investigación es conducida desde un punto de vista interno y se refiere a la conducta del individuo en la sociedad: tal vez podremos decir que supone una actitud «simpatética». Esta investigación tiene un carácter dialéctico, y mira a la verdad de los juicios prácticos: en la *Ética* aristotélica se afirma explícitamente el valor de la verdad de la *praxis* (το ἀληθές ἐν τοῖς πρακτοῖς) (14).

II

La corrupción del concepto clásico de *praxis* funda sus raíces en la tradición voluntarista y teológica. La *praxis* pertenece al dominio de la voluntad y el conocimiento «práctico» es director de la voluntad; bajo tal aspecto, la misma Teología es ciencia «práctica». Duns Scoto sintetizó la nueva perspectiva afirmando que «*praxis est actus alterius potentiae ab intellectu*» (15). La desvaloración de la *praxis* tiene lugar paralelamente a la del concepto clásico de «intelecto», entendido como razón intuitiva y social, como *sensus recti et iniusti*. El prejuicio teológico considera un abuso de la razón humana su pretensión de determinar las normas de lo verdadero y de lo justo: el hombre no puede conocer por la

(13) MONAN, *op. cit.*, pág. 76: «Aristotle is certainly not talking about the mere brute observation of what externally men do. An animal can observe his master in the act of praying, but it is not from such observation that moral knowledge grows».

(14) *Ética a Nicomaco*, 1179 a 19 (la verdad se juzga en las cuestiones relativas a la *praxis* de los hechos y de la vida); cfr. también: 1139 a 29 (... aquello que caracteriza... la parte intelectual, pero práctica, del alma tiene por objeto una verdad que se refiere a una tendencia recta); 1172 b 4 (los argumentos verdaderos son de gran utilidad, no sólo para el conocimiento, sino también para la vida).

(15) Ord., Prol. n. 228. Sobre la concepción de la Teología como ciencia práctica en Duns Scoto, cfr. E. D. C'CONNOR, *The Scientific Character of Theology*, en «De doctrina Ioannis Duns Scoti» (Acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edinburgi: II-27 septiembre 1966), vol. I, Roma, 1968, págs. 46 y sigs. Se pone en evidencia: «Knowledge is called practical by reason of the direction which it gives, or is at least apt to give, to *praxis*. But the *praxis* which it regulated by practical knowledge need not involve any other faculty than the will itself». Cfr. también P. SCAPIN, *Significato e valore della prassi scotista*, en AA. VV., *Studia Mediaevalia et Mariologica C. Balic' dicata*, Roma, 1971, página 187.

vía de la demostración lo que Dios ha decidido en virtud de su libre albedrío. Pero, si la verdad se encuentra sólo en el intelecto teórico, derivan algunas consecuencias: a) ruptura entre teoría y *praxis*, entre intelecto teórico e intelecto práctico; b) imposibilidad de justificar una ciencia práctica.

Con Suárez asistimos al término de la ruina de la concepción clásica de la *praxis*. Este autor no parece un voluntarista en el mismo sentido de Scoto: se propone el problema de recuperar la relación entre *verdad* y *praxis*, que parecía interrumpida. Un famoso pasaje de la *Ética* aristotélica —relativo a la verdad de los juicios prácticos (16)— representa el punto de enlace para reproducir el problema de la *veritas in re operabili*: pero Suárez se revela como un intérprete poco fiel de Aristóteles, en cuanto la discusión arranca de una distinta noción de *praxis*, ligada a la voluntad, y por tanto a presupuestos ontológicos y metafísicos distintos (17). Aristóteles y Suárez, con un lenguaje parecido, ofrecen en realidad dos filosofías de la *praxis* en oposición estructural, que reflejan la distancia entre dos modos de concebir la ontología: la noción suareciana de *praxis* sólo tiene de común el nombre con la aristotélica. El aspecto más evidente es la resolución de la *praxis* en una teoría, en una «Ciencia» práctica con pretensiones especulativas (18). Pero la ciencia práctica (y la moral misma) no es —por usar el lenguaje moderno— una ciencia normativa, sino una ciencia de normas. En este contexto surgen conceptos (*praxis*, intelecto práctico, razón práctica) impregnados de implicaciones teológicas.

