

BOLETIN DE FILOSOFIA

Directora: Ana Mallea

Año 20, N° 40

2° Semestre 2000

INDICE

<i>Consideraciones metafísicas de la persona en S. Agustín</i> Cristian A. Tavitian	3
<i>Hombre, naturaleza y ley en el pensamiento jurídico de Tomás de Aquino</i> Carolina A. Montoya Vargas	9
<i>Ámbitos de creación libre y cultura</i> Celina A. Lértora Mendoza	20
<i>Vicisitud de una glosa de Aristóteles en la concepción política medieval</i> Ana Mallea	25
Noticias	31
Reseñas	35

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores, y no implican aceptación de sus afirmaciones por parte de la Dirección ni de la entidad editora

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1º piso E- Buenos Aires- Argentina
E.Mail: fepai@clacso.edu.ar. Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-3320

CONSIDERACIONES METAFÍSICAS DE LA PERSONA EN SAN AGUSTÍN

Cristian Alexis Tavitian

Córdoba

Con el advenimiento del cristianismo en la historia de las ideas, el pensamiento experimenta un viraje tan fundamental que afecta a toda la vida del ser humano. Este cambio revolucionario provocó una fuerte sacudida intelectual en las concepciones de los sistemas filosóficos del mundo antiguo, dando origen a lo que muy posteriormente se denominaría medioevo o Edad Media.

Para un hombre del siglo IV que vive inmerso y comprometido con la crisis de su tiempo, los problemas políticos y religiosos de aquel momento histórico se presentan como algo verdaderamente difícil.

La división de un Imperio que progresivamente va desmoronándose, la sucesión de emperadores ineficaces, el saqueo de la ciudad de Roma (centro del mundo) en el año 410 con el establecimiento de los bárbaros en el poder, la lucha de quienes intentaban restablecer el culto a los dioses paganos, las divisiones dentro de la Iglesia debido a cuestiones políticas, el establecimiento de los dogmas y la reacción de las primeras herejías, mostraban el escenario de un mundo verdaderamente problemático.

En medio de esa crisis encontramos a San Agustín.

Herederero de la tradición filosófica de los griegos en su pluralidad de escuelas (platonismo, eclecticismo, escepticismo) y de doctrinas como el gnosticismo y el maniqueísmo hasta su verdadera conversión a la fe cristiana, es uno de los primeros autores que plantea y desarrolla con rigor filosófico, ciertos conceptos que mostraron sus atisbos en el pensamiento griego, quedando implícitos pero no acabados. Uno de ellos es el tema de la persona.

San Agustín enfrenta el problema partiendo de supuestos teológicos para conti-

nuar con la elaboración filosófica.

El problema de la persona específicamente tal, comienza con el cristianismo en referencia al dogma trinitario, especialmente en la consideración de la persona de Cristo.

No es nuestra intención plantear la problemática del dogma ya que esto es propiamente ocupación de la teología, pero tampoco podemos deshecharlo de lleno: solo lo tendremos en cuenta en la medida que muestre su relación con la temática filosófica.

Nos parece prudente comenzar con el análisis etimológico de los términos para luego pasar al análisis propiamente filosófico.

La palabra persona nos viene del vocablo griego *prósopon* que significa máscara y se empleaba para referirse a las caretas que usaban los actores en el teatro para representar el papel que les era conferido. Por analogía se usaba el mismo término para referirse al ser humano y al consiguiente papel que representa en la vida terrena. Este término *prósopon* encuentra su sinónimo latino en la palabra persona, tomada en el sentido de per-sonare, lo que por sí solo suena o sonar a través de algo, de donde deriva también el término personaje, señalando la función y dignidad de quien ejerce ese papel.

Entendiendo esto, San Agustín comienza su especulación haciendo un análisis de la **Persona Divina**.

El Concilio de Nicea, celebrado en el año 325 estableció el dogma de la Santísima Trinidad, tratando específicamente la relación existente entre naturaleza y persona en Cristo y la consideración de la sustancia divina. Se estableció que la naturaleza de Cristo es doble: divina en cuanto es Verbo de Dios y humana en cuanto ese Verbo se hizo carne y fue verdadero hombre, pero en Él hay una sola persona, única, indivisible y consubstancial con el Padre Creador. En este Concilio el término empleado en la designación de la persona de Cristo, no fue *prósopon* sino *hypóstasis* y cabe señalar también que la lengua usada en este concilio no fue el latín sino el griego.

Ahora nos encontramos con otro término: *hypóstasis* traducido al latín como *substantia*, que se usó para hacer resaltar mejor la connotación de sustrato, pero en realidad puede tomarse en distintos sentidos.

El Tagastense hace referencia a las tres divinas personas, mostrando su unidad en una misma esencia. Leemos en *De Trinitate*:

*sed in ea nonnulli perturbantur; cum audiunt deum patrem, et deum filium, et deum spiritum sanctum, et tamen hanc trinitatem non tres deos, sed unum Deum*¹

Lo fundamental de esto está en determinar que todo lo que se dice de Dios se predica en singular de cada una de las tres divinas personas y también de toda la Trinidad, queriendo recalcar que si bien cada una de las tres divinas personas es una, lo son también en virtud de la unidad en la misma esencia.

Hasta aquí visto, y para la elaboración filosófica, nos interesan los términos: esencia, sustancia y persona con las ideas de unidad e individualidad.

Dios es sustancia y eso nadie lo duda, pero cuando se dice que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, no se señalan tres sustancias sino solamente una. Por eso, todo aquello que se refiere directamente a la naturaleza de Dios, se predica *en singular* de cada una de las tres divinas personas. En Dios hay una sola *ousía* o esencia que Agustín también llama *substantia*.

Aquí es necesario detenerse un instante y analizar la cuestión con mucha prolijidad, pues consideramos que la especulación genuinamente filosófica está en el uso, alcance y significación real de los términos.

