

EL ALMA, LA PROVIDENCIA Y EL DERECHO NATURAL
(UN EJERCICIO DE FILOSOFÍA COMO CAPACIDAD DE JUZGAR)

CONFERENCIAS DE CIERRE DE LA INTERNATIONAL
ACADEMY OF PHILOSOPHY AT THE PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

RIL editores
bibliodiversidad

CARLOS A. CASANOVA, JOSEF SEIFERT
Y DANIEL VON WACHTER

EL ALMA, LA PROVIDENCIA
Y EL DERECHO NATURAL
(UN EJERCICIO DE FILOSOFÍA
COMO CAPACIDAD DE JUZGAR)

Conferencias de cierre de la International
Academy of Philosophy at the Pontificia
Universidad Católica de Chile

Edición preparada por Carlos A. Casanova en
Santiago de Chile, marzo 2014



RIL editores

XXX Apellido, Nombre
I Título del libro / Nombre del autor. -- Santiago
: RIL editores, 200X.

XX p. ; 21 cm.
ISBN: 978-956-284-XXX-X
1 xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx. 2 xxx xxx x
x xx.



EL ALMA, LA PROVIDENCIA Y EL DERECHO NATURAL
(UN EJERCICIO DE FILOSOFÍA COMO CAPACIDAD DE JUZGAR)
CONFERENCIAS DE CIERRE DE LA INTERNATIONAL ACADEMY OF PHILOSOPHY AT
THE PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Primera edición: mayo de 2013

© Carlos A. Casanova, Josef Seifert y Daniel von Wachter, 2015
Registro de Propiedad Intelectual
N° XXX.XXX

© RIL® editores, 2015
Los Leones 2258
CP 7511055 Providencia
Santiago de Chile
☎ (56) 22 22 38 100
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Composición, diseño de portada e impresión: RIL® editores

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-284-XXX.X

Derechos reservados.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS:.....	9
INTRODUCCIÓN.	
<i>Carlos A. Casanova</i>	11
CAPÍTULO I. ¿TENEMOS Y SOMOS UN ALMA INMORTAL?	
<i>Josef Seifert</i>	17
COMENTARIOS INTRODUCTORIOS	18
1. Ser o no ser: esa es la cuestión. ¿Qué es la inmortalidad y qué tiene esta que ver con la existencia del alma?	19
2. El alma. La condición de la inmortalidad: pruebas de un alma espiritual.....	21
3. Dificultades que parecen excluir cualquier argumento filosófico demostrativo de la inmortalidad del alma.....	28
4. Pruebas a favor de la inmortalidad del alma	31
5. Argumentos antropológicos, metafísicos y morales desde el significado de la existencia personal.....	35
6. Inmortalidad y fe religiosa (cristiana)	45
Bibliografía.....	48

CAPÍTULO II. LOS MILAGROS NO VIOLAN LAS LEYES NATURALES

<i>Daniel von Wachter</i>	51
1. ¿Que son las intervenciones divinas?	52
2. Violaciones de las leyes naturales	53
3. Las leyes naturales no implican regularidades de sucesión	54
4. Argumentos contra regularidades de sucesión.....	55
5. <i>Cláusulas ceteris paribus</i>	56
6. Predicciones condicionales.....	57
7. La totalidad de las leyes	58
8. Vectores	59
Bibliografía.....	62

CAPÍTULO III. ¿HA SIDO DERROTADA LA TEORÍA CLÁSICA DEL DERECHO NATURAL POR EL ARGUMENTO DE LA FALACIA NATURALISTA?

<i>Carlos A. Casanova</i>	63
1. Principia Ethica, de G. E. Moore.....	64
2. David Hume e Immanuel Kant	72
Conclusión	80
Bibliografía	81
SOBRE LOS AUTORES	83
Carlos A. Casanova	83
Josef Seifert.....	84
Daniel von Wachter	87

AGRADECIMIENTOS:

Ante todo debemos agradecer a Dios la oportunidad que nos dio de trabajar juntos en una institución tan maravillosa como fue la IAP-PUC.

También agradecemos de manera especial al Papa Juan Pablo II, cuyo interés por la IAP y por la enseñanza de la metafísica en la Universidad Católica movió al Rector Pedro Pablo Rosso a acoger la Academia en el seno de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Agradecemos, además, al propio Rector Rosso y a su equipo, los Vicerrectores Nicolás Velasco, Juan José Ugarte y Carlos Vío, por la confianza depositada en la IAP y en nosotros.

Extendemos nuestra gratitud al abogado Héctor Celis que nos brindó generosamente su asesoría jurídica. A Adrián Dufour, el primer Director de Estudios de la IAP-PUC. A Matyas Száláy, Emilio Morales y Melanie Ferrari, que fueron profesores auxiliares. A Juan Carlos Ulloa, Paulina Rodríguez y María José Salinas, que fueron nuestro vínculo con la Vicerrectoría Académica. A Angélica Cancino, de la DARA, por su constante voluntad de servicio. A Gloria Orellana, Paulina Martínez Taffo y don José Miranda, el personal de apoyo de la IAP-PUC, por su esfuerzo sacrificado por hacer de la Academia una suerte de segundo hogar de profesores y estudiantes. A todos los estudiantes de la IAP-PUC, por su compromiso en la búsqueda sincera de la verdad.

Agradecemos también a Guillermo Marshall, por su cabellorosidad y su diligencia en la solución de los problemas suscitados a los estudiantes por la salida de la IAP del seno de la PUC.

INTRODUCCIÓN

Carlos A. Casanova

Tengo la alegría y el honor de presentar las tres conferencias con que los profesores de la IAP-PUC decidimos marcar la clausura de la sede de nuestra querida Academia en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Pensamos que no había manera más adecuada que ésta de dejar un testimonio de la cualidad y la orientación de nuestro trabajo durante los más de ocho años que han transcurrido desde que nos trajo a Chile el Rector Pedro Rosso.

Durante los últimos veintidós meses de existencia de la IAP-PUC nos vimos absorbidos en resolver los múltiples problemas que nos planteó la rescisión del convenio, y muy especialmente lo relativo a la situación de nuestros estudiantes. Con todo, porque sabíamos que era conveniente marcar nuestra salida de alguna manera memorable, hicimos el esfuerzo de preparar esta serie de tres conferencias.

Al profesor Josef Seifert decidí pedirle que hablara de la existencia e inmortalidad del alma humana, después de haber considerado la posibilidad de proponerle algunos temas de bioética. Respecto del profesor Daniel von Wachter no hubo titubeo alguno: él debía hablar sobre la filosofía de la religión. Dentro de esa área, fue él quien escogió uno de los asuntos que más le apasionan, vinculado con las investigaciones metafísicas más amplias a las que ha dirigido su atención desde hace años. Von Wachter aprovecharía la oportunidad para mostrar que los milagros no violan las leyes naturales y que, en consecuencia, resulta vacuo y superficial el argumento más importante con que la iglesia luterana estatal fue subvertida en Alemania durante el siglo XIX. En

cuanto a mí, en los duros caminos académicos que me vi forzado a transitar este año, casi sin que yo pudiera elegir, me vi dirigido a investigar a fondo el tema de la falacia naturalista y de la llamada «ley de Hume». Así que enseguida comprendí que de eso debía hablar cuando me tocara el turno.

Nosotros no planeamos realmente el temario. Sin embargo, difícilmente habríamos podido elegir un elenco más apropiado para la ocasión. En efecto, el profesor Seifert sostuvo que el alma humana existe y es inmortal, y en esa tarea hizo uso del método fenomenológico realista. El profesor von Wachter sostuvo que Dios sí puede intervenir en el mundo, y en esa tarea usó el método analítico, combinado con el fenomenológico. Yo mismo sostuve que hay una moral realista y que la podemos conocer, y en esa tarea hice uso de un método más aristotélico o tomista.

Cuando durante los últimos cuatro años y medio alguien nos preguntaba cuál era el perfil de nuestra escuela, nosotros, después de haberlo analizado bien, respondíamos sin dudar: lo que caracteriza a nuestra academia es que sus profesores pensamos que el objeto de la investigación filosófica está constituido por las cosas mismas, y no por las opiniones de los autores. Además, también la caracteriza que los tres estamos de acuerdo en que podemos conocer la realidad; en que existe el alma humana, que es espiritual e inmortal; en que se puede conocer la existencia y algunos importantes atributos de Dios, así como en que él se cuida de los asuntos humanos; y, finalmente, en que existe un orden moral, de tal manera que son falsos el relativismo y el emotivismo. Empujados por impulsos providenciales, resultó que el conjunto de conferencias que ofrecimos para cerrar la IAP permitió apreciar este notable carácter de la escuela que hace poco más de dos años abandonó la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Entre nosotros se encontraban un austríaco católico formado con Dietrich von Hildebrand; un protestante alemán, formado con Richard Swinburne; y un aristotélico-tomista venezolano, formado con Rafael Tomás Caldera. Esta variedad, en apariencia caótica, no era sino una riqueza que será difícil reunir otra vez en una sola institución.

La IAP-PUC no sólo «decía» que el objeto del filosofar son las cosas mismas, sino que lo vivía de múltiples maneras. Una de ellas era el Seminario Común. Este seminario constituye, pienso yo, una experiencia difícil de replicar en nuestra época, una instancia en la que realmente puede uno ejercitarse en un puro filosofar. En él participan todos los

profesores y estudiantes de la IAP, y se discute un tema filosófico, tal como la unión alma-cuerpo, la relación entre el conocimiento intelectual y el sensorial o la naturaleza de los derechos humanos. En cada sesión hay un discurso inicial de uno de los miembros, que dura entre 20 y 30 minutos, y que debe tratar un problema concreto dentro del tema general, y proponer y defender una tesis. Luego otro miembro responde, sometiendo a crítica, por 10 minutos, lo que ha dicho el orador precedente. Tras esta crítica se abre un debate general por el resto de la hora y media, moderado por un profesor. En todas estas intervenciones se prohíbe la cita de autoridades. Los diversos oradores pueden, por supuesto, sacar los argumentos de obras ajenas, pero no deben mencionar sus fuentes (excepto en las notas de pie de página de los trabajos escritos que deben entregar para obtener su evaluación final), sino comprender y esgrimir los argumentos que contengan. En las sesiones iniciales de cada semestre los académicos asumen las funciones de orador y de respondente. Se asegura así la introducción de algunos problemas y puntos de vista. Al final del semestre, de ordinario, se ha identificado el elenco de problemas y puntos de vista más relevantes sobre el objeto de las discusiones.

En la IAP-PUC el Seminario Común resultó ser un ejercicio particularmente enriquecedor, porque los profesores que participaban en él entregaban sus tesis, discursos, respuestas y objeciones desde perspectivas muy disímiles. Pero los tres consideraban que la filosofía versa sobre las cosas mismas y debe dar argumentos aceptables para el interlocutor. De esta manera, la discusión se nutría de quiebres argumentales extraídos de contextos muy variados, pero puestos al servicio de un verdadero diálogo. Se palpaba, así, que no es verdad que las diversas tradiciones sean inconmensurables. Lo único que es inconmensurable con todas las tradiciones es el historicismo o relativismo, que niega la verdad de todas las tradiciones. Siempre que se acepte que hay verdad, y que se puede conocer desde diversos puntos de vista cristalizados en diversas tradiciones, se puede estar abierto a establecer una discusión fructífera. Como puede imaginarse el lector, los estudiantes de la IAP-PUC participaban en un tipo de diálogo que será difícil replicar en escuela filosófica contemporánea alguna.

Hoy existe una creencia generalmente compartida en la llamada «filosofía continental», en que la enseñanza de la filosofía debe ser histórica y en que, en el mejor de los casos, no puede constituir más que una reflexión sobre los resultados de la historia de la disciplina. Algu-

nos piensan que este enfoque de la docencia filosófica sería «neutro». Los tres profesores de la IAP-PUC están en desacuerdo. Karl Marx, en efecto, sostuvo una creencia semejante a la que se ha generalizado en ambientes ajenos a la tradición analítica: en *La ideología alemana* postuló que la «filosofía independiente» debería desaparecer, una vez que se hubieran desvanecido las ilusiones ideológicas o las «fantasmagorías del cerebro». Nótese que no propuso la eliminación de toda filosofía, sino sólo de la «independiente». Lo que hay en su propia obra de filosófico, por ejemplo, puede subsistir como «un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres»¹. Nietzsche sostuvo una opinión semejante: «la filosofía, en el único estilo que aún concedo existe, como la forma más general de historia, es un intento de describir de alguna manera el heraclíteo llegar a ser y de abreviarlo con algunos signos (por decirlo de algún modo, de *traducirlo* y momificarlo en una suerte de *ser* ilusorio)»².

La supuesta «neutralidad» es, más bien, una neutralización del saber y de su colateral función de poner en tela de juicio los criterios con que toman sus decisiones quienes poseen el poder político o económico. La filosofía es una búsqueda del saber por el saber mismo, en primer lugar. Pero, después, tiene una función socrática: juzgar a los diversos actores sociales y recordarles que hay una autoridad por encima de la que ellos ostentan: «he de obedecer al dios antes que a vosotros, atenienses»³, es el apotegma central de la enseñanza del maestro Ateniense. Hoy las diversas ideologías han intentado con bastante éxito pero no con éxito total, acallar a la filosofía, condenándola a la inacabable tarea de agotar la historia (que sólo puede engendrar un saber incierto) antes de tener el derecho de decir dos palabras sobre las cosas que se le dan en la experiencia directa.

De esta desviación historiográfica es de donde surgió el abandono del terreno del espíritu, por parte de la disciplina universitaria central⁴,

¹ Cfr. *La ideología alemana*, Santiago Rueda Editores, Buenos Aires, 2005, pp. 26 y 27.

² *Writings from the Late Notebooks*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 26.

³ *Apología de Sócrates* 29d.

⁴ La filosofía es la disciplina central en las universidades no confesionales. Aun en una universidad católica, la filosofía, en conjunción con la teología, debe ocupar el centro de la actividad académica: no puede haber verdadera teología racional sin metafísica.

en manos de lo que Eric Voegelin ha llamado los «movimientos gnósticos y apocalípticos»:

«[...] cuando las instituciones que deben servir al espíritu por medio de sus esfuerzos educativos dejan de ser serias, entonces les arrebatan esa función hombres e instituciones que se toman su trabajo con seriedad. Sabemos muy bien cuáles son esos hombres e instituciones en nuestro tiempo: la *abdicio* de la universidad viene a ser la *translatio imperii* del espíritu a los movimientos ideológicos de masas. Contra este análisis muchos objetarán que eso es sencillamente el curso de la historia, que la universidad ha acabado su función histórica, que la autoridad del espíritu ha sido transferida a los movimientos gnósticos y apocalípticos de nuestro tiempo, y que las universidades del futuro tendrán que contentarse con una investigación e instrucción que tengan utilidad pragmática para la sociedad en áreas de conocimiento que sean periféricas a la persona. Las universidades deben someterse *in spiritalibus* a la línea de partido de este o aquel régimen de sectarios ideológicos. Bien. Es posible que así ocurra, pero anticipar tal desarrollo como inevitable y usar la prognosis como un argumento para negarse a hacer algo, sería un síntoma de esa actitud hacia la historia que ha analizado Thomas Mann [... una actitud pneumo-patológica de aceptación fatalista de males que el espíritu podría cambiar]. Pero, puesto que nosotros nos hemos enterado de [la gravedad de] lo que está ocurriendo, si es que antes no habíamos caído en la cuenta, lo que hemos de hacer es renunciar a esa actitud»⁵.

En esta pequeña obra intentamos mostrar la capacidad de juzgar que tiene la filosofía, aun sobre algunas de las materias más difíciles y relevantes. Con ella queremos dejar un testimonio de que es posible realizar, en nuestro tiempo, una actividad académica diferente, que busque y exponga un verdadero saber y que pueda, por ello, cumplir con su vocación socrática. Los filósofos tienen que volver a atreverse a pensar por sí mismos sobre la realidad que los rodea, sacudirse las cadenas que imperceptiblemente han atado sus inteligencias, y asumir su tarea de poner en tela de juicio las jerarquías de bienes y los criterios

⁵ Cfr. «The German University and the Order of German Society», p. 23. *The Intercollegiate Review*, Spring / Summer 1985. Disponible en: http://www.mmisi.org/ir/20_03/voegelin.pdf. Consultado el 1 de noviembre de 2012.

con los que toman decisiones aquellos agentes sociales que ostentan el poder político, financiero o comunicacional⁶.

Muchos colegas nuestros poseen una poderosa capacidad de juzgar y de comprender: a ellos especialmente dedicamos esta obra, para animarlos a transmitir en lo posible esa disciplina mental a sus estudiantes. Queremos dedicar también este libro a los jóvenes en cuyas almas despunta el amor de la sabiduría, para moverlos a que lo cultiven con cuidado, a que no permitan que se atrofie por beber en superficiales aguas doxográficas.

⁶ Cfr., en sentido semejante, Alasdair MacIntyre. *Tres versiones rivales de la ética*, Ediciones Rialp, Madrid, 1992, pp. 287-289.

CAPÍTULO I

¿TENEMOS Y SOMOS UN ALMA INMORTAL?

Josef Seifert

«No se trata aquí de un interés ligero de cualquier persona extranjera..., se trata de nosotros mismos, de nuestro todo.

La inmortalidad del alma es algo que nos importa tanto, que nos atañe tan profundamente, que hay que haber perdido todo juicio para vivir en la indiferencia respecto a saber de qué se trata. Todos nuestros actos y nuestros pensamientos deben seguir caminos tan distintos según haya unos bienes eternos que esperar o no, que es imposible hacer algo con discernimiento y buen juicio sin tomar como punto de referencia esta cuestión, que debe ser nuestro último objeto.

Así, nuestro máximo interés y nuestro primer deber consiste en aclarar este asunto del que depende toda nuestra conducta....».

Pascal, *Pensées*, 552a y ss¹.

¹ Il ne s'agit pas ici de l'intérêt léger de quelque personne étrangère...; il s'agit de nous-mêmes, et de notre tout.

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en les réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet.

Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite. (En *Œuvres complètes*. Hrsg. v. Louis Lafuma, (Éditions du Seuil) Paris, 1963; traducción castellana de Carlos R. de Dampierre, ediciones Alfaguara, Madrid, 1981.)

COMENTARIOS INTRODUCTORIOS

¿Poseemos o somos un alma inmortal? Esta es la cuestión. Sin duda, si hay un alma inmortal sería más una cuestión de serla que de tenerla, no obstante el hecho de que la persona humana sea evidentemente una persona encarnada, una persona que tiene un cuerpo que pertenece profundamente a su humanidad². Los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma han sido desarrollados durante toda la historia de la filosofía, desde Platón hasta el siglo XX³. En la era cristiana, en la cual muchos filósofos creyeron en la resurrección de los muertos y en la vida eterna alcanzada y revelada por Jesucristo, estos argumentos frecuentemente dejaron de ser estudiados con la seriedad que encontramos en Platón. Sin embargo, aunque los que somos creyentes estemos convencidos de que las respuestas de la fe a estas cuestiones son mejores y más completas que las de la filosofía, la indiferencia de los filósofos hacia los argumentos de la inmortalidad del alma no es una consecuencia necesaria ni positiva de la fe cristiana. Las múltiples interconexiones entre fe y razón y, al mismo tiempo, la autonomía de la filosofía, exigen que también el filósofo cristiano tenga como deber estudiar con suma seriedad todo aquello que la razón humana pueda conocer de la verdad, en particular lo que atañe a Dios, al alma y su inmortalidad. No debemos usar nuestra fe como pretexto para una pereza filosófica en torno a estas materias tan profundas, sino por el contrario, debemos y podemos llegar hasta los límites mismos de lo que la razón humana pueda conocer y descubrir. Además, nos toca encontrar respuestas a las profundas objeciones hechas por muchos filósofos en contra de la existencia del alma humana y la inmortalidad

² Sobre la diferencia entre ser y haber (tener), véanse: Gabriel Marcel, *Être et Avoir* tomo I, *Journal metaphysique* (1928-1933), Paris, Aubier, 1968 ; *Être et Avoir* tomo II (2) *Réflexions sur l'irréligion et la foi* ; Paris, Aubier, 1968.; también, Roger Troisfontaines, S.J., *De L'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Nauwelaerts, Lovaina; Vrin, Paris, 1968. Respecto de la noción del hombre como persona encarnada, véase Josef Seifert, «El hombre como persona en el cuerpo», *Espíritu* 54 (1995), 129-156. Del mismo autor, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, A. Pustet, Salzburg, 1973; *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

³ Para un análisis reciente de estos argumentos, cf. William J. Wainwright. *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Co., Belmont, California, 1988, pp. 104-111, donde son expuestos y defendidos cinco de los argumentos que se discutirán en el presente trabajo.

de la persona humana⁴, lo que es posible solamente sobre una sólida base epistemológica realista⁵.

I. SER O NO SER: ESA ES LA CUESTIÓN.

¿QUÉ ES LA INMORTALIDAD Y QUÉ TIENE ESTA QUE VER CON LA EXISTENCIA DEL ALMA?

«—Pero, Iván, ¿hay, entonces, alguna inmortalidad? ¿Cualquiera, aun cuando una pequeña, una diminuta pero real?

—No, no existe siquiera una inmortalidad diminuta.

—¿Absolutamente ninguna?

—Absolutamente ninguna.

—¿Lo que implica una nada absoluta, o todavía algo? Quizás, a pesar de todo, ¿No habrá algo más ahí? ¡Eso sería al menos no ser nada!