La doctrina de la *praxis* está contenida en las *Disputationes metaphy-*

(16) *Ética a Nicomaco*, 1139 a 29; cfr. nota (14). Afirma SUÁREZ (D. VIII, s. 5 [XXV, 292]): «Dicendum itaque est veritatem non solum esse in intellectu speculativo, sed etiam in practico, quatenus in eo est rerum agenderum seu efficiendarum cognitio, ut posteriora argumenta probent, et docet Aristotel, 6 Ethic. cap. 2, et est res per se satis nota».

(17) H. SEIGFRIED, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, 1967; DI VONA, *Studi sulla scolastica della controriforma*, Firenze, 1968; F. TODESCAN, *Lex, Natura Beatitudo: Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova, 1973. Sobre el estado de los estudios en torno a la segunda escolástica, remitimos a las Actas del *Encuentro de Estudio* (Florencia, 16-19 octubre 1972), al cuidado de P. GROSSI: *La Seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno* (Per la storia del pensiero giuridico moderno, núm. 1), Milano, 1973.

(18) En el nuevo contexto la *praxis* tiene carácter «teórico», y en la concepción de la ciencia práctica —elaborada por la segunda escolástica— podrían encontrarse los presupuestos de la moderna concepción de la ciencia normativa; cfr. L. PALACIOS, *Filosofía del saber*, Madrid, 1974, pág. 323; G. KALINOWSKI, *Querelle de la science normative*, París, 1969, pág. 51.

sicae (19): y esto podría sorprender dado que el teólogo granadino había llevado a consecuencias extremas la distinción entre metafísica y ética, entre el orden del ser y el orden del actuar, entre ser y deber ser. La moral —como el Derecho— es atraída y subordinada a la Teología (20); según la prescripción de la *Ratio studiorum* ignaciana: «... metaphysica prout in nobis est, mere est speculativa omni ex parte, et ad moralia seu practica non descendit» (D. I., s. V, 5 [XXV, 38]). La metafísica, en suma, tiene un carácter meramente teórico y no se refiere a la acción. En esta perspectiva parecía cerrada la posibilidad de una investigación metafísica sobre la *praxis* y la verdad de la *praxis*. Pero la metafísica *spectat ad practicam* (*ib.*), en el sentido que quiere ofrecer una doctrina de la *praxis* con valor especulativo; en la medida en que es posible un saber «teórico» sobre la *praxis*, ésta vuelve al dominio de la metafísica. La filosofía de la *praxis* termina por quedar a medio camino entre la metafísica especulativa y la Teología moral, determinando oscilaciones en el significado de los términos «moral», «práctico», «agibile», «factibile»: significativa, en el tratado de metafísica, es la atracción entre «agibile» y «factibile» (21), entre acción moral y operación según arte.

Si la metafísica es la ciencia general del ser, la *praxis* puede ser objeto de investigación metafísica en la medida en que es posible establecer una relación con el ente y con la verdad. Suárez pretende tratar esta problemática en las *Disputationes* como metafísico, no como teólogo; y se esfuerza para comprender en su ontología el ente físico y el ente moral. Pero la *praxis* entendida en su significación clásica —una vez atraída a la órbita de una metafísica donde el ser deviene estático y axiológicamente neutro (22)— termina por no ser reconocible respecto a su fisonomía originaria. Desde el punto de vista de la nueva metafísica no hay diferencia entre *praxis* y *productividad*, entre *rectitudo moralis* y *rectitudo artificia-*

(19) *Disputationes Metaphysicae*, en F. SUÁREZ, *Opera omnia*, vol. XXV-XXVI, ed. Vives, París, 1861. La concepción suareciana de la *praxis* puede obtenerse en particular de la disp. VIII, sec. 5 [XXV, 292]. («An veritas cognitionis sit tantum in intellectu speculativo, vel etiam in practico»), y de la XLIV, sec. 13 [I, 723]. (Quot sint genera et species habituum, et praesertim de distinctione habitus in practicum et speculativum). Las citas entre corchetes se refieren al volumen y a la página.

