

MODELOS ACTUALES DE HOMBRE: ¿UN NUEVO SUPER-HOMBRE? (*)

POR

EUDALDO FORMENT

1. La autocomprensión humana.

A partir del renacimiento, como han indicado la mayoría de los historiadores del pensamiento occidental, la pregunta por el hombre ha sido la más básica y primordial. El intento de comprender qué es el hombre, su puesto en el cosmos, su destino y finalidad, y el de proponer un modelo o ideal humano de acuerdo con esta explicación, podría decirse que es el *común denominador* de la denominada «modernidad», que comienza en este período cultural.

En la actualidad, puede decirse con Heidegger que: «En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual» (1). También Max Sche-

(*) Texto de la intervención del autor en el Curso de Verano *La Ética del éxito*, organizado por la Asociación IUVE, bajo la dirección de doña Clara Albert, y don José Abellán, como secretario, de los «Cursos de Verano de El Escorial» de la Universidad Complutense de Madrid, celebrado durante los días 5 y 9 de julio de 1993.

(1) M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E., 1954, pág. 175.

ler, señalando esta paradoja, había escrito, un poco antes: «Cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad» (2).

El punto en que están de acuerdo todas las tendencias contemporáneas, no es ya únicamente el intento moderno de la auto-comprensión humana, sino también esta desorientación radical antropológica. Incluso las que consideran que se ha accedido a la madurez de la conciencia histórica, toman como expresión de tal progreso este no conocer qué es el hombre. En el actual movimiento posmoderno no se ha modificado esta situación, y hasta puede afirmarse que la ha llevado a sus últimas consecuencias.

Debe tenerse en cuenta que la posmodernidad, aunque haya aparecido después de la modernidad, tal como indica el prefijo «pos», y se presente como «antimoderna», no es algo completamente diferente de ella. La crítica a las creencias, las razones y, en definitiva, a toda la cultura de la modernidad, que se formó en el Renacimiento y en el siglo XVII, se desarrolló en la Ilustración y culminó con los humanismos ateos del siglo pasado y primera mitad de nuestro siglo, ha sido esencial en todo el movimiento posmoderno. No obstante, es posible caracterizarlo de un modo más profundo como la misma modernidad desplegada hasta sus últimos extremos. La radicalización de las tesis nucleares modernas es, por tanto, lo que produciría su misma disolución. Se ha dicho, por ello, que la posmodernidad tendría que denominarse «tardomodernidad», ya que no sólo representa la despedida de la modernidad, sino que también y a la vez es su consecuencia.

Si se examinan las críticas posmodernas a los que se han considerado los siete pilares básicos de la modernidad (3), se advierte que la cultura de la posmodernidad, al asumirlos y desarrollarlos

(2) M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1972, pág. 24.

(3) Cf. A. LOBATO, «Gli ostacoli all'incontro con Dio nella cultura odierna», en A. LOBATO (Ed.), *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*, Bologna, PDUL Edizioni Studio Domenicano, 1993, pág. 19.

hasta el límite los ha derrumbado. Por estas mismas críticas, la posmodernidad representa el fin de la modernidad. Todas sus censuras y reprobaciones a lo moderno no se hacen desde una posición extrínseca a ello, se mueven siempre en el ámbito de la modernidad, como si no existiesen otros espacios. De ahí que también podría decirse que, ante el fracaso, patente en nuestros días, de las bases fundamentales de la modernidad, ésta ha hecho una «huida hacia adelante», que es a lo que se llama posmodernidad.

2. Irracionalismo.

Un primer pilar básico de la modernidad era la confianza ilimitada en la *razón*. Gracias a su razón, el hombre lograría comprender toda la realidad. En la Ilustración esta confianza en la razón humana, heredada del racionalismo, se extiende al conocimiento científico y técnico, que se toman como instrumentos para dominar la naturaleza. Además, se cree que con la razón, tanto en su vertiente especulativa como práctica, se solucionarán todos los problemas. Esta razón es absoluta. No está determinada por nada ni por nadie, sino que es ella la determinante. De ahí que libere de las cadenas de la tradición, absurda y ciega, y del cepo del mito, la superstición y la opresión, que tienen prisionero al hombre en la ignorancia. Por este carácter absoluto y salvador, la razón fue exaltada al rango divino, tal como ocurrió con la «diosa razón» de la revolución francesa.

El imperio de la racionalidad hace que el hombre entre en una nueva era, mejor que las anteriores, y que llevará a otras superiores. Kant, en su *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* escribió: «La ilustración es el abandono por el hombre del estado de minoría de edad que debe atribuirse a sí mismo. La minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro. Esta minoría es imputable a sí mismo, cuando su causa no consiste en la falta de inteligencia, sino en la ausencia de decisión y de valentía para servirse del propio intelecto sin la

guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten la valentía de utilizar tu propia inteligencia! Este es el lema de la ilustración» (4).

Los resultados de esta visión optimista de toda la realidad, basada en la confianza ilimitada en la racionalidad y en el método científico, que engendró, a los dos siglos, han sido la crisis de los sistemas, de las ideologías y de las utopías. La posmodernidad, por ello, profesa un completo *irracionalismo*. La fe en la razón ilustrada se ha perdido totalmente, y se ha reemplazado por la incertidumbre. La misma racionalidad ha caído en una profunda crisis. Como ha confesado Wellmer: «La experiencia central de la posmodernidad es la de la *muerte de la razón*, que parece anunciar el fin de un proyecto histórico, el proyecto de la modernidad, el proyecto de la ilustración europea o, finalmente también, el proyecto de la civilización griega y occidental» (5).

Según la posmodernidad, la cultura clásica, con la muerte de la razón, ha finalizado. El conocer no es ya el problema fundamental del hombre. Frente a las pretensiones totalizadoras se sostiene que el pensamiento es débil. La razón tiene un carácter esencialmente lingüístico y no se puede sobrepasar el lenguaje. Lo que se llama racionalidad es, en realidad, un juego del lenguaje. Esta sustitución de la razón «fuerte» por los «juegos del lenguaje» tiene dos consecuencias importantes. Por una parte imposibilita el entendimiento universal entre los hombres, cada uno creará su propio sentido. Por otra, hace que la razón ya no sea imperativa en el orden práctico, cada hombre debe dejarse llevar por sus apetencias propias, que, en definitiva, expresarán la espontaneidad de la vida.

3. Disolución de la historia.

Un segundo pilar de la modernidad fue la *conciencia histórica*. La historia deja de considerarse como la sola narración de sucesos

(4) I. KANT, *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 1784.

(5) A. WELLMER, «La dialéctica de modernidad y posmodernidad», en *Debate*, 14 (1985), págs. 67-87, pág. 67.

vivididos por el hombre. La historia explica un único proceso universal, que sigue un «plan racional». La historia es universal y racional. Según Hegel: «La razón rige el mundo y, por tanto, la historia universal ha transcurrido racionalmente» (6). Por ello, añadía: «La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia —espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal— el espíritu universal es el espíritu en general. Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma» (7).

Por el desarrollo de su razón, la humanidad ha entrado en la época de madurez de este proceso histórico. Las anteriores estaban dominadas por la irracionalidad, y, por ello, se cayó en la superstición, el fanatismo y la intolerancia. Ahora, se han disipado, por fin, las tinieblas de la ignorancia. Describiendo una de estas etapas, decía Condorcet: «Hemos visto a la razón humana formarse lentamente por los progresos naturales de la civilización; la superstición apoderarse de ella para corromperla, y el despotismo degradar y embrutecer los espíritus bajo el peso del temor y de la desgracia» (8).

En cambio, para la posmodernidad se ha llegado al final de la historia, no porque se haya alcanzado una etapa de plenitud, sino porque la misma historia se ha disuelto. Como dice Baudrillard: «La historia ha dejado de ser real» (9). No hay historia, porque se carece de una totalidad, donde situar los hechos, y porque tampoco se advierte ninguna finalidad, que permitiría darles un sentido. Únicamente existe el presente, en su total inmediatez.

(6) G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Vorlesungen über die philosophie der Geschichte, c. 1.

(7) *Ibid.*, c. 1.

(8) CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Trad. esp.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del entendimiento humano*, Madrid, Edit. Calpe, 1921, pág. 234).

(9) J. BAUDRILLARD, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984, pág. 12.