—Absolutamente nada.

—Aliosha, ¿hay alguna inmortalidad?

—Sí, existe la inmortalidad»⁶.

⁴ See Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Nürnberg, 1830, en *Werke in sechs Bänden*, E. Thies (Ed.), Suhrkamp, Frankfurt, 1975 ff., I, pp. 77-349; del mismo autor, *Das Wesen des Christentums*, Wigand, Leipzig, 1841, W. Schuffenhauer (Ed.), Akademie-Verlag, Berlín, 1956, 2 tomos.

⁵ Las siguientes reflexiones se basan en una convicción que considero que está arraigada en verdades evidentes, pero que no tengo tiempo de fundamentar en esta conferencia, a saber: el intelecto humano es capaz de captar esencias objetivas de las cosas en sí mismas, lo mismo que estados de asuntos [states of affairs] (leyes) necesarios que tienen sus raíces en dichas esencias; y, también, seres realmente existentes, sobre todo, el sujeto real de toda nuestra experiencia. La negación de proposiciones sintéticas *a priori* por parte del empirismo y el positivismo y el considerar subjetivo el *a priori* por parte de Kant son posiciones que hacen inaccesibles las pruebas filosóficas del alma y su inmortalidad y las transforman en paralogismos de la razón pura o, en el mejor de los casos, en postulados subjetivos prácticos. Por tanto, se necesita que se muestre que estas posiciones contienen errores fundamentales en orden a asentar los argumentos tendentes a mostrar la realidad del alma, así como para demostrar de manera persuasiva la verdadera inmortalidad de la persona humana. Sobre estos temas, cfr. Adolf Reinach, «Über Phänomenologie», en Adolf Reinach. *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, tomo I: *Die Werke*, Teil I: *Kritische Neuauflage (1905-1914)*, Teil II: *Nachgelassene Texte (1906-1917)*, ed. Karl Schuhmann y Barry Smith, Philosophia Verlag, Munich y Viena, 1989, pp. 531-550. Véase también: Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy? With a New Introductory Essay by Josef Seifert*, Routledge, Londres, 1991. Igualmente, véase: Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, A. Pustet, Salzburg, ²1976. Y del mismo autor, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Routledge, Londres, 1987.

⁶ Fyodor M. Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, trad. Constance Garnett, The Modern Library, New York, 1937.III, ch. 8.

La inmortalidad puede ser entendida en muchos sentidos. ¿Significa la «inmortalidad diminuta» referida en el epígrafe, a saber, la remembranza de los grandes artistas y pensadores y de sus obras que las futuras generaciones conservarán por siempre, o en el recuerdo que nuestros familiares prometen sobre las placas de mármol en nuestras tumbas? Pero ¿qué inmortalidad es esta, existir solo como el objeto del pensamiento de otros? ¿Y qué ocurriría si un día todos ellos te olvidaran o simplemente murieran, de modo que tu recuerdo no subsistiera en la memoria de ningún hombre? ¿O la «inmortalidad menuda» consiste en ser inmortales solo a través de nuestros descendientes? Pero, ¿quién no ve que esto no sería la inmortalidad nuestra, sino la vida de otras generaciones y nuevos individuos, perpetuamente sucediéndose unos a otros? ¿O acaso es la inmortalidad minúscula la perennidad del pasado histórico que contendrá eternamente todas las cosas que han ocurrido alguna vez? De cualquier modo, tal pasado eterno está demasiado desprovisto de actualidad y demasiado cercano a la nada como para merecer el título de «inmortalidad». Solamente la vida individual de mi ser personal y único —o del tuyo— sería inmortalidad *actual* de una vida realmente perdurable y no la perennidad exangüe del pasado que ya no existe.

Asimismo, no cabe duda de que, en su sentido propio, la inmortalidad no se refiere a la mera existencia actual e inacabable que también puede poseer una momia, sino a la vida racional consciente. La inmortalidad, entonces, es la vida consciente e interminable de personas individuales que son capaces de y están destinadas a contemplar la verdad, a amar y a entrar en comunidad con otras personas⁷.

Nuestro tema aquí es, entonces, la inmortalidad de la persona humana en su absoluto carácter de insustituible e incomunicable, así como la comunidad real de personas después de la muerte. ¿Poseeremos nosotros, poseeremos tú y yo, también, una vida eterna consciente después de la muerte o caeremos en el abismo de la nada o en el otro abismo de un sueño perenne, en el que, aun conservando el ser personal y la vida, quedaremos dormidos para siempre? Por cierto, una vida

⁷ La inmortalidad puede también atribuirse a Dios. Pero la inmortalidad, entonces, significa algo diferente y mucho más perfecto: una plenitud sin imperfecciones ni discontinuidades en un eterno ahora que no abarca nada de la transitoriedad ni de la nada, de lo que todavía-no-es del futuro ni de lo que ya-no-es del pasado, de las cosas temporales.

y existencia inmortal de la persona, para que tenga sentido, debe ser una vida consciente.

Pero la inmortalidad significa infinitamente más que la *vida consciente* inacabable. La inmortalidad o la vida eterna, para que sea deseable, ha de referirse también, y sobre todo, a un *contenido positivo* de tal vida, que es mucho más importante que la sola existencia consciente eterna en cuanto tal (la cual puede ser tanto bienaventurada como espantosa). Por eso, ella misma puede ser base de la desesperación, como señaló Kierkegaard: «Si no hubiese nada eterno en el hombre, este de ningún modo podría desesperar»⁸.

La inmortalidad como objeto de alegría y esperanza requiere no solo de conciencia interminable, sino también de felicidad interminable y razones eternas para ser feliz.

La cuestión de si tenemos existencia inmortal puede ser llamada, en este sentido comprensivo, *la* cuestión del hombre. Hamlet de Shakespeare dice: «Ser o no ser; esa es la cuestión». No dice que esta sea *una* cuestión, sino *la* pregunta. Agustín dice en sus *Soliloquios* que busca, por sobre todo, una respuesta a la pregunta de «si soy inmortal»⁹. Y Blaise Pascal cree que solo una causa sobrehumana de locura, o una estupidez humana tan inmensa que debe haber sido sobrenaturalmente causada, pueden explicar (a) por qué la mayoría de los hombres no convierten la investigación de si son o no inmortales en su más importante propósito vital y (b) por qué no emprenden todo esfuerzo concebible para alcanzar la felicidad inmortal¹⁰.

2. EL ALMA. LA CONDICIÓN DE LA INMORTALIDAD: PRUEBAS DE UN ALMA ESPIRITUAL

Si la vida humana consciente fuese idéntica al cuerpo o un mero epifenómeno de las funciones corporales, forzosamente sería destruida con la muerte, que obviamente destruye el cuerpo en cuanto unidad funcional. Por lo tanto, la existencia de un alma espiritual es la *conditio sine qua non* de la inmortalidad¹¹. Pero ¿existen argumentos racionales para demostrar la existencia del alma por medio de nuestra razón?

⁸ Vid. Soeren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Liselotte Richter (Ed. y tr.), Europäische Va, Hamburg, 1995, I, A, c., pp. 20-21 (aquí y en las próximas citas, mi propia traducción del alemán).

⁹ San Agustín, *Soliloquia* II, 1,1.

¹⁰ Cfr. *Pensées*, III. Serie, 552 b-554.

¹¹ Aun cuando algunos autores de la así llamada «*Ganztods*theologie» (teología de la muerte total) no lo vieran. Vid., para una presentación y crítica de estas posturas,

A. Argumentos desde la unidad del sujeto consciente

En todas y cada una de las experiencias humanas conscientes, encontramos el *Urphenomenon* del 'yo' como sujeto de experiencia consciente. Ahora bien, este sujeto posee diversas dimensiones de unidad que son inexplicables a través de la materia:

- a) El sujeto está, como *uno y el mismo* sujeto, presente en una multitud de experiencias *simultáneas* tales como oír, ver, oler, pensar, entender, etcétera.
- b) Incluso para que la experiencia más simple sea posible, como el escuchar un discurso o una obra musical, el «yo» debe *permanecer* presente como el *mismo sujeto singular* a través de innumerables momentos y fases de tiempo en una multitud de experiencias consecutivas.
- c) El sujeto consciente es *uno* también porque es absolutamente indivisible, tanto real como matemáticamente. Subyaciendo a cada percepción y a toda la corriente unificada de la conciencia hay un único sujeto que se revela a sí mismo como absolutamente incapaz de ser dividido o de tener partes en el espacio, características de todo lo corpóreo.
- d) Más aún, a diferencia de otras cosas 'simples', tales como partículas elementales o puntos matemáticos, el 'yo' no posee la indivisibilidad matemática de un punto o la localización y extensión de incluso los más pequeños elementos de materia, sino que posee una clase diferente de simplicidad espiritual, sin extensión (a diferencia de incluso las más pequeñas partículas elementales¹²), ni localización a la manera de un puro punto sin extensión en el espacio. Por lo tanto, este 'yo' personal no puede ser idéntico al cerebro (materia). Porque cualquier materia, y específicamente el cerebro con sus innumerables células divisibles y sus partes, no puede de ningún modo explicar la identidad singular unificada y la simplicidad espiritual de la persona, un dato indubitable del cual no existe siquiera una débil analogía en el cerebro en cuanto centro único desde el cual toda la información podría proceder o a donde esta podría llegar.

Josef Seifert, «Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie», *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).

¹² La identificación del 'yo' simple con una partícula elemental en el cerebro, como Chisholm proponía, es absolutamente insostenible. Véase Roderick M. Chisholm, «Is There a Mind-Body Problem?» *Philosophic Exchange* 2 (1978), pp. 25-32.

El argumento basado en estas dimensiones de la unidad y simplicidad indivisible y espiritual del «yo» puede resumirse como sigue: ninguna cosa material, como el cerebro o una partícula elemental, puede poseer o explicar estas formas de unidad admirable que encontramos en el «yo» personal. Por lo tanto, el yo personal no puede ser idéntico a una cosa material tal como el cerebro o cualquier otro ente material¹³.

Para completar este argumento, deberíamos añadir que el sujeto de la vida consciente no puede ser un accidente o una propiedad de otra cosa. Es claro que se trata de un ente substancial que tiene un ser en sí mismo y no solo un «ser en» otro.

B. Por la individualidad irrepitable

También existe una individualidad absolutamente irrepitable de cada sujeto personal, de cada «yo» singular. Esta tampoco puede ser explicada por el cerebro ni por el código genético. Tanto la estructura de las células cerebrales como el código genético se hallan repetidos en cada una de las billones de células que componen nuestro cuerpo; además, pueden repetirse en organismos diferentes tales como gemelos idénticos o clones. Además, la identidad de un ente material nunca es una identidad simple, sino siempre contiene partes no-idénticas fuera de otras partes. Consecuentemente, ni el código genético ni las neuronas o partículas elementales pueden poseer o explicar la absoluta irrepitibilidad del «yo» único y simple, de la persona.

C. Argumento epistemológico del autoconocimiento

Agustín desarrolla una nueva y extraordinaria prueba de la existencia del alma¹⁴. La certeza cognoscitiva evidente de nuestra propia existencia dada en el argumento *si enim fallor, sum* sería imposible si yo

¹³ Más aún, las partículas materiales indivisibles, que tienen ubicación y extensión en el espacio, no pueden explicar esta absoluta indivisibilidad, como muestra Leibniz en su monadología (*Monadologie*) 17. Véase G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C.J. Gerhardt (Hildesheim: G. Olms, 1965), en 7 tomos, tomo. VI. Nr. XI, Die sog. *Monadologie*, VI, 607-623.

¹⁴ Véase: Ludger Hölscher, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1999; *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1986; ver también Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

fuera materia. La materia individual solo nos puede ser dada a través de los sentidos, cuya percepción es falible, y nunca podría sustentar la certeza absolutamente indubitable del conocimiento que actualmente poseemos del «yo soy», del *ego sum*.

Además, el modo en que es dado el ‘yo’ en un íntimo conocimiento *desde dentro*, carente de cualquier distancia entre sujeto y objeto de este conocimiento —y anterior al conocernos también como objeto en un acto de conocimiento y reflexión— y en una autopresencia señera de la persona a sí misma (*nosse se*) sería intrínsecamente imposible en un ente material, porque este solo puede ser dado como un objeto *desde fuera*.

D. Argumento por la reflexión

Igualmente, la reflexión como un tipo de conocimiento y pensamiento de *uno mismo*, como una vuelta completa *supra seipsum* —no de una *parte* a otra, sino del ‘yo’ como un todo sobre el ‘yo mismo’ como todo— y, del mismo modo, pensar en uno mismo *en cuanto sí mismo* (*cogitare seipsum*) son actos absolutamente impensables en una cosa material que solo puede tocar con una parte *otras* partes, pero nunca *a sí misma* y jamás como un todo.

E. Argumentos del alma desde el conocimiento en cuanto tal

En todo conocimiento podemos encontrar un elemento que es formado en nuestra vida intencional por el objeto *en cuanto* es conocido por nosotros, y que depende de él en su ser. Pues bien, los procesos materiales (en qué consistiría nuestro conocimiento si no tuviéramos alma) nunca pueden depender de los objetos de conciencia y de su naturaleza, sino que dependen de causas materiales, de programas, de impulsos eléctricos, *software*, etcétera, los cuales no coinciden con la naturaleza del objeto conocido.

Más aún, todo conocimiento se caracteriza por una trascendencia receptiva que nos permite ir más allá de los confines del flujo de nuestra vida consciente hacia la naturaleza de los objetos. En el conocimiento cierto y evidente incluso llegamos a conocer *que conocemos* y así *también conocemos que el objeto de conocimiento*, que es independiente de nuestra subjetividad, realmente existe y es la *razón* del contenido de nuestro conocimiento.

Ahora bien, si nuestro conocimiento fuese determinado por la naturaleza de nuestros cerebros o por causas químicas, no podríamos poseer más conocimiento que un computador, lo que es lo mismo que decir que no tendríamos conocimiento alguno; nuestras opiniones cambiarían en el mundo y en nuestro cuerpo de acuerdo con causas puramente materiales y nunca sabríamos si las imágenes del mundo producidas por un espejo en nuestra vida consciente, producto del cerebro, corresponderían al mundo real o no, e incluso no podríamos plantearnos esta pregunta¹⁵. Pero nosotros *sí sabemos con evidencia ciertas cosas*, como las leyes de la lógica y de la matemática o la validez y base evidente de los argumentos discutidos por el alma. Por lo tanto, el sujeto de este conocimiento no puede ser material ni pueden sus actos ser causados por la materia, sino que debe tratarse de un sujeto inmaterial espiritual capaz de autotranscendencia intencional cognoscitiva: el alma.

F. Argumento desde la abstracción

Del mismo modo, no sería posible que la abstracción fuese llevada a cabo por la materia: dado que, aunque la mente en sí misma no es abstracta, solo un sujeto espiritual y no la materia puede abstraer la naturaleza universal de las experiencias de las cosas singulares o formar un concepto abstracto. Si uno medita meramente un momentito sobre el acto de abstraer de la individualidad y de la materia, es evidente que ninguna cosa material puede tener tal facultad. Pero el hombre obtiene conocimiento abstracto y, por lo tanto, el sujeto cognoscente no puede ser materia, sino que debe ser un alma espiritual.

G. Argumento por el conocimiento de las cosas inmateriales

Uno podría objetar que el conocimiento de objetos físicos como del sol o del *Don Giovanni* de Mozart podría ser explicado por ondas luminosas o vibraciones de aire que entraron por los sentidos y que fueron transformadas por el sistema nervioso, pero también, si esto no fuese evidentemente falso, sería posible argumentar: ¿cómo podríamos poseer conocimiento racional de *cosas inmateriales* (de esencias eternas, de realidades invisibles, tales como la justicia, de verdades y objetos necesarios e inmateriales, de la infinitud de los puntos en una línea,

¹⁵ Aun la íntima experiencia del cuerpo constituye un contacto con la materia «desde fuera», comparada con el conocimiento del yo.

etcétera) si el sujeto del conocimiento de estas cosas inmateriales fuese materia? Esto es absolutamente imposible y ni siquiera tiene la mínima plausibilidad aparente. Por lo tanto, el sujeto de nuestro conocimiento de objetos inmateriales debe ser también inmaterial: un alma racional.

H. Argumentos fundados en el libre albedrío

Si se puede mostrar que el libre albedrío existe, puede concluirse, a partir de ello, la esencia de esta prueba de la existencia y sustancialidad espiritual del alma. Esta prueba se construye sobre la base del hecho de la esencia del libre albedrío como autodeterminación espontánea, como respuesta libre a valores o a males, o como una decisión no extraída de otra cosa que del centro personal mismo. El libre albedrío, en todas sus formas y actualizaciones, es totalmente incompatible con su ser idéntico a procesos cerebrales o causalmente dependiente, es decir, producido por tales procesos¹⁶. Esta prueba extrae su sustento del punto de partida de la esencia específica del acto libre en cuanto libre. El acto libre involucra una autoposición que contradice radicalmente su «dependencia causal» respecto de leyes determinantes y de hechos del mundo material; implica que incluso la persona que contradice tal verdad, cuando dice que es regida por constelaciones cerebrales lo hace como consecuencia de su autogobierno. La libertad radica en una autodeterminación de la persona, en su ‘sí’ o ‘no’ a las estimulantes «ofertas» presentadas por los objetos de posibles acciones. Tal autodeterminación excluye una determinación desde fuera por parte de eventos cerebrales u otras condiciones materiales¹⁷.

Sabemos con evidencia que somos libres, lo que difiere bastante de conocer la esencia de la libertad, que también un negador de la libertad humana puede poseer, y de hecho presupone por su negación de la existencia del libre albedrío.

Se pueden ofrecer al menos cinco demostraciones o fundamentos de que poseemos libertad¹⁸:

¹⁶ Haldane, Popper y otros han desarrollado este argumento. Cfr. Popper, Karl, R. y Eccles, John C. *The Self and Its Brain*, Springer-Verlag International, New York, 1977 / corrected printing 1981.

¹⁷ Véase Josef Seifert, «Can Neurological Evidence Refute Free Will? The Failure of a Phenomenological Analysis of Acts in Libet’s Denial of ‘Positive Free Will’», *Pensamiento*, Vol. 67, No. 254, serie especial No. 5 (2011), pp. 1.077-1.098.

¹⁸ Las he discutido en detalle en Josef Seifert, «In Defense of Free Will: A Critique of Benjamin Libet», *Review of Metaphysics*, Vol. LXV, No. 2 (Diciembre de 2011), pp. 377-407; y en mi artículo: «Are We Free? Are We Persons? 5 Ways to Obtain

1. Hay una evidencia inmediata de nuestro libre albedrío que es parte de la evidencia del *cogito*, como lo explica muy bien San Agustín: podemos saber con la misma certeza con la cual sabemos que vivimos —si no con una aún más grande— que somos libres de no querer consentir al error, que es un motivo de nuestra duda, de buscar la verdad, etcétera.
2. Podemos también reconocer la existencia del libre albedrío a la luz de las verdades sobre su esencia: en el mismo momento en que conocemos los rasgos esenciales de la libertad de la voluntad, reconocemos la existencia real en nosotros de aquello cuya esencia comprendemos.
3. Asimismo, en la experiencia moral, de nuestra culpa o de un deber ser, de un imperativo moral y también en actos supererogatorios, reconocemos con evidencia nuestro libre albedrío, que es la *conditio sine qua non* de responder y corresponder a un deber moral, y de la culpa.
4. Podemos también reconocer la libertad a través de muchos actos nuestros que se dirigen a otros actos nuestros (como el arrepentimiento, que se dirige necesariamente a nuestros propios actos pasados), y que implican, requieren y manifiestan nuestro libre albedrío.
5. A la par, experimentamos el libre albedrío de otras personas al responderles, en aquellos actos que están dirigidos a ellas, de forma tal que se conoce su libre albedrío en un conocimiento empático de la otra persona. Ello por cuanto un tal entendimiento de su libre albedrío es la condición necesaria de nuestros actos. Tales actos son, por ejemplo, el perdonar, el agradecer, etcétera. La posibilidad del error en la interpretación de actos de otras personas, en el sentido de atribuirles la condición de libres cuando no la poseen, no puede desmentir la experiencia subyacente a nuestros actos. Más bien, la posibilidad de dichos errores y de nuestro percatarnos de ellos presupone la verdad de la experiencia del libre albedrío de otras personas.

El hecho de que la persona sea capaz de originar y proponer actos, una capacidad que se actualiza con la libertad, excluye que estos sean simplemente productos de procesos cerebrales y en general de algo que

Certain Knowledge About the Existence of Free Will». *Asian Perspectives in the Arts and Humanities*, Vol. 1, No. 2 (2011), pp. 39-79.

quede fuera del yo consciente, lo que no excluye que se hallen motivos que se *dirijan ellos mismos* al centro libre, llegando a ser *motivos reales* y *causas de nuestros actos*, a través de nuestra libre aceptación.

La libertad incluye la autonomía y la trascendencia de la persona que claramente contradice tanto la heteronomía de encontrarse del todo sujeto a fuerzas determinantes extrañas al centro consciente, como la inmanencia de ser determinado por la propia naturaleza y por el mundo material, sin ser capaz de trascender dicha naturaleza por medio de actos libres basados en la verdad acerca del carácter bueno o malo de un ser.

Además, ¿cómo puede un epifenómeno, un aspecto de la materia, no solo ser libre, sino gobernar el cuerpo e influir causalmente sobre él, e incluso oponerse a sus tendencias, un hecho experimentado por todos y que Platón usaba como argumento contra la idea de los pitagóricos de que el alma sería una armonía, un epifenómeno de la materia?¹⁹.