Leemos en *De Trinitate*
essentiam dico quae ousía graece dicitur, quam usitatus substantiam vocamus. Dicunt quidem illi hypostasim, sed nescio quid volunt inter esse inter usiam et hypostasim

Hasta el momento no tenemos univocidad en el uso de los términos; *ousía* es un término tan amplio que a veces se traduce por esencia y otras por sustancia, que-

riendo quizá significar entre ambas, diferencias de grado, cuando apunta en algunos casos a aquello que no está ni se predica de sujeto alguno, y en otros casos a lo que está contenido en un sujeto y así lo determina. En referencia a la Trinidad Santísima, se dice: una esencia y tres personas y cada una de las tres divinas personas tiene ser, es singular, existe y subsiste con las demás. Pero como también es persona el ser humano, cada hombre es un ser individual que existe y subsiste, pero en virtud de la unidad de su ser.

Características de la persona

En referencia específica al ser humano, analizamos las siguientes consideraciones de ser persona:

1. Es **ser**: existe, es creado por Dios y como todo lo creado, es finito y limitado. Tiene esencia y subsiste. Su composición integra materia y forma.

2. Es **individual**: es parte del todo, porción de algo mayor. El término **individualitas** tiene su uso en la filosofía medieval de un modo muy propio. En Aristóteles está implícito el principio de individuación de los seres.

3. Leemos en *Metafísica*:

Todas las cosas que son numéricamente plurales tienen materia ya que el concepto de tales cosas, el hombre por ejemplo, es uno e idéntico para todas, en tanto que Sócrates- que tiene materia- es único²

Para Aristóteles este principio reside en la materia. Lejos de ser mala, la materia señala la individualidad. Podemos leer lo que escribe Agustín:

*quidquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur: corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes*³

San Agustín reconoce que el cuerpo no es un extranjero en el hombre sino el hombre mismo y que es bueno en sí mismo. Esta materia designa la cantidad pero no llega a constituir la unidad plena porque el cuerpo está integrado por diversas partes.

Ahora bien: en la materia sola no hay persona porque está constituida por partes

y no se habla de varias personas sino de una. Entonces cabe preguntar qué es la unidad, pues tampoco puede estar en la forma sola ya que la forma necesita de la materia para poder ser.

La unidad es una noción intelectual porque al reflexionar sobre ella se comprueba que no puede percibirse sensorialmente. Esta individualidad del hombre reside en la unión íntima de la materia con la forma. Esta unión es consecuencia de la simplicidad y la individualidad personal. Oigamos al Obispo de Hipona:

*nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim peratio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum est*⁴

Es pues en la conjunción donde encontramos *persona*.

Es racional. Decir esto no es algo diferente a lo que sostuvieron los antiguos, pero lo distintivo y característico de los filósofos medievales que muestran una originalidad de pensamiento, es el giro que dan al tomar la idea de naturaleza.

Si decimos que el hombre es racional, no hablamos de la racionalidad como de un accidente sino como una condición necesaria, es decir, de una naturaleza racional. Entonces ¿qué se entiende por naturaleza?

Nuevamente estamos en un terreno inestable. En Aristóteles no es fácil precisar el uso de este término debido a la diversidad de significados que se le han atribuido. El mismo Agustín llama naturaleza a la sustancia:

*omnis autem natura aut corruptibilis est, aut incorruptibilis. omnis ergo natura bona est: naturam voco quae et substantia dici solet*⁵

Desde nuestro punto de consideración, llama naturaleza a la sustancia, entendiéndola como cosa producida y determinada, o manera de ser hacia la cual tiende la materia.

Esta naturaleza racional es una sustancia integrada por la materia y la forma, que tiene su ser en virtud de la unidad que produce en ella la armonía y el orden.

Conclusiones

1. Todo vestigio ontológico de la sustancia consiste en la unidad, la forma y el orden.

2. El hombre no es solamente individuo, parte del todo, sino ser personal, unidad superior en la que se distingue la espiritualidad.

3. San Agustín dice persona a lo que los griegos llaman sustancia. En la elaboración del dogma trinitario, los griegos dicen *tres sustancias y una esencia* y Agustín habla de *tres personas y una esencia o sustancia*.

4. En la consideración agustiniana de la persona aplicada al ser humano, hay otra consideración: lo que los griegos llaman *hypóstasis* es traducido como *substantia* o *subsistencia*, cuyo sentido etimológico es el de estar debajo de o *ser soporte*.

5. En Dios es lo mismo esencia y subsistencia mientras que en el hombre no, pues la esencia es aquello por lo cual el ser es, lo más propio del ser. Es lo que con la subsistencia conforma la individualidad.

6. La individualidad es aquello que ontológicamente no puede comunicarse. En los diferentes grados metafísicos hay universal de hombre, de animal, de vegetal, excepto de individuo porque en lo individual está el yo, el ser propiamente tal que no se da igual en dos seres humanos. Es tan incommunicable como el rostro. De allí la comparación con la máscara del personaje teatral.

NOTAS

¹ San Agustín, *De Trinitate*, I, cap. V, 8

² Aristóteles, *Metafísica*, XII, 8, 1044 a 33.

³ San Agustín, *De libero arbitrio*, II, 8, 22.

⁴ San Agustín, *De Moribus Eccl. Cath.* II, 6, 8

⁵ San Agustín, *De libero arbitrio*, III, 13, 36

HOMBRE, NATURALEZA Y LEY EN EL PENSAMIENTO JURIDICO DE TOMAS DE AQUINO

Carolina Andrea Montoya Vargas

Plantear la temática del derecho natural dentro del campo de la filosofía, implica un análisis de la concepción clásica o tradicional, elaborada en la Edad Media por la facción mayoritaria de la escolástica.

