

BIBLIOGRAFIA

contexto de la actual polémica entre los historiadores ("Historikersstreit") surgida recientemente en Alemania. Apel polemiza con aquellos autores que utilizan el *postconvencionalismo* para justificar el pasado alemán más inmediato, como si el fascismo hubiera sido una crisis más de las muchas ocurridas a lo largo de la historia. Pero, por otra parte, también rechaza el *postconvencionalismo ético* de Habermas, por adoptar una actitud ambivalente de tipo altruista y a la vez relativista, igualmente contraproducente, que puede dar lugar a una *crisis ecológica* de consecuencias aún más imprevisibles.

Por su parte Apel concluye con una reflexión sobre el fundamento *pragmático-transcendental* de su nueva *ética ecologista de situación*, según la línea de argumentación *postconvencional* antes señalada (cf. mi artículo sobre Apel en CASCIARO, J.M., *Biblia y Hermenéutica*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 193-221).

Por último, como conclusión crítica, quiero hacer notar el acercamiento de algunas de estas últimas posiciones de Apel respecto a las defendidas por la filosofía práctica aristotélica. El mismo reconoce que los *argumentos transcendentales* aportados por los neopragmatistas son muy parecidos a los utilizados por Aristóteles, para justificar el carácter incuestionable de los primeros principios de la razón natural. De haber proseguido esta sugerencia, se hubiera podido localizar una nueva forma de fundamentación

supraconvencional, que consigue legitimar los ámbitos de autonomía reguladora que reivindica el razonamiento práctico en el uso de *convenciones*, sin por ello absolutizarlos, relativizarlos, o simplemente descalificarlos. A la vez que se podrían evitar las posibles catastrofes nacionales, y ecológicas, que ahora pueden originar las éticas *postconvencionales*, por valorar peyorativamente sus respectivos presupuestos *pre, post*, o simplemente *convencionales*. Probablemente este será el objetivo de una futura publicación que ahora se promete, titulada *Rationalität, Ethik und Utopie*,

Carlos O. de Landázuri

CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, 232 pp.

Resulta muy difícil advertir toda la riqueza teórica y práctica encerrada virtualmente en el pensamiento de Tomás de Aquino sin haber llevado a término un estudio atento y reposado de la obra que nos proponemos comentar. En efecto, aunque la *Metafísica del bien y del mal* no es ni se presenta como una glosa de la doctrina de Santo Tomás, hunde sus raíces en las tesis metafísicas centrales del Doctor de Aquino,

BIBLIOGRAFIA

maduradas y hechas vida en los casi tres lustros de meditación fructífera que el autor ha consagrado a estos problemas (p. 25).

Con ello queda dicho que la intención primordial de este excelente escrito es cabalmente teórica y, más en concreto, de rigurosa fundamentación. Pero conviven con ella un conjunto de apreciaciones históricas altamente sugerentes, que podrían resumirse como sigue: el estado de prostración que en tantos aspectos ofrece la sociedad contemporánea es consecuencia de un periplo que se inició hace ya siglos, con el *cogito* cartesiano, pero que se venía preparando desde bastantes años antes, con el abandono semiconsciente de lo que habría que calificar como el mayor logro especulativo de Santo Tomás de Aquino: la noción de *esse* o *actus essendi*, clave de toda su filosofía.

Sobre este mismo cimiento —el acto de ser—, y sobre la complementaria doctrina de la participación, levanta Cardona su *Metafísica del bien y del mal*, obra en la que se dan cita —de acuerdo con la invitación expresa de Juan Pablo II (pp. 231-231)— las consideraciones de estricta filosofía primera, con las de una profunda antropología de la persona y una no menos honda doctrina ética que podrían también ser apellidadas, en estricto rigor, de "metafísicas".

Si he entendido bien, acaso la afirmación cardinal del primer capítulo, e incluso de la entera obra que ahora reseño, sea la que sostiene que el ser —el *esse* o *actus essendi*, traducido

certeramente como *acto* de ser— "es activo de suyo"; más aún, que constituye la energía primordial de cada uno de los entes singulares, y que de ella dimanar —en rigurosa sucesión ontológica y no siempre temporal— la misma esencia de dichos entes, sus facultades operativas y, por fin, sus concretas y particulares operaciones. De lo que hay que concluir —superando todo formalismo extrinsecista— que la acción, incluso la más externa e intrascendente, constituye una participación del mismo acto de ser del compuesto, configurándose en definitiva como el último y culminante resultado de la actualización de dicho acto de ser.

También la relación que liga la criatura al Absoluto —y a la que nuestro autor consagra el capítulo segundo— se encuentra estrechamente ligada al acto de ser. No estamos en modo alguno ante una presunta relación *trascendental* —noción que Cardona califica, acertadamente, como ajena al pensamiento de Tomás de Aquino—, sino ante el respecto que surge para cada realidad concreta, en el momento mismo de su constitución y ya para toda su existencia, por estar recibiendo de Dios el acto de ser. Se trata, por tanto, de una relación que sólo inhiere en las realidades *singulares*, únicas en las que el *esse* puede ser recibido, y de la que, en consecuencia, puede prescindirse conceptualmente sin eliminar por ello a la criatura: más aún, en ese lamentable proceso de "abstracción" cabe hacer residir la

BIBLIOGRAFIA

esencia ontológica del pecado (y esa operación, dirá más tarde el autor, es la que parece haber llevado a cabo buena porción de la modernidad, sustituyendo las concretas realidades existentes por abstracciones como el Estado, la Ciencia, el Progreso o la misma Humanidad, a las que se sacrifican sin reservas las personas singulares).