A la luz de estos y muchos otros argumentos, concluimos que el ser humano posee un alma espiritual y subsistente.

3. DIFICULTADES QUE PARECEN EXCLUIR CUALQUIER ARGUMENTO FILOSÓFICO DEMOSTRATIVO DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

A. *La radical dependencia de nuestra vida mental respecto de nuestro cuerpo parece probar que con la muerte termina también la vida del alma*

La inmortalidad, al menos la de un alma separada del cuerpo, parece excluirse si consideramos la estrechísima conexión entre alma y cuerpo. Los procesos fisiológicos pueden destruir la capacidad de tener experiencias psíquico-espirituales y causar enfermedades mentales. Nos enfrentamos a una terrorífica dependencia de la vida mental respecto de la realidad física del cuerpo. ¿Cómo podría aquella, entonces,

¹⁹ Estos argumentos no excluyen que en un ser contingente y causado, como es el hombre, la libertad sea profundamente misteriosa, como no solo Soeren Kierkegaard y René Descartes, sino también Immanuel Kant han mostrado. Cfr. *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz) PM, pp. 205-207. Por otra parte, en la libertad se revela la naturaleza inmaterial así como el ser autónomo, que se autosostiene y que es substancial y espiritual. Esto es tan evidente, que aun Kant en los años 1780, después de haber negado la cognoscibilidad de la substancialidad del alma humana, la admite. Cfr. Immanuel Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, pp. 201-202: Wir werden also von der Seele *a priori* nichts mehr erkennen, als nur so viel, als uns das Ich erkennen läßt. Ich erkenne aber von der Seele: 1) daß sie eine Substanz sey; oder: Ich bin eine Substanz. Das Ich bedeutet das Subject, sofern es kein Prädicat von einem andern Dinge ist [...].»

sobrevivir a la destrucción del cuerpo? Debemos responder: muchas causas destruyen algo directamente (como las bombas que destruyen una catedral) o bien su condición absolutamente necesaria, mientras que otras causas destruyen solo condiciones contingentes o empíricas de una cosa y de su manifestación. Por lo tanto, no se puede concluir lógicamente que la muerte destruya la vida y el ser del alma o las condiciones necesarias de su vida consciente solo porque esta destruya las condiciones contingentes terrestres de sus operaciones.

B. El ‘cuerpo vivido’ (Leib) como argumento contra la inmortalidad del alma

Otra objeción a la inmortalidad del alma puede extraerse señalando el papel que tiene el *cuerpo vivido*, sentido, en nuestra percepción de todo lo sensible y que es el «lugar» real antropológico donde la persona se halla ahora presente y accesible. En el apretón de manos de un amigo que nos da y asegura sus condolencias; en el beso, en el cual la persona nos transmite su amor; en la esfera sexual, donde se alcanza a la persona en su cuerpo por medio de la presencia y de la expresión del amor sponsal; o en el lenguaje, por el cual nos comunicamos con nuestros hijos y amigos, el *cuerpo humano vivido* (el *Leib*) es el medio principal de comunicación y el «lugar» donde él o ella es actual y verdaderamente accesible. ¿Cómo podemos, entonces, defender argumentos de la inmortalidad del alma si consideramos seriamente este rol fundamental del *cuerpo vivido* y el carácter del alma humana como «forma del cuerpo»? (En un otro lugar, he distinguido cuatro sentidos diversos de este término aristotélico-tomista, usado también en una formulación del dogma católico, y he concluido que el profundo sentido en el cual el alma humana es *forma corporis*, puede entenderse únicamente si se comprende su propia realidad substancial y su vida interior, que es forma del cuerpo *personal humano* precisamente porque no halla el límite de su ser meramente en cuanto forma del cuerpo)²⁰.

²⁰ Véanse Josef Seifert, *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*. Robert Ginsberg (Ed.) Value Inquiry Book Series, Vol 51/ H.G. Callaway (Ed.), Central European Value Studies (CEVS), Rodopi, Amsterdam, 1997; y *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

C. Además: «¿Por qué un ser obvia y naturalmente mortal podría ser inmortal?». Dos objeciones a la aseveración de la vida inmortal del alma

Podemos plantear una pregunta aún más básica: ¿por qué es que hemos de plantear una cuestión tal como nuestra inmortalidad personal, dada nuestra llamativamente obvia mortalidad y aun la realidad pura y dura de nuestra muerte, que parece ser enteramente natural para un ser que comienza a existir en el tiempo?

1. De hecho, la afirmación de la inmortalidad parece contradecir la esencia misma del hombre y el principio aristotélico: «Cualquier cosa que tiene un principio tiene un fin»²¹. El joven Feuerbach, en una línea de pensamiento similar, escribe:

Pero, ¿cómo puedes tú ahora quejarte de que eres mortal cuando no te lamentaste que alguna vez no hayas sido... absolutamente nada?²².

2. Más aún, el hombre parece ser mortal y temporal de punta a cabo. El ritmo del «morir y devenir» que caracteriza a todos los seres vivientes, este «*stirb und werde!*» (¡muere y devén!), según un bello poema de Goethe²³, parece aplicarse perfectamente a la persona humana en cuanto organismo viviente²⁴. El despertar,

²¹ Aristóteles, *Física*, trad. y notas, Guillermo R. de Enchandía, Credos, Madrid, 1995. III, Ch. 4, 203 b 9. Véase también: Aristóteles, *De Coelo et mundo* VII, xvi, 282 b 4, donde, como lo expresa Duns Scotus, Aristóteles parece considerar imposible que nada pudiera haber venido a la existencia y aún ser imperecedero. Vid. además: Allan Wolter (trad., ed.), *Duns Scotus, Philosophical Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962, pp. 156-157.

²² Ludwig Feuerbach, (1830), *Thoughts on Death and Immortality. Along with an Appendix of Theological-satirical Epigrams, Edited by One of His Friends*, James A. Massey (Ed. y tr.), University of California Press, Berkeley, 1980, p. 118. Cfr., también, el trabajo de Ludwig Feuerbach escrito 11 años después (1841), *The Essence of Christianity*, George Eliot (tr.), Harper & Row, Nueva York, 1957, pp. 170 y ss.

²³ Johann Wolfgang von Goethe. *West-östlicher Divan*, p. 21. Digitale Bibliothek, p. 20549 (vgl. Goethe-BA, Tomo 3, p. 22).

²⁴ Mucho antes, Max Scheler había hecho ya un excelente análisis de esta orientación fundamental de la vida sobre la Tierra hacia la muerte. Véase Max Scheler, «Tod und Fortleben», *Schriften aus dem Nachlaß I* (1986). De hecho, filósofos anteriores (Ludwig Feuerbach incluido, en sus *Thoughts on Death and Immortality*, pp. 17-21) han presentado análisis muy similares a aquellos de Heidegger. Sobre el ritmo orgánico de la vida, compárese también con Heidegger a: D. v. Hildebrand, «Die Unsterblichkeit der Seele», en *Die Menschheit am Scheideweg*, Habel, Regensburg, 1955.

el clímax, el ocaso de las fuerzas vitales y, finalmente, el sueño, caracterizan nuestro diario ritmo de vida; similarmente, nacer, crecer, la adolescencia, la adultez, la vejez y el decaimiento simplemente parecen ser la ley de todos los seres vivos. El hombre parece ser un «ser para la muerte», como lo llamó Heidegger, no solamente que se mueve hacia la muerte (*vers la mort*) sino que tiene la muerte como fin natural (un *ser para la muerte*; un *être pour la mort*)²⁵.

¿Existen razones que atraigan el intelecto humano y que nos inciten a sostener que la persona humana (el alma) es inmortal? El mero hecho de que todos los hombres estén convencidos en su inconsciencia de su inmortalidad es de poco valor. Tanto la religión como la creencia en la inmortalidad personal podrían ser una gran ilusión. El consenso universal subconsciente del que habló Freud acerca de que todos somos inmortales podría ser un asentimiento a lo que es falso, como sostenía el mismo Freud²⁶. Todo lo que importa es si acaso es verdadero o no que el hombre es inmortal, a pesar de su obvia mortalidad.

4. PRUEBAS A FAVOR DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

En lo que sigue, voy a presentar varios argumentos a favor de la inmortalidad del alma, de los cuales algunos van a mostrarse como insuficientes y otros como pruebas válidas.

A. Argumentos ontológicos abstractos

Hay una serie de argumentos ontológicos muy abstractos tendentes a demostrar la inmortalidad del alma. Un argumento semejante se encuentra en el *Fedón* de Platón, donde Sócrates arguye que la simplicidad del alma descarta la muerte o destrucción que implicaría siempre una disolución en las partes. Se trata de un argumento bello, no obstante cuenta con serios límites que discutiremos luego.

²⁵ Véanse Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 2006; Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, Flammarion, París, 1959 y *The Mystery of Being*, 2 vols., trans. Rene Hague, 6th ed. (Chicago: Regnery, 1970); y Roger Troisfontaines, S.J., cit.

²⁶ Véanse Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927). *El porvenir de una ilusión*, en Sigmund Freud. *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, volumen XXI.

B. Argumentos ontológicos personalistas

a. El dominio libre sobre el cuerpo contradice el triunfo de la materia en la muerte

Hay otro argumento profundo para probar la inmortalidad del alma, desarrollado por los maestros franciscanos del siglo XIII pero que tiene sus raíces en el *Fedón*²⁷: contradiría a la naturaleza de un alma personal, esto es, a la esencia de un ser que se determina a actuar libre y personalmente y se hace bueno o malo según su propia elección, el que fuera mortal, puesto que la muerte, como total destrucción, significaría que las fuerzas inertes son más poderosas que el sujeto viviente muerto por ellas. Pero un alma humana dotada de libertad, y, por tanto, que posee una fuente más profunda de automovimiento, no puede morir, puesto que es imposible que el alma, que es libre y domina en libertad las fuerzas inertes de la materia y su propio cuerpo a lo largo de la vida terrena, al final (en la muerte) sea dominada por ellas. Es imposible que un agente libre muera si aquello que produciría su muerte, el universo material, no solo es infinitamente inferior en dignidad al alma, sino que también es dominado libremente por el alma personal. Este argumento merecería sin duda una reflexión más amplia de la que puedo presentar aquí.

b. Si el «mal propio» y más grave del alma no puede matarla, nada puede destruir a un alma

Otro argumento de la inmortalidad del alma, que de una forma muy llamativa es ontológico y negativo, y a la vez profundamente personalista, fue formulado en la *República* de Platón, libro X: todo lo que es destructible, es destruido por el mal más dañino que exista para él, que sería el mal propio de esta cosa y, a la vez, el más radicalmente opuesto al bien que le es propio. Ningún mal, sin embargo, es más hostil al alma y más directamente opuesto a su naturaleza más profunda que la injusticia, el mal moral. La injusticia y todo tipo de inmoralidad (el pecado) es un mal inmensamente mayor para el alma que la muerte, incluso. Por consiguiente, si este gran mal, que es el más opuesto al alma, la injusticia, no puede matar el alma, entonces nada puede matarla.

Kierkegaard desarrolla un argumento semejante a partir de la desesperación:

²⁷ Sofia Vanni Rovighi, *L'Immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Vita e Pensiero, Milán, 1936.

Es sumamente evidente que uno puede probar también lo eterno en una persona a partir del hecho mismo de que la desesperación no puede devorar su ‘sí misma’, su mismidad... Si no hubiera nada eterno en una persona, ella no podría desesperarse por nada.

Este argumento, tan original e interesante, al tiempo que se apoya en profundas intuiciones, es problemático:

En primer lugar, un argumento análogo aplicado a la fealdad no funcionaría. No es verdad, simplemente, que porque la fealdad sea el mayor mal para un objeto material, y no por eso destruya el pedazo de piedra o de metal en que se encuentra, nada pueda destruir la materia.

En segundo lugar, por la razón que se acaba de exponer, no debe considerarse un principio objetivamente verdadero la tesis de Platón que subyace a este argumento, a saber, que el mayor mal (el mal propio) de una cosa sea siempre el mal que la destruye.

Por consiguiente, para hacer de este argumento una auténtica prueba de la inmortalidad habría que buscar, como fundamentación más apropiada, otra razón distinta y más profunda a partir de la esencia tanto de la inmoralidad como de la indestructibilidad de la persona, que se descubre por el hecho de que no se destruye el alma por la injusticia. En el contexto de nuestros argumentos morales, vamos a buscar una tal fundamentación más profunda del argumento platónico: porque incluso el mal más opuesto al alma no solamente no la mata, sino exige su inmortalidad y la implica. El alma no puede ser mortal.

c. Argumento ontológico platónico por la inmortalidad del alma, reformulado

Platón argumenta en el *Fedón* que porque cada alma, por su misma naturaleza, vive como alma, y no puede haber ningún ‘alma muerta’, la vida es completamente inseparable del alma. Platón compara esto con un ejemplo matemático: así como la paridad es inseparable del número dos, y el ser impar lo es del número tres, de la misma manera la vida es inseparable del alma. Y debido a este vínculo esencial entre la vida y el alma que excluye la posibilidad de un alma muerta, el alma debe vivir y ser inmortal.

Por muy magnífico y hermoso que sea este argumento, tenemos que plantearnos en primer lugar si la inseparabilidad entre la vida y el alma de la que Platón habla es absoluta, como la que se da en Dios, en quien, de hecho, se da una absoluta inseparabilidad entre su vida

(existencia) y su esencia, que es el fundamento del argumento ontológico de la existencia de Dios²⁸.

Platón no considera que la posibilidad de la inseparabilidad de la existencia y vida respecto del alma sea solo condicional: *si* hay alma, y *mientras exista*, debe vivir porque, si bien puede haber un hombre muerto, no puede haber un alma muerta.

Este hecho, evidente e inteligible, que se apoya en la esencia necesaria del alma, de que no puede haber una alma muerta y de que el alma debe vivir mientras exista, hace verdaderamente del alma una imagen de la absoluta inseparabilidad entre esencia y vida que se da en Dios. Pero el lazo esencial entre la vida y el alma que excluye ‘almas muertas’ no es igual, no obstante, a la unión de vida y esencia que se da en Dios, que es completamente necesaria. Solo a Dios la existencia real y la actualidad de la vida le pertenecen tan inherentemente que ÉL es esencial y necesariamente existente, viviente e inmortal.

Por otro lado, no es objetivamente necesario que el alma humana exista. Este es un hecho metafísico muy llamativo: no es en absoluto necesario que yo exista y así tampoco es absolutamente necesario que mi alma o la tuya vivan, puesto que es contingente y podría no existir. Esto es así porque el alma humana es creada (lo cual es admitido por el mismo Platón en el *Timeo*)²⁹. Pero, entonces, la prueba de Platón es inválida en esta forma, como mostró Duns Escoto. Objeción semejante podría dirigirse con igual fuerza contra el argumento de que las sustancias simples no podrían ser destruidas porque no tienen partes que podrían separarse. Este argumento no vale para seres que tengan una existencia no-necesaria, que podría serles quitada, al menos por Dios.

²⁸ Véanse Anselmo de Canterbury (Aosta), *Proslogion y Ad Proslogion*, en: Anselm of Canterbury (Aosta), *S. Anselmi Opera Omnia*, Franciscus Salesius Schmitt (Ed.), Friedrich Frommann / Günter Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1968, tomo I, pp. 89-139. Véanse también, Josef Seifert, «Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico», en *Thémata 2*, Universidades de Málaga y Sevilla, 1985; y *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 2000.

²⁹ Véanse Giovanni Reale, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, Jaca Book, Milán, 1997; «La seconda navigazione»; Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert, Schöningh, Paderborn, 1993. Del mismo autor, *Storia della filosofia antica*, 5 vols., Vita y Pensiero, Milán, 1995, Vol. 2.

Sin embargo, podríamos defender el argumento de Platón, reformulándolo: mientras que, de hecho, el alma humana no posee existencia y vida de manera necesaria, sino que es contingente, una vez que existe ya no puede morir. Puesto que la vida le pertenece tan esencialmente que, desde *el momento en que es creada*, ya nunca puede perderla, no puede vivir y luego morir. Por consiguiente, no tiene sentido hablar ni de un alma muerta ni de la muerte del alma³⁰.

Para que este argumento sea convincente, empero, habría que aclarar muchas otras cosas. Por ejemplo, tendríamos que mostrar que en el alma racional del hombre se descubre una posesión de la vida más profunda e intrínseca si se la compara con la de la vida y alma en el animal, que es menos profunda. Y esto podría parecer difícil. Así, este argumento, que prefigura el argumento ontológico de la existencia de Dios —que yo tengo por válido—, y que tiene, además, la ventaja de que se orienta a demostrar la inmortalidad de la *vida* del alma y no la simple existencia, encuentra numerosas dificultades que no podemos tratar aquí.

5. ARGUMENTOS ANTROPOLÓGICOS, METAFÍSICOS Y MORALES DESDE EL SIGNIFICADO DE LA EXISTENCIA PERSONAL

Hay tres razones principales de por qué los siguientes argumentos, aún más específicamente personalistas, que se mueven exclusivamente al nivel de una metafísica del ser personal, son superiores a los argumentos ontológicos más generales como el de la indestructibilidad de las sustancias simples:

1. En primer lugar, vemos que el ser o el vivir inmortales no tienen un sentido profundo en sí mismos; que el césped en mi patio o las piedras en un camino existan eternamente o sean aniquiladas, no tiene gran importancia. Lo mismo vale para las partículas elementales de la materia: si ellas son indestructibles, esto no tiene gran importancia. Estas cosas no reclaman una existencia inmortal.

Solo los seres libres y racionales, capaces de la contemplación de la verdad, de la justicia e injusticia, de amar y odiar, son los que constituyen el ser que, en el sentido más elevado, reclama

³⁰ Si uno, en el contexto del Evangelio o de la teología cristiana, habla de la muerte del alma (el infierno), o sea la «segunda muerte», uno tiene en mente otro sentido cualitativo de muerte, la muerte que es el opuesto de una vida buena y dichosa.

la inmortalidad. Así pues, cualquier argumento que se mueva en el nivel de categorías ontológicas generales (como la indivisibilidad), que también podría aplicarse a átomos en el sentido filosófico, de las partículas elementales e indivisibles más simples en el cosmos físico, o a los cuantos de energía del mundo material, o a otros seres no-personales, no alcanza el nivel apropiado desde el cual hablar significativamente de inmortalidad.

2. Una ventaja aún más importante de los argumentos personalistas de la inmortalidad es esta: todos los argumentos personalistas de la inmortalidad llevan no meramente a la conclusión de alguna indestructibilidad ontológica del ser de las almas, sino a un reconocimiento de su inmortalidad *consciente y viviente*. Y, como hemos visto, solo esta inmortalidad real merece el nombre de vida inmortal o vida eterna.

Cuando hablamos aquí de vida, nos referimos específicamente a la vida personal, que es vida en un sentido esencialmente superior al de vida puramente biológica e incluso animal. Una consideración de esta vida específicamente personal y espiritual refuta la objeción que la muerte y aniquilación serían naturales para el hombre y que el ser humano sería en última instancia un *Sein zum Tode* (un ser para la muerte).

El ritmo de vida que mueve a los seres vivos, que primero asciende en una curva de vitalidad hasta un clímax y luego desciende hacia su debilitamiento y que encuentra su fin natural en la muerte, es solo una cara de la vida humana que liga al hombre al resto de los seres vivos orgánicos. Pero hay también un ritmo de vida completamente diferente que caracteriza al hombre como una persona espiritual consciente y que descubriremos como la base de todos los argumentos personalistas de la inmortalidad del alma humana. Este ritmo espiritual y racional de la vida humana apunta a una vida consciente perenne y no a un mero sueño eterno.

3. La ventaja más importante de los siguientes argumentos personalistas de la inmortalidad es, sin embargo, un hecho más: algunos de estos argumentos llevan al reconocimiento de un *contenido positivo* de la vida después de la muerte que los argumentos puramente ontológicos de la inmortalidad del alma ignoran por completo, pero sin el cual la inmortalidad sería un sinsentido o

incluso causa de desesperación, como hemos visto anteriormente en Kierkegaard.

Los argumentos personalistas que presentaré tienen la siguiente estructura lógico-formal (en donde la variable X se refiere siempre a una realidad o un acto fundamentalmente personal, el conocimiento, el amor, etcétera):

1. Sin la inmortalidad de la persona, el mundo (la realidad) contradiría el sentido que X (la búsqueda de la verdad, la vida moral, el amor, etcétera) evidentemente posee, y así haría a X en cierto modo absurdo (en el sentido de una trágica contradicción con su significado inherente; este absurdo no consistiría en una ausencia de valor de X, sino más bien en una «continuación absurda» del segundo capítulo del libro del mundo al primero). Además, porque la persona está íntimamente conectada con el sentido del universo, la falta de la inmortalidad personal contendría una contradicción absurda en el centro metafísico del cosmos mismo, y así implicaría una absurdidad del mundo entero.
2. X y el mundo entero no pueden ser absurdos (en el sentido de una trágica contradicción a su sentido inherente).
3. (Conclusión) Por lo tanto, existe la inmortalidad de la persona (el alma / la persona es inmortal).