El presente escrito representa un estudio “de caso” dentro de la amplia discusión tocante a la cuestión de la ley en la filosofía del derecho en Santo Tomas de Aquino. Haciendo eco del constante énfasis en la importancia de su ética en su obra en general, esta contribución intenta poner presente el papel que a ésta le corresponde, en particular, en la elaboración de la concepción tomista de la ley natural.

Para la teoría jurídica y política moderna, no hay otro lugar donde puedan recogerse materiales más sólidos y más fecundos que en el pensamiento de la gran escolástica, singularmente por lo que respecta al ámbito iusfilosófico. Las ideas esenciales que se plasmaron en las primeras constituciones políticas de la época moderna en Occidente provenían directa o indirectamente del pensamiento político escolástico e iusnaturalista de la Edad Media y del pensamiento de los teólogos juristas de los siglos XVI y XVII. Estas doctrinas plantearon principios básicos sobre los cuales se aceptaría sustancialmente el llamado constitucionalismo liberal, a saber: la soberanía popular, el origen contractual del poder, la supremacía de la ley, del derecho natural sobre el positivo, la legitimación de la resistencia contra el poder despótico e incluso, el derecho de rebelión contra la tiranía.

Por lo que se refiere a expresión doctrinal y a problemas como la indefectibilidad de los preceptos morales naturales, hay en los diversos autores algunas diferencias, mínimas en unos, notables en otros, al igual que hay progresos.

Deseo señalar ante todo, que a esos progresos no se ha llegado de un momento a otro, sino mediante un avance escalonado, cuyos jalones intermedios se pueden rastrear en lecturas correspondientes al pensamiento filosófico y político de la épo-

ca.

Muchas de las objeciones formuladas contra el iusnaturalismo se dirigen principalmente a autores como Grotius, Tomasio o Puffendorf, dejando incólume el tipo de teoría debida a autores fuente, como para el caso, Tomas de Aquino.

La idea de un derecho natural de cualquier especie y tiempo niega la reducción del Derecho a las normas puestas por la voluntad del legislador, de ello se deriva problemas relativos a la certeza del Derecho o a las garantías de las libertades, que ésta proporciona a los sujetos del ordenamiento jurídico.

Se advierte por lo tanto la necesidad de desarrollar y estudiar los temas, dentro del límite filosófico sin por ello olvidar su punto de partida teológico, para lo cual es preciso estudiar el concepto de ley antes que el de Derecho. Es por ello que conviene señalar la definición y relación que surge entre: Ley eterna, la Ley natural, Ley divina y la Ley humana.

Por último deseo enfatizar que sea cual fuere la posición del racionalismo jurídico de la Ilustración, es preciso estudiar, cómo para Tomás de Aquino la realidad de la ley natural es necesariamente compatible con la complejidad y contingencia de lo real. Lo anterior considero es de gran importancia pues otro aspecto importante que se desprende de lo ya expuesto consiste en destacar cómo el alejamiento por parte de un gran sector del pensamiento jurídico moderno de la idea de un Derecho y ley natural, que se imponen universalmente y con respecto al legislador mismo, proviene de una concepción del Derecho natural demasiado rígida y absoluta.

I. El hombre en el mundo bajo la luz del Dios legislador

Lo religioso se ha manifestado ante lo jurídico como un hecho positivo que el hombre realiza con signos sensoriales y extrínsecos en correspondencia con una creencia íntima, pero compartida con los correligionarios, como trascendencia hacia una idea que se estima superior. Buena parte de lo mítico y lo ritual están ligados al fenómeno religioso, que en el proceso histórico genera lo litúrgico y cultural. El hecho religioso, entronizado en el seno de las sociedades, produce las denominadas

teocracias, que fueron normales en las civilizaciones antiguas. Algunos rasgos de las teocracias fueron transmitidos a las sociedades seculares modernas y hacen parte de los sistemas jurídicos de las mismas.

Para la doctrina escolástica todo poder viene de Dios. Como creador del universo y gobernador del universo Dios concedió este poder para que pudiera conservarse y alcanzar su propio bien natural. Toda actividad política se ordena al bien común del pueblo, y este corresponde a los gobernantes principalmente por medio de la función legislativa. Los efectos esenciales de la ley, que obliga en el foro de la conciencia, trascienden por tanto, los límites del poder humano, y denuncian siempre su origen divino.

Para este pensamiento la justicia es el contenido de la ley eterna, y el primer dato para el hallazgo del ser jurídico que es la justicia, lo encuentra el hombre en su propia naturaleza, en la consideración de su lugar en el mundo y en la meditación de su destino transcendente. Dios establece desde el primer momento una relación de autoridad, de vigilancia, y se abre en medio de la realidad como una promesa de participación. En lugar de una divinidad extraña, exterior que nos espía desde un cielo inaccesible, se nos propone un reino en el corazón mismo del presente: es Dios solar por encima del mundo y Dios viviente en el corazón del mundo.

Toda actividad política se ordena al bien común del pueblo este corresponde a los gobernantes principalmente por medio de la función legislativa. Hay que señalar el carácter natural de la autoridad. La autoridad tiene su origen en Dios, y la concesión de sus poderes legislativos se transfieren íntegramente a un hombre o a un colegio de hombres. Aquella organización evolucionó lentamente y desarrolló jurídicamente el poder personal del rey; mientras el monarca usara rectamente sus poderes obrarían injustamente los ciudadanos que no obedecieran a las leyes. La ley justa se identifica en consecuencia con el buen juicio del monarca, y se impone moralmente a la conciencia del ciudadano.

El bien común, por ser un bien humano es un bien moral; él se manifiesta precisamente como un fin éticamente encomendado. Al ser todo acto humano un acto moral, resulta inevitable su comparación con la regla misma de los actos humanos, es decir, con la ley. Se trata de un asunto de permanente configuración práctica, y de ahí que sus exigencias sean insoslayablemente morales. La ley es pues, el

instrumento político que va a servir de puente entre la ética y la política.