(20) E. ELORDUY, *La moral suareciana*, «Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria», vol. VI, 1943-45, pág. 97; R. G. VILLOSLADA, *La Teología, norma del Derecho*, *ibid.*, p. 191; A. GIULIANI, *Imputation et justification*, «Archives de philosophie du droit», 22, 1977, pág. 85.

(21) PALACIOS, *op. cit.*, pág. 320.

(22) M. WILLEY, *Cours de philosophie du droit*, París, 1968, pág. 378.

lis: «ex rigorosa vocis significatione... generalius sumitur nomen *praxis* ut significat operationem» (D. XLIV, s. 13 [XXVI, 728]). La asimilación de la *praxis* a la *productividad* es la antítesis de la concepción clásica, que de un lado supone la utilización de las operaciones «sociales» de la mente humana y de otro una concepción «operativa» del lenguaje ligada al uso figurativo (23). La actividad productiva implica las operaciones individuales de la mente del artífice: la comunicación queda limitada a la relación entre el creador y la cosa creada (24).

No hace falta decir que en la investigación sobre la *praxis* humana se reflejan las preocupaciones de un teólogo que ve en la *praxis* divina la medida de la verdad de la primera. La voluntad divina no debe ser entendida en términos físicos sino metafísicos; *no supone un modo «físico» de causar, sino «moral»*. La «verdad» de la *praxis* divina no está —como veremos— en el orden de las cosas, sino en las ideas ejemplares del artífice. Por tanto, aquí está prefigurada la teoría del orden moral y de los «entes morales»; la *praxis* viene definida: «actio humana seu rationalis, quatenus dirigibilis aut regulabilis per rationem humanam». Esta definición merece alguna explicación: no se trata de una acción dictada por la razón, sino conforme a la naturaleza racional del hombre. La *praxis* es el dominio del obrar con libertad sin necesidad física; es verdadera y racional si procede de ejemplares, modelos, prototipos presentes en la mente del artífice.

Ahora bien, algunos teólogos (Biel, Ockham) habían admitido que algún acto del intelecto «regulans et dirigens alium» podía ser práctico. Pero Suárez rechaza la tesis de que la *praxis* pueda identificarse con la acción directiva de la voluntad sobre el intelecto («... medio actu voluntatis posse praxim appellari»): la *praxis*, en suma, no es algo que se añade

(23) En la concepción aristotélica, la preceptividad no está limitada a los usos imperativos del lenguaje; la orden, en suma, no es la única situación en la que decimos a los otros lo que deben hacer, en que tenemos la posibilidad —por usar la conocida expresión de J. L. AUSTIN (*How to do things with words*, Londres, 1962)— de «hacer cosas con palabras». Todo el sector de la opinión, de la persuasión, de la comunicación interpersonal en cierto sentido, implica el uso operativo del lenguaje. Sobre este tema remitimos a nuestro ensayo: *La nouvelle rhétorique et la logique du langage normatif*, «Logique et Analyse», 1970, pág. 65. La bien diversa concepción moderna de los enunciados constitutivos, parece encontrar su anticipación en la doctrina suareciana de las acciones *per resultantiam* (en las que se introduce el vínculo jurídico), que suponen una voluntad creadora. Cfr. nota (26).

(24) Es revelador el cambio de significado de *communicare* en la terminología suareciana (D. XII, sec. 3, 4 [XXV, 384]).

físicamente a la realidad física. Suárez afirma la conexión entre actividad especulativa y práctica. Bajo tal aspecto el intelecto práctico no se distingue en su esencia (*in re*) del especulativo: el intelecto es «*universalis potentia habens pro obiecto ens et verum*». Respecto a ello el *verum operabile* y el *verum non operabile* «*sunt quasi differentiae materiales vel inadequatae*» (D. XLIV, s. 13, 46 [XXVI, 735]): la actividad especulativa nos aparecerá *operabile* si es considerada en relación a prototipos, modelos, ejemplares. Viene así a introducirse un elemento activista del conocimiento que será característico de la filosofía moderna. Lo artificial, o operable es, en un cierto sentido, natural: a la naturaleza concierne no solamente la *essentia rei*, sino el *modus operandi* (D. XV, s. 11, 4 [XXV, 539]).