La primera premisa puede devenir autoevidente por reflexión. La segunda puede ser reconocida de dos modos (por dos argumentos adicionales):

- a. La verdad intrínseca de estos Xs (conocimiento, amor, moralidad, etcétera) anuncia de un modo fuerte y profético la inmortalidad, y nos asegura la verdad de su promesa. Sería una traición a estos fenómenos y a la persona querida el no creer su «anuncio ontológico» de la inmortalidad. Esta razón, para afirmar la verdad de la segunda premisa, puede fundar una convicción de fe y «gran esperanza» (como la llama Platón), racional y cierta, pero no dar la última prueba de que la promesa de la inmortalidad no pueda ser ilusoria o mentirosa.
- b. Dios existe y entonces es cierto que X y el mundo entero no pueden ser absurdos.

Si las dos premisas de estos argumentos pueden ser aclaradas y firmemente establecidas, entonces estos argumentos son del todo convincentes porque su forma lógica es válida, aunque podría formularse de manera más precisa. Este tipo de argumentos ha sido presentado de muchas formas y con respecto a muchas realidades de la vida humana:

- a) Un primer argumento personalista toma como punto de partida la cognición de *ideas* o esencias necesarias y atemporales (eternas): entre el alma humana y las ideas eternas existe una afinidad y ordenación tal que Platón a veces las confunde con una semejanza entre las dos. Lo cierto es que el alma encuentra el alimento de la mente en la contemplación de las esencias y verdades eternas e inteligibles. Pero la unión cognoscitiva con la verdad eterna solo puede llegar al cumplimiento de su realidad y valor en una visión perenne. Como la persona encuentra el verdadero hogar de su intelecto en la contemplación de la verdad eterna, debe ser inmortal, a fin de que pueda hallar cumplimiento la misión más profunda de su inteligencia.

Más aún, la sed de conocimiento está dirigida a la totalidad de la verdad y por tanto nunca podrá ser realizada en el tiempo. No solo en ningún momento en un tiempo finito la mente conocerá *todo* lo que desea saber, sino que la mente humana desea un matrimonio espiritual y contemplativo con el ser y la verdad porque está dirigida hacia su posesión permanente en el conocimiento. Por estas razones el deseo del alma puede llevarse a cabo únicamente en una vida inmortal.

El filósofo, por lo tanto, se encuentra ante la siguiente alternativa: o bien su vida está afectada por una absurda contradicción de significado, o bien hay una vida eterna de cognición en la cual el fin de toda búsqueda cognitiva se ve cumplido. Entonces, el hombre es inmortal. Así, en la consideración de si tiene sentido emprender la investigación de la verdad, el hombre presupone en lo más íntimo que es inmortal.

Examinemos la primera premisa de este argumento. La frustración de los fines que proceden de la esencia y de la dignidad de las personas, del conocimiento y del orden moral, podrían poner en cuestión el completo orden del mundo; el que permanezcan eternamente incumplidos podría constituir una objeción metafísica contra el mundo. Los ateos consideran esto cuando plantean

el problema del dolor y el problema del mal. Podría derivarse un cargo en contra del Creador si se violara el alto orden personal de los valores con los que se relacionan los argumentos de la inmortalidad. No negamos que la frustración de los deseos meramente fácticos o triviales de la naturaleza (tales como el deseo que la araña tiene de su víctima) o de las inclinaciones perversas (tales como las ambiciones del hombre ambicioso o tendencias sádicas), o aun de los más sublimes deseos que a veces terminan en tragedias humanas, sea obviamente permitida por Dios (si se acepta su existencia). Pero la frustración de los deseos más esenciales para el ser y la esencia misma de la persona en que basamos nuestros argumentos implicaría un derrumbe del orden último y de los fundamentos del mundo espiritual. Este argumento, en su primera forma tomada del conocimiento, tiene un sentido mucho más personalista y profundo si uno entiende que el deseo del hombre de conocer lo eterno no está dirigido a meros objetos y esencias abstractos e impersonales, sino a conocer la última realidad, que debe ser eterna y al mismo tiempo plenamente individual, real y personal. Volveremos sobre esto cuando hablemos de los argumentos basados en el amor.

Examinemos ahora aún más brevemente la segunda premisa, que no puede ocurrir un tal derrumbe absurdo del orden último de la vida cognoscitiva personal. Esta premisa puede fundarse sobre el valor intrínseco de la búsqueda de la verdad que promete y «prueba» que debe excluirse la aniquilación de la persona en la muerte que negaría ese valor y su promesa metafísica y buena noticia. La segunda premisa deviene totalmente cierta si podemos conocer la existencia de Dios y, en consecuencia, la última e inseparable unidad entre el ser y el bien.

- b) Agustín basa un argumento similar en la búsqueda de la felicidad³¹: todas las personas desean la felicidad. Una persona feliz, sin embargo, nunca estará libre y voluntariamente de acuerdo con ser privada de la felicidad que ella experimenta. Pero si su felicidad le es arrebatada contra su voluntad, entonces la persona es ciertamente infeliz por la siguiente razón: parte de la felicidad es que aquello que yo quiero que me pase, me pase, y

³¹ Cfr. san Agustín, *De Trinitate*, XIII, (Migne, P.L., XLII, 1022). Cfr., también, los comentarios de Duns Scotus *Duns Scotus, Philosophical Writings*, Allan Wolter (trad., ed.), Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1962, pp. 143-44, 165 y ss.

no lo que yo aborrezco o me disgusta. Por lo tanto, la felicidad desea y requiere, para realizarse, inmortalidad, como Friedrich Nietzsche reconoció al escribir: «El pesar dice: ¡pasa! (¡Acaba!); todo deleite, empero, quiere eternidad, desea profunda, profunda eternidad». Debido a que el deseo de felicidad no es un deseo puramente subjetivo privado de un valor objetivo, sino una expresión de la esencia ontológica y de la verdad de la persona, profetiza de un modo ontológicamente bien fundado que, efectivamente, el alma es inmortal. Ya por la verdad interna del deseo de felicidad (que es esencial a la persona) y la verdad interna de la esperanza humana (que es, como dice Marcel, «la tela de la cual el alma es hecha»), podemos concluir, por las razones expuestas, que esta profecía es verdadera. Pero, si Dios existe como garantizador de la victoria del bien y del sentido en el cosmos, el argumento desde la felicidad se transforma en una prueba de la inmortalidad del alma.

- c) Otro argumento personalista es tomado de la naturaleza del amor. El amor quiere el bien y la felicidad de la persona amada y, así, en relación con la felicidad y la inmortalidad del amado, exige lo mismo que exige el deseo de la propia felicidad en relación con uno mismo. Además, el amor desea una unión que solo puede ser cumplida en una comunión de personas que se aman unas a otras; porque no existe verdadera unión entre personas si no es a través del amor. Esta unión y comunión querida por el amor como fuente tanto de mi propia felicidad como de la de la otra persona, es necesariamente querida como una comunidad eternamente inacabada³². Así Gabriel Marcel³³ puede decir: «Amar a alguien es decirle tú no morirás»³⁴. Si el amor apunta

³² «L'amour exige une survie réelle d'autrui; il la découvre dans l'acte de transcendance».

³³ Cfr., sobre la filosofía de Gabriel Marcel y especialmente sobre su filosofía del *homo viator* y de la esperanza, Roger Troisfontaines, S.J., *De l'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*.

³⁴ La cita está tomada de Roger Troisfontaines, S.J., *De l'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel, Lettre Préface de Gabriel Marcel*, 2 tomos (Louvain: Nauwelaerts, Paris: Vrin, 1953; 1968), tomo II, p. 141. También dice: «Le mystère de la mort n'est pas séparable du mystère de l'amour». Esto nos trae a la memoria las palabras de Tristán y la música aun más bella en el Segundo Acto de la ópera de Richard Wagner, Tristán e Isolda:

«¿Nuestro amor? ¿El amor de Tristán? ¿El mío y el tuyo? ¿El amor de Isolda? ¿Qué golpe de la muerte podría hacerlo desaparecer nunca? Si ante mí estuviese la poderosa muerte y amenazase mi cuerpo y mi vida, que tan de buen grado daría

a una comunidad indestructiblemente fiel, que solo es cumplida si hay inmortalidad, se plantea la cuestión de si acaso lo más noble y sagrado que hay en la vida humana, el amor y la fidelidad, puede por su misma esencia prometer algo que no existe en realidad. Según Marcel, aceptar la identificación materialista de la persona amada que muere con el cadáver sería traicionarla³⁵. Por lo tanto, la esperanza de inmortalidad, e incluso una cierta afirmación victoriosa de inmortalidad, se construye sobre la estructura ontológica esencial del amor mismo. La voz profética del amor, su verdad interna, no admite aceptar como ilusión lo que proclama el misterio ontológico del ser y del amor: «tú no morirás». El amor se niega a cometer semejante infidelidad y traición.

Aquí es importante recordar otra vez la diferencia entre incontables deseos incumplidos y esperanzas vanas y aquellos requerimientos metafísicos de significado sin el cumplimiento de los cuales el mundo como un todo contendría una absurda contradicción con su sentido más profundo. Estos deseos y esperanzas se fundan sobre la verdadera esencia de la persona y sobre altos valores, y por ende son incomparables con deseos malos, arbitrarios, etcétera, con cualquier tipo de sueños ilusorios (*wishful thinking*). En el amor, entonces, la inmortalidad es afirmada como una consecuencia natural de la verdad intrínseca y de la naturaleza del amor³⁶.

Si la existencia de Dios es conocida como la última garantía de la verdad de la voz del ser y de todos los verdaderos bienes, este argumento obtiene estricta consistencia³⁷. De otra manera, el argumento se reduce a una esperanza bien fundada que se basa

yo por el amor, ¿cómo alcanzaría su golpe al amor mismo? Y si yo muriese por amor, muerte que gustosa me sería, ¿cómo podría el amor morir conmigo? ¿Cómo podría el que vive eternamente acabar al mismo tiempo que yo? Y si el amor de Tristán no muere nunca, ¿cómo podría Tristán, amando, morir?».

³⁵ «Accepter l'identification matérialiste ce serait trahir». Troisfontaines, *ibid.*, 144.

³⁶ Kant habla en este contexto de un «postulado de la razón pura práctica» que exige la inmortalidad y la existencia de Dios. Tal postulado tendría un carácter puramente subjetivo. Si Kant hubiera reconocido la naturaleza objetiva de la justicia misma, y nuestra habilidad para comprenderla, no habría afirmado un mero requerimiento subjetivo de la inmortalidad, sino que habría visto el valor metafísico último de este argumento.

³⁷ Yo defiendo que puede alcanzarse un conocimiento filosófico cierto de Dios. Véanse: Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*; y *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y*

en la voz profética del amor. En un universo concebido desde el ateísmo, tal esperanza carecería de su fundamento último y de su justificación, aunque inspiraría, por sí misma, una confianza y expectación en contra su propia *weltanschauung*. Sin embargo, solo si un bien infinito existe y está dotado del poder de gobernar el universo se puede afirmar apodícticamente que el bien metafísico más profundo no puede prometer ilusiones o mentir.

- d) Anselmo de Canterbury (Aosta) desarrolló un argumento similar al de Gabriel Marcel pero lo fundamentó enteramente en el amor de Dios. Es el supremo deber de la persona amar el bien infinito sobre todo lo demás. Cualquier ser racional es capaz de conocer que existen bienes y que hay una jerarquía entre ellos y que el bien más alto, Dios, debe ser amado más allá todo otro bien. El cumplimiento de esta llamada suprema y del deber de amar a Dios sobre todas las otras cosas merece alabanza y recompensa, no castigo. Sin embargo, la única recompensa posible por el acto supremamente bueno, el amor de Dios, es la visión eterna y la unión amorosa con el Bien Supremo, con Dios. Esto solo es posible si la persona existe y no cesa de existir. La bondad infinita de Dios y su justicia exigen de él que no destruya a la persona racional que lo ame; y prohíbe, también, que Dios otorgue al alma que lo ama una recompensa distinta a la unión indestructible con él. Cualquier otra recompensa sería dolorosa para la persona que ama a Dios, por la separación del aAmado. Más aún, en tanto la persona ame a Dios ella nunca querría dejar de existir y dejar de amar libremente. Por lo tanto, su destrucción sería una cosa horrible y un castigo, porque sería separar al alma del objeto supremo de su amor, de un ser personal infinitamente digno de amor. Vivir y cumplir el deseo del amor de perfecta unión con Dios toma toda la eternidad. Por tanto, el amor de Dios exige inmortalidad y contradice profundamente la muerte. Una persona que ama a Dios no puede ser mortal sino que debe ser inmortal, si el bien y la justicia se preservan. Entonces, cualquier ser que es capaz de amar a Dios libremente debe ser inmortal³⁸.

del amor. Traducido por Pedro Jesús Teruel, revisado y aumentado por el autor, Encuentro, Madrid, 2013.

³⁸ Este profundo argumento de la inmortalidad basado en el amor de Dios también lo formula Stefan Trofimovitch en *Demonios* de Dostoievski: «Yo debo ser inmortal por la razón de que Dios no hará injusticia y puesto que en mi corazón se inflamaron incendios de amor por él, él no los extinguirá. ¿Y qué es más precioso

e) Un quinto argumento personalista de la inmortalidad, igualmente basado en la moralidad, es el siguiente: la vida moral apunta a un progreso en la perfección moral e incluso a la adecuación completa de la voluntad a la ley moral y a todos los valores y bienes moralmente relevantes. Esta conformidad completa de la voluntad al bien es la santidad. Ningún progreso terreno finito en nuestra vida moral puede cumplir esta tendencia esencial de la vida moral a una perfección trascendente, la cual es constantemente amenazada por nuestros pecados. Más aún, la santidad, en cuanto completa conformidad de nuestra voluntad libre a todos los bienes y en cuanto perfecto amor de Dios, es esencialmente requerida por la esfera moral (la cual prohíbe cualquier satisfacción con nuestro imperfecto estado moral) y nunca se completa en esta vida, sino que solo puede serlo en la vida eterna³⁹. Y una vez que la santidad existe y es realizada, ella clama por inmortalidad a través del aliento de eternidad que habita en su valor supremo.

Por lo tanto, el sentido metafísicamente fundado de la vida moral exige inmortalidad. Si este sentido triunfa en la realidad (lo que puede probarse rigurosamente, si Dios existe), la persona es inmortal.

f) Otro argumento es el siguiente: la justicia que nunca puede ser realizada perfectamente en la Tierra exige para su cumplimiento recompensa o castigo después de esta vida. Pero la justicia y la moralidad no pueden ser ilusiones. La majestad, el valor del orden moral y especialmente la voz de la conciencia prueban la absoluta realidad de la moralidad cuya condición ontológica debe existir y cuyo contenido debe ser cumplido. La justicia de

que el amor? El amor está incluso por sobre la existencia, el amor es la corona de la existencia, y ¿cómo es posible que la existencia no esté subyugada por el amor? ¡Si Dios existe, yo soy inmortal!».

«Quiero esto decir que solo las buenas personas que aman a Dios son inmortales?, se pregunta Anselmo. Y responde: No, porque aun si la persona pervierte su vocación y su deber más altos, y rechaza libremente el Bien Supremo, ella retiene la misma naturaleza humana que entraña la inmortalidad y merece el castigo eterno. Sería injusto aniquilar a la persona perversa. Porque también las infinitas posibles personas que nunca existirán y que nunca pecaron se encuentran en ese estado de no-ser. Luego, el no-ser como tal no puede ser un castigo apropiado para el peor de los pecados que comete el hombre, el rechazo de Dios.

³⁹ Kant habla en este contexto de la exigencia de un progreso moral indefinido, que requiere de una vida inmortal.

la recompensa y del castigo prohíbe que un Hitler y un santo sean igualmente reducidos a cadáveres y nunca tengan que ser juzgados según la responsabilidad de sus acciones. Si ambos mueren como ratas, el orden metafísico de la justicia permanecerá eternamente incumplido: la justicia no puede ser cumplida sin inmortalidad. La segunda premisa de este argumento afirma que, desde luego, la justicia será cumplida, y dado que hay una necesidad metafísica evidente de que la justicia sea cumplida, las almas humanas deben ser inmortales⁴⁰. Kant habla en este contexto de un «postulado de la razón pura práctica» que exige la inmortalidad y a Dios como algo que la moralidad necesita necesariamente. Pero tal postulado de la razón pura práctica tiene un carácter meramente subjetivo. Si Kant hubiera reconocido la naturaleza objetiva de la justicia en sí misma y la capacidad de comprenderla, no hubiera afirmado una exigencia meramente subjetiva de inmortalidad sino que hubiera visto el valor metafísico último de este argumento.

Porque deja abiertas dos opciones posibles, el argumento moral abre una perspectiva totalmente nueva: ser persona y alcanzar una vida beata no es una simple posesión cierta y automática de la vida humana, sino una conquista y una lucha dramática entre el bien y el mal. Precisamente en este punto es donde también se revelan los límites de la respuesta filosófica a la pregunta respecto a la vida eterna.

⁴⁰ El cardenal Newman dio un giro especial a este argumento al conectarlo enteramente con la voz de la conciencia. John Henry, cardenal Newman, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, Christian Classics Inc., Westminster, Md., 1973, pp. 389 y ss., particularmente pp. 390, 394, 407. Cfr., también, «The Immortality of the Soul». Newman conecta la evidencia de que la justicia debe ser satisfecha, la segunda premisa de este argumento, con la evidencia de que existe Dios, quien es la garantía de que han de cumplirse las exigencias metafísicas del sentido del mundo, como que la justicia debe ser satisfecha. Y él atribuye a la conciencia no solo el mostrar que hay castigo, sino también evidenciar que Dios existe y cuáles son sus atributos. Entonces, Newman intenta establecer las dos premisas de los argumentos personalistas simultáneamente, por medio de la voz de la conciencia (cfr. Newman, *ibid.*, pp. 390-391).

Cfr. el camino aún más fenomenológico de presentar este punto en Max Scheler, «Repentance and Rebirth», en: Max Scheler, *On the Eternal in Man*, trad. Bernard Noble, Anchor Books, Hamden, 1972, p. 35.

6. INMORTALIDAD Y FE RELIGIOSA (CRISTIANA)

¿Cuáles son las relaciones y las diferencias entre los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma y la fe religiosa en una vida eterna conectada, en el caso de la religión cristiana, con la fe en la resurrección del cuerpo?⁴¹. Claramente la revelación religiosa de la vida eterna, el mensaje cristiano de redención y el de la Pascua de Resurrección van mucho más lejos de lo que cualquier filosofía pueda decir en torno a la inmortalidad. La estructura y el contenido de las pruebas filosóficas de la inmortalidad difieren en al menos cinco aspectos de las creencias judías o cristianas en la vida eterna:

1. La fe cristiana no descansa en pruebas racionales. Los creyentes religiosos no creen en virtud de evidencias filosóficas, sino que fundan su creencia en la vida eterna sobre una revelación divina que vino al hombre en la historia. Específicamente, el cristiano basa su fe en la vida eterna en un milagroso evento histórico, del cual los primeros cristianos fueron testigos. Aquellos de nosotros que no lo vimos creemos por la fuerza de su verdad interna y por la fuerza del testimonio convincente de los testigos. Las palabras poderosas de la Santa Escritura lo dicen con claridad: si la resurrección de Jesucristo no hubiese ocurrido, como dice el apóstol San Pablo, se vaciaría la fe de los cristianos⁴². La fe cristiana no se confirma con argumentos sino con milagros, los cuales, tal como los creyentes aceptan, corroboran el testimonio interior de la verdad dicha por Cristo.
2. La creencia religiosa en la vida eterna no consiste solamente en una evidencia racional (milagros, entre otros) de que la revelación ocurrió, sino en un acto de fe en la palabra de Dios, un acto de amorosa confianza, una fe que ni la pura razón filosófica y teológica, ni los argumentos a favor de la fe, pueden sustituir. La fe religiosa no es, por tanto, una creencia fundada sobre meras probabilidades, como se revela en la incondicionalidad del asentimiento que puede llegar al martirio y tiene un carácter

⁴¹ Esta diferencia que una filosofía de la religión debe explorar en detalle no excluye que muchos judíos y musulmanes religiosos, tanto como la Iglesia Católica, Lutero, Calvino y otros protestantes, estén y estuvieran convencidos de la validez e importancia de los argumentos filosóficos a favor de la inmortalidad.

⁴² Sin embargo, los católicos aceptan que hay un alma viviente separada del cuerpo después de la muerte (el *anima separata*).

de «absoluto», esencialmente diferente de aceptar su contenido como una mera probabilidad. Por ello, la fe religiosa en la vida eterna es esencialmente distinta de una creencia fundada sobre probabilidades racionales, que es como la interpreta Richard Swinburne.

3. El acto de fe se dirige no solamente a la inmortalidad sino también a la salvación y a la vida eterna, que son aceptadas y creídas como regalos gratuitos de Dios y que, en cuanto tales, son filosóficamente indemostrables. De acuerdo con la fe cristiana, la salvación es el fruto de la pasión y muerte de Cristo en la cruz y del amor de Dios. Es evidente que tal fe en una salvación que brota de un generoso acto libre de Dios no puede ser reemplazada por argumentos filosóficos; y su objeto —la salvación y la gracia sobrenatural—, al ser un libre regalo de Dios, excede todo lo que la filosofía puede demostrar. Max Scheler arguye correctamente que los actos divinos libres y sus consecuencias *esencialmente y en cuanto tales* no pueden ser conocidos por la filosofía como tal sino que solamente pueden ser revelados⁴³.