De acuerdo con este pensamiento, el ordenamiento de la actividad política se dirige al bien común del pueblo. Esta ordenación al bien común se puede hacer de dos maneras: primero, aconsejando y advirtiendo cómo puede cada uno perseguir el bien de la comunidad; segundo, mandando y moviendo eficazmente a los ciudadanos a la utilidad.

La moralidad es fruto de una ley natural, que determina el carácter moral de los actos humanos como reglas propias de su comportamiento. Por consiguiente, la ciencia moral, tanto de orden teológico como filosófico, no puede concebir su objeto -la moralidad- sino desde la perspectiva fundamental de la ley natural. La doctrina iusnaturalista se hace indispensable para entender, incluso en su forma más elemental, la concepción que tiene la vida moral, tanto la puramente humana como la cristiana.

En la cumbre del pensamiento filosófico cristiano, el mundo es un conjunto ordenado de criaturas, análogas pero diferentes del Dios que las creó. En el más alto escalón de las criaturas, el hombre es capaz de discernir los aspectos éticos y físicos del orden universal, entendiéndolo parcialmente dentro de los límites de su razón y cooperando o no con ellos merced a su libertad asimismo limitada.

La mirada celeste ha tomado posesión de un imperio inmenso, no obstante no nos desampara en nuestro umbral o promontorio. En esta época no estamos exiliados del absoluto; la mirada del hombre, por limitada que sea, se integra en la mirada de Dios.

Para el pensamiento iusnaturalista de Tomás, el orden universal es un orden dinámico formado por criaturas que actúan en función de sus naturalezas respectivas. En el dinamismo del orden universal, las criaturas obran de dos maneras: en relación con quién las creó y en relación unas con otras. Lo primero resulta de su naturaleza teleológica, por lo que tienden al infinito del bien sumo; por ambos caminos cumplen con la finalidad a la que aspiran.

Al poseer la razón, el hombre carga con el deber de conocer un orden que no depende de él mismo, dada su inserción en el universo regulado por la ley eterna. El

ejercicio de la libertad humana dentro del orden del universo en su doble esfera, física y moral, se manifiesta en aquellos actos peculiares de su naturaleza, denominados actos humanos.

II. El Iusnaturalismo de Santo Tomas de Aquino

Teniendo en cuenta las tres características apuntadas anteriormente: racionalidad, bien común y procedimiento legítimo, obtenemos la definición general de ley que formula Santo Tomás: “La ley es una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por aquél que tiene a cargo el gobierno de la comunidad” (I II q 90 a 4). A pesar de su aparente concreción, ésta es la definición general de ley, aplicable en primer lugar a Dios como soberano supremo de la comunidad humana (providencia divina) y en segundo lugar al monarca o gobernante temporal de la sociedad política. No se debe olvidar, que nos encontramos en los principios generales de la moral, cuyo concepto básico es la ley como regla de las acciones humanas.

La ley es principio de orden, es una *ordinatio rationis* que dirige los seres hacia el cumplimiento de su fin (I-II q 90 a 1). La ley natural consiste en los juicios básicos del orden moral, y debe considerarse como un sector de la eterna; y en cuanto manifestación en la conciencia del hombre, como una participación de la misma en dicha ley eterna. La ley natural es una *participatio legis aeterna in rationalis creatura*. Y es en este sentido que ha de entenderse que el orden moral constituye una parte integrante del orden universal.

Para Santo Tomás, la ley es la ordenación de la razón para el bienestar común promulgada por quien tiene a cargo el gobierno de la comunidad. En contraste con la concepción griega y estoica de la ley, vinculada en la razón y en la naturaleza, Santo Tomás destaca la participación de la voluntad en la expresión de la ley, e introduce la idea de la ley positiva, o sea de las reglas formuladas por el poder soberano del gobierno. La ley es considerada en su esencia como algo natural, inmutable y universal; la ley positiva degenera en una corrupción legal, cuando se opone a los principios fundamentales de justicia. Vemos así en Santo Tomás el concepto de una legitimidad del poder. El poder es legítimo siempre y cuando atienda a los principios de justicia.

Es muy importante notar que esta definición, además de colocar a la ley en el ámbito de la moral al hacer de ella una regla y medida de los actos humanos (que son lo mismo que los actos morales), está dejando por sentado que la razón es la regla suprema de la ley. Pero, como ya se ha comentado anteriormente, no se trata para Santo Tomás de la razón humana funcionando de manera autónoma, legislando soberanamente según sus deseos. Debemos recordar en consecuencia, que la razón humana no es, para el Aquinate, la instancia última de legitimación del orden jurídico legal.

El punto de partida moral de Santo Tomás¹, encuentra un desarrollo consecuente en el tratamiento de la ley y del Derecho natural: la ley es una especie de regla y medida de los actos, pero comoquiera que la regla y medida de los actos humanos es la razón, resulta que la ley es algo propio de la razón². Y esto es algo que sirve tanto para los hombres como para el mismo Dios: siendo el mundo gobernado por la divina providencia, todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina³. Y esa razón constituye la ley eterna. Igualmente, las leyes humanas son obra de la razón, y así ha de entenderse el que la voluntad del príncipe se constituya en ley. De otro modo no sería ley, sino iniquidad⁴.

La moral tomista aparece como una ética metafísicamente fundada. La grandeza del sistema se revela en la manera como se armonizan la libertad humana y la ley eterna. El hombre no se ve avasallado por la ley, ya que dispone a su arbitrio y con toda su libertad de lo que de él depende. Empero, si quiere alcanzar sus fines y realizar su destino, es preciso que se conforme con la ley y esta ley le viene de fuera.

Todo derecho humano positivo debe conformarse con el derecho natural. Porque la ley humana -usando la definición de Santo Tomás- no es otra cosa que la ordenación de la recta razón, promulgada por la autoridad legítima para el bien común. Su ámbito lo constituyen las reglas peculiares de la convivencia humana. Su eficacia deriva de su conformación con la ley eterna, de la que recibe su sanción.