III

Esta concepción de la *praxis* —llena de implicaciones teológicas y dirigidas a la explicación del fenómeno de la creación— imponía revisar la doctrina de la causalidad, liberándola de todo elemento físico; es ofrecida una concepción del «causar» como producir, operar, *efficere* (D. XI, s. 2, 7 [XXV, 385]) que era extraña a la ontología clásica. A la doctrina de la causalidad han sido dedicadas varias *Disputationes* (de la 12 a la 25) en el tratado de metafísica; llamamos la atención sobre algunos elementos de esta difícil y compleja problemática, más directamente relacionados con nuestro trabajo:

- 1) Distinción entre estudio «físico» y «metafísico» de la causa: el físico trata «*nimis contracte et imperfecte*» de las causas, en cuanto busca la *ratio* de ellas o en la materia física o en el movimiento físico (D. XII, s. 1 [XXV, 372]). Pero la causa «*secundum se*» hace abstracción de la materia sea sensible, sea inteligible. Al lado de una causalidad «física» hay una causalidad «metafísica», cuyo estudio pertenece por lo tanto a la ciencia general del ser: todo ente —físico o moral— es causa o efecto.
- 2) La causa moral, y la diferencia entre efecto y «resultancia»: la voluntad divina —en cuanto causa de sus efectos *ad extra* en la creación— es causa moral, e implica un obrar *per resultantiam* (26). La diferencia entre «efecto» y «resultancia» es que en el primer

(25) ELORDUY, *La moral suareciana*, pág. 148.

(26) E. ELORDUY, *La acción de resultancia en Suárez*, «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», 1963, pág. 45.

caso la causa contiene *per se* o *per accidens* al efecto: en el segundo caso «dat esse distinctum ab esse proprio quod in se habet».

- 3) La causa ejemplar: el tratado de las causas ejemplares (*iucunda et utilis materia*) es el presupuesto para la comprensión de aquellos efectos que no son físicos, y para los cuales se propone el término *resultantia*. A diferencia de las «ideas», que tienen un carácter meramente especulativo, los ejemplares son «rationes intelligibiles rerum faciendarum». A las cuatro causas propias de la tradición aristotélica se añade la causa «ejemplar»; ellas no están en contradicción entre sí, y la distinción tiene un valor relativo: «... non repugnat eandem omnino rem in ordine ad diversos effectus habere plures causalitates diversarum rationum» (D. XII, s. 3 [XXV, 391]). La causa ejemplar es la clave para comprender la filosofía suareciana de la *praxis*, porque nos garantiza la *veritas in re operabili*.

De modo especial se llama la atención sobre la doctrina de la causa ejemplar; lo ejemplar no tiene carácter especulativo sino práctico, productivo, operativo: lo ejemplar, en suma, es una *forma práctica*. El pensamiento tradicional —olvidando la acción creadora— había ignorado la existencia de una causalidad moral: la verdad de las cosas está estrechamente ligada a la verdad del acto creador. El obrar divino es práctico, y su verdad está en la ejemplaridad de la mente divina. La naturaleza es operable respecto a Dios, porque el ejemplar se encuentra sólo en el intelecto divino: «Nam inter causas per intellectum agentes solus Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectum, praesertim substantiarum, et naturalium formarum et ideo solus ipse potest habere exemplaria hujusmodi rerum» (D. XXV, s. 4 [XXV, 900]).