A la luz de la fe en la salvación nos percatamos del siguiente gran límite de las pruebas filosóficas de la inmortalidad: aun cuando el filósofo pueda argumentar a partir de lo que se sigue de la naturaleza del amor o de la justicia, no puede excluir la posibilidad de que, a consecuencia del pecado, la humanidad haya perdido el acceso a los bienes para los cuales había sido ordenada por naturaleza. Así, la filosofía no puede excluir que solo a través de un acto libre de redención, aquellos bienes y esa vida inmortal positiva, a la cual los más profundos argumentos filosóficos apuntan, puedan ser alcanzados por el hombre en su estado actual. Y este es el abrumador mensaje cristiano, que las puertas cerradas del cielo se han abierto nuevamente a la humanidad gracias al Redentor.

4. Los cristianos creen que no solamente el objeto de sus creencias, sino también su propia fe en la vida eterna, son regalos de la gracia divina y no un efecto de su libertad, de sus méritos o de evidencias filosóficas o probabilidades.

⁴³ Cfr. Max Scheler, «Probleme der Religion», en Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern, 1968, pp. 101-354.

5. Los cristianos no creen solamente en la mera inmortalidad del alma, sino también en la resurrección del cuerpo. Este contenido de la fe es inaccesible mediante la sola filosofía.

Sin embargo, la fe religiosa en la resurrección no excluye, sino que incluye, la inmortalidad del alma separada⁴⁴. De este modo, la creencia en la resurrección del cuerpo no contiene un contraste, sino más bien un complemento de los argumentos filosóficos de la inmortalidad, puesto que resuelve el profundo rompecabezas en torno al cuerpo vivido que mencionamos arriba. Los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma pueden ser vistos como una «propedéutica de la salvación», según los interpreta el filósofo mexicano Agustín Basave en su *Metafísica de la muerte*⁴⁵, o como un primer paso del camino que solo puede ser recorrido con ayuda divina y con una palabra divina venida desde el otro lado, tal como Platón mismo confiesa en la más grande obra filosófica antigua escrita acerca de la inmortalidad del alma, el *Fedón* (cfr. 85c-d):

es preciso escoger entre todos los razonamientos humanos el mejor y más fuerte, y embarcándose en él como en una barquilla, atravesar de este modo las tempestades de esta vida, a menos que sea posible encontrar, para hacer este viaje, algún buque más grande, esto es, algún razonamiento incontestable que nos ponga fuera de peligro, o que nos llegara una palabra divina.⁴⁶

⁴⁴ Sin embargo, P. Althaus y la *Ganztodtheologie*, en las comunidades protestantes y católicas del siglo XX, no están de acuerdo con la enseñanza clásica de que el alma separada vive antes de la resurrección del cuerpo, sino que oponen la creencia en la resurrección a la creencia en la inmortalidad. Quieren decir que el cristiano debe suponer que la persona se destruye totalmente con la muerte y es por entero re-creada en la resurrección. Sin embargo, tal nueva creación de la misma e idéntica persona (y el que sea juzgada por los pecados de una persona previamente destruida) es imposible en sí misma, y tornaría imposible toda inmortalidad, que requiere la identidad de la persona terrena y la persona resucitada. Todo esto puede decirse independiente del hecho de que sin un alma espiritual no se darían la libertad u otras condiciones de una vida eterna.

⁴⁵ Cfr. A. Basave, *Metafísica de la muerte*, Editorial Jus, México, 1973.

⁴⁶ Platón, *Fedón* 85 c-d. He utilizado la traducción de Patricio de Azcárate en la edición de 1872. disponible en <http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05019.htm>, excepto por la traducción de las últimas palabras que este traductor simplemente no traduce: ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San. *De Trinitate*, XIII, (Migne, P.L., XLII, 1022).
- Anselmo de Canterbury (Aosta). *Proslogion y Ad Proslogion*, en: Anselm of Canterbury (Aosta), *S. Anselmi Opera Omnia*, Franciscus Salesius Schmitt (Ed.), Friedrich Frommann / Günter Holzboog, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1968, 2 tomos.
- Aristóteles. *Física*, trad. y notas, Guillermo R. de Enchandía, Credos, Madrid, 1995.
- . *De Coelo et mundo*, trad. Agostino Nifo, Venezia, Hieronymus Scotus, 1549.
- Chisholm, Roderick M. «Is There a Mind-Body Problem?», *Philosophic Exchange* 2 (1978), pp. 25-32.
- Dostoyevsky, Fyodor M. *The Brothers Karamazov*, trad. Constance Garnett, The Modern Library, New York, 1937.
- Feuerbach, Ludwig. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Nürnberg 1830), en *Werke in sechs Bänden*, E. Thies (Ed.), Frankfurt, 1975, tomo I, pp. 77-349.
- . *The Essence of Christianity*, George Eliot (tr.), Harper & Row, Nueva York, 1957.
- . *Thoughts on Death and Immortality. Along with an Appendix of Theological-satirical Epigrams, Edited by One of His Friends*, James A. Massey (Ed. y tr.), University of California Press, Berkeley, 1980.
- Freud, Sigmund. *Die Zukunft einer Illusion* (1927). *El porvenir de una ilusión*, en Sigmund Freud. *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, volumen XXI.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *West-östlicher Divan*, Digitale Bibliothek, p. 20.549 (vgl. Goethe-BA Tomo 3, p. 22).
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 2006.
- Hildebrand, Dietrich von. *What is Philosophy? With a New Introductory Essay by Josef Seifert*, Routledge, Londres, 1991.
- . «Die Unsterblichkeit der Seele», en *Die Menschheit am Scheideweg*, Habel, Regensburg, 1955.
- Hölscher, Ludger. *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1999.
- . *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1986.
- Kant, Immanuel. *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz) PM, pp. 205-207.
- Kierkegaard, Soeren. *Die Krankheit zum Tode*, Liselotte Richter (Ed. y tr.), Europäische Va, Hamburg, 1995.

- Leibniz, Gottlieb W. *Monadologie, Die philosophischen Schriften*, ed. C.J. Gerhardt (Hildesheim: G. Olms, 1965), en 7 tomos, tomo. VI. Nr. XI, Die sog. *Monadologie*, VI, 607-623.
- Marcel, Gabriel. *Présence et immortalité*, Flammarion, París, 1959.
- . *The Mystery of Being*, 2 vols., trans. Rene Hague, 6th ed., Regnery, Chicago, 1970.
- Newman, John Henry Cardinal. *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, Christian Classics, Westminster, Md., 1973.
- Pascal, *Pensées*, en *Œuvres complètes*. ed. Louis Lafuma, (Éditions du Seuil) París, 1963;
- . *Pensamientos*, traducción castellana de Carlos R. de Dampierre, ediciones Alfaguara, Madrid, 1981.
- Platón, *Fedón y Politeia. Obras completas de Platón*, 11 volúmenes. Trad. Patricio de Azcárate. · Biblioteca Filosófica, Madrid 1871-1872.
- Popper, Karl R. y Eccles, John C. *The Self and Its Brain*, Springer-Verlag International, New York, 1977 / corrected printing 1981.
- Reale, Giovanni. Giovanni Reale, *Verso una nuova interpretazione die Platone*, Jaca Book, Milán, 1997.
- . *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert, Schöningh, Paderborn, 1993.
- . *Storia della filosofia antica*, Vita y Pensiero, Milán, 1995, 5 vols.
- Reinach, Adolf. «Über Phänomenologie», en Adolf Reinach. *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, tomo I: *Die Werke*, Teil I: *Kritische Neuauflage (1905-1914)*, Teil II: *Nachgelassene Texte (1906-1917)*, ed. Karl Schuhmann y Barry Smith, Philosophia Verlag, Munich y Viena, 1989, pp. 531-550.
- Scoto, Duns. *Duns Scotus, Philosophical Writings*, Allan Wolter (trad., ed.), Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1962.
- Scheler, Max. *On the Eternal in Man*, Bernard Noble (tr.), Anchor Books, Hamden, 1972.
- . *Probleme der Religion*», en: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag, Bern und München, 1968, pp. 101-354.
- . «Tod und Fortleben», *Schriften aus dem Nachlaß I* (1986).
- Seifert, Josef. «Are We Free? Are We Persons? 5 Ways to Obtain Certain Knowledge About the Existence of Free Will», *Asian Perspectives in the Arts and Humanities*, Vol. 1, No. 2 (2011), pp. 39-79.
- . *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Routledge, Londres, 1987.
- . «Can Neurological Evidence Refute Free Will? The Failure of a Phenomenological Analysis of Acts in Libet's Denial of 'Positive Free

- Will'», *Pensamiento*, Vol. 67, No. 254, serie especial No. 5 (2011), 1.077-1.098.
- . *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*. Traducido por Pedro Jesús Teruel, revisado y aumentado por el autor, Encuentro, Madrid, 2013.
- . *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.
- . «Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie», *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).
- . *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1841), W. Schuffenhauer (ed.), Berlin, 1956, 2 tomos.
- . «El hombre como persona en el cuerpo», *Espíritu*, 54 (1995), pp. 129-156.
- . *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, A. Pustet, Salzburg, 1976.
- . «In Defense of Free Will: A Critique of Benjamin Libet», *Review of Metaphysics* Volumen LXV, No. 2 (Diciembre de 2011), pp. 377-407.
- . *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996.
- . «Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico», en *Thémata* 2, Universidades de Málaga y Sevilla, 1985.
- . *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, A. Pustet, Salzburg, 1973.
- . *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*, Robert Ginsberg (Ed.) Value Inquiry Book Series, Vol. 51 / H.G. Callaway (Ed.), Central European Value Studies (CEVS), Rodopi, Amsterdam, 1997.
- Troisfontaines, Roger, S.J. *De L'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Lovaina, Nauwelaerts; París, Vrin, 1953.
- Vanni Rovighi, Sofia. *L'Immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Vita e Pensiero, Milán, 1936.
- William J. Wainwright. *Philosophy of Religion*. Wadsworth Publishing Co., Belmont, California, 1988.

CAPÍTULO II

LOS MILAGROS NO VIOLAN LAS LEYES NATURALES

Daniel von Wachter

¡Damas y caballeros!

La doctrina cardinal de la teología protestante alemana estatal desde el siglo XIX hasta hoy es que las intervenciones divinas en el mundo físico son imposibles. Varias doctrinas modernistas, como la doctrina de que Jesús no nació de una virgen, o que la resurrección de Jesús no es un hecho histórico, se deducen directamente de la doctrina de la imposibilidad de los milagros. No tienen apoyo histórico, aunque estos teólogos pretendan que sí lo tienen. Generalmente se postulan sin argumento alguno. Su único sostén es la manida tesis de que los milagros no son posibles o que «hoy no es posible» creer en milagros. Y, si se dan argumentos, como en el caso del nacimiento virginal, la referencia al texto hebreo de Isaías 7,14, estos no apoyan la tesis racionalmente. Estas doctrinas dependen por entero, en lo que se refiere a su racionalidad, del supuesto de que los milagros son imposibles.

Aunque los teólogos alemanes no den argumentos en favor de tal supuesto, sería posible tratar de defenderlo. La más conocida defensa de la imposibilidad de los milagros es la que realiza David Hume en la *Investigación sobre el entendimiento humano*¹. Dicha defensa depende de la tesis de que los milagros violarían las leyes de la naturaleza. Investigaré ahora esta tesis no solamente por esta razón, sino también para conocer qué relación existe entre los milagros y las leyes naturales. La pregunta

¹ Cfr. Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 1999 (1748), § X.

será si Dios, al producir los milagros, tiene que suspender las leyes de la naturaleza. Hay dos versiones de la tesis de que los milagros violan las leyes: una niega la posibilidad de los milagros; la otra afirma la posibilidad de los milagros, pero sostiene que un milagro es una excepción de las leyes.

Defenderé la tesis de que es falso llamar a los milagros «violaciones de las leyes naturales».

I. ¿QUE SON LAS INTERVENCIONES DIVINAS?

Primero, una aclaración de mi tesis: algunos autores dicen que los milagros serían compatibles con las leyes naturales y con el «determinismo» *porque Dios nunca intervendría en los procesos naturales*. Por esto, según ellos, cuando dijéramos que algo constituye un milagro querríamos decir solamente que una persona que viera el evento tendría emociones religiosas. Defenderé la tesis de que los milagros no violan las leyes naturales, pero *no* por estas razones. El compatibilismo sobre los milagros cambia el significado de la palabra «milagro». Esto da origen a confusiones. A veces esta misma ambigüedad constituye un intento de los teólogos alemanes de ocultar que son heterodoxos. Si uno no cree que hay milagros, porque no hay Dios o porque él nunca interviene en el mundo, es más racional decir esto abiertamente, en vez de cambiar el significado de la palabra «milagro». Yo utilizo el concepto normal de milagro como una intervención divina. Por eso el título de mi charla podría ser, de forma más general, «Las *intervenciones divinas* no violan las leyes naturales». Lo que digo puede referirse no solamente a los milagros, sino también a otras intervenciones divinas.

¿Qué es exactamente una intervención divina? En primer lugar, es un evento en el cosmos, un evento físico. Segundo, *es un evento que ocurre en lugar de un evento que habría ocurrido si Dios no hubiera actuado*. Las intervenciones son posibles solamente donde los procesos causales se pueden interrumpir. Tenemos que investigar si es posible interrumpir o detener los procesos en este mundo. Si los procesos tuviesen tanta fuerza modal que excluyesen esa posibilidad, las intervenciones divinas serían imposibles, o por lo menos necesitarían una manipulación fundamental en las leyes naturales o en la conservación divina.

Una intervención divina sería una acción libre. Presumo que Dios existe en el tiempo, y no afuera del tiempo. Si ustedes no aceptan esto, se puede traducir mis argumentos a la concepción de que Dios existe fuera del tiempo o es atemporal. Supongo que una intervención divina

estaría situada en el tiempo, como una acción humana libre. Presumo una teoría libertaria del libre albedrío, que es menos naturalista que las teorías usuales. En mi opinión, las personas libres pueden iniciar procesos causales. En una acción libre hay un evento que no tiene ninguna causa antecedente, ni determinista, ni indeterminista siquiera. No tiene ninguna causa antecedente. Pero tampoco ocurre por azar. Ocurre debido a la persona; debido a la decisión de la persona. La acción *es* una elección de la persona. Por eso llamo a este evento un «evento de elección» (*choice event*). Un evento de elección es un evento que no tiene ninguna causa precedente, pero ocurre debido a la elección de la persona. Los milagros son, en este sentido, eventos de elección de Dios².

Con la presuposición de esta teoría hago la defensa de mi tesis tan difícil como sea posible. Rechazo las teorías compatibilistas y también la mayoría de las teorías libertarias contemporáneas; presumo, además, que en un milagro Dios inicia un proceso causal. Un ejemplo de milagro sería que Dios moviese una piedra. Según el evangelio, un ángel removió la piedra de la fosa de Jesús, pero modifiquemos esto un poco y digamos que Dios removió la piedra directamente. Mantengamos este ejemplo ante los ojos de nuestra alma, a lo largo de la lectura de estas páginas.

2. VIOLACIONES DE LAS LEYES NATURALES

Ahora, ¿son las intervenciones divinas violaciones de las leyes naturales? ¿Por qué afirman esto muchos autores? Por su modo de concebir las leyes. Suponen que las leyes implican regularidades de sucesión, regularidades de la forma:

A cada evento del tipo x lo sucede un evento del tipo y.

Si hablo sobre «regularidades» siempre me refero a regularidades de sucesión.

Si las leyes implicasen regularidades de sucesión, las intervenciones divinas serían violaciones de las leyes. Porque todo evento físico sería mencionado en una ley, y la ley prediría qué evento debe sucederse. La intervención produciría un suceso diferente, un suceso que ocurre en

² He desarrollado todo esto en Daniel von Wachter. *Die kausale Struktur der Welt: Eine philosophische Untersuchung über Verursachung, Naturgesetze, freie Handlungen, Möglichkeit und Gottes kausale Rolle in der Welt*, Alber, Friburgo, 2009, cap. 7.

lugar del predicho en la ley. Según la ley, después de cada evento del tipo A sigue un evento del tipo B. Y la intervención produce, después de A, un evento de otro tipo, C, que ocurre en lugar del evento del tipo B. El milagro sería que una vez un evento del tipo A es sucedido por un evento del tipo C. Esto sería una violación de la ley de la naturaleza. Por tanto, si fuera verdad que las leyes implicaran regularidades de sucesión, las intervenciones divinas sí serían violaciones de las leyes naturales.

Que las leyes sean esto constituye una doctrina cardinal del movimiento conocido como «ilustración» (*Aufklärung*), y por esto se incorporó a la teología protestante alemana estatal. Se trata de la idea de que el universo sería una red de procesos causales que obedecerían a leyes de este tipo. Cuando usan las expresiones «nexo causal», «causalidad» y «principio de causalidad» aluden a esa idea. Presumen que es evidente *a priori* o que es un resultado obvio y cierto de las ciencias naturales. La idea está presente en todos los autores denominados «modernos»: Hobbes, Descartes, Kant y todos los kantianos, y probablemente también Hegel. Además está presente en el positivismo y en el positivismo lógico. También hoy se da por descontada. En filosofía, aparece en el «principio» de la clausura causal del mundo físico, presumido por ejemplo por Jaegwon Kim, y, fuera de la filosofía, se usa hoy como ayer contra el libre albedrío y contra los milagros. Debido a la mecánica cuántica, los filósofos de hoy normalmente no defienden el determinismo, que Hobbes y Kant habían asumido, pero todavía casi todos presuponen que las leyes implican regularidades y que un evento físico tiene que ser el resultado de un proceso físico.

3. LAS LEYES NATURALES NO IMPLICAN REGULARIDADES DE SUCESIÓN

Quiero dar razones para rechazar el supuesto según el cual las leyes implican regularidades de sucesión. Es asumido hoy por prácticamente todas las teorías filosóficas de las leyes de la naturaleza.

En primer lugar, David Hume fue el primero que pretendió mostrar que las leyes son *solamente* regularidades de sucesión³. Hume adoptó esta teoría porque sostuvo que no podemos observar ninguna conexión causal. Muchos filósofos de hoy rechazan esta tesis empirista y sostienen

³ Cfr. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, VII.

que hay verdaderas conexiones causales, pero todavía suponen que las leyes implican regularidades de sucesión.

Segundo, David Armstrong⁴ sostiene que una ley natural es un universal que es una relación entre universales de propiedades. Si F y G son propiedades, podría existir la ley que conecta estas dos propiedades. Entonces cada vez que algo ejemplifica la propiedad F, ejemplificaría la propiedad G después. Armstrong es anti-humeano en cuanto sostiene que una ley es más que una regularidad de sucesión, pero también Armstrong supone que una ley implica una regularidad de sucesión.

Tercero, también el primitivismo⁵ y, cuarto, el *best system analysis*⁶ suponen que las leyes implican regularidades de sucesión.

Finalmente y quinto, el nihilismo de Nancy Cartwright⁷ y Stephen Mumford⁸ declara que no hay leyes naturales, pero asumen que, si hubiese leyes naturales, implicarían regularidades de sucesión. Pienso que este supuesto falso es la razón por la que rechazan la existencia de las leyes. Yo, en cambio, sostengo la tesis inversa: hay leyes naturales, pero no hay regularidades de sucesión.

4. ARGUMENTOS CONTRA REGULARIDADES DE SUCESIÓN

Ahora presentaré los argumentos en que se basa mi insólita tesis de que las leyes no implican regularidades de sucesión. Me parece que muchos errores filosóficos sobre las leyes provienen de una curiosa elección de ejemplos, como «todos los cisnes son blancos» y (un poco mejor) «el metal se expande si se calienta». Tenemos que investigar ejemplos reales. Estoy hablando sobre «leyes» solamente en el sentido técnico, no en algún sentido común. Contemplemos la ley de la gravitación, $F=G m_1 m_2/d^2$, o la ley de Coulomb. Claramente, éstas son leyes causales. Si hubiera leyes causales, serían éstas. Si hubiera leyes que implicaran regularidades, serían éstas. Ambas tienen a un lado del signo de igualdad la variable F , la fuerza. Al otro lado está el producto de las masas

⁴ Cfr. *What Is a Law of Nature?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; y *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, cap. 14.

⁵ Cfr. Maudlin, Tim. *The Metaphysics Within Physics*, Oxford University Press, Oxford, 2007; y Carroll, John W. «Nailed to Hume's Cross?», en: *Contemporary Debates in Metaphysics*, Sider, T.; Hawthorne, J. & Zimmerman, D. W. (ed.), Wiley-Blackwell, 2008.

⁶ Cfr. Lewis, David K. *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge, 1973, p. 73.

⁷ Cfr. *How the Laws of Physics Lie*, Oxford University Press, Nueva York, 1983.

⁸ Cfr. *Laws in Nature*, Routledge, Londres, 2004.

de los dos cuerpos, multiplicado por una constante y dividido por el cuadrado de la distancia. Entonces, ¿qué dice la fórmula? ¿Dice que hay una regularidad de sucesión? Por lo menos a primera vista no lo hace. Dice que en situaciones de un cierto tipo hay una cierta fuerza. Es raro que los filósofos en sus investigaciones de las leyes casi nunca digan esto, a pesar de que es obvio.