Cuando las leyes tienen por objeto lo que es bueno o malo por naturaleza, la misión del legislador civil se limita a lograr por medio de una disciplina común, la obediencia de los ciudadanos a los preceptos naturales. Cuando regulan cosas que sólo de un modo general y en conjunto han sido determinadas por la naturaleza,

queda a la prudencia humana fijar el modo, la medida y el objeto de esos preceptos genéricos. Esto quiere decir que derivan del derecho natural las leyes humanas, unas de modo inmediato y directo y otras sólo de manera indirecta y mediata. Pero todas han de “conformarse” a él. Finalmente, las leyes humanas, dictadas por quienes están al cuidado de la comunidad o producidas mediante costumbre, son también obra de la razón por cuanto han de resultar conformes con la ley natural.

La ley natural proveniente de la ley eterna no solo se orienta hacia lo que es justo sino que manda a su vez eficazmente; para crear una ley positiva es indispensable el concurso de la voluntad y de la razón: de la razón práctica para indicar lo que es justo, y de la voluntad recta para imponer moralmente lo que se debe hacer.

Toda ley humana tendrá el carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza (q 95 a 2). Lo anterior, no significa que el Derecho positivo haya de reflejar de un modo exacto las prescripciones naturales, imponiendo la practica de todas las virtudes y prohibiendo todos los vicios; si significa, sin embargo, que el apartamiento o violación de la ley natural hace una corrupción de la ley.

III. Contenido de la Ley natural

Santo Tomas desarrolla una teoría completa de lo que es la ley natural, superando la fragmentación de las doctrinas anteriores. En primer lugar es la ley eterna quien regula y dirige todas las cosas creadas y a esto se le ha de llamar divina providencia. Pero dentro de las cosas creadas, el hombre es dirigido por la providencia de una manera especial y superior, pues posee la razón, que le permite dirigirse a sí mismo y también a las demás cosas. Por eso hay en el hombre una especie de huella de la razón de Dios, una participación de la ley eterna en la razón humana. Esta es principalmente la ley natural: “es una participación de la ley eterna en la criatura racional”⁵.

La ley eterna no puede ser conocida por el hombre; los hombres, como seres racionales, pueden conocer sólo la irradiación de la ley eterna en las criaturas, bien en forma de ley física que rige los cuerpos, bien en forma de ley moral que rige nuestras acciones. La ley eterna es principio de toda verdadera ley: la ley humana deberá adecuarse a ella, si quiere ser ley auténtica⁶.

La ley eterna y la ley natural no se confunden, pero tampoco son dos leyes diferentes, sino dos modos de ser de una misma ley. La ley eterna está en Dios y la ley natural es esa misma ley, pero participando en la razón humana; es por tanto, trascendente al hombre, una norma objetiva y no un producto de la razón humana y menos aún una creación subjetiva suya.

La ley natural consiste en los juicios básicos del orden moral, y debe considerarse como un sector de la eterna; Es en este sentido, que debe entenderse que el orden moral constituye una parte integrante del orden universal. La ley natural participa en la eterna cabalmente de la manera que conviene al hombre. Los seres irracionales participan en ella de un modo irracional. El hombre participa en ella racionalmente; y precisamente, porque es de orden racional esta relación participante, es por lo que recibe el nombre de **ley**.

Hablamos de una naturaleza racional humana, en tanto el fin del hombre exige que sea dirigido en sus actos por la razón y en cuanto los principios prácticos de la misma se encuentran en él de un modo habitual. Al hábito de los principios prácticos llamamos *sindéresis*. Ley natural es aquello que en el hábito representa el objeto o contenido del mismo. De esta forma los juicios racionales que la integran son en sí anteriores a los actos del individuo que los piensa; pero además viene a constituir la forma propia de la esencia moral del hombre, y en este sentido cabe considerarla como una ley innata.

La ley natural muestra cuál es el fin del hombre y preceptúa los medios para conseguirlo. Aquél constituye su ingrediente primario, del cual se derivan máximas prácticas de carácter general, las cuales, a su vez, individualizándose, engendran principios de orden más concreto.

La ley natural es norma social objetiva y al propio tiempo es un principio regulativo inmanente en sus sujetos, en cuanto habita consubstancialmente en los mismos, gracias a la *sindéresis*. La ley natural deja que los hombres determinen en cada causa, cuál sea el medio preferible; y esta determinación humana y los preceptos que en congruencia dicta la autoridad, amplían el orden normativo de la conducta.

La ley natural tiene, en consecuencia, por objeto, la conducta toda del hombre. Se extiende a todos sus actos, determinando no sólo su contenido normativo, sino

también la forma en la cual pertenecen a la misma (mandato, permiso, consejo) así son regulados los actos íntimos y los sociales. Los referentes al cuerpo, y los que dicen relación a sus deberes para con Dios.

IV. Cualidades de la Ley natural

La ley natural es cognoscible, universal, inmutable e indeleble: éstas son sus características principales.

En cuanto a la cognoscibilidad, esta se refiere sólo a los principios y a los preceptos más generales. Según se va descendiendo de lo general a lo particular, los preceptos son más falibles, es decir, más difícil conocerlos con certeza.⁷

La ley natural es universal, porque es común a todos los pueblos y naciones. Pero al aplicarse dicha ley a cada pueblo en sus circunstancias particulares, los preceptos de la ley natural pueden ser diferentes en unos lugares y en otros. Si embargo, estas diferencias atañen sólo a lo accesorio, no a lo principal, no a los principios comunes o preceptos más generales⁸.

En cuanto a la inmutabilidad, “la ley natural –dice Santo Tomás- es completamente inmutable respecto a los primeros principios. En cuanto a los preceptos secundarios, que son como conclusiones derivadas inmediatamente de los primeros principios, es inmutable en la mayoría de casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impidan la observancia de tales preceptos.