En la «disolución de la historia», según Vattimo, han sido decisivos dos factores: el fin del colonialismo e imperialismo europeos y el fenómeno actual de la comunicación. Declara el profesor de Turín: «Lo que trato de defender es lo siguiente: *a*) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; *b*) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más 'transparente', más consciente de sí, más ilustrada, sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último, *c*) que precisamente en este relativo 'caos' residen nuestras esperanzas de emancipación» (10). Se creía que los medios de comunicación impondrían una sola concepción del mundo, pero, por el contrario, han llevado a la disolución de lo que J. F. Lyotard llama los «grandes relatos». Han hecho que: «La realidad para nosotros, sea más bien el resultado de cruzarse y 'contaminarse' (en el sentido latino) las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación central alguna» (11). Además, ha quedado saturada la capacidad de información del hombre. La enorme cantidad de noticias, que se reciben al instante o al poco tiempo de lo sucedido, impiden no solamente descubrir un sentido, sino que se pueda discernir entre lo importante y lo trivial. Los acontecimientos se nos ofrecen como amontonados, como fruto del caos o de la irracionalidad. En definitiva, sin historia, sólo queda lo presente, visto de manera diferente por los diversos individuos, que, por ello, no asumen el pasado, ni son artífices de su futuro.

4. Politeísmo de valores.

Un tercer punto de apoyo esencial de la modernidad, conectado con los anteriores, es la *utopía del progreso*. Un optimismo

(10) G. VATTIMO, «Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?», en G. VATTIMO Y OTROS: *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, págs. 9-19, págs. 12-13.

(11) *Ibíd.*, pág. 15.

general, basado en el progreso de la humanidad en todos los órdenes, se encuentra en la mayoría de los sistemas de la modernidad. En algunos, como los elaborados por Hegel, Marx y Comte incluso juega un papel central. Coinciden todos en la fe en el progreso imparable, resultado de unas fuerzas necesarias o bien del esfuerzo humano, que llevará a la paz entre los hombres y a la felicidad, a una sociedad pacífica y feliz. Muchos, incluso, con un mayor optimismo lo consideran ilimitado. En el siglo XVIII, escribía Boulanger: «Nuestro tiempo es el de los seres que piensan, y nos promete un porvenir feliz. La luz progresiva hiere más pronto o más tarde los ojos de los mismos que se creen interesados en extinguirla. La verdad arrastra finalmente a aquellos mismos que le oponen los más fuertes obstáculos (...). Marchamos con la antorcha de la esperanza en la mano. Los espíritus están ocupados en buscar los medios de hacer a los hombres más sociales y más felices» (12). El progreso queda así convertido en ley.

El fundador del positivismo, Augusto Comte, estableció la «ley fundamental» de este progreso científico, cultural y social, que consiste en una «ley general sobre la marcha progresiva del espíritu humano» (13). Según la misma se ha pasado por tres estados teóricos diversos: el teológico, el metafísico y el positivo o científico, que, además, de suponer un progreso respecto a los anteriores, lo incrementará porque está dirigido al dominio humano de la naturaleza.

También se encuentra este optimismo en Kant. En su tratado, que lleva el significativo título de *La paz perpetua*, escribía: «Con el aumento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres, unidos por principios comunes, conducen a inteligencias de paz, que no se fundan y afirman, como el despotismo, en el cementerio de la libertad y en el quebrantamiento de las energías, sino

(12) N. A. BOULANGER, *L'Antiquité dévoilée par ses usages. Examen critique des principaux opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différentes peuples de la terre*, VI, c. I.

(13) A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, en *Oeuvres d'Auguste Comte*, París, Ed. Anthropos, 1968, t. I, Adv. prel., pág. IX.

en un equilibrio de las fuerzas activas, luchando en noble competencia (...) fin, que no es una ilusión» (14).

La posmodernidad no participa de este ideal de progreso. La utopía secular del progreso también se ha «disuelto» como también ha indicado Vattimo. En la modernidad, el progreso implicaba la idea de renovación constante o de superación continua, que se advertía de modo concreto práctico en la ciencia y en la técnica. Sin embargo, el interés por lo nuevo se ha ido convirtiendo en rutinario. En lugar de un progreso racional y unitario, hay un cierto «progreso», hay lo «nuevo». Lo nuevo vale no por el progreso que representa en algún orden, sino por el hecho de ser nuevo. De manera que se puede identificar el ser con lo nuevo. Por consiguiente, esta novedad o progreso no tiene finalidad ninguna y es discontinua y fragmentaria. El progreso sigue un modelo heteromórfico, de disenso, localista e inestable.

Esta constatación de la imposibilidad de la utopía del progreso, reafirmada por la misma realidad histórica, lleva a que la posmodernidad proclame un *politeísmo de valores*. No se acepta la existencia de valores supremos, y menos uno único y director, un valor absoluto. Todos son parciales y temporales, y, por tanto, finitos y relativos. Como ha explicado Vattimo, el progreso científico y técnico ha hecho perder el «sentido de la realidad», lo que ya había sido anunciado por Nietzsche y Heidegger, pero, con ello, se han liberado las «racionalidades locales». Su efecto es «la historicidad, contingencia, y limitación de todos los sistemas» (15). Además, posibilita un auténtico encuentro con la obra de arte, que se convierte así en: «Un modo de hacer experiencia con la imaginación, de otras formas de existencia, de otros modos de vida diversos de aquél en el que de hecho nos deslizamos en nuestra vida concreta de cada día. Cada uno de nosotros, a medida que vamos madurando, restringimos los propios horizontes de la vida, nos especializamos, nos cerramos dentro de una esfera determi-

(14) I. KANT, *La paz perpetua*, Zum ewigen Frieden, 1795, II.

(15) G. VATTIMO, «Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?», *op. cit.*, pág. 18.

nada de afectos, intereses, conocimientos. La experiencia estética nos hace vivir otros mundos posibles, mostrándonos así también la contingencia, relatividad, finitud del mundo dentro del cual estamos encerrados» (16). Se explicaría así la preocupación posmoderna por la estética y sus múltiples tendencias actuales, coincidentes en su ambigüedad.

5. Fin de la libertad.

El cuarto pilar de la modernidad es su reivindicación de la libertad. Si la razón proporciona la autonomía en el conocimiento, la libertad la confiere a la acción. De la misma manera que la razón ha ido configurando el desarrollo de la modernidad en el orden teórico, la libertad lo ha hecho en orden práctico, especialmente en lo político. En Kant la libertad es la misma racionalidad que hace capaz de autodeterminación en el obrar, que es así regido sólo por la ley de la razón y no por ninguna inclinación, autoridad u otra ley. «La voluntad es ella para sí misma ley» (17). En Fichte esta autonomía se agudiza, al considerar la libertad como autoactividad absoluta, como no teniendo otro fin que ella misma, renunciando a otros fines externos al propio yo. De ahí su conocida formulación: «Hacer, hacer, para esto existimos» (18). Hasta llegar a Sartre que identifica el hombre con la libertad. El hombre es libertad, se elige a sí mismo, escoge el ser que quiere ser. Lo que supone una responsabilidad, porque al elegir su ser, lo constituye en bueno para él, y, por tanto, también como elegible para los demás. «Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de eso que elegimos, pues jamás podemos elegir el mal;

(16) *Ibíd.*, Cf. J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989.

(17) I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, c. 2.

(18) J. G. FICHTE, *Sistema de la doctrina moral según los principios de la teoría de la ciencia*, *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Werke, v. II, pág. 173).

lo que elegimos es siempre el bien, y no hay nada que pueda ser bueno para nosotros sin serlo para todos» (19). Es, por tanto, una elección originaria de sí mismo, constitutiva de valor y de responsabilidad. «Soy responsable para mí mismo y para todos. —concluye— y creo una cierta imagen del hombre que yo elijo, eligiéndome, elijo al hombre» (20).

Sin embargo, para la posmodernidad se ha llegado al *fin de la libertad*, porque no admite el poder emancipador de la razón. A un «pensamiento débil», fragmentario, local, reducido a juegos de lenguaje, no se le puede atribuir una capacidad liberadora del hombre o de la humanidad. Además, con la muerte de la historia es impensable un progreso en la emancipación o liberación del ser humano. Precisamente una de las más constantes acusaciones a toda la modernidad es que en su raíz está el proyecto de liberar al hombre del mundo en cuanto a naturaleza y de cualquier absoluto, para que el mismo hombre se haga cargo de sí mismo. La única libertad posible es la de la disgregación y la diferenciación, que no suponen ninguna responsabilidad ni autenticidad humana.

La posmodernidad únicamente reivindica un aspecto político de la libertad, que según Lyotard, debe consistir en que: «el público tenga acceso libremente a las memorias y bancos de datos (...). Se apunta a una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y de lo desconocido» (21).

6. Indiferentismo religioso.

El quinto principio fundamental de la modernidad fue lo que se ha llamado «principio de imanencia». Según el mismo, el mundo es únicamente un lugar para la reafirmación del ser humano. Se niega, por tanto, que sirva para abrirse a la trascendencia. Por ello, el hombre se concibe dentro de los límites de la

(19) J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Editions Nagel, 1960, págs. 25-26.