Pero, quizás, con todo, la ley implique una regularidad de sucesión. Más precisamente, la pregunta es si la ley *dice* que hay una regularidad o *condiciona* una regularidad. El primer candidato sería la regularidad, que consistiría en que todos los cuerpos se aceleran en su movimiento hacia otro con esta medida: $a_1 = Gm_2/d^2$. (m_2 es la masa del otro cuerpo). Claramente, esta regularidad no se da, porque a veces hay otras fuerzas actuando sobre el cuerpo. Efectivamente, *siempre* hay otras fuerzas actuando sobre el cuerpo. Pueden ser fuerzas de gravitación u otras fuerzas, como fuerzas electromagnéticas o fuerzas nucleares. Entonces el candidato más obvio para constituir una regularidad, bien examinado, no la constituye. Tenemos que seguir buscando si hay regularidades en la naturaleza.

5. CLÁUSULAS CETERIS PARIBUS

Usualmente los filósofos quieren tomar en consideración la existencia de otras fuerzas a través de una cláusula *ceteris paribus*, que dice que un evento del tipo A es sucedido por un evento del tipo B, solamente si las circunstancias son iguales⁹.

Pero si obtenemos una regularidad con una cláusula *ceteris paribus*, la regularidad no incluye todos los casos en que la ley se aplica. Normalmente los filósofos suponen que la regularidad incluye todos los casos en los cuales la ley se aplica. Pero la regularidad obtenida a través de una cláusula *ceteris paribus* es mucho más pequeña que el conjunto de los casos en que la ley se aplica. Si dos planetas no se aceleran debido a la presencia de otros planetas, se puede excluir este caso por la cláusula *ceteris paribus*, pero, en realidad, la ley se aplica también en este caso. No es verdad que las leyes se apliquen solamente a los casos en que se cumple la cláusula *ceteris paribus*. La ley de gravedad dice que siempre hay una cierta fuerza entre dos cuerpos, incluso si otras cosas impiden la aceleración. La ley no habla

⁹ Una investigación profunda de cláusulas *ceteris paribus* es Markus Schrenk. *The Metaphysics of Ceteris paribus Laws*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2007.

sobre movimiento o aceleración, sino solamente sobre fuerzas. Por lo tanto no solamente la idea de Hume, que una ley es una regularidad de sucesión, es falsa, sino que también es falsa la idea de Armstrong y muchos otros de que una ley es una *regularidad no-accidental*, una regularidad más algo. Solamente queda la posibilidad de que una ley implique una regularidad más pequeña.

Pero tampoco esto es verdad. Examinemos lo que la cláusula *ceteris paribus* tiene que incluir para obtener una regularidad. Para obtener la respuesta más rápidamente probemos a incluir *todo*. No importa si incluimos algo en las «circunstancias» o en la causa, entonces en vez de usar una cláusula *ceteris paribus*, agrandemos la causa. Estamos buscando un caso en el cual a todos los eventos de un tipo A los sucede un evento del tipo B. Incluimos en A todo el universo como es en este momento. Es decir, A es una lista de los eventos que ocurren en este momento. ¿Es verdad entonces que siempre un evento (o una situación) del tipo A es sucedido por un evento del tipo B?

Por supuesto es posible que esto sea verdad accidentalmente, pero ninguna ley implica esta regularidad. Pues tampoco la lista de los eventos que ocurrieron a este tiempo excluye que sea posible la existencia de cosas adicionales. No sería imposible que se diera una situación que fuera exactamente semejante a A, pero en la que, *además*, existiera algo que impidiera la sucesión de un evento exactamente semejante a B.

Sin importar cuánto incluyese uno en la cláusula *ceteris paribus*, no resultaría imposible que hubiera algo más que alterara el proceso. Si la cláusula mencionara cierto conjunto de hechos, nunca se tornaría imposible que además pudiera haber otras cosas que afectaran lo que pasa con el cuerpo.

6. PREDICCIONES CONDICIONALES

Se obtiene una regularidad de sucesión solamente si uno incluye en la cláusula *ceteris paribus* que «no hay nada más», o que nada más está actuando sobre las cosas que serían parte de A. No es suficiente que la cláusula enumere todo lo que existe en este momento, sino que tiene que añadir que esto es todo lo que hay, que no hay nada más. Una ley solamente dice algo sobre lo que ocurre en casos en los cuales ninguna otra cosa está afectando el cuerpo. Solamente dice algo sobre cuál evento sigue a cuál evento en casos totalmente aislados. Pero estos casos nunca existen, o solo raramente. Lo normal es que una ley no

prediga lo que va a pasar. Entonces una ley implica solamente una verdad de esta forma:

Todo evento del tipo x será sucedido por un evento del tipo y, si nada más está actuando sobre x.

Esto no es una regularidad de sucesión. Es una *predicción condicional*. No nos hace falta la cláusula *ceteris paribus*. Lo que necesitamos es la frase «si nada más está actuando sobre *x*», y, si tenemos esto, no necesitamos la cláusula *ceteris paribus*. La predicción condicional implica que *ningún evento tiene que ser sucedido por un evento de cierto tipo*.

Entonces, las leyes no implican regularidades de sucesión. Solamente implican predicciones condicionales. ¿Viola una intervención divina estos? Claramente, no. Porque la frase «si nada más está actuando sobre *x*» excluye también casos en los que Dios intervenga. Las intervenciones divinas no violan las leyes más que intervenciones por cuerpos físicos. Si llamamos a las intervenciones divinas «violaciones de las leyes», también tendríamos que llamar «violación de las leyes» el que la aceleración de dos cuerpos sea cambiada o impedida por otros cuerpos.

Efectivamente, no solo la ley de gravitación no *implica* una regularidad de sucesión. En este universo probablemente no hay ninguna regularidad de sucesión. Al estado del universo como fue el lunes pasado siempre lo sucede un estado del universo como fue el martes. Esto es verdad, pero esta sucesión ocurre solamente una vez. En situaciones más pequeñas siempre hay casos en los cuales alguna otra cosa no considerada cambia la sucesión de eventos. Por eso, incluso si Dios nunca interviniese y ningún animal u hombre tuviese libre albedrío, no habría regularidades de sucesión.

7. LA TOTALIDAD DE LAS LEYES

Tenemos que examinar otros dos intentos de salvar las regularidades. El primero sostiene que, aunque la ley de gravitación no implique una regularidad, la totalidad de las leyes naturales o de las leyes del movimiento implican regularidades. Pero también si uno incluye en una cláusula de *ceteris paribus* todos los hechos que efectivamente se dan, la totalidad de las leyes no implica una regularidad de la forma «a

cada evento del tipo x lo sucede un evento del tipo y ». Porque siempre es posible que existan cosas adicionales que en otro caso cambien lo que ocurre. También la totalidad de las leyes implica solo predicciones condicionales:

A cada evento del tipo x lo sucede un evento del tipo y , si nada más está actuando sobre x .

Podemos sostener que las intervenciones divinas no violan la totalidad de las leyes de la naturaleza.

8. VECTORES

Otra intento de salvar las regularidades es interpretar la aceleración como un vector, correspondiendo a $a = Gm_2/d^2$. Así, las aceleraciones causadas por varios cuerpos pueden ser sumadas. Para eso tenemos que permitir hablar de un vector de aceleración en casos donde actualmente no hay ninguna aceleración, porque dos vectores de aceleración se neutralizan (cancelan) mutuamente. Pero, tampoco si concebimos así las realidades físicas, las intervenciones divinas violan las leyes, porque aquéllas no eliminan ningún vector, sino que solamente contrarrestan algunos vectores. Uno podría decir que Dios, al intervenir, introduce un vector adicional.

Esto nos lleva a una teoría natural, pero generalmente rechazada por los filósofos, porque viola el empirismo. En lugar de introducir vectores de aceleración que no se manifiesten de hecho, deberíamos aceptar que las leyes no implican regularidades de sucesión, sino que regularidades de fuerzas. La ley de la gravitación dice que en cada situación de cierto tipo hay una fuerza de cierto tipo. Si se da una situación del tipo x , se obtiene una fuerza del tipo y . Esta regularidad incluye todos los casos en los cuales la ley se aplica. No necesitamos ninguna cláusula de *ceteris paribus*. En la mayoría de los casos la fuerza es contrarrestada, y por eso no conduce a una aceleración con $a = F/m$. Da lo mismo si la interferencia proviene de un objeto físico o de un animal o de un hombre o de un espíritu o de Dios. Todas esas cosas pueden impedir la aceleración de $a = F/m$.

A partir de todas estas observaciones, y para elaborar una teoría filosófica de las leyes naturales, generalizo la noción de una fuerza y la llamo *tendencia*, en el sentido de una inclinación del universo a desa-

rrollarse para que un cierto hecho se realice en un cierto momento. Una ley natural, entonces, no es una regularidad de sucesión, tampoco una regularidad de sucesión no-accidental. Es, más bien, una proposición que afirma que en situaciones de cierto tipo sin excepción hay una tendencia de cierto tipo.

Que existe cierta *tendencia* en cierto momento, en mi sentido técnico, significa que el mundo se está desarrollando en cierta dirección. Si nada está actuando contra la tendencia, necesariamente será realizada. Pero es posible que sea contra-actuada. Una ley de la naturaleza, como las leyes de Newton, dice que en situaciones de cierto tipo existen tendencias de cierto tipo.

Por lo tanto, las intervenciones divinas no son violaciones de las leyes naturales. Primero, porque las leyes no implican ninguna regularidad de sucesión; segundo, porque las leyes dicen qué fuerzas o, más generalmente, qué tendencias están presentes, y una intervención divina no aniquila ninguna tendencia. Si Dios mueve una piedra directamente, la fuerza de gravedad que actúa sobre la piedra continúa existiendo mientras Dios está moviendo la piedra. Por eso las intervenciones divinas en ningún sentido violan las leyes naturales. Son solamente acciones dirigidas en sentido diferente al de las otras fuerzas presentes, y constituyen también intervenciones en procesos causales. Pero hay también acciones de este tipo causadas por cosas inanimadas. Las intervenciones divinas no violan las leyes en mayor medida que cualquier cosa inanimada que contrarreste una fuerza o que intervenga en un proceso causal. Sería una violación de las leyes el que Dios aniquilara una fuerza. Pero si Dios mueve una piedra, esto no es una mayor violación de las leyes que si un terremoto la moviese.

Aquí tenemos dos opciones: asumir que Dios puede suspender las leyes, o asumir que esto no es posible porque las leyes son necesarias. En ambos casos Dios puede mover la piedra sin violar las leyes y sin aniquilar fuerza o tendencia alguna: Él puede producir el movimiento directamente, contra-actuando pero no aniquilando ninguna fuerza. En ambos casos Dios puede cambiar las fuerzas a través de cambiar las cosas. Si dos planetas se atraen, Dios puede cambiar los planetas para que no se atraigan por cambiar algunas propiedades de los planetas, especialmente la masa de los cuerpos. Pero si las leyes no son necesarias y por eso es posible que Dios las suspenda, otra manera de mover la piedra sería que Dios aniquilara o cambiara algunas fuerzas,

de modo que ellas produjeran el movimiento intentado. Me inclino a asumir que las leyes son necesarias.

En la filosofía anglosajona la mayoría asume que se puede cambiar las leyes, porque asumen un concepto lingüístico de la posibilidad. La negación de una ley no es una contradicción, por eso las leyes no son necesarias y se pueden cambiar. Pero si aceptamos que la posibilidad es más que consistencia, entonces parece perfectamente posible que las leyes no se puedan cambiar. El hecho de que sean tan estables apoya la tesis de que no se pueden cambiar. Lo que ocurre es que no vemos la naturaleza de la conexión entre, por ejemplo, la masa y la fuerza de gravedad. Vemos que es muy estable, pero quizás sea algo que Dios esté conservando con una acción continua, y puede que no haya nada en la naturaleza de la masa que haga que un cuerpo atraiga a otro cuerpo.

Richard Swinburne¹⁰ ha sostenido que los milagros son violaciones de las leyes naturales en el sentido de *excepciones irrepetibles*. A esto contesto que presupone que las leyes son regularidades, pero, como hemos visto, las leyes implican solamente predicciones condicionales. Estas contienen la condición de que ninguna otra cosa esté actuando en el evento precedente. Pero, en el caso de una intervención divina, simplemente no se cumple esta condición.

Llamar a los milagros excepciones de las leyes implica que las leyes no se aplican cuando ocurre un milagro, e implica también que los milagros son los únicos casos en que las leyes no se aplican. Pero, primero, las leyes también se aplican a los milagros (más generalmente, a intervenciones divinas), porque Dios probablemente no aniquila ninguna fuerza. Segundo, los milagros no son las únicas excepciones a la regularidad de sucesión. Porque las cosas físicas y los animales u hombres libres también crean «excepciones». La única diferencia es que las intervenciones divinas (y humanas) no forman parte de ninguna predicción condicional.

Repito mis proposiciones:

- Las leyes naturales no implican regularidades de sucesión.
- No hay regularidades de sucesión, y no las habría aun si Dios nunca interviniese.
- Las leyes dicen cuáles fuerzas (o «tendencias») se dan y en qué situaciones.

¹⁰ *La existencia de Dios*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2011, capítulo 12.

- Las intervenciones divinas son eventos de elección; no tienen ninguna causa precedente, sino que ocurren debido a Dios.
- Las intervenciones divinas no violan las leyes naturales, porque Dios no aniquila ninguna fuerza.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, David M. *Universals and Scientific Realism II: A Theory of Universals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Armstrong, David M. *What Is a Law of Nature?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Armstrong, David M. *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Carroll, John W. «Nailed to Hume's Cross?». En: *Contemporary Debates in Metaphysics*, Sider, T., Hawthorne, J. & Zimmerman, D. W. (ed.), Wiley-Blackwell, 2008.
- Cartwright, Nancy. *How the Laws of Physics Lie*, Oxford University Press, Nueva York, 1983.
- Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 1999 (1748).
- Lewis, David K. *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge, 1973.
- Maudlin, Tim. *The Metaphysics Within Physics*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Mumford, Stephen. *Laws in Nature*, Routledge, Londres, 2004.
- Schrenk, Markus. *The Metaphysics of Ceteris paribus Laws*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2007.
- Swinburne, Richard. *La existencia de Dios*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2011.
- Wachter, Daniel von. *Die kausale Struktur der Welt: Eine philosophische Untersuchung über Verursachung, Naturgesetze, freie Handlungen, Möglichkeit und Gottes kausale Rolle in der Welt*, Alber, Friburgo, 2009.

CAPÍTULO III.

¿HA SIDO DERROTADA LA TEORÍA CLÁSICA DEL DERECHO NATURAL POR EL ARGUMENTO DE LA FALACIA NATURALISTA?¹

Carlos A. Casanova

En los minutos que siguen vamos a considerar un grupo de problemas que tienen que ver con la existencia y aun la posibilidad de una ética realista. Todos conocen, más o menos, que en los dos y medio últimos siglos se han puesto en cuestión dichas existencia y posibilidad, aduciendo que del ser o de las cosas que existen realmente no se puede seguir el deber ser. La mayoría piensa, además, que ése es el conocido argumento de la falacia naturalista. Aquí distinguiremos del mejor modo posible dos argumentos diferentes que se conocen en los círculos filosóficos como la «falacia naturalista», que acuñó G. E. Moore, y la «ley de Hume». Vamos a exponerlos y vamos a darles respuesta.

Realizaremos una breve presentación de los contextos en que se adelantaron ambos argumentos, y la combinaremos con una cuestión disputada, dividida en varios artículos muy compactos, que desplieguen las diversas facetas y dificultades que entraña este asunto, y que se estructurarán siguiendo el modelo que nos dejaron las obras de santo Tomás. La presentación de los contextos consistirá en un breve resumen, por una parte, de algunos aspectos de la obra *Principia Ethica* de G. E. Moore, y, por otra, de algunos presupuestos de la obra de David Hume e Immanuel Kant.

¹ Esta conferencia ha sido publicada como artículo en *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 47, 2014, pp. 37-54.

I. *PRINCIPIA ETHICA*, DE G. E. MOORE

Contrariamente a lo que se supone de ordinario, Moore no escribió esta obra para refutar el Derecho natural clásico. La escribió, más bien, para refutar el utilitarismo hedonista, el psicologismo, el sociologismo, una cierta clase de hegelianismo y el kantismo. Según este autor, la moral se ocupa de dos preguntas: qué cosas son buenas y deben ser promovidas, y cómo deben las acciones humanas promover esas cosas que son buenas. Las cosas buenas lo son porque se encuentra presente en ellas una propiedad, el bien, que es simple, que no es una realidad natural y que no es susceptible de definición (§§ 6, 8, 9, 13). Con base en todas estas características del bien, Moore refuta las diversas escuelas morales en boga en su época, arguyendo que incurren en la «falacia naturalista». Según él, demasiados filósofos han identificado el bien con otras propiedades que quizá siempre acompañen a las cosas que son buenas, incurriendo así en una falacia. Como lo más ordinario es que hayan identificado al bien (que no es una propiedad física o natural) con propiedades físicas o naturales, como la sensación de placer o el ser deseado [de hecho], Moore decidió llamar a esa falacia, «falacia naturalista» (§§ 6, 10, 11, 12). Sin embargo, él no pensaba que fuera exclusiva de los utilitaristas (Bentham) o de los spencerianos o de los psicologistas (Mill) o de los sociologistas (Clifford), sino que la atribuye también a ciertos pensadores, como Kant y Hegel, que identifican el bien con una cosa diferente, aunque no se trate de una realidad natural, sino de un rasgo que existe en un mundo suprasensible y real, como la rectitud de la voluntad o el «Reino de los Fines», por ejemplo (§§ 25, 26, 66-67, 76-77, 83, 84, 85, 108).

Moore abandona con claridad el nominalismo porque postula que el bien es verdaderamente una propiedad de los objetos o cosas cuya captación pertenece al intelecto (§§ 79-80). Por eso le parece obvio que el voluntarismo y formalismo kantianos tienen que ser falsos: la voluntad por sí sola no puede constituir lo bueno ni fundar la buena acción o la obligación moral (§§ 75-76). En cambio, Moore rescata de Kant la distinción entre voliciones y pasiones, apartándose en ello de Hume (§§ 78 y ss.). La profundidad de las intuiciones y la energía con que se despliegan deberían haber convertido a este notable autor en el inicio de una restauración de la ética realista en la corriente principal de la tradición filosófica de habla inglesa.

Sin embargo, algunos rasgos de su obra, que discutiremos en los artículos siguientes, impidieron que se convirtiera en la susodicha restauración. Comencemos el examen de esos rasgos con la crítica colateral, aunque explícita, que dirigen a Aristóteles los *Principia Ethica*.

Artículo 1- Si Aristóteles incurrió en la falacia naturalista

Y parece que sí.

[Objeción:]

1. En efecto, Aristóteles identificó en la *Ética a Nicómaco* el bien con la *theoría* (§106).

[Cuerpo de la respuesta:]

Respondo que Aristóteles distinguió muy claramente entre el bien humano y el bien en general² y limitó el objeto de la ética a la discusión del bien humano. El estudio del bien en general no pertenece a la ética, sino a la filosofía primera y a la filosofía natural. Moore no puede percibir que su lectura de Aristóteles es errada porque no conoce a fondo la filosofía aristotélica y porque, en cambio, atribuye el conocimiento del bien exclusivamente a la ética. En esto es un hijo de la tradición empirista que, al menos desde Locke, y a causa del nominalismo, incluye la consideración del bien en general dentro del estudio de las pasiones humanas cuya raíz sería la pasión del placer³.

Aun en lo que se refiere al bien humano, ciertamente Aristóteles no reduce el bien moral a la contemplación o a las virtudes dianoéticas, sino que considera también a las acciones conformes a las virtudes éticas como parte importante de ese bien. Por si fuera poco, Aristóteles señala que además del bien moral existen los bienes a los que tienden las diversas técnicas y los bienes naturales y de fortuna. Con esto queda patente la respuesta a la objeción.

² Cfr. *Ética a Nicómaco* I 6, 1096a11-1097a14.

³ Lo hizo en Locke, 1956, libro II, capítulos 20-21.

Artículo 2- Si el bien puede identificarse con el ser y si, en consecuencia, el conocimiento de estas dos propiedades o realidades puede pertenecer al mismo tipo de acto del entendimiento

Y parece que no.

[Objeciones:]

1. En efecto, como sostiene Moore, «bien» tiene que consistir en una propiedad diferente del «ser», conforme al argumento conocido como de la pregunta todavía abierta, que él formula así en este contexto:

De cualquier cosa que hayamos probado que existe [...] sigue habiendo todavía una pregunta distinta y diferente acerca de si lo que así existe es bueno [...]. Afirmar una cosa clara y obviamente no es lo mismo que afirmar la otra. Entendemos qué queremos decir cuando preguntamos: ¿es esto, que existe, o que necesariamente existe, después de todo, bueno? Y percibimos que estamos planteando una pregunta que todavía no se ha respondido. Ante el hecho de esta percepción directa de que las dos cuestiones son distintas, ninguna prueba de que ellas *deban* ser idénticas puede tener el menor valor (§ 74).