A este respecto debemos considerar igualmente las siguientes afirmaciones. El valor normativo de una regla de geometría es independiente de los casos concretos en que se realiza ; pero, una regla moral, por el contrario, sólo tiene valor en cuanto considera y recoge las calidades y exigencias de los casos particulares concretos. Por otra parte, la ley natural puede experimentar cambio mediante adición dimanante de normas positivas que no contradigan su contenido. Tales consideraciones parten en consecuencia, de la defectibilidad de la naturaleza humana. -Una ley natural para seres indefectibles sería inmutable como sus mismos sujetos⁹-.

La ley natural es indeleble, en fin, en los primeros principios: estos no pueden borrarse del corazón de los hombres. Pero al aplicar estos primeros principios a casos concretos, es decir, en preceptos secundarios que son conclusiones de los primeros principios, sí puede borrarse a veces a causa de la concupiscencia o de las

pasiones¹⁰.

Los primeros principios constituyen parte de la esencia moral del hombre ; los segundos son la consecuencia de la ponderación de una serie de factores empíricos, con vistas a un fin determinado. Por esto no son absolutos, y por ello mismo son susceptibles de variación

Conclusión

La idea de que el Derecho natural es una participación de la ley eterna, pero entendida esta como una especie de logos divino ordenador del universo y no como mera expresión de la voluntad de Dios; consecuentemente, la idea de que la ley natural no representa una mera traslación de la ley divina orientada a la salvación y a lo sobrenatural, sino que goza de un ámbito y de un significado propios; por último, también su concepción de ley humana como dictamen de la razón(y no de la voluntad) del soberano dirigido al bien común, constituyen rasgos importantes del pensamiento tomista llamados a desarrollarse en el futuro en campo de concepciones mas seculares del Derecho natural.

De acuerdo con este esquema, Santo Tomás propone una clasificación de las leyes que puede considerarse como el paradigma del Derecho Natural teológico. A lo largo de todo el pensamiento de la Escolástica se sigue manteniendo, de forma más o menos matizada, el origen trascendental y divino del Derecho positivo, que no es más que el reflejo y la manifestación de – lo que podríamos denominar- la Ley moral natural. Esto hace que el derecho no cuente con su propio criterio de validez, sino que su criterio de validez y, en definitiva, de existencia como Derecho es un criterio moral, y consiste en la adecuación de éste a la ley moral natural.

NOTAS

¹ El análisis del obrar humano se encuadra dentro de la concepción general tomasiana del universo creado.

² *Suma Teológica* I-II q. 90 a.1.

³ *S. Th* I-II q. 91 a..1

⁴ *S. Th* I-II q. 90 a.1.

⁵ *Suma Teologica, Prima Secundae* q. 91 a. 2

⁶ Estas dos cuestiones se tratan en *S. Th; Prima Secundae*, q. 93 aa. 2, 3.

⁷ *S. Th* I-II q 94 a 4.

⁸ *S. Th* I-II q 94 a.4.

⁹ *S. Th* I-II q 94 a.5.

¹⁰ *S. Th* I-II q 94 a.6.

ÁMBITOS DE CREACIÓN LIBRE Y CULTURA

Celina Lértora Mendoza
CONICET- Buenos Aires

Existen numerosas definiciones y caracterizaciones del concepto *cultura*, que no es el caso analizar aquí. En general tienen en común destacar uno u otro (o los dos a la vez) de estos aspectos: la contraposición entre «lo dado» (la naturaleza, el mundo físico o como quiera llamárselo) y lo producido por el hombre (lo sobreañadido a lo dado o a la naturaleza) siendo más o menos irreductible; en segundo lugar, la captación de la cultura como un mundo específicamente humano, cauce de realización del impulso creativo del hombre, de su afirmación como tal, como persona y como integrante de una sociedad. También suele destacarse el papel que en la producción cultural juegan determinadas condiciones, entre ellas, la libertad. Libertad ésta que puede ser entendida en un sentido más restringido como ausencia de condicionamientos o presiones exteriores, o en sentido más amplio, como estado psíquico y óptico de apertura y disponibilidad frente a las solicitaciones de los valores culturales que quieran realizarse: verdad (ciencia), belleza (arte), utilidad (técnica).

Ahora quisiera poner el acento en un punto muy concreto de esta interesante problemática: la evolución de la cultura a partir de las producciones creativas libres. Esta dilucidación exige previamente aclarar qué entiendo por «creación libre». En una primera aproximación «creación» (en sentido restringido, aplicado al quehacer humano) es toda acción productiva cuyo resultado implica una cierta novedad con relación a lo existente o a su modelo anterior. En términos sencillos y ejemplificativos: fabricar un tornillo igual a otro dado es una producción no creativa, modificar la forma o estructura del tornillo para adecuarlo mejor a la función querida, cuyo resultado es una pieza de estructura inédita, es una creación.

Está claro entonces que la creación presenta dos elementos básicos: la novedad y la *télesis* o finalidad (sea que ésta se logre o no). En otros términos: la creación excluye la repetición por una parte, y el azar por otra. A primera vista parece que la expresión «creación libre» es un pleonasma, porque toda creación implicaría un elemento necesario de libertad, en el sentido de querer y elegir el fin propuesto y

desarrollar la obra adecuada a la realización de ese valor cultural; no se concebiría una teoría científica, una obra artística, un progreso técnico, sin una voluntad humana que sostenga el proyecto creador. Esto es verdad, y sin embargo la frase no es una inútil repetición conceptual, porque esta libertad necesaria para que la creación aparezca en el plano de las realidades objetivas (o intersubjetivas) no es sino uno de los aspectos de la libertad creativa. Para insistir en los aspectos no implícitos, como requisitos de producción, en la aparición de una creación cultural, utilizo la expresión dicha. Y ahora trataré de precisar en qué medida una creación cultural, incluso parcialmente valiosa y positiva, no es libre en sentido pleno, y por tanto no es totalmente valiosa y positiva. Para ello me referiré a ámbitos humanos que se relacionan con el acto creativo, en los cuales puede darse una situación positiva, neutra o negativa con relación a la libertad. Aclaro que utilizo la palabra «libertad» en el sentido tradicional de «libertad de indiferencia» (o libertad de elegir una entre varias opciones), lo cual explica suficientemente ciertas menciones. Asimismo, las situaciones denominadas «positivas», «neutras» o «negativas» significan hechos, constataciones o realidades, no valoraciones. La valoración estará dada en cada caso y dependerá mucho de asunciones subjetivas.