(20) *Ibíd.*, pág. 27.

(21) J. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984, pág. 119.

naturaleza y de la sociedad. Esta concepción, que, según Hegel, se inicia con Descartes (22), terminó en ateísmo.

El proceso comenzó con la separación del Dios filosófico del Dios de la religión. Siguió el panteísmo total de Spinoza y el deísmo de la Ilustración, que substituyó la religión cristiana por una religión filosófica o 'natural', compatible con el racionalismo y el agnosticismo, negador de la posibilidad del conocimiento racional de Dios, que profesaron Kant y Comte. Culminó con el ateísmo del siglo XIX y primera mitad del XX, que adoptó cinco formas genéricas: el humanismo ateo de Feuerbach; el antiteísmo de Marx; el nihilismo de Nietzsche; el cientificismo de Freud; y el ateísmo existencialista de Sartre. La modernidad finaliza con la «muerte de Dios», anunciada por Nietzsche.

La posmodernidad al no aceptar ninguno de los valores de la modernidad, porque se recela de todos los valores modernos, incluso se sospecha de los llamados pensadores de la sospecha (Marx, Freud y Nietzsche, que ven en ellos motivos económicos, sexuales y resentimientos antivitales), tampoco puede tomar el legado moderno del humanismo antiteísta (23). La posmodernidad no muestra hostilidad alguna contra las filosofías teístas ni contra la religión. No obstante, no le preocupa el problema filosófico de Dios, ni la fe religiosa. Su posición es la del indiferentismo religioso. De ahí que la atmósfera cultural que implica lo posmoderno impida que la creencia pueda respirar.

Para Lyotard la religión es un saber narrativo que se «acredita a sí mismo por la pragmática de su transmisión, sin recurrir a la argumentación y a la transmisión de pruebas». Podría aceptarse si renunciara a sus pretensiones de totalidad, en lo referente a la realidad y a la historia, es decir, si se convirtiese en «pensamiento débil».

Además, se considera cualquier posición teísta o religiosa como uno de los innumerables posibles juegos de lenguaje. La religión

(22) Cf. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (Trad. esp.: México, F.C.E., 1977, pág. 252).

(23) Cf. E. FORMENT, *El problema de Dios en la Metafísica*, Barcelona, PPU, 1986, págs. 247 y sigs.

pata Rorty no tiene ninguna importancia. Es uno de los muchos valores que se encuentran en la sociedad, caracterizada por su pluralismo fragmentario en todos los ordenes. Puede considerarse como válida en cuanto es expresión del heteromorfismo de los juegos del lenguaje, es decir, por ser una diferencia más, que forma parte del disenso general, aunque se presenta como un meta-relato (24). La teología filosófica y la creencia religiosa, en la posmodernidad, quedan convertidas en una mera opinión individual, sin función alguna. Todo lo referente a lo divino pertenece al ámbito privado e íntimo.

7. Pensamiento débil

El sexto fundamento de la modernidad es una concepción de la metafísica, de la ciencia filosófica que pretende llegar al grado más profundo del saber sobre toda la realidad, y descubrir su último sentido, que, al desarrollarse, ha llevado al momento final a la antigua filosofía primera. Como ha dicho Heidegger, la modernidad ha realizado la «consumación de la metafísica». Vattimo, Lyotard, Rorty y otros posmodernos coinciden al señalar que el fin de la modernidad coincide con el fin de la metafísica.

Según explica Heidegger: «Con la explicación del ser como idea en Platón, comienza la metafísica. Ella pone el sello a la esencia de la filosofía occidental para el tiempo posterior. Su historia es, desde Platón hasta Nietzsche, la historia de la metafísica. Por empezar la metafísica con la explicación del ser como idea y por permanecer esta explicación como norma, toda filosofía a partir de Platón es *idealismo*, en el sentido unívoco de la palabra: la esencia del ser es buscada en la idea, en el carácter de la idea, en lo ideal. Considerado esto en relación con el fundador de la metafísica, se puede decir también: toda filosofía occidental es *plato-*

(24) Cf. J. M.^o MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrac, 1988. Véase: F. TORRALBA I ROSELLO, *Geografía de l'absurd*, Lleida, Pagés editors, 1993.

nismo. Metafísica, idealismo y platonismo significan esencialmente lo mismo» (25).

Nietzsche negó la metafísica, rechazando todas las categorías y conceptos metafísicos, incluso los que se refieren al hombre. Escribió: «No hay espíritu; ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni voluntad, ni verdad; estos no son más que ficciones inútiles» (26). Su crítica a la metafísica se une a la de la religión: «Considero todas las opiniones metafísicas y religiosas como consecuencia de un descontento del hombre y de un impulso hacia un futuro mejor, superhumano, como si el hombre quisiera refugiarse en el más allá en vez de construir el porvenir» (27). Dirá, por ello, Heidegger, conviniendo con él los posmodernos, que: «La metafísica de Nietzsche, como consumación de la metafísica moderna, es al mismo tiempo consumación de la metafísica occidental y con ello el fin de la metafísica en general» (28).

Por su filosofía de los valores, que establece que «el hombre es el creador de los valores», puesto que «la naturaleza carece en sí de valor y nosotros hemos sido sus donadores», y que se deben «transmutar» o reinvertir todos los valores de la cultura moderna (29), según Heidegger a pesar de su negación de la metafísica, debe considerarse a Nietzsche como dentro de la metafísica occidental. No superó la metafísica, sino que permaneció en ella consumándola.

La posmodernidad reconoce que la metafísica con Nietzsche ha llegado a su fin. Hay que aceptar esta situación. No es preciso

(25) M. HEIDEGGER, «Der europäische Nihilismus», en *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, págs. 296-297. Cf. M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, Pontificia Universidad de Salamanca, 1990.

(26) F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1932, v. VIII, n. 480, pág. 281.

(27) IDEM, *Filosofía General*, en *Obras Completas*, op. cit., v. XII, pág. 52.

(28) M. HEIDEGGER, «Der europäische Nihilismus», op. cit., pág. 253. Cf. M. BERCIANO, *La superación de la Metafísica en Martin Heidegger*, Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1992.

(29) F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, en *Obras Completas*, op. cit., vol. III, n. 300; pág. 143.

«superar» la metafísica, en sentido heideggeriano, de recuperarla renovándola profundamente. No se intenta, por tanto, «el comienzo de su resurrección en formas transformadas» (30). La metafísica ha llegado a su fin y hay que acostumbrarse a su falta, a la época posmetafísica, y vivir renunciando a las pretensiones explicativas y fundamentadoras de la ya disuelta metafísica.

La metafísica moderna pretendió abarcar en un sólo relato la totalidad de los hechos y fenómenos singulares. Hay que renunciar a un «gran relato» y contentarse con relatos parciales, que no guardaran conexión entre sí. Las grandes visiones teóricas de la modernidad, que no tenían fisura alguna y estaban elaboradas linealmente, se han eclipsado al mostrarse su inutilidad. Con la posmodernidad se llega a la era posmetafísica, porque sólo es posible, como dice Vattimo, un «pensamiento débil». Rorty cree que, por ello, debe adoptarse «una actitud intelectual análoga a las virtudes cívicas: tolerancia, ironía y una buena disposición para permitir florecer a las esferas de la cultura, sin preocuparse demasiado acerca de sus fundamentos comunes, su unificación, los ideales intrínsecos que sugiere o el concepto de hombre que presupone» (31). Hay que convencerse de que no puede comprenderse ni explicarse la temática metafísica, y admitir conscientemente que no hay salida para sus laberintos. En su lugar, se propone el paradigma de la discontinuidad, del localismo y de la fragmentación.

8. La muerte del sujeto.

El último pilar en que se sustentaba la modernidad era el *sujeto*, el yo. La modernidad realizó el llamado «giro antropológico», que hizo que se afirmara que «nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente» (32). Desde

(30) M. HEIDEGGER, *Nietzsche, op. cit.*, t. II, pág. 201.

(31) R. RORTY, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en *Praxis International*, 4/1 (1984), págs. 32-44, pág. 38.

(32) A. LOBATO, «Antropología y metantropología. Los caminos actua-

Descartes, el sujeto «parte desde sí mismo, y topa consigo en todas las proyecciones. Se ha conaturalizado con un cierto narcisismo. El mundo es espejo que le sirve para reflejo de la propia imagen» (33).