Sobre el criterio de la *praxis* divina debemos medir la verdad de la *praxis* humana: y esto puede probarse con el obrar de los artífices humanos; éstos, en efecto, «conciunt enim mente formam rei per artem efficiendam, quae exemplar appellatur». A diferencia del ejemplar externo, el interno (*quod animo seu mente formatur*) es realmente causa del operable: «propria et per se causa... respectu actionis operantis». Mientras la naturaleza no es operable respecto al hombre, a este último está reservada una esfera rígidamente limitada a las *res artificiales*: en este sector «solum rerum artificiorum potest inveniri propria exemplaris causalitas in agentibus creatis» (D. XXV, s. 2, 17 [XXV, 916]). Aquí el ejemplar es «mensura et regula veritatis et proprietatis rei factae». Al lado de un *facere* de las manos, peculiar de las artes mecánicas, hay también

un *facere* de la mente: la *praxis* puede extenderse también a aquellas operaciones «*quae immanenter fiunt in intellectu*». Si la lógica es, bajo un cierto aspecto, práctica, un cálculo silogístico es un «opus artificiale». Hay también en Suárez la tentación de considerar la matemática (27) como conocimiento práctico, en cuanto ella no demuestra *per causalitatem realem*; la operación del matemático presupone una causalidad «metafísica»: «... et hoc modo demonstrat mathematicus per causam, ut cum per definitionem trianguli aliquid ostendit de hoc vel illo triangulo» (*In Met. Aristotelis*, III, 2 q. L [XXV, XII]). Desde un punto de vista general podemos afirmar que el hombre parece un agente de segundo grado: «... nos non semper cognoscimus veritatem rerum per conformitatem ad ideam divinam, sed per conceptionem quam de tali re nos habemus. Atque hoc modo uti solemus definitione tales rei seu naturae ad probandum aliquid vere esse tale; definitio enim nihil aliud est quam explicatio talis naturae, ut a nobis concipitur; potest ergo haec veritas sumi non solum ex conformitate ad intellectum divinum, sed etiam ad creatum» (D. VIII, s. 7, 30 [XXV, 305]). El procedimiento definitorio, por su carácter constituyente, parece el modelo de la actividad práctica, en cuanto evita cuanto de ambiguo y de controvertido hay en la comunicación.

IV

El conocimiento va perdiendo su valor de verdad en la medida en que el intelecto pierde su carácter de causa respecto a los objetos creados. La cuestión de la verdad de la *praxis* remite y pone en discusión la misma esencia de la verdad. Y la doctrina de la verdad es fundamental en la metafísica (D. I., s. 5, 1 [XXV, 37]): «finem huius scientiae esse veritatis cognitionem, et ex se in ea sistere». La doctrina suareciana de la verdad nace de la problemática de la *praxis* y está estrechamente ligada a ella: las cosas son verdaderas en tanto han sido previamente pensadas en el intelecto divino. El teólogo granadino advirtió la necesidad de someter a revisión la doctrina aristotélico-tomista de la verdad como correspondencia (*adaequatio intellectus ad rem*) que privilegiaba el orden de las cosas respecto al intelecto (D. VIII, s. I [XXV, 275 ss.]).

La refutación de la doctrina tradicional —según la cual la relación entre «intellectus» y «res» es entre *mensuratum* y *mensura*— parece previa para la consideración del problema de la verdad de la *praxis* y de la mis-

(27) E. DE ANGELIS, *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Pisa, 1964.

ma ciencia *práctica*; esta última, en efecto, «potius est mensura sui obiecti». Quien permanece ligado a tal doctrina debe, necesariamente: *a*) negar la posibilidad de la verdad de la *praxis*; *b*) limitar la verdad al conocimiento especulativo, no pudiendo justificar la verdad de una ciencia práctica. La fórmula de la *adaequatio rei ad intellectum* parece preferible para explicar la *praxis* divina. Los entes creados son verdaderos en cuanto corresponden a ejemplares y prototipos previamente pensados por el intelecto divino. Aparece así un concepto de verdad como conformidad a la regla, que supone la transferencia de criterios éticos en el dominio de la lógica.

La nueva fórmula de la verdad no se refiere sólo al conocer, sino también a la verdad del hacer, de la *praxis*. Después de haber expuesto la doctrina opuesta (que reconoce la verdad sólo al momento del conocimiento especulativo) Suárez sostiene la propia, esto es que «... etiam in cognitionibus et iudiciis practicis est veritas et falsitas» (D. VIII, s. V, 1 [XXV, 282]).