Para poner un orden, aunque convencional, iremos de los ámbitos más externos, observables y modificables, a los más interiorizados y rígidos.

1. El ámbito social inmediato

Entiendo por tal el núcleo humano de convivencia habitual de un individuo, que incluye no sólo las personas y sus actividades, sino también pautas de conducta, valoraciones, estimaciones y condicionamientos más o menos internalizados por el sujeto. La relación individuo- ámbito social inmediato puede ser: positiva (mutua adaptación), neutra (mutua tolerancia) o negativa (mutua inadaptación o intolerancia). En cada caso concreto estas relaciones pueden ser deseables o no; a veces, una teoría descriptiva (o pretendidamente tal) incluye elementos valorativos encubiertos en el lenguaje descriptivo y saca conclusiones sobre lo deseable (nivel pragmático) que no están justificadas desde la teoría. Por ejemplo la tendencia a considerar la «adaptación» (generalmente del individuo al grupo y no a la inversa) como una situación deseable, o positiva en sentido axiológico, mientras que, al contrario, se deduce que la inadaptación es el aspecto enfermo, desechable y que requiere ser modificado o eliminado.

Las consecuencias de este pseudo razonamiento son mucho más extendidas e importantes de lo que parecen. Justifican, por ejemplo, la eliminación de las creaciones que no se adecuan a las pautas aceptadas por el ámbito social (inmediato o general) o la exigencia de «adaptarlas» a ellos. Así, ciertos temas de investigación, ciertas producciones técnicas o ciertas corrientes artísticas son des-privilegiadas, de modo indirecto -por la disuasión que implica considerar «inadaptado» a su creador- con relación a otras, sin que el tema en sí (científico, técnico o artístico) haya sido siquiera discutido. El ámbito de posibilidad creativa resulta restringido sin que tal restricción sea explícita o normada. Por la misma razón, como el control de la «inadaptación» es difuso, es más difícilmente detectable que los controles externos, normados e institucionalizados. Se produce entonces la situación, un tanto paradójica, de que ámbitos sociales que normativamente reconocen una amplísima esfera de libertad (por ejemplo el principio constitucional argentino: «todo lo que no está expresamente prohibido está permitido») no ofrecen suficientes canales de efectivización real de dichos principios, normas o declaraciones de libertad.

Sin perjuicio de muchas más observaciones que pueden hacerse sobre este punto, creo que, como aproximación, valdría decir que los controles o restricciones no explícitos de la libertad creadora pueden provenir de uno o varios de los siguientes factores:

a. El uso del contenido descriptivo del lenguaje en sentido críticamente valorativo. Expresiones como «inadaptado», «decadente», «dependiente», «colonizado», «subdesarrollado», etc. que en principio tienen una función descriptiva y relacional neutra, adquieren significaciones o connotaciones emotivas, axiológicas y modélicas que influyen en mayor o menor medida sobre el sujeto creador, y que pueden ser reconocidas o no, o en diversos grados, en forma explícita por los emisores o por los receptores del mensaje lingüístico.

b. El uso de sistemas normados de control, para servir, consciente o inconscientemente, a fines distintos de aquellos para los cuales está establecido el control. Por ejemplo la tendencia de los jurados a favorecer las obras que están en la línea de las propias preferencias. Ello induce a los interesados a plegarse a las pautas implícitas añadidas a los sistemas de control.

c. El manejo de los niveles afectivos y emotivos del individuo, o la apelación a

sus convicciones en esferas distintas de aquellas en las que se pretende influir. En este caso se produce un desplazamiento de la cuestión o un nexo aparentemente lógico y cuya pertinencia y corrección no se analizan. Así, un creador que quiere seguir su propia vía de búsqueda puede ser considerado (o criticado por ser) un ingrato con su maestro, un traidor a la causa de sus antepasados, un heterodoxo o hereje del dogma. Como obviamente ser traidor, ingrato etc. es considerado una falla ética, la reacción puede ser evitar la conducta tenida por desleal o ingrata, sin discutir si la inferencia que lleva a tal calificación es válida.

2. El ámbito social general

Este ámbito, que es una ampliación del anterior, incluye las esferas más lejanas (temporal, geográfica e ideológicamente) de la propia actividad y todas las otras actividades, creativas o no, que constituyen el ámbito social global.

Vale aquí lo dicho en el punto anterior con algunos matices que podrían sintetizarse así: el control social general, necesariamente más difuso, en cierto sentido es más débil, pero desde el punto de vista de la internalización es más fuerte, porque romper con él implica para el individuo la pérdida simultánea de varios sistemas de pertenencia cuyo reemplazo es difícil o imposible en determinadas situaciones de su vida y actividad.

3. El ámbito personal

La complejidad de este tema excede la posibilidad de tratarlo aquí en profundidad. A modo de punta de ovillo de una de las formas de encarar el problema, señalaría una distinción inicial que me parece importante (y cuya apreciación en cada caso reconozco que es muchas veces difícil): limitaciones a la libertad creadora conscientemente asumidas por el individuo por razones válidas **para él** en determinadas circunstancias de su vida, y limitaciones que el individuo soporta (es decir, «le suceden») provenientes del ámbito puramente externo, del externo interiorizado o de sus propios conflictos interiores, sean todos estos conscientes o no.