2. El argumento anterior puede reforzarse con una consideración adicional. Quienes sostienen que el bien tiene que existir no perciben que las proposiciones pueden dividirse en tres grandes tipos: las de experiencia, como que yo estoy aquí, escribiendo este artículo; las científicas, como que $2 + 2 = 4$; y las relativas al bien. Los filósofos empiristas han pensado equivocadamente que una proposición no puede ser condicionalmente verdadera, como lo son de ordinario las proposiciones científicas, sino que, la suma, por ejemplo, significaría que, hasta ahora, en todos los casos en que dos cosas de experiencia se han puesto junto a otras dos cosas de experiencia han resultado cuatro cosas de experiencia. Reducen, pues, todas las proposiciones a proposiciones de experiencia. Los «metafísicos», tal como los entiende Moore, es decir, los pensadores de la tradición platónica-agustinista, entre los que se cuentan Leibniz, Kant o Bradley, tienen el mérito de abrir espacio para entender las proposiciones de un modo un poco más amplio: la suma puede ser verdad aunque no signifique que siempre en la experiencia dos cosas añadidas a otras dos han dado lugar a cuatro. De manera análoga, las proposiciones «esto

sería bueno, si existiera» o «esto es bueno» son interpretadas por los empiristas como «esto ha existido y ha sido deseado» o «esto es deseado de hecho». Los «metafísicos», en cambio, abren nuevamente lugar para proposiciones que no sean proposiciones de experiencia en lo que se refiere al bien. Pero, incurren en otro error: no entienden las proposiciones científicas y éticas en el sentido que realmente tienen, un sentido condicional o un sentido propiamente ético. Ésta es la causa por la que los metafísicos piensan que, para que las proposiciones del segundo y tercer tipo sean verdaderas, tiene que existir alguna clase de Realidad suprasensible a la que correspondan ellas o sus predicados, entre los que se cuenta el «bien». Esa Realidad consistiría en un estado de la mente de Dios, según Leibniz; o en un estado de la razón humana, según Kant; o en algo existente en algún estado, según Bradley (§§ 71-74).

3. Además, de acuerdo con Hume, las percepciones se dividen en dos grandes clases, ya sean «ideas», ya sean «impresiones» (que incluyen, por ejemplo, las pasiones del amor y del odio). Los juicios sobre lo que es bueno o malo son «impresiones», no ideas. Pero solamente los juicios sobre las ideas pueden ser verdaderos o falsos, pues la verdad y la falsedad residen en ciertas relaciones entre las ideas [nótese bien, las ideas, no las impresiones] o entre éstas y la existencias reales o los hechos [*«matters of fact»*]. Algo que juzgamos malo, como un homicidio, por ejemplo, si se examina con cuidado, no revelará en su estructura objetiva nada que permita decir que considerarlo «malo» sea verdadero o falso. Esa etiqueta designa el sentimiento que la acción despierta en el pecho del observador, más bien que algo que se encuentre en la realidad. Como los colores o el calor, lo bueno o lo malo no son sino percepciones que se encuentran en la mente, no en los objetos⁴.

En contra está lo que dice el Angélico, que el bien es una noción trascendental, que se puede convertir con el ser⁵.

⁴ Cfr. Hume, 1896, Libro III, Parte I, Sección I. También, Libro II, Parte III, Sección III.

⁵ *De Veritate* qq. 1, a. 1; 21, a. 1.

[Cuerpo de la respuesta:]

Respondo con Peter Simpson⁶ que el bien se dice en muchos sentidos, pero en uno de ellos es una noción trascendental. Ser una noción trascendental significa que es intercambiable con la de ser. Pero, aunque sea intercambiable, no es idéntica, porque aquélla añade una razón intencional a ésta. En el caso del bien, la de contener el ser lo que puede llenar el deseo de la voluntad o simplemente merecer su aprobación o ser capaz de causar su gozo (como se da en las realidades inmóviles, divinas o angélicas). Ser una noción trascendental también significa que se da en todas las categorías sin ser ella misma una categoría. Es metagenérica y, por tanto, no se puede definir⁷. Además, uno puede entender cada cosa por medio de una noción categorial, como la de «alimento», pongamos por caso, o con una noción trascendental, la de bien, que no añade nada real a lo mentado con «alimento», sino una razón diferente. Ser, ser bueno y ser alimento, en el alimento, son lo mismo, según el sujeto y según la razón real significada, pero no según la razón intencional. Este no ser lo mismo, según la razón intencional, es lo que explica lo que la tradición analítica ha conocido como la *supervenience of the good*, es decir, que el bien parece añadir una formalidad a las formalidades que comprendemos cuando describimos una cosa con predicados genéricos o específicos. Como cuando describimos una «fresa» como «grande», «roja», «jugosa», «dulce», o como «buena».

[Respuesta a las objeciones:]

Ad 1m. A la primera objeción se puede responder que es reflejo de una falta de análisis⁸, que se traduce en una grave deficiencia lógica, que procede de la tradición empirista. Si las ideas o conceptos generales son o simples o compuestos, y los simples son sensaciones o percepciones actuales, como sostuvo Locke, parecería que toda idea o

⁶ Simpson, 1984, pp. 51-69.

⁷ Moore observa, como nosotros, que el bien no se puede definir, pero se funda en una razón errada. Moore afirma, en efecto, que el bien no es definible porque es una noción simple, y, de acuerdo con la teoría empirista de la definición, se puede definir una noción solamente cuando se compone de muchas propiedades o cualidades que pueden pensarse o percibirse separadamente, y que se pueden enumerar (§§ 6, 8, 13).

⁸ Moore no percibe que ha llegado a un callejón sin salida, sino que pasa a concebir «aquello que debe existir», el «bien en sí» que debe promover la acción humana, como algo irreal, ficcional, como una utopía o un ideal. Aquí ya se desliza sin percatarse de ello al terreno de la ideología (§ 71).

concepto simple consiste en una sensación o percepción de una cosa o de una propiedad diferentes a toda otra cosa o propiedad. Es ésta la razón por la que Moore supone que la idea de «bien» debe referirse a una propiedad diferente de aquélla a la que se refiere la idea de «ser». Pero un análisis cuidadoso de la experiencia humana revela sin mucha dificultad que los conceptos no son percepciones, como es fácil probar, porque un niño de un año tiene percepciones de los diversos colores pero no tiene los conceptos de los colores. Además, no siempre los diferentes conceptos o nociones inteligibles corresponden a diferentes propiedades reales de las cosas. Los sustantivos, adjetivos y verbos de ordinario tienen un significado que es un concepto que constituye una semejanza natural de una *razón real* de las cosas. Dos conceptos pueden referirse a la misma cosa pero tener significados distintos por ser semejanzas de razones reales diferentes de la misma cosa, como «gato» y «blanco». Ahora bien, hay conceptos o nociones que son semejanza de la misma razón real, pero desde puntos de vista diferentes. Eso es lo que ocurre con las nociones trascendentales, que significan la misma realidad y la misma razón real desde puntos de vista diferentes y, por tanto, significan *razones intencionales* diferentes. Entonces, aunque se refieran al mismo sujeto y bajo la misma razón real, pueden referirse a ella bajo diversos aspectos y tener diverso significado. Esta diversidad no siempre exige la multiplicación de razones reales. Por lo tanto, afirmar que «algo es» no equivale a afirmar que «algo es bueno», pero no implica que «bien» tenga que significar otra razón real u otra propiedad predicable verdaderamente⁹.

Ad 2m. A la segunda objeción se puede responder que aunque las proposiciones éticas sean diferentes tanto de las proposiciones que Moore llama «empíricas» como de las que llama «científicas», lo son por la referencia del bien a la voluntad que, como hemos visto, no añade a la noción de «ser» ninguna propiedad predicable verdaderamente. Por extraño que pueda parecer, Moore ha incurrido en el tipo de error que él achaca a los «metafísicos» de la tradición platónico-agustinista: suponer que debe haber alguna propiedad particular (en su caso «no existente») que corresponda a las palabras que se predicán con verdad de un sujeto.

⁹ Recuérdese, además, que «bueno» se entiende de muchas maneras: existe el «bien metafísico» y el «bien moral»; y ambos se dividen en el «bien honesto», el «bien útil» y el «bien deleitable». Sólo el primer tipo puede identificarse, en uno de sus subentendidos, con el ser.

Ad 3m. A la tercera objeción se puede responder que la metafísica empirista se equivoca al identificar los conceptos o ideas con percepciones, como se ha dicho. Hume, además, se equivoca al incluir entre las «percepciones», que son actos cognoscitivos, otros actos que claramente son apetitivos, como las pasiones del amor o el odio. Por último, se equivoca cuando sostiene que la captación de lo bueno o lo malo no es otra cosa que una reificación de una impresión. El único motivo que puede dar verosimilitud a esa tesis es que las nociones de «bueno» y «malo», como hemos visto, contienen una referencia a la voluntad, que él identifica con las pasiones. Ya se ha mostrado suficientemente que esa referencia, que en efecto entra en la noción de «bien» (y, por tanto, en la de «mal»), no implica que «bien» no signifique una razón real.

Artículo 3. Si la máxima «obra de acuerdo con la naturaleza» incurre en la falacia naturalista

Y parece que sí.

[Objeción:]

1. En efecto, dicha máxima equivale a identificar con el bien que debe promover la moral cosas que se siguen de las leyes establecidas por las ciencias naturales o cosas que son simplemente «normales» porque ocurren generalmente. Pero, como sostiene G. E. Moore, es obvio (a) que las conclusiones de la ciencia nada tienen que ver con lo que sea moral, y (b) que muchas cosas excelentes son «anormales» desde el punto de vista de la ciencia médico-psiquiátrica, como el genio de Sócrates y el de Shakespeare. Por tanto, no todo lo bueno es «normal» (§ 27). En contra se halla que Platón enseña en el libro VIII de las *Leyes* (838e) lo siguiente: «[...] tengo una traza en favor de esta ley que ordena usar de la unión procreadora en conformidad con la naturaleza [...]».

[Cuerpo de la respuesta:]

Respondo que el Derecho natural clásico nació en lucha con una concepción semejante a la presupuesta en la objeción, es decir, la concepción sofística del Derecho natural. Por eso pudieron los clásicos aclarar muy bien el sentido en que se toma «naturaleza» cuando se habla, por ejemplo, de lo que requieren las virtudes de la moderación

o de la castidad. Se trata, como ha señalado Carlos Massini¹⁰, de un sentido metafísico que es, por ello, (a) distinto tanto de «lo que ocurre generalmente» como de los resultados de la investigación de las ciencias particulares, y (b) previo a estos últimos.

Lo que da origen a la objeción de Moore es que piensa que todo posible estudio de las realidades u «objetos» que existen, han existido o existirán en el tiempo, pertenece a las ciencias físicas o naturales, a las que llama también «ciencias empíricas o positivas», y entre las que incluye a la psicología (§§ 25-26). De aquí es de donde saca la idea de que la naturaleza no puede dar ningún criterio moral, pues «naturaleza» no podría significar otra cosa que, o bien lo que estudian las ciencias físicas, o bien lo «normal». En este punto, entonces, aunque el propósito mooriano es laudable, sus presupuestos y su método no lo son. En efecto, (a) Moore no puede concebir otro modo de determinar lo que es conforme a la naturaleza sino de acuerdo con una ciencia natural, que, según él, viene a ser lo mismo que definirlo como lo «normal». No puede ver que los conceptos implicados en la consideración del genio de Sócrates o de Shakespeare nada tienen que ver con la salud que es objeto de la medicina, de tal modo que cualquier médico que hable de esas materias (excepto quizás para determinar los correlatos fisiológicos o anatómicos) está traspasando los límites de su disciplina. Y (b) no puede concebir Moore, tampoco, que, acerca de las realidades de nuestra experiencia, exista una reflexión disciplinada, no de simple «sentido común», que no constituya una actividad científico-natural.

[Respuesta a la objeción:]

Ad 1m. A la objeción puede responderse que la ciencia natural presupone conceptos y principios que ella no prueba, tomados tanto de la matemática como de la metafísica. No es ciencia primera la ciencia natural, tampoco en lo que se refiere al discurso referido a las realidades de nuestra experiencia. Si es cierto que la ciencia natural puede no considerar temáticamente la unidad substancial de las realidades que considera, ni la causa de tal unidad, ni la ordenación teleológica de las partes de esa realidad al bien del todo o la finalidad que se encierra en la acción de los poderes naturales, si todo esto es cierto, no es menos cierto que la metafísica sí considera todos estos aspectos de lo real, que lo hace disciplinadamente y que, por ello, puede dar lugar

¹⁰ Cfr. Massini, 1995, p. 45.

a una filosofía natural o una antropología filosófica, y puede también esclarecer imprescindibles prolegómenos de la ética¹¹. La máxima que ordena «obrar conforme a la naturaleza» no debe entenderse como «obrar conforme a lo que enseñan las diversas ciencias naturales», porque ellas no enseñan nada en relación con cómo debe obrarse¹². Debe entenderse, en cambio, como un consejo de respetar el orden de la naturaleza humana entendida en sentido de canon, que poco tiene que ver con lo «normal», y que se distingue claramente de la «naturaleza», tomada en el sentido de aquello que está sometido a la mera dominación técnica¹³.

En este punto convendría considerar la crítica de Germain Grisez y John Finnis a lo que ellos han denominado «el argumento de la facultad pervertida», pero me lo impiden las limitaciones de espacio que son apropiadas para un escrito como éste.

2. DAVID HUME E IMMANUEL KANT

David Hume constituye uno de los puntos de inflexión en una de las tradiciones filosóficas vivas en nuestro tiempo: la tradición ilustrada. Dentro de ella, sus argumentos jugaron un papel importante en el curso que han tomado la metafísica y la ética. Muchos de esos argumentos, sin embargo, si se examinan bien, tienen fuerza si, y sólo si, se acepta de antemano el empirismo y sus doctrinas básicas. Ya mencionamos una de esas doctrinas: todas las ideas simples son percepciones meramente sensoriales. Otra doctrina que se sigue de la anterior y que tiene relevancia en este contexto es la reducción de la voluntad a la pasión dominante, que tiene como consecuencia la reducción de la razón al estado de sierva de las pasiones¹⁴. Hay, con todo, dos observaciones de Hume conectadas con la cuestión que examinamos hoy que merecen una discusión detenida y que incluiremos en los artículos siguientes.

¹¹ Finnis (2011) tiene toda la razón en que la ética existe antes que la metafísica. Pero él también observa que hay realidades o dimensiones de la realidad sobre las que toca a la metafísica reflexionar disciplinadamente y que la ética presupone. Una vez que ha aparecido la metafísica, una desviación de ésta puede oscurecer esos presupuestos de la ética y requerir una nueva aclaración metafísica. Tal es la tarea que estamos realizando en este momento.

¹² La medicina, por ejemplo, puede prescribir conductas, pero no en cuanto ciencia natural, sino en cuanto arte de la salud.

¹³ Sobre este tema y sobre esta distinción he hablado largamente en 2011, pp. 353-377.

¹⁴ Cfr. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Libro II, Parte III, Sección III. También, Libro III, Parte I, Sección I.

Immanuel Kant, por su parte, acepta de Hume todo lo que se refiere a la fuerza de la experiencia para darnos conocimiento del bien inteligible. Es decir, piensa, como Hume, que de los objetos de experiencia no puede provenir ningún criterio moral verdadero (ver artículo 2, objeción 3^a). A diferencia de Hume, en cambio, sostiene que la voluntad no es reductible a las pasiones. Estos dos aspectos conjugados van a dar lugar a los principios fundamentales de la moral kantiana. Sin embargo, el pensador de Königsberg acabará separándose de esos principios cuando se vea precisado a proponer máximas morales con contenido.

Sin más preámbulos, examinemos los principales problemas que podrían plantear al jusnaturalismo clásico las doctrinas de estos dos autores, así como los principales aportes que podrían rescatarse de sus obras en el contexto presente.

Artículo 4- Si de la consideración del «ser» solo, o del «bien», se puede extraer toda la moral

Y parece que sí.

[Objeción:]

1. En efecto, de acuerdo con Clarke, según lo expone Hume, la moral no es otra cosa que un conjunto de eternas correlaciones apropiadas o inapropiadas entre realidades¹⁵.

[Respuesta:]

A esto debe responderse, con David Hume, que no bastan esas correlaciones «objetivas» para dar lugar a la moral, sino que es preciso que ellas se vinculen a un agente moral y a su apetito [racional]. Esta observación de Hume requiere de una aclaración que se discutirá más tarde: la razón, para hallar la verdad práctica, debe considerar lo que haría el apetito recto, pues éste es la causa agente última del obrar bien. Sin embargo, puede ocurrir que una razón que delibere bien no sea secundada por el apetito, de donde se ve que no es éste la regla de la razón práctica.

¹⁵ Cfr. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Libro III, Parte I, Sección I. Que el autor criticado por Hume sea Clarke, es algo que muestra John Finnis en su obra 1980, pp. 33-48; y 2011, Capítulo 2, secciones 5-6, pp. 36-48.

Artículo 5- Si el «ser» o el «bien real» pueden ser fuente alguna de las máximas morales

Y parece que no.

[Objeciones:]

1. En efecto, la famosa ley de Hume establece que un razonamiento moral incurre en una falacia si concluye una proposición de «deber ser» a partir de premisas cuyas cópulas hablan sólo del «ser»¹⁶.
2. Además, Kant enseñó que «por desemejantes que sean las concepciones de los objetos, sean ellas propias de la comprensión o aun de la razón en lugar de los sentidos, la sensación de placer por la cual ellos constituyen el fundamento determinante de la voluntad (puesto que es el agrado y el disfrute que uno espera del objeto lo que mueve la actividad hacia su producción) es siempre la misma. Esta mismidad no reside meramente en el hecho de que las sensaciones de placer puedan ser conocidas sólo empíricamente, sino aún más en el hecho de que la sensación de placer siempre afecta una y la misma fuerza vital que se manifiesta en la facultad del deseo, y a este respecto una causa determinante puede diferir de otra sólo en grado»¹⁷.

Como, sin embargo, Kant postula la voluntad como diferente de las pasiones, tiene que postular también que «una voluntad libre debe encontrar su fundamento de determinación en la ley, pero con independencia del material [o contenido] de la ley»¹⁸. Por ello, el precepto ético debe ser meramente formal¹⁹, y reza

¹⁶ Aun este argumento humeano es circular. Lo que quiere decir el pensador escocés es sencillamente que la facultad cuyo objeto son las ideas y la relación de éstas con los hechos o entre sí, la razón, solo puede conocer el «ser»; mientras el «deber ser» es un asunto de «impresiones», que constituyen el otro tipo de «percepciones» según el empirismo humeano, y que se encuentran, por definición de ese mismísimo empirismo, fuera del objeto de la razón.

¹⁷ Parte I, Libro I, Capítulo 1, Teorema 2, Observación I, p. 42 de la edición original.

¹⁸ Problema II, Parte I, Libro I, Capítulo I, p. 140 (p. 52 de la edición original).

¹⁹ Observación a la *Ley fundamental de la razón pura práctica*, p. 143 (p. 56 de la edición original): «En orden a comprender esta ley, [la ley fundamental de la razón pura práctica] uno debe notar que no es un hecho empírico, sino el solo hecho de la razón pura, que se proclama a sí mismo como originariamente legislativo (*sic volo, sic iubeo*)». Hans Kelsen no hace sino seguir a Kant en este punto. Cfr. 2011, § 8.

así: «obra de tal manera que tu regla de conducta pueda ser adoptada como una ley por todos los seres racionales»²⁰.

En contra, el Angélico enseña que el ser del agente y la realidad del bien a que se refiere la acción son los dos principios primeros de la moral²¹.

[Cuerpo de la respuesta:]

Respondo que una moral realista sabe, como enseña John Finnis, que el primer principio práctico no se deriva de nada²². Tal principio se formula correctamente así: «ha de hacerse el bien conveniente apprehendido». Como hemos visto, «bien» es una noción trascendental, convertible con la de «ser», sobre la cual tenemos conocimiento teórico. Cuando se dice «conveniente» se incluye una proporción con el agente que se puede conocer tanto teórica como prácticamente. Por ejemplo, si digo aquí y ahora que «un abogado sin conocimientos de primeros auxilios no debe levantar del suelo y llevar a una clínica a una persona atropellada con posible daño vertebral», esa proposición es teórica. Pero si yo me encuentro en esa situación y, al deliberar, llego a ese juicio, he llegado al conocimiento de una verdad práctica. El primer principio práctico, eficazmente activo en todas las acciones moralmente buenas, incluye una referencia al apetito: «ha de hacerse»²³. Como hemos visto, sin esa relación al apetito no puede haber moralidad. Por ello, también el juicio con el que acaba la deliberación²⁴ incluye una referencia al apetito recto: «esto es lo que he de hacer». Por tanto, el orden real, existente, es decir, el orden del ser o la verdad sobre el bien es el núcleo de la consideración moral e incluye el apetito del agente como un elemento de ese orden.

[Respuesta a las objeciones:]

Ad 1m. A la primera objeción puede responderse, por tanto, que en toda deliberación entra como una premisa explícita o implícita el primer principio práctico que incluye la consideración del apetito y de su orden a la acción debida. También incluye la consideración del

²⁰ P. 54 de la edición original.

²¹ Cfr. *Super Sent.*, lib. 2 d. 41 q. 1 a. 1 co.; *Suma teológica* I-II, q. 21 a. 1 co.

²² Cfr. 1980, pp. 33-34. Citado por Carlos Massini, 1995, pp. 61-62.

²³ Debo a una observación de Marco Antonio Navarro una precisión en la manera de formular el primer principio práctico. Él tomó su observación, según me dijo, de una obra de Ana Marta González.

²⁴ Cfr. Carlos A. Casanova, 2009.

bien, que, como hemos visto en el artículo 2, es consideración sobre el ser bajo una razón intencional distinta.