En esta comprensión del hombre se sitúa el pensamiento kantiano, como uno de los responsables más decisivos de la misma. Kant consideró la antropología como la disciplina cardinal de la filosofía. Así se desprende del siguiente texto kantiano: «El ámbito de la filosofía puede concentrarse en los siguientes problemas: 1. ¿Qué puedo yo saber?; 2. ¿Qué debo yo hacer?; 3. ¿Qué me es lícito esperar?; 4. ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la *Metafísica*, a la segunda la *Moral*, a la tercera la *Religión*, a la cuarta la *Antropología*. Pero en el fondo toda esta materia podría ser adscrita a la *Antropología*, porque los tres primeros problemas están en relación con el cuarto» (34). Esta posición de Kant es «la más radical, al menos como exigencia, la que se atreve a poner al hombre como punto de partida y como clave de solución de todos los problemas. El hombre invade todo el horizonte del ser y ocupa el lugar que antes se reservaba al mundo y a Dios. Habrá que entender estos polos de referencia a partir del hombre y no al hombre desde ellos como era lo usual» (35).

La posmodernidad, por el contrario, no afirma la subjetividad. Baudrillard sostiene que la mayor diferencia entre la modernidad y el pensamiento contemporáneo está en que en este último ya no hay subjetividad. Califica, por ello, a nuestra época como la «era de la muerte del sujeto» (36). El hombre es únicamente un elemento más de las estructuras. La «muerte de Dios», vaticinada

les de acceso al hombre», en A. LOBATO (Ed.), *Antropología e Cristología ieri e oggi*, Roma, P. Univ. S. Tommaso, 1987, págs. 5-41, pág. 7.

(33) *Ibid.*, pág. 8.

(34) I. KANT, *Logik*, A, 25.

(35) A. LOBATO, «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», *op. cit.*, pág. 13.

(36) J. BAUDRILLARD, «El éxtasis de la comunicación», en H. FOSTER (Ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1986, págs. 187-197.

por Nietzsche, ha provocado la muerte del hombre. Jacques Lacan, por ejemplo, intentó superar la dicotomía moderna sujeto-objeto presente incluso hasta en la fenomenología, que hacía concebir al sujeto como dador de sentido al objeto, con su noción de *deseo*. No hay un «yo», una especie de núcleo central de la subjetividad, sino un inconsciente que quiere, con una estructura análoga a la del lenguaje, pero sin sujeto. El «cogito» cartesiano, el «yo pienso, luego yo existo», queda sustituido por el «soy donde no pienso» (37). También Claude Lévi-Strauss ha excluido al hombre de las ciencias humanas. El lugar que ocupaba como sujeto reflexivo debe ser llenado por el inconsciente estructural de la naturaleza. A diferencia de la antropología moderna, «se trata de resolver lo humano en lo no humano (...) reintegrar la cultura en la naturaleza, y, finalmente, la vida en las condiciones físico-químicas» (38).

La antropologización de las ciencias humanas es propia de la modernidad. Según Michel Foucault el hombre es una «invención reciente», una ficción moderna. En la actualidad este hombre ha muerto. Declara Foucault que: «En nuestros días lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el *fin del hombre* (...); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido juntos; ¿acaso no es el último hombre que anuncia que han matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento y su risa en el espacio del Dios ya muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a Dios y cuya existencia implica la libertad y la decisión de este asesinato? Así, el último hombre es, a la vez, más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está abocado él mismo a morir; dioses nuevos los mismos, hinchán ya el océano futuro; el hombre va a desaparecer» (39).

(37) J. LACAN, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1988, pág. 375.

(38) C. LEVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1968, págs. 357-358.

(39) M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1988, pág. 373.

La posmodernidad cumple esta descripción. La preocupación por el hombre, esencial en las primeras etapas de la modernidad, ahora ha desaparecido. No sólo es impensable un curso racional, progresivo y liberador de la historia, sino también su sujeto. El pensamiento errático carece de objeto y de sujeto. Los fenómenos que se denominan de conciencia se explican por unos elementos vitales incontrolables, quedando devaluado así todo lo humano.

9. El nihilismo.

Si la modernidad se caracteriza por su confianza ilimitada en la razón, el convencimiento de una historia progresiva y liberadora, la afirmación del principio de immanencia, la proclamación del fin de la metafísica y la realización del «giro antropológico», la posmodernidad ha negado todos aquellos rasgos que representan algo positivo. Además de la muerte de Dios y de la metafísica, la posmodernidad ha establecido la muerte de la razón, de la historia y del mismo hombre. Por ello, podría decirse que la posmodernidad representa la aceptación, con todas sus consecuencias, del nihilismo, al que desembocó la misma modernidad.

Nietzsche empleó el término «nihilismo» para significar la desvalorización de los valores supremos de la cultura occidental. Anuncia que: «El nihilismo está a la puerta» (40), y añade: «¿Qué significa nihilismo?: 'Que los valores supremos han perdido' su crédito. Falta el fin: falta la contestación al 'porqué'» (41). Como comenta Heidegger: «Nihilismo significa que los valores supremos se desvaloran. Falta un fin, falta la respuesta al ¿por qué? Nihilismo es el proceso de desvalorización de los valores supremos precedentes. La caída de estos valores es el derrumbamiento de la verdad del ente como tal y en su totalidad, que ha estado en vigor hasta ahora» (42).

El nihilismo, según Nietzsche, puede tener dos sentidos. Uno

(40) F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, op. cit., n. 1, pág. 5.

(41) *Ibid.*, n. 1, pág. 7.

(42) M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., II, pág. 275.

negativo que es el de decadencia del hombre occidental, puesto que no cree ya en los valores anteriores y se ha quedado sin finalidad y sin sentido. Este nihilismo representa el descubrimiento de la nada, de que los valores, en que se habría creído hasta entonces, no tenían sentido, que eran negativos. No es posible buscar otros para evadirse de esta negatividad, porque «las tentativas para escapar al nihilismo sin transmutar estos valores producen el efecto contrario: conducen el problema a un estado agudo» (43).

El sentido positivo y auténtico del nihilismo es el de la actitud de aceptación de la no existencia de estos valores supremos, y por ello la de no buscarles sustitutos. Es un modo de vivir sabiendo que no hay tales valores, «que no hay verdad alguna; que no hay cualidad alguna absoluta en las cosas, que no hay 'cosa en sí'». Esto es el nihilismo, y, en verdad, el nihilismo más extremo. Pone el valor de las cosas precisamente en el hecho de que a este valor no corresponde ni correspondió realidad alguna, sino que son sólo un síntoma de fuerza al lado del que pone el valor, una simplificación para fines vitales» (44).

Esta actitud es positiva por representar la aceptación y afirmación de unos valores no trascendentes al hombre mismo, pero continúa siendo nihilista, porque en sí mismos no son nada. Además, confiesa que: «Cuando nosotros nos sentimos 'desengañados', no lo estamos con respecto a la vida, sino que conservamos abiertos los ojos a las concupiscencias de todas clases. Contemplamos con cierto enojo burlón lo que llamamos 'ideal'» (45).

En nuestra época, ha afirmado Vattimo, se ha llegado ya a este nihilismo, al nihilismo más extremo, pues con la muerte de Dios se admite la consecuente vaciedad que ha dejado y la incoherencia que ha seguido: «Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre ya no necesita creerse con un alma inmortal. Dios muere, porque se le debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que

(43) F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, op. cit., n. 28, pág. 19.

(44) *Ibid.*, n. 16, pág. 13.

(45) *Ibid.*, n. 16, pág. 13.

se presentó como su ley y con esto pierde también sentido el imperativo de verdad» (46).

No es extraño, por tanto, que Nietzsche, juntamente con Heidegger, se hayan estimado como los precursores de la posmodernidad. Para Vattimo: «Ambos pueden ser considerados como los filósofos de la posmodernidad» (47). Si nada es unitario, si nada es verdad, ni nada está bien y, por consiguiente, si todo vale, la filosofía posmoderna no puede ofrecer ningún modelo de hombre. Además, también coherentemente con su concepción, no puede hacerlo, no sólo por no ofrecer una doctrina sobre el hombre, sino por proclamar su «muerte», su negación en cuanto individuo personal, racional y libre, sujeto de derechos. El único paradigma que propone es el *carpe diem* horaciano. Sin buscar ningún apoyo, aprovechar el día presente y vivir lo mejor posible (48).

10. La desesperanza.

Puede parecer sorprendente que el pensamiento actual, en una de sus corrientes últimas y más conocidas, no ofrezca ningún modelo de hombre. Como escribía el tomista José Torras y Bages (1846-1916), en el año 1906, refiriéndose a los pensadores de su época, que habían asumido la modernidad: «La vanidad de los que a sí mismos se llaman intelectuales es insoportable. Ignoran el misterio de la vida y quieren pasar por maestros de la vida humana, viven entre tinieblas y caminan a tientas y tropezando y se llaman hijos de la luz. Son enemigos de la fórmula y el universo entero es una inmensa fórmula, y nuestro entendimiento es una fórmula y nuestra vida es una fórmula; una fórmula viva que no puede pasar de los términos que la comprenden» (49). Lo que

(46) G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 27.

(47) *Ibíd.*, pág. 10. Véase: M. BERCANO, «Heidegger, Vattimo, la deconstrucción», en *Anuario Filosófico* (Pamplona), 26 (1993), págs. 9-45.

(48) F. TORRALBA I ROSELLO, *Geografía de l'absurd*, Lleida, Pagés Editors, 1993.

(49) J. TORRAS Y BAGES, *La confessió de la fe. Contra la vanitat dels*

igualmente podría decirse de los posmodernos en cuanto críticos de la racionalidad.

También es posible hacerlo con la siguiente observación que añade: «La Iglesia de los intelectuales es la Babilonia de la confusión, ni se entienden ni se pueden entender, es una escuela sin maestro, o mejor dicho, es una escuela en que todo el mundo quiere ser maestro y los maestros que llegan a imponerse lo son solamente por la *moda*. Es una de las grandes manifestaciones de la vanidad humana, capaz de excitar la curiosidad, de entretener la ociosidad, pero no de satisfacer a la humanidad».

Declara con gran dureza Torras y Bages que: «los intelectuales no sabemos que hayan orientado, pero sí desorientado a mucha gente» (50). Además: «Son como los académicos contra los cuales escribió San Agustín. Hombres que no conocen la trascendencia de la vida y la pasan entusiasmándose con opiniones pasajeras. Flaqueza muy propia y característica de todas las edades decadentes. Bonitos y ligeros como las mariposas, sufren pronto una transformación humillante» (51).

Se queja también de lo que se denominaría «debilidad» en la actualidad. «El gran mal moderno es la *flojedad*. Todo es flojo hoy en día (...). Una inmensa vanidad se ha apoderado del mundo; la vanidad y la flojedad son hermanas y suelen ir juntas» (52).

Asimismo, los posmodernos, parecidamente a estos intelectuales modernos: «predican *misterios*, y se tiene que hacer honor a su sinceridad cuando confiesan la impotencia humana y caen en el pesimismo (...); predicán misterios de desesperación, de destrucción y de amargura, misterios de una oscuridad aterradora (...) los misterios de los intelectuales aumentan la confusión, producen la amargura, y, en lugar de guiar a los hombres al lugar del orden y la paz, los conducen al desorden y a la desesperación» (53).

que's diuen intel. lectuals, en *Obres Completes*, Barcelona, Ed. Ibérica, 1913-1927, 10 vols., II, págs. 132-186, pág. 148.

(50) *Ibíd.*, pág. 150.

(51) *Ibíd.*, pág. 161.

(52) *Ibíd.*, pág. 157.

(53) *Ibíd.*, págs. 155-156.

11. El antropocentrismo.

Aunque la posmodernidad no ofrece ningún modelo humano al hombre de nuestros días, sin embargo, hay una cierta imagen humana, que al margen del pensamiento filosófico, en el sentido «académico», estimula toda la operatividad y efectividad en lo que podría llamarse el «mundo real». Este ideal humanístico implícito en la cultura, el arte, la ciencia, la política, la economía, las relaciones humanas y en general en toda la vida colectiva, es el de la valoración del hombre como lo supremo, el de divinizarlo. Esta autodivinización es el principio más básico que unifica todos los ámbitos culturales.

La consideración del hombre como lo absoluto tiene también origen en la modernidad. La hostilidad moderna a la trascendencia es lo que ha ejercido una mayor influencia en la sociedad. Al enfrentarse a todo lo que era trascendente al hombre, la modernidad, en sus últimas fases removió la idea de Dios, así como los valores religiosos, morales teóricos y sociales, que en último término se apoyan en ella, por considerarlos absurdos y sobre todo como obstáculos para la promoción humana hasta la plenitud. Desaparecido Dios, tal como se expresa en «la muerte de Dios» nietzscheana, ha tenido que ocupar su puesto el mismo hombre, porque por su misma naturaleza necesita y tiende al Bien supremo, y para poseerlo se ha absolutizado a sí mismo. En la modernidad se ha reemplazado a Dios, por un ídolo: el hombre.

12. Autorrealización humana.

En este radical antropocentrismo se absolutiza al hombre y a la humanidad, a pesar de su patente contingencia y finitud. Sin embargo, esta autodivinización se ha intentado desde la acción. La autorrealización del hombre como lo supremo se procura por la praxis humana. Por ella, el hombre se hace a sí mismo Dios, porque da sentido al mundo y a su vida. Se ha concebido así un

nuevo mito, para expresar esta nueva idolatría: «el mito del hombre como puro sujeto activo, libre e incondicionado, sin naturaleza ni ley natural, sin subordinación a fines a los que aspire por una inclinación impresa en su ser substancial» (54). El sentido de su acción no es otro que la libre creatividad humana, que no está sujeta a ningún valor, ni ley natural, por el contrario, ella es la que da el fundamento a lo que puede considerarse esencial. La voluntad humana sería así fundante del mismo hombre y de todo el sentido de lo real. El hombre se convierte de este modo en creador absoluto y sujeto libre plenamente. Los atributos divinos los posee ahora el hombre.

El hombre únicamente debe apoyarse en sí mismo y afirmarse solamente por su autorrealización. Su acción es una manifestación de su voluntad, de su fuerza de voluntad. Por ello, puede decirse que en esta autodivinización, se ha asumido la idea central de Nietzsche de la «voluntad de poder». El hombre queda identificado con su querer, con su voluntad propia, con su fuerza que no está dirigida ni limitada por nada trascendente a ella, ni por tanto ordenada a ningún fin que no sea su propia expansión.

Esta voluntad de poder nietzscheana, irracionalista e individualista, en el fondo materialista, de la cultura occidental, se ha expresado como dominio de la naturaleza, para mostrar su poder exclusivo sobre el mundo. La voluntad de poder se ha transformado en eficacia técnica. El voluntarismo ha llevado al pragmatismo, que pone como única norma lo útil y a la ética utilitarista. La concepción materialista, la tecnocracia y el utilitarismo, implicándose mutuamente, han constituido un único proyecto para el ser humano: el progreso económico. En la economía se expresaría la voluntad de poder y de soberanía del hombre, ejercido por su técnica.

Como ha indicado Heidegger, con gran acierto, la tecnocracia actual ha llevado al ejercicio de la *voluntad de voluntad de poder*.

(54) F. CANALS VIDAL, «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad personal», en *Atti del Congresso Internazionale Teoria e Prassi*, Nápoles, Edizioni Domenicane Italiane, 1976, vol. I, págs. 109-116, pág. 110.

Lo que supone la desaparición de todo orden natural y moral, ya que: «La rectitud de la voluntad de voluntad es la incondicionada y perfecta seguridad de sí mismo. Lo que ella quiere eso es recto y está en orden, porque la voluntad misma permanece siendo el único orden» (55). Esta tecnología es autárquica e incondicionada.

En la voluntad de voluntad, comenta Canals, «no hay otro imperativo que la autorrealización por el hombre, por una actividad incondicionada, no ordenada a otro fin que a la propia actividad» (56). Se considera la misma acción humana como un bien último y definitivo, aunque no tenga fundamento ni fin, a no ser la misma autoconstitución del hombre.

Como también ha puesto de relieve Canals, paradójicamente esta actitud trae muchos peligros para el mismo hombre que pretendía la soberanía y primacía absoluta. Uno de ellos es que la acción técnica utiliza a los demás hombres con la finalidad de autoafirmación. «La voluntad de voluntad no podrá ya hallar límites a su iniciativa, no normada moralmente, en el designio de ejercicio de poder y de manejo de lo humano al servicio de una 'autorrealización' en que el poderoso no tendrá condicionamiento a su designio de obtener en el mundo de la naturaleza y del hombre los objetivos arbitrariamente propuestos, que carecerán de otro fin que no sea el de la propia afirmación de la voluntad incondicionada» (57). Por esta voluntad de poder otros hombres quedan sometidos en su libertad o reducidos a consumidores o a miembros de equipo de trabajo.

Refiriéndose a este peligro, explica Heidegger que por la técnica el hombre es considerado como algo meramente utilizable. La técnica moderna hace que la realidad no sea vista como algo en sí mismo, sino como lo que está disponible siempre, o que puede ser solicitado sucesivamente por el hombre. En lugar de objetos naturales se perciben «reservas-disponibles», según la ex-

(55) M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954, pág. 80.

(56) F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pág. 628.

(57) *Ibid.*, pág. 364.

presión de Heidegger. «Así, por ejemplo, primero se le pide carbón a la tierra, luego al carbón se le pide calor, el vapor, la fuerza, el medio o la posibilidad de viajar en tren. La naturaleza es siempre lo solicitable, lo a disposición para un posterior solicitar» (58). Esta visión unilateral, que además es exclusiva, hace que el mismo hombre sea considerado también como reserva-disponible. «Tan pronto como lo desocultado no sigue presentándose al hombre ni siquiera como objeto, sino exclusivamente como reserva-disponible, y que el hombre en el seno de estos no-objetos, no es más que el que hace la reserva disponible, entonces el hombre camina junto al borde del precipicio, esto es, va hacia allí donde él mismo va a ser considerado como reserva-disponible. Entretanto precisamente el hombre así amenazado adquiere la figura de 'señor de la tierra'. De este modo se va extendiendo la apariencia de que todo lo que encuentra existe solamente en cuanto que es un producto del hombre» (59).

13. Relativismo.

Esta voluntad de autoafirmación, de querer ser creadora y libre, se manifiesta también en el postulado relativista de que todo es opinable, que, como se ha dicho, es «un verdadero signo de nuestro tiempo» (60). Este relativismo radical había sido denominado por Nietzsche «perspectivismo». Declara que: «El mundo es cognoscible en cuanto la palabra 'conocimiento' tiene algún sentido; pero es susceptible de muchas interpretaciones, no tiene ningún sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo» (61). Interpretar es subjetivizar, pues «que las cosas

(58) M. BERCIANO, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martín Heidegger*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1982, n. 430, pág. 86.

(59) M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., págs. 26-27.

(60) G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, op. cit., Introd., I, pág. 103.

(61) F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, op. cit., n. 481, pág. 482.

tengan una naturaleza en sí, independientemente de la interpretación y de la subjetividad, es una hipótesis completamente ociosa: ello presupondría que el interpretar y el subjetivizar no es esencial» (62). De este modo las cosas son como queremos que sean.

El hombre no sólo crea la verdad sino también el bien, o, como, asimismo dice Nietzsche, crea todos los valores. «Nosotros los que pensamos y sentimos somos los que en realidad hacemos de continuo algo que aún no existía: todo el universo, en incesante crecimiento de apreciaciones, de colores, de evaluaciones, de perspectivas, de matices, de afirmaciones y negaciones (...). Aquello que sólo tiene valor en el mundo actual, no lo tiene de suyo, por su propia naturaleza, pues la naturaleza carece siempre de valor, y nosotros fuimos los donantes y los tasadores. ¡Sólo nosotros hemos creado el mundo que interesa al hombre!» (63).

Según Nietzsche los valores primarios son los de bien y mal; todos los otros valores que afectan a la vida guardan relación con ellos. Declara que: «Bajo la denominación de moral comprendo yo un sistema de valoraciones que se relacionan con las condiciones de vida de un ser» (64). Precisa también que lo bueno es «todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de la potencia, la voluntad de la potencia, la potencia en sí», y, por el contrario, lo malo es «todo aquello cuyas raíces residen en la debilidad» (65). Por consiguiente, afirma que «todas las evaluaciones son solamente consecuencias y perspectivas más estrechas al servicio de esta voluntad única: el evaluar mismo no es más que esta voluntad de poderío» (66).

El hombre es quien crea los valores por su voluntad, e igualmente por ella determina su finalidad. «Nosotros ponemos los fines y los valores» (67). Por ello, indica también Nietzsche que

(62) *Ibíd.*, n. 560, pág. 320.

(63) *IDEM*, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, n. 301, pág. 143.

(64) *IDEM*, *La voluntad de dominio op. cit.*, n. 256, pág. 155.

(65) *IDEM*, *El Anticristo*, en *Obras Completas, op. cit.*, vol. IV, n. 2, pág. 464.

(66) *IDEM*, *La voluntad de dominio, op. cit.*, n. 675, pág. 380.

(67) *Ibíd.*, n. 260, pág. 157.

la felicidad es «la sensación que experimentamos cuando la potencia crece, cuando nos percatamos de que hemos vencido una resistencia» (68). Si la felicidad no está en el bien supremo, sino en la misma voluntad de poder, tampoco serán necesarias las leyes morales, cuya función es la de regular las acciones humanas al último fin.

14. Crisis ética.

No es extraño, por tanto, que con esta reducción del hombre a voluntad de poder, en el intento de deificarlo, de convertirlo en ser supremo, creador y libre absolutamente, haya tenido lugar en nuestra época una profunda y amplia crisis moral, experimentada principalmente en el orden práctico, y que es aceptada socialmente. Sin fines ni valores objetivos, se cae en la relativización moral y en una total permisividad y tolerancia. Sin leyes morales objetivas, la ética se convierte en un asunto privado. La licitud de los actos, en último término, depende, con ello, de la voluntad humana.

Igualmente está basada en la decisión humana la consideración de que el bien y el mal vienen determinados por la ley civil, por el poder político o por la voluntad de la mayoría. Lo mismo puede decirse de una ética del consenso social, que toma como norma de conducta el mínimo denominador común moral, porque con ello se fundamenta la validez moral en una convergencia de voluntades humanas. Por último, en el pragmatismo o consecuencialismo, tan extendido en nuestra cultura, que, desde el principio «el fin justifica los medios», justifica todo comportamiento que busca el interés propio, se refleja igualmente este «voluntarismo».

Esta amoralidad práctica ha hecho que la orientación vital de muchas personas se base en uno o varios de estos cuatro fines: el dinero, el placer, el poder y el éxito, que son como cuatro puntos cardinales que dirigen el comportamiento individual. Estos

(68) IDEM, *El Anticristo*, op. cit., n. 2, pág. 464.

ideales no han dado la felicidad al hombre, porque estos bienes se desean de un modo desordenado como si fuesen el fin último y definitivo; ni tampoco, por ello, le han permitido alcanzar la paz, «la tranquilidad del orden» (69), como decía San Agustín, ni individual ni socialmente, porque están eclipsadas sus causas, la justicia o «la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho» (70) y la amistad, que lleva a la «concordia» (71) entre los hombres, a la unión de sus voluntades.

Como ha enseñado Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, el fin último del hombre, el bien supremo, que satisface plenamente sus tendencias naturales e inclinaciones más profundas, no las desordenadas por el mal, que perfecciona al ser humano y que, por ello, le proporciona la felicidad, no está en alguno de estos cuatro bienes, aunque sean bienes.

15. El dinero.

Con respecto al primero, el dinero, explica Santo Tomás que: «Es imposible que la felicidad del hombre consista en las riquezas. Hay dos clases de riquezas (...) las naturales y las artificiales. Las riquezas naturales son las que sirven al hombre para remediar las necesidades naturales, como el alimento, la bebida, el vestido, los vehículos, la habitación y otras cosas parecidas. Las riquezas artificiales, como el dinero, por sí mismas no ayudan a la naturaleza, pero el hombre las inventó para facilitar los cambios, a fin de que sean la medida de las cosas vendibles». Después de esta distinción, añade seguidamente que: «Es claro que la felicidad del hombre no puede estar en las riquezas naturales, porque se las busca en orden a otra cosa, sustentar su naturaleza y por esto no pueden ser el último fin del hombre, sino que se ordenan al hombre como a su fin. Por eso, en el orden de la naturaleza, todas las cosas están por debajo del hombre y han sido hechas

(69) SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XIX, 12.

(70) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1, in c.

(71) *Ibíd.*, II-II, q. 29, a. 1, in c.

para el hombre (...). Las riquezas artificiales, a su vez, sólo se buscan por las naturales, pues no se apetecerían si con ellas no se compraran las cosas necesarias para la vida. Por eso mucho menos se las puede considerar como el fin último. Es pues imposible que la felicidad, que es el fin último, esté en las riquezas» (72).

A la dificultad de que el dinero parece el bien máximo, porque nunca sacia completamente y se continua descando más, como si fuese un bien infinito, lo que no ocurre con los otros bienes, responde Santo Tomás, indicando: «El deseo de las riquezas naturales no es infinito, porque una cantidad limitada de ellas es suficiente para saciar la naturaleza. Pero el deseo de riquezas artificiales es infinito, porque está al servicio de una concupiscencia desordenada, que nunca se sacia (...). Sin embargo, no es del mismo modo infinito el deseo de las riquezas que el deseo del supremo bien, porque cuanto más perfectamente se posee el bien sumo, tanto más se le ama y más se desprecian las otras cosas, pues mejor se le conoce (...). Pero con el deseo de riquezas y de cualquier otro bien temporal ocurre lo contrario: cuando ya se tienen se desprecian y se desean otras cosas (...). El motivo es porque se conoce más su insuficiencia cuando se poseen. Por lo tanto, esto mismo manifiesta su imperfección y que el bien sumo no consiste en ellos» (73).

Aunque el dinero no sea un bien supremo o infinito en sí mismo, podría pensarse que da un poder infinito, en cuanto que con él se pueden lograr todos los demás bienes. Sin embargo, tampoco posee esta infinitud, ya que: «Con el dinero pueden adquirirse todos los bienes vendibles, pero no los espirituales, que no pueden venderse» (74).

(72) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 1, in c.

(73) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 1, ad 3.

(74) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 1, ad 2.

16. El placer.

Tampoco el placer es el bien supremo. En los placeres, como enseña Santo Tomás: «no consiste propiamente la felicidad, porque en todas las cosas hay que distinguir lo que constituye su esencia y entre lo que es su accidente propio, como en el hombre es distinto ser animal racional que ser risible. Sin embargo, hay que tener presente que todo placer es un cierto accidente propio, consiguiente a la felicidad o a una parte suya. Nadie tiene deleite sino en algún bien que le es conveniente, bien sea en la realidad o en la esperanza o en la memoria. El bien conveniente, si además es perfecto, se identifica con la felicidad del hombre, si, en cambio, es imperfecto, constituye la felicidad participada, próxima o remota, o por lo menos aparente. Así, pues, es manifiesto que ni la delectación que acompaña al bien perfecto es la misma esencia de la felicidad, sino una consecuencia de ella, que le acompaña como un accidente propio» (75).

Los deleites sensibles, que, como decía Aristóteles: «por ser los que conoce más gente, acaparan el nombre de placeres» (76), no son una consecuencia del bien supremo del hombre, sino del bien de su cuerpo, que está al servicio del espíritu, o, como dice Santo Tomás: «el cuerpo existe por el alma, como la materia por la forma y el instrumento por el motor, para que por él ejecute sus acciones» (77).

Sin embargo, el mismo Santo Tomás plantea la siguiente objeción, que afecta directamente a esta tesis: «Como el apetito tiene por objeto el bien, parece que lo deseado por todos sea un bien mejor. Vemos que todos sabios e ignorantes y aún los irracionales apetecen la delectación. Ella es pues el mayor de los bienes. Y, por consiguiente, en el deleite está la felicidad que es el sumo bien» (78). Responde precisando que: «en el mismo grado en que

(75) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 6, in c.

(76) ARISTÓTELES, *Ética*, VII, 13, 6, 1153b33.

(77) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 5, in c.

(78) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 6, ob. 3.

todos apetecen los deleites, descan también el bien; pero se apetecen estos deleites por razón del bien y no a la inversa» (79). Ya había dicho que: «Hay la misma razón para apetecer el bien que para apetecer la delectación, pues esta es el descanso en el apetito del bien; igual que se debe a la misma tendencia natural que los cuerpos pesados tiendan hacia abajo y que allí se queden. Por eso, igual que el bien se desea por sí mismo, así el placer se desea por sí y no por otra cosa, si la preposición 'por' significa causa final. Pero si se refiere a la causa formal, o mejor motiva, entonces el placer es apetecible por otra cosa, a saber por el bien, que es su objeto, y, en consecuencia, su principio y quien le da forma, pues se apetece la delectación por ser el *reposito* en el bien deseado» (80). Por consiguiente: «no es cierto que la delectación sea un bien por sí y el máximo, sino que cada delectación nace de algún bien, y que el máximo bien, o bien por sí mismo, tendrá la suya propia y máxima delectación» (81).

El desorden en las tendencias naturales, más que a su fin propio, se busca el deleite o placer sensible, que de un modo natural como accidente propio sigue a su ejercicio. Cuando este desorden se arraiga en las tendencias dirigidas a la conservación del individuo y a la conservación de la especie se constituyen los vicios de la gula y la lujuria. En relación al primero, Torras y Bages lo consideraba signo de decadencia cultural y espiritual. Escribía: «Cuando nosotros vemos en ciertas épocas el predominio de la gula; como vemos ahora (...) cocineros que alcanzan gran renombre y prestigio, que se publican periódicos y libros dedicados al arte de la cocina; cuando existe toda una literatura culinaria, hemos de creer que los espíritus no se han de elevar mucho» (82). Con respecto al segundo, afirmaba que: «es el más grande disolvente del carácter humano. El hombre, cuando le domina esta pasión, pierde

(79) *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 6, ad 3.

(80) *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 6, ad 1.

(81) *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 6, ad 3.

(82) J. TORRAS Y BAGES, *La formació del caràcter. Comentari familiar de Sant Tomàs d'Aquino, en Obres Completes, op. cit.*, vol. VII, págs. 391-466, pág. 460.

el carácter; no tiene carácter; entonces viene una especie de evaporación humana, un aniquilamiento del hombre, la voluntad pierde el imperio sobre el hombre, desaparece la autoridad de la razón, que ya no dirige la vida personal o individual» (83).

17. El poder.

Tampoco puede aceptarse que la felicidad del hombre se encuentre en el poder. Explica Santo Tomás que: «Es imposible que la felicidad consista en el poder por dos razones: Una, porque el poder tiene razón de principio, como se dice en el libro V de la *Metafísica* (IV, c. 12, n. 1, 1019a15) y la felicidad tiene carácter de fin último. Otra, porque el poder sirve para el bien y para el mal, pero la felicidad es el bien propio y perfecto del hombre, por lo cual puede haber algo de felicidad en el ejercicio del poder, pero más que en el mismo poder, si se desempeña éste de modo virtuoso» (84).

No obstante, es difícil no admitir que la felicidad consista en el poder, porque: «los hombres que gozan del poder parece que por la semejanza en la potestad se parecen más a Dios» (85), de ahí que en el actual endiosamiento del hombre se valore principalmente el poder en todos los ordenes, como había señalado Nietzsche. Santo Tomás resuelve esta dificultad, recordando que: «El poder divino se identifica con su bondad. Por tanto, Dios no usa mal de su poder. Lo que no ocurre en los hombres. Por eso no es suficiente para la felicidad que el hombre se asemeje a Dios en el poder, sino que también se requiere que se le parezca en la bondad» (86).

(83) *Ibíd.*, pág. 420.

(84) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 4, in c.

(85) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 4, ob. 1.

(86) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 4, ad 1.

18. El éxito.

Por último, la felicidad del hombre no está en el éxito, en el logro de unos fines o el triunfo en algunas determinadas actuaciones, porque, con Santo Tomás, hay que reconocer que: «la felicidad es el bien perfecto, que sacia totalmente al apetito, de lo contrario no sería el fin último, pues aún quedaría algo apetecible» (87). Si se pone la felicidad última en el éxito, en el resultado esperado o deseado de cualquier actividad, se hace porque se cree que con ello se conseguirá el honor y la fama, que es en donde radica verdaderamente la felicidad.

Sin embargo, como también indica Santo Tomás: «es imposible que la felicidad consista en el honor. Este se le tributa a alguien por alguna excelencia que posee, de modo que el honor es el signo y el testimonio de la excelencia que hay en el honrado. Pero la excelencia del hombre se aprecia sobre todo por la felicidad, que es su bien perfecto, y, en sus partes, es decir, en aquellos bienes en que se participa algo de la felicidad. Por tanto, el honor puede ser una consecuencia de la felicidad, pero ésta no puede consistir principalmente en el honor» (88).

Recuerda asimismo que: «el honor en es un premio a la virtud, por ello por él no obran los virtuosos (...) el premio auténtico a la virtud es la misma felicidad, por la que se esfuerzan los virtuosos. Si se esforzaran por el honor no habría virtud, sino ambición» (89). El motivo por el que se buscan los honores es el siguiente: «por el natural deseo de felicidad, a la que acompaña el honor (...) es el motivo por el cual los hombres desean tanto los honores. Por ello, también buscan sobre todo el ser honrados por los sabios, pues con su aprobación se creen excelentes y felices» (90).

Por otra parte, en la fama o celebridad no puede hallarse la

(87) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 8, in c.

(88) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 2, in c.

(89) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 2, ad 1.