Estimo que la tarea del filósofo en estos casos **no es** la de dictaminar sobre los modos de asumir o rechazar las situaciones conflictivas de cada individuo creador en particular o en general, sino reflexionar y poner a punto un método o instrumen-

to de análisis lo más afinado posible, que permita detectar y explicitar en cada uno de estos ámbitos, los condicionamientos implícitos y encubiertos que dirigen y controlan la producción cultural. Ello no significa afirmar, a priori, que dichos controles deban ser eliminados, o fortalecidos; la discusión sobre ese tema es una etapa ulterior, depende de otros elementos de juicio y se ubica en otros parámetros. Esta modesta contribución apunta a ese objetivo. Me parece que se justifica por la siguiente consideración: el rechazo o la aceptación de un condicionamiento a la libertad creadora es una decisión personal e intransferible, pero la clarificación sobre el problema es o puede ser una discusión racional. Y eso es tarea del filósofo.

VICISITUD DE UNA GLOSA DE ARISTÓTELES EN LA CONCEPCIÓN POLÍTICA MEDIEVAL

Ana Mallea

La *Política* de Aristóteles fue conocida en 1260 en el Occidente cristiano, y rápidamente fue vertida del griego al latín en versión completa por el traductor Guillermo de Moerbeke.

Esta obra atrajo a algunos intelectuales medievales. Se considera que alrededor de 1263- 65 aparece el primer *Comentario*, obra de Alberto magno, obra que hubiera merecido un destino menos ignoto, como toda la de Alberto, tal vez opacada por la de su ilustre discípulo.

Años después Tomás de Aquino, entre 1269 y 1272 emprende una tarea similar, pero esta vez la obra quedó inacabada. Muerto Tomás, los frailes predicadores **solicitan al maestro secular Pedro de Alvernia**¹ –discípulo independiente- la terminación del *Comentario*, que Tomás dejó trunco a partir del libro III, lección 7, y que Pedro llevó a buen término.

El *Comentario de la Política de Aristóteles* en su versión completa de 8 libros fue entonces obra no solo de Tomás de Aquino sino también de Pedro de Alvernia, quien la terminó antes de 1304, fecha en que muere.

La Historia de la filosofía ha sido ingrata con Alvernia, a la vez que las casas editoriales que desde el Renacimiento y durante cuatrocientos años imprimieron el *Comentario*. Estas, a partir de la editio Piana de 1570, ignoraron olímpicamente la intervención de Alvernia y atribuyeron el comentario entero a Tomás. Es así que una conocida editorial taurina, Marietti, en sus ediciones de 1951 y 1966 reitera este error, y recién en la *Introductio editoris*² informa la verdad, pues en tapa figura solo la autoría de Tomás.

Además, estas ediciones, que siguieron a la Piana de 1570, repiten otro error de los impresores renacentistas. El Renacimiento más que una época de recepción de obras antiguas, como el medioevo, fue un período de interpretación y construc-

ción filológica de textos, como dice el medievalista Francisco Bertelloni. En nuestro caso en el Renacimiento se modifica el texto del comentario de uno y otro autor y se le hace una reconstrucción, tal como lo hizo Ludovico Valentia Ferrariensis, Luis de Valencia en español, quien se guió por la llamada *translatio aretina* del texto aristotélico, obra del erudito Leonardo Aretino, que en 1438 barrió con la *versio antiqua* de Moerbeke e introdujo cambios que adulteraron la versión latina original del s. XIII³.

Por obra del aretino el texto del comentario que heredó la posteridad, perdió preciosas voces provenientes del griego, que al no existir en el latín medieval, habían sido fonéticamente transliteradas y conservadas por Moerbeke. Perro, a pesar del aretino han pasado a algunas lenguas modernas. Estoy hablando de términos como oligarquía, democracia, aristocracia, demagogia y otros.

Y sobre todo, el comentario perdió la voz que da sentido y es el nervio impulsor de toda la *Política* y por ende también de la glosa, el término *politia*, al que el aretino tradujo por república.

Con lo cual en la actualidad casi no tenemos una versión latina legítima del comentario sino una apócrifa o bastarda.

Digo *casi* porque desde 1971 existe edición crítica de la parte del comentario de Aquinas, con lo cual se ha recuperado a partir de la leonina⁴ el texto original de Tomás. El texto antiguo de Aristóteles fue conservado en las ediciones de Parma, Vivès y Marietti.

Pero todavía el 2000 espera la aparición de una edición crítica de la parte de Alvernia, que restituya las fuentes originales de los manuscritos medievales sin alteraciones ni adulteraciones posteriores.

La Universidad de Navarra me encomendó la traducción al español de la totalidad del *Comentario de la Política de Aristóteles* de Tomás y Pedro, que será editado por primera vez en otra lengua que el latín, en edición de eunsa. No he recurrido a los manuscritos por imposibilidad práctica. En la medida en que pude, valiéndome de armas hermenéuticas, filológicas, de conocimientos de filosofía medieval y estudio de algunos medievalistas, intenté traducir y redactar la obra con

respeto hacia los autores.

El *Comentario de la Política* es una obra medieval importante, entre otras cosas porque se desconocía hasta ese momento el pensamiento de Aristóteles en materia política, y porque abre además a la Europa medieval a otra manera de entender lo político. Empieza el tratamiento de lo político como *ciencia*, no solo como *espejo de príncipes*.

Para ilustrarlo transcribo a continuación el *Prólogo* de Tomás de Aquino a esta obra, como un anticipo de la totalidad que aparecerá pronto.

COMENTARIO DE LA POLITICA DE ARISTOTELES

LIBRO PRIMERO

1252a1-1260b1

PROLOGO

Como enseña *