Ad 2m. Respecto de la segunda objeción debe decirse con John Stuart Mill que sin referencia a los objetos nada garantiza que no puedan ponerse de acuerdo todos los sujetos racionales en establecer una ley que adolezca de locura²⁵. Además, el propio Kant contradice los supuestos principios que describimos en la objeción cuando establece máximas morales más o menos sensatas en la *Metafísica de las costumbres*²⁶. El primer principio de la moral, como acaba de decirse, no se puede probar. Sólo se puede defender por medio de argumentos *ad hominem* que hagan patentes ante los ojos de los contradictores que su rechazo lleva a consecuencias inaceptables para ellos mismos. Por eso es relevante mostrar que el mismo Kant no pudo atenerse a las afirmaciones a que había llegado en la *Crítica de la razón práctica* en contradicción con el primer principio²⁷. Por otra parte, una vez que se abandona el nominalismo, que postula que no podemos conocer

²⁵ Cfr. *Utilitarianism*. Capítulo 1, p. 165-166; y capítulo 5, p. 216.

²⁶ Lo que ocurre en esta obra es lo que había señalado de modo general Etienne Gilson en *El realismo metódico*. Es decir, que por medio de una vuelta a las cosas se llena de «substancia» los principios supuestamente formales, se llena de contenido realista la ética (cfr. *El realismo metódico*, 1974, p. 122). En efecto, Kant no puede quedarse con el imperativo categórico puramente formal de la *Crítica de la razón práctica*, sino que tiene que llenarlo de contenido. ¿Cómo lo hace? Por medio de la siguiente declaración: «[...] una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero, sin embargo, puede aplicarse a ella» (p. 217 de la edición de la Academia de Berlín, según la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, Editorial Tecnos, Madrid, 2008). Además, Kant presupone que se puede conocer a los otros en cuanto otros y reconocer deberes respecto de ellos. En este punto incurre en el mismo problema que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cuando en la segunda formulación del imperativo categórico sostiene que debe tratarse a la humanidad, en sí y en los otros, como un fin en sí mismo y no como un mero medio. —Porque allí no se establece un principio meramente formal. En efecto, captar el qué es de algo supone captarlo como ser. Esto, a su vez, supone captarlo como otro, distinto de mí. Edmund Husserl, igual que Kant, aceptaba esto sólo de los otros «sujetos trascendentales», pero, como bien observó Edith Stein, no hay razón alguna para aceptar la alteridad de los otros sujetos si no hay razón para aceptar la alteridad del ser sensible en general. En efecto, los otros sujetos se nos dan en sus manifestaciones sensibles. (Cfr. 1998, p. 256. Citado por Pedro Jesús Teruel, 2004, pp. 91-92). Esto se aplica también a la captación relevante a la moral. Si no puedo captar a los otros hombres en cuanto seres dignos de un cierto trato moral, ni siquiera puedo postular la «constitución» de intersubjetividad alguna.

²⁷ Tampoco Kelsen pudo: al final, la determinación del deber requiere de la constatación de ciertos hechos relativos, por ejemplo, a cuál sea la Constitución vigente. Max Silva ha hecho una observación análoga, con particular fuerza, en su estudio sobre Norberto Bobbio: cfr. 2008, pp. 280 y 398.

en los objetos de experiencia bienes que sean dignos del amor de la voluntad o que no podemos jerarquizar los bienes sino en relación con la facultad de sentir o con el placer que nos producen, se derrumba la razón que aduce Kant para sostener que del ser no se sigue criterio alguno sobre el deber ser. Ése es, por cierto, uno de los méritos de la obra de G. E. Moore, haber abandonado el nominalismo, que es la razón por la que critica sólidamente el voluntarismo moral kantiano.

Sin embargo, presiona más el problema porque algunos sostienen que la razón por la que sabemos que una acción concreta es mala reside en ciertos principios universales que se aplican a las cosas que existen, pero que no proceden de ellas. A esto debe responderse que esos «principios» de la *sindéresis* no son formales, sino que tienen un contenido que significa bienes reales. La regla de oro, por ejemplo, presupone que sabemos lo que es un daño y lo que es un ser humano y que reconocemos a un individuo como ser humano y una acción concreta como dañosa. Es decir, los principios son proposiciones y ninguna proposición puede aplicarse a lo concreto si no se captan en lo concreto las *rationes* significadas por los términos. De modo que, si las proposiciones pueden aplicarse a lo concreto es porque se reconoce en esto lo que se significa en aquéllas. Por este motivo, si un principio se puede aplicar a lo concreto también pudo tomarse de lo concreto. Es verdad que los primeros principios de la moral son naturales, pero esto no excluye que vengan de la experiencia en sentido clásico (diferente del sentido humeano), porque en ella llegamos a concebir sus términos y captar las formalidades reales de las que aquéllos son semejanzas. Es por esto que Aristóteles enseña en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* que la deliberación se mueve entre el intelecto de lo universal y el intelecto de lo particular, pero que el intelecto de lo universal procede de la experiencia de lo particular (cfr. 11, 1143a35-1143b5). Santo Tomás lo sigue en este punto (cfr. *De Veritate* q. 10, a. 6).

Artículo 6. Si la razón práctica está embebida en el apetito

Y parece que sí.

[Objeciones:]

1. En efecto, la verdad práctica es la conformidad con el apetito recto. De donde se sigue que la deliberación busca ajustarse al apetito recto como a su medida, y no a la naturaleza de las cosas.

2. Por otra parte, según enseña Elizabeth Anscombe, la conclusión de la deliberación es lo elegido²⁸. Luego, no puede la razón práctica llegar a una conclusión verdadera sin la concurrencia del apetito recto.
3. Además, para que una consideración sea moral debe contener una referencia al apetito, como hemos visto en el artículo 4. De aquí se sigue lo que dice Peter Simpson: «el razonar práctico es [...] razonar al servicio del deseo».
4. Más todavía, la prudencia, que es la virtud de la razón práctica, se refiere a los medios para alcanzar el fin deseado por la virtud moral. Luego, la razón práctica es abarcada por la virtud moral. En contra está que Aristóteles y el Angélico enseñan que algunos tipos de incontinentes pueden llegar en su deliberación a la conclusión correcta, a un juicio verdadero, a pesar de no contar con el apetito recto²⁹.

[Cuerpo de la respuesta:]

Respondo que, como se deriva de lo que hemos estudiado en el artículo 5, la verdad práctica consiste en la conformidad del juicio en que concluye la deliberación con la acción realmente debida. El carácter de «debida» de la acción no se sigue de que la exija el apetito, pues el apetito mismo puede ser recto o torcido. Precisamente la «rectitud» del apetito depende de que exista la proporción realmente debida entre el agente y los bienes que desea y elige. La proporción, a su vez, depende de la naturaleza y disposiciones del agente, de los bienes que se encuentren en la situación en que ha de obrar y de su jerarquía, de todas las circunstancias y de la ordenación al bien común político o cósmico. Todo esto es materia que capta e investiga el intelecto o la razón humana³⁰, porque, tal como lo entendió Peter Simpson, la intelección del bien conveniente es la causa final universal de las acciones

²⁸ Cfr. 1958, pp. 60-61. Citada por Martha Nussbaum, 1978, pp. 165-220.

²⁹ Cfr. *Ética a Nicómaco* VII 3, 1147b9-12.

³⁰ Cfr. *Suma teológica* II-II, q. 47, a. 6. Cuando los consecuencialistas dicen que las normas morales tal como las concibe el jusnaturalismo clásico son tautológicas porque lo que prohíben no es matar, sino el «homicidio», que incluye ya la deformidad, no tienen razón. Pero no la tienen precisamente porque los tipos de acciones malas o buenas surgen de la experiencia, donde el intelecto percibe la deformidad o falta de proporción de una conducta, en relación con todo el contexto en que se enmarca. Esta prioridad de lo concreto es lo que convierte a la ética en una disciplina tópica o dialéctica.

humanas, mientras la voluntad es la causa eficiente universal³¹. Un hombre que no esté del todo corrompido tiene la posibilidad metafísica, por ello, de captar el bien práctico que él no ama lo bastante como para realizarlo. Y ningún hombre está por entero corrompido: por eso no puede eliminarse del todo el primer principio práctico o moral, por lo que siempre puede éste constituir, en esta vida, un terreno común para la discusión moral.

[Respuesta a las objeciones:]

Ad 1m. A la primera objeción ha de responderse que la expresión «conformidad con el apetito recto» es, en parte, lo que Max Weber y Eric Voegelin han llamado un «concepto tipo»³². La tradición jurídica romanista establece un concepto semejante cuando, para determinar si un daño ha sido causado con culpa, se pregunta si el agente actuó con la diligencia que se puede exigir a un «buen padre de familia». Es decir, la razón que delibera bien tiene que encontrar lo que elegiría el apetito recto, y puede hacerlo aun cuando el agente que delibera no tenga él mismo un apetito recto. Un juez puede saber cuál sería la decisión justa en un caso, aun si él mismo es inicuo, siempre que, precisamente, investigue «qué es justo en este caso», siempre que presuponga que hay que buscar lo que desearía el apetito recto. Claro que en el caso de la verdad práctica su relación con el apetito recto es más intensa que la relación entre el agente y el concepto del buen padre de familia en el caso de los daños derivados de culpa, porque en el de la verdad práctica el juicio es verdadero si determina lo que es proporcionado a lo que desearía el agente, si fuera bueno.

Ad 2m. A la segunda objeción ha de responderse que la conclusión de la deliberación no es «lo elegido», como sostiene Elizabeth Anscombe, sino «lo elegible»³³. Por eso se puede deliberar bien y no elegir lo deliberado. En este caso, por supuesto, la razón práctica no tiene su virtud propia, que es la prudencia, aunque razone bien, porque le falta el imperio.

Ad 3m. A la tercera objeción se debe responder que el razonar al servicio del deseo puede entenderse ya sea como razonar al servicio

³¹ Esto implica, sin embargo, que la ordenación inicial de la voluntad es obra del Autor de nuestra naturaleza, pues, de otra manera, no podría moverse el intelecto a realizar su primer acto. Cfr. el comentario al *De Trinitate* de Boecio, Proemium, q. 1, a. 3, ad 4m.

³² Cfr., por ejemplo, 1949, pp. 41-44.

³³ Cfr. *Ética a Nicómaco* III 3, 1113a2-5.

del deseo más fundamental de la voluntad, que es el deseo del bien conveniente; ya sea como razonar al servicio del apetito recto entendido como concepto tipo, según se ha explicado. En ninguno de los dos sentidos se significa que el intelecto quede embebido en el apetito, sino que se abre a la realidad, como se ha dicho.

Ad 4m. A la cuarta objeción ha de responderse que la prudencia no se refiere sólo a los «medios» para alcanzar el fin perseguido por el apetito recto, sino, a «aquellas cosas que se ordenan a ese fin». Pero entre esas cosas se cuenta de modo principal, precisamente, la determinación de aquello en lo que consista el fin aquí y ahora, como se ve en el ejemplo del juez inicuo que se ha dado en la respuesta a la primera objeción: el objeto de su conocimiento, cuando presupone que busca lo que desearía el apetito recto, reside en determinar en qué consista la justicia en el caso concreto, es decir, en qué consista el medio de la virtud en el caso concreto. Es por este motivo que Aristóteles enseña que la virtud sin prudencia sería ciega³⁴, que la prudencia es el auriga de todas las virtudes³⁵ y que Sócrates tenía cierta razón, porque, aunque no puede reducirse la virtud moral a prudencia, no hay verdadera virtud moral sin prudencia³⁶. Santo Tomás lo sigue en todo esto, y aclara que lo que es propio de la prudencia es determinar el «medio» entre dos extremos en que consiste la acción virtuosa, lo cual no es diferente de determinar el fin en lo concreto, pero sí es diferente de determinar «los medios» que se ordenan al fin³⁷.

CONCLUSIÓN

Pienso que ahora estamos en condiciones de afirmar las siguientes tesis: Aristóteles no incurrió en la falacia naturalista, tal como la concibió G. E. Moore. El bien como trascendental se identifica con el ser, tanto en el sujeto como en la razón real significada, aunque no en la razón meramente intencional. Ser y bien se pueden conocer ambos con el intelecto en su función teórica o en su función práctica, y se puede afirmar proposicionalmente la realidad del bien. La frase «es preciso obrar conforme a la naturaleza» puede entenderse de una manera que

³⁴ Cfr. *Ética a Nicómaco* VI 13, 1144b20-25. Cfr., también, *Suma teológica* II-II, q. 47, a. 6, ad 3m.

³⁵ Cfr. *Ética a Nicómaco* VI 13, 1144b1-14.

³⁶ Cfr. *Ética a Nicómaco* VI 13, 1144b14-30.

³⁷ Cfr. *Suma teológica* II-II, q. 47, a. 7: «per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur». Fabio Morales, 2002, pp. 67 y ss.; 152 y ss.; 158-162.

no entrañe la falacia naturalista. La consideración del bien solo no puede dar lugar a una afirmación moral, pues se requiere la referencia del bien al agente y a su apetito. Sin embargo, lo que debe querer el apetito lo determina el intelecto al considerar diversos bienes reales en su relación y proporción con el agente y sus apetitos, de tal manera que las máximas morales, aun los principios primeros, proceden de la experiencia. Y, por último, la deliberación no está subsumida en el apetito, aunque no pueda haber virtud de la razón práctica sin rectitud del apetito.

Y con esto me parece que se ha aclarado apreciablemente el panorama en la consideración de este importante grupo de problemas planteados por numerosos autores contemporáneos, con ocasión de varios argumentos y reflexiones de G. E. Moore, David Hume e Immanuel Kant.

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, Elizabeth. *Intention*, Oxford University Press, Oxford, 1958.
- Aquino, Santo Tomás de. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Disponible en: www.corpus thomisticum.org
- . *Scriptum super Sententiis*. Disponible en: www.corpusthomisticum.org
- . *Super Boëthii De Trinitate*. Disponible en: www.corpusthomisticum.org
- . *Summa Theologiae*. Disponible en: www.corpusthomisticum.org
- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- Casanova, Carlos Augusto. «Una reconsideración del *De Motu Animalium* y el silogismo práctico», *Pensamiento*, Vol. 65, No. 44 (2009), pp. 339-353.
- . «¿Por qué tiene tantas dificultades la razón natural en nuestra época para reconocer las doctrinas centrales de la encíclica *Humanae Vitae*?», en *Razón y tradición. Estudios en honor de Juan Antonio Widow*, Editorial Globo, Santiago, 2011, pp. 353-377.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- . *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Gilson, Etienne. *El realismo metódico*, Ediciones Rialp, Madrid, 1974.
- Hume, David. *An Inquiry Concerning the Human Understanding*, en *The Philosophical Works of David Hume*, Thoemmes Press, Bristol, 1996, Volume IV, pp. 1-226.

- . *Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1896, disponible en la «Online Library of Liberty».
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Practical Reason*, en *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, Garland Publishers INC., Nueva York, 1976, pp. 118-260.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid, 2003.
- . *Metafísica de las costumbres*, Adela Cortina y Jesús Conill Sancho (trads.), Editorial Tecnos, Madrid, 2008.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del Derecho*, Editorial Trotta, Valladolid, 2011 (traducción de la primera edición de 1934).
- Locke, John. *Ensayos sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1956.
- Massini Correas, Carlos. *La falacia de la falacia naturalista*, Editorial Idearium, Mendoza, 1995.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*, en Plamenatz, John (ed.). *The English Utilitarians*, Basil Blackwell, Oxford, 1949, pp. 161-228.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959.
- Morales, Fabio. *La deliberación en la ética de Aristóteles*. Trabajo de ascenso a Profesor Titular, presentado en el año 2002 al Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- Nussbaum, Martha. «Essay 4», en *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1978, pp. 165-220.
- Silva, Max. *Derecho, poder y valores. Una visión crítica del pensamiento de Norberto Bobbio*, Editorial Comares, Granada, 2008.
- Simpson, Peter. «Saint Thomas and the Naturalistic Fallacy», *The Thomist*, 51 (1984), pp. 51-69.
- Stein, Edith. *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ASW 18, 1998.
- Teruel, Pedro Jesús. «Edith Stein y el problema de la Konstitution», *Diálogo filosófico*, 58 (2004), pp. 79-96.
- Weber, Max. «The Meaning of Ethical Neutrality in Sociology and Economics», en *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, The Free Press of Glencoe, Illinois, 1949, pp. 1-47.

SOBRE LOS AUTORES

CARLOS A. CASANOVA

Nació en Caracas en 1966. Es abogado por la Universidad Católica Andrés Bello. Ejerció el Derecho en la Procuraduría General, como Abogado de la Asesoría Jurídica del Congreso y Abogado Asistente de Magistrado de la Corte Suprema de Justicia, todo de la República de Venezuela. Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra desde 1995. Fue profesor de la Universidad Simón Bolívar y Coordinador del Postgrado de Filosofía de la misma Universidad. Tuvo que dejar su país por razones políticas. Ha sido *Fellow* de la *Bradley Foundation* en el *Jacques Maritain Center* de la *University of Notre Dame*. En los últimos años ha sido Profesor Asociado Adjunto y Director de la International Academy of Philosophy at the Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es profesor y Coordinador de Postgrado y Extensión del Centro de Estudios Tomistas de la Universidad Santo Tomás de Chile y profesor de las Facultades de Filosofía y de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha publicado numerosos artículos, en inglés y en castellano; también ha traducido las oraciones de santo Tomás de Aquino (junto al profesor Rafael Tomás Caldera), el Comentario a los Salmos del Aquinate y fragmentos de la *Catena Áurea*. Entre sus libros se cuentan: *Racionalidad y justicia*; *El ser, Dios y la ciencia, según Aristóteles*; *El hombre, frontera entre lo inteligible y lo sensible*; *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*. Este último libro ha sido traducido al portugués y fue publicado por Vide Editorial en Sao Paulo, el año 2013. Se encuentra en prensa su libro *El republicanismo español en América: una evaluación*.

Se casó en el año 2004 con Laura Elizabeth Ternan, y con ella tiene cuatro hijos.

JOSEF SEIFERT

Nació en Salzburgo en 1945. Obtuvo el doctorado en filosofía en 1969, de la Universidad de Salzburgo, en la que fue alumno de Baldwin Schwarz. En 1975 obtuvo la Habilitación de la Universidad de Munich, con un trabajo sobre la relación entre el cuerpo y el alma cuyo Director fue Robert Spaemann. El verdadero maestro de Seifert fue, sin embargo, Dietrich von Hildebrand, quien jugó un papel decisivo en la orientación religiosa y filosófica del joven Seifert y fue para él amigo y guía en los años que precedieron su acceso a la universidad.

Seifert dio clases en la Universidad de Salzburgo de 1969 a 1973, y dirigió el programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Dallas (Texas) de 1973 a 1980. En 1980 fue el Rector fundador de la Academia Internacional de Filosofía (IAP) en Irving (Texas), que tiene como fin educar verdaderos filósofos en el espíritu de su lema *diligere veritatem omnem et in omnibus* y de repensar el método fenomenológico a la luz de una metafísica realista. Unos años más tarde hubo de mudar la IAP al Principado de Liechtenstein, luego estableció un segundo campus en Chile, y, por medio de una fusión con el Instituto de Filosofía Edith Stein (IFES), un tercer campus en Granada. Después de haber sido por más de ocho años Profesor Titular Adjunto de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, ahora es Profesor Titular de la IAP-IFES. También es Miembro Ordinario de la Academia Pontificia por la Vida.

Ha publicado más de 20 libros, traducidos a varios idiomas. Sus obras más destacadas incluyen *Back to Things in Themselves; Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica; Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments; Wahrheit und Person. Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit. De veritate – Über die Wahrheit* Bd. I; y en castellano: *¿Qué es y qué motiva una acción moral?* (1995); *Superación del escándalo de la razón pura. La ausencia de contradicción de la realidad, a pesar de Kant* (2007); *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista* (2008), y más de 330 artículos en 12 idiomas, que abarcan todos los campos de la filosofía.

Es fundador y editor de la revista *Aletheia*, así como de varias series de publicaciones fenomenológicas, y ha recibido varios premios, tales como: «El orden austríaco de primera clase por la ciencia y el

arte», la «EU (European Community) medalla de méritos», la «Orden del Mérito» (*Ordre de Merite*, 1997) y un doctorado honoris causa.

Se casó con Mary Katherine Seifert (Heyne) en 1972, y con ella tiene seis hijos.

DANIEL VON WACHTER

Nació en Munich en 1970. Estudió ingeniería, teología protestante y filosofía en Munich, Liechtenstein e Innsbruck. Obtuvo un doctorado en Filosofía en 1998 en Hamburgo, un doctorado en Teología en Oxford bajo la supervisión de Richard Swinburne en 2003, y la Habilitación en Munich en 2008. Fue profesor de la IAP en Chile desde 2008 hasta el 2012 y es Director de la IAP en el Principado de Liechtenstein desde 2013. El interés principal de su investigación se ha centrado en la filosofía de la religión y la metafísica, especialmente sobre el problema de los universales, la posibilidad, la causalidad, las leyes de la naturaleza y el libre albedrío, sobre el cual también ha trabajado en un proyecto Fondecyt. Ha defendido que no hay causalidad determinista, que la posibilidad «lógica» no es posibilidad, que las cosas materiales no son sustancias, que el hombre puede con su libre albedrío iniciar procesos causales y que tenemos alma.

Es cristiano evangélico anglicano. Con su esposa tiene dos hijos.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres digitales de

RIL® editores • Donnebaum

Teléfono: 2223-8100 / ril@rileditores.com
Santiago de Chile, XXXXXX de 201X

Se utilizó tecnología de última generación que reduce el impacto medioambiental, pues ocupa estrictamente el papel necesario para su producción, y se aplicaron altos estándares para la gestión y reciclaje de desechos en toda la cadena de producción.