(90) *Ibíd.*, I-II, q. 2, a. 2, ad 3.

felicidad humana. Para advertirlo basta tener en cuenta que: «el conocimiento humano es producido por las cosas conocidas, en cambio, el conocimiento divino es causa de ellas. Por consiguiente, la felicidad del hombre, su bien perfecto, no puede ser causado por algún conocimiento humano». Además, debe asimismo repararse en que: «el conocimiento humano se equivoca con frecuencia, sobre todo al juzgar los singulares contingentes, como son los actos humanos y por esto la gloria humana es frecuentemente engañosa» (91). En cualquier caso: «Cuando la bondad de un hombre por la fama o por la gloria llega al conocimiento de muchos, si tal conocimiento es verdadero, entonces presupone esta bondad preexistente, y también, por tanto, una felicidad, bien sea perfecta bien sea iniciada. Pero si este conocimiento es falso y no está de acuerdo con la realidad, entonces tampoco existe el bien en dicho hombre, que ha sido hecho célebre por la fama. Por consiguiente, es patente que la fama nunca puede hacer feliz al hombre» (92). Añade que asimismo: «La fama no tiene estabilidad, es más se pierde fácilmente por algún falso rumor; y si alguna vez permanece estable es por accidente. En cambio, la felicidad suprema tiene en sí misma y para siempre estabilidad» (93).

19. La soberbia del "superhombre".

El hombre de nuestro mundo que orienta su vida personal, tomando como bienes supremos a la riqueza, el placer, el poder y el éxito, y considerándolos como frutos de su voluntad de autoafirmación y de su endiosamiento, no alcanza nunca la felicidad. Instalado voluntariamente en su propia finitud ha intentado constituir él mismo la verdad y el bien, lo que en la actualidad se denominan valores. Ha querido realizar muchos de los rasgos del ideal del superhombre, proclamado por Nietzsche.

Creador del sentido y del fin del hombre, legislador de toda

(91) *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 3, in c.

(92) *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 3, ad 2.

(93) *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 3, ad 3.

ley, libre absolutamente y autosuficiente, el superhombre despliega, por ello, su voluntad de poder para llegar a la plenitud humana. Según Heidegger: «Lo que ante todo integra el camino del pensamiento de Nietzsche, aún no definido en su esencia, hasta la perfecta definición de la plenitud de su esencia, hasta la perfecta definición de la plenitud de su esencia cual ha sido hasta ahora (...). El camino del ir-más-allá del hombre cual ha sido hasta ahora, lo designa Nietzsche con el nombre de 'superhombre'» (94). Explica Heidegger que el prefijo 'super' no denota un ideal o valor superior con respecto al hombre, algo que le trascienda. «El hombre actual es el que necesitaba y buscaba aún un ideal sobre sí. El superhombre, en cambio, no necesita ya este 'sobre' y este 'más allá' del hombre, porque quiere ser sólo el hombre. Y no desde un punto de vista especial, sino sólo como el señor que ejerce el poder incondicionado con los medios de poder de esta tierra completamente a su disposición» (95).

Con esta pretensión se ha caído en un ensoberbecimiento antinatural, en un «apetito inmoderado de la propia excelencia, fuera de la recta razón» (96). A principios de siglo, refiriéndose a la modernidad, ya decía Torras y Bages: «Nuestro tiempo es tiempo de *soberbia*, y, como consecuencia, de *falta de reflexión* y de mucha ligereza; solamente hace caso de las cosas grandes del ruido, de la vanidad, del colorido, de lo que hiere a los sentidos; y, por esto las cosas del espíritu no las sabe entender, porque el hombre animal no entiende lo espiritual» (97). Un poco antes había escrito: «La soberbia siempre va aumentando e hincha al hombre hasta que revienta. Por muchas que sean las perfecciones que se crea

(94) M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, M. Niemeyer, 1954, pág. 67.

(95) IDEM, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, en *Gesamtausgabe*, Frankfurt, V. Klostermann, 1977 y sigs., t. 48, 1986, págs. 132-133. Cf. M. BERCIANO, *La superación de la metafísica en Martin Heidegger*, op. cit., pág. 128.

(96) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, prol.

(97) J. TORRAS Y BAGES, *La saviduria dels humils*, en *Obres Completes*, op. cit., vol. I, págs. 221-254, págs. 226-227.

poseer, dominado por el deseo desenfrenado de excelencias, se hace de imaginarias, sueña despierto, más bien dicho, la fiebre de la soberbia le sube a la cabeza, que se le llena de delirios, juzga que posee lo que desea poscer, sus fantasías de grandezas personales se le hacen realidades, y el mundo, maligno como es, le infla aún más, le da por la banda, le llena de adulaciones para hacerle un héroe ridículo y aplastarlo desenlazando esta pasión desenfrenada de gloria con una cruel amargura y desengaño que hace entrar en sí mismo al infeliz seducido» (98). Lo que ocurre también en plano social y cultural, en donde se adulan a clases sociales, pueblos, profesiones, edades, y diferentes grupos sociales para universalizar la soberbia.

La humanidad tentada con el ideal de superhombre, de suplantación de Dios, y en definitiva, con el vicio supremo de la soberbia, no sólo se ha hecho a sí misma esclava de la técnica, sino que también se siente profundamente infeliz encerrada en su finitud. Tampoco ha conseguido ningún tipo de paz, fruto indirecto de la justicia, que elimina sus obstáculos, y fruto directo del amor de amistad. No hay paz, pues como decía Torras y Bages: «La batalla de la vida, la lucha humana hoy tiene un relieve particular. Todo está en orden de batalla, las controversias científicas, las luchas de las cuestiones prácticas sociales, hasta parece que vuelve a venir lo que nos parecía solamente propio de las épocas históricas primitivas, la oposición y guerra entre las diferentes razas humanas» (99). Además, por este desamor el hombre actual se siente solo, a pesar de la creciente socialización, e incluso parece que de modo antinatural quiera estarlo como el superhombre nietzscheano.

20. El camino de recuperación.

Toda esta actitud antropocentrista, que mueve el mundo en el orden práctico, que, con su intento de autodivinización de lo hu-

(98) IDEM, *La formació del caràcter*, op. cit., pág. 399.

(99) IDEM, *La confessió de la fe*, op. cit., págs. 163-164.

mano, no es más que un enfrentamiento a la trascendencia, la revolución de lo finito contra lo infinito, concluye en la negación de la individualidad personal, su dimensión ética y su dimensión social, y con ellas la libertad, la conciencia de culpa, la responsabilidad y hasta la humildad de reconocer las indigencias del hombre de hoy. Este humanismo, que, como nunca en la historia ha llevado a tomar plena conciencia de lo humano, de dimensiones únicamente horizontales y cerrado sobre sí mismo, coincide así con la filosofía posmoderna, que está instalada, en cambio, en el orden teórico, en la negación del ser humano como persona. Esta cerrazón de la finitud no sólo impide que el hombre se abra a lo absoluto e infinito, tal como le exige su propia naturaleza, sino que también imposibilita la realización de los fines y la obtención de los bienes más nucleares del mismo orden humano y mundano.

Para remediar estas indigencias y satisfacer estas necesidades actuales, es preciso, tanto en el orden teórico y cultural como en el práctico y personal, afirmar y justificar la persona humana, en su individualidad única e irreplicable y en su gran dignidad, suprema en la naturaleza pero participada y finita; su capacidad perfecta, arraigada en su naturaleza intelectual y volitiva; sus dimensiones éticas y sociales; y su posibilidad, gracias a esta naturaleza, de conocer la verdad y alcanzar el bien, y con él la felicidad y la paz social.

Ello supone integrar al hombre en un orden universal que le trasciende y reconocer, por tanto, un fin último trascendente a su finitud y al cual se siente llamado de modo radical y absoluto, que la atrae como su bien supremo, como la consumación última de su perfección y como su felicidad. La visión cristiana del mundo, del hombre y de la historia, que siempre ha propuesto estas tesis, tiene, por ello, en estos momentos una especial actualidad, en cuanto el mundo contemporáneo la necesita, aun sin ser consciente de su congruencia con todas sus indigencias y necesidades más profundas.

No parece que pueda negarse que la obra de Santo Tomás de Aquino es la que ha conseguido expresar mejor este mensaje cristiano. Como ha señalado el eminente estudioso de la doctrina del

Aquinate, Abelardo Lobato: «Nuestro tiempo indigente necesita recuperar en una labor de inculturación este precioso legado. La cultura actual ha acumulado muchos saberes en torno al hombre, pero ha dejado caer en el olvido la comprensión tomista de la humanidad del hombre. Para una adecuada comprensión y promoción de la humanidad en nuestro tiempo es preciso rescatar del olvido tres puntos decisivos de la doctrina tomista: la relación del hombre con Dios, la naturaleza y función del alma, la exigencia de las virtudes morales en la vida personal y social. Nuestra cultura ha caído en el precipicio del olvido. Ha olvidado a Dios, al alma, y se ha alejado de la virtud ética» (100).

(100) A. LOBATO, «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», en *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1991, págs. 51-96, pág. 81.