En el capítulo tercero Tomás de Aquino comparte el papel de principal fuente de inspiración con otro filósofo al que Cardona acude con frecuencia en distintos momentos de su escrito: S. Kierkegaard. En Kierkegaard se apoya, efectivamente, la descripción de la persona como "alguien delante de Dios y para siempre"; definición ofrecida, más que como sustitutivo de la clásica de Boecio o de la más personal de Santo Tomás —aquella realidad que tiene el ser en propiedad privada (cfr. *S.Th.* III, q.2, a.2 ad 2), en cuanto directa y amorosamente otorgado por Dios—, como complemento "existencial", si vale la expresión, de esas otras nociones tradicionales. Y así, sostiene Cardona: "es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo. Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, relación predicamental (...) que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de cada hombre, de cada persona, señalándola ya para toda la eternidad como *alguien delante de Dios y para siempre*, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con El, que

es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo" (p. 90).

Los capítulos que siguen podrían resultar extraños a quienes se encuentran habituados a las exposiciones al uso del pensamiento de Tomás de Aquino (ésas que han originado la clasificación de su doctrina entre los "intelectualismos"). La simple enumeración de los títulos de algunos de esos apartados —"ser y libertad", "el ser como amor", "la ordenación del amor", "los actos amorosos"— dejan ver claramente que nuestro autor se encamina por senderos poco transitados, acercándose más, *aparentemente*, al sentido de la obra de Agustín de Hipona que al pensamiento "tradicional" de Santo Tomás. A mi modo de ver, la exposición realizada por Cardona responde certeramente a lo más hondo y genuino —¡a lo más propio!— del Doctor de Aquino, y sobre todo —pues el autor renuncia expresamente "a cualquier título de valor exegético y hermenéutico" (p. 27)— ofrece una certerísima visión de lo real, capaz de dar satisfacción a los anhelos más profundos de la civilización contemporánea.

Y así, si el acto de ser se configuraba como la clave de la interpretación metafísica del universo todo, y el acto de ser *personal* como el núcleo teórico que define la originalidad del ser humano, el acto supremo de libertad —el amor— se yergue como aquella manifestación egregia donde el *esse* humano lleva a cumplimiento sus in-

BIBLIOGRAFIA

trínsecas tendencias perfectivas: el hombre es *radicalmente* persona — tiene un acto de ser personal— y *terminativamente* amor: pues el ser personal fructifica en el hombre en actos amorosos, para conducirlo, cuando es fiel a su propia naturaleza, hasta el amor infinito del Absoluto ("reduciendo" de esta suerte su originaria índole personal): "el acto de la persona humana es verdaderamente un acto personal cuando es radicalmente un acto de Amor a Dios, al Amor que desde toda la eternidad y hacia la eternidad lo requiere. Cuando ese acto se haga total, explícito y definitivo, eterno, el hombre habrá alcanzado su fin. La persona estará cumplida, en Dios, como 'alguien delante de Dios y para siempre'" (p. 96).

En torno a estos dos polos —el *esse* como acto radical y el amor como acto último y manifestación culminante del mismo *esse*— articula Cardona las nociones básicas de su antropología y ética "metafísicas": la libertad, o posesión plena en el orden predicamental del propio obrar, derivada de la posesión en propiedad privada del acto de ser personal; el amor, en cuanto acto radical de la libertad, que "elige" el ser del amado y lo reafirma, expropiándose a sí mismo en la persona querida y fundiéndose con ella; la ley —divina, natural y positiva— como ordenación intrínseca del amor, capaz de conferir a la libertad creada su máximo acabamiento, por cuanto la endereza libremente al Absoluto; el mal, como actualizada posibilidad de

decaer del amor primordial en el que el hombre alcanzaría su cumplimiento; y la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, concebidas —a la manera agustiniana, aceptada y profundizada por Santo Tomás— como las virtudes fundamentales que confieren su fisonomía armónicamente definitiva al amor.

Hasta aquí, en apretada y empobrecedora síntesis, algunas de las tesis capitales con las que se trenzan los aspectos sistemáticos de este profundísimo escrito. He dejado a un lado —por necesidades de espacio y por libre opción— la enorme multitud de sugerencias de corte más acentuadamente histórico esparcidas a lo largo del libro y, más especialmente, en el capítulo octavo y penúltimo: "la crisis del fundamento". Sólo me resta concluir expresando, a modo de deseo y exhortación, lo que Fabro afirma en la *Presentación* de forma asertórica: "el autor de este libro, que ha concentrado por años su reflexión sobre esta 'meditación esencial' (la relativa al fundamento de lo verdadero y de lo falso y, en última instancia, del bien y del mal), ha recogido las etapas fundamentales de su investigación, para que el lector se pregunte a sí mismo y continúe la meditación por su cuenta sobre el sentido último de la existencia humana en su fundamento" (p. 13).

José L. del Barco Collazos