Suárez presenta los siguientes argumentos:

- a*) ¿Quién podría negar que —en la composición y en la división a que se recurre en la actividad práctica («in rebus practicis, non solum moralibus et agilibus, sed etiam in factilibus») — se encuentra verdad o falsedad?
- b*) ¿Cómo podremos hablar de ciencias prácticas, si la verdad les fuese extraña? Estas ciencias disponen de principios y de conclusiones verdaderas. La idea del artífice es verdadera en el grado máximo cuando es «Causa Veritatis artificii» (28).

Dado que la ciencia de Dios es *práctica* y causa de las cosas creadas, su verdad no es medida por éstas: «non habere ab eis veritatem, sed potius illas esse veras, quatenus conformes sunt divinis ideis...» (*ib.*). Y este criterio vale también para el intelecto humano, pero con una rigurosa delimitación: «... quatenus in eo est rerum agendarum seu efficiendarum cognitio» (*ib.*). Sólo en el caso de que la ciencia divina sea considerada «prout simplex intelligentia creaturarum secundum esse essentiae et possibile» o como «intuitiva visio existentiae» no hay dificultad en admitir que la verdad de la ciencia divina consista en la conformidad con los objetos. En tal caso ella no es la causa de tales objetos, sino «mera intuitio

(28) Ya en SCOTO se encuentra una polémica contra la doctrina de la verdad como «adaequatio intellectus ad rem»; cfr. M. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Freiburg in Br., 1916.

et quasi speculatio». Bajo tal aspecto una cosa no es tal porque sea conocida por Dios: «sed e converso ideo talis cognoscitur, quia talis essentiae est, neque aliter poterit vere cognosci».

Fijemos algunas conclusiones del discurso hasta aquí desarrollado:

- a) El concepto de *praxis* introducido por Suárez, presupone su asimilación a la productividad: no hay puesto en esta concepción para la excepción, la equidad, la prudencia. Suárez, al definir la prudencia «*recta ratio agibilium*» la devaluaba, en cuanto la extendía a las artes de lo operable: si la ciencia práctica tiene pretensiones especulativas, la prudencia es mirada con desconfianza. Sintetizando la polémica en torno al carácter *teórico* de la *praxis*, que se desenvuelve en el ámbito de la escolástica española, Juan de Santo Tomás centraba el problema en la fórmula: *Ethica includens aut non includens prudentiae* (29).
- b) La *praxis* no concierne a la comunicación humana; y por tanto quedan rotas sus relaciones con la opinión y la lógica de las opiniones. La comunicación se liga a una situación dominativa y está limitada a la relación «creador —cosa creada—». Si la argumentación queda fuera de toda dimensión de racionalidad, la retórica y la dialéctica resultan excluidas del área de la lógica (30).
- c) Si de un lado la *praxis* excluye el caso (31), de otro supone una concepción del tiempo como *medida* del movimiento, según el antes y el después (32).

Podemos sintetizar la filosofía suareciana de la *praxis* invirtiendo el principio de Vico: *Homo intelligendo fit omnia*.

Alessandro GIULIANI.

Traducción de Rafael CASTEJÓN.

(29) PALACIOS, *ob. cit.*

(30) Sobre la afirmación de la lógica formal en la tradición voluntarista, de Duns Scoto a Suárez: D. COMPOSTA, *Natura e ragione*, Zürich, 1971.

(31) ELORDUY, *La acción de resultancia*, cit. pág. 69.

(32) D. L., sec. 8 [XXIII, 502]; el cambio físico (*motus*) en el sentido más amplio del término parece originario respecto al concepto del tiempo. Cfr. TODESCAN, *op. cit.*, pág. 151. También bajo tal aspecto surge el contraste con la filosofía aristotélica, según la cual la *praxis* está ligada a una dimensión «cualitativa» de la temporalidad. Cfr. nota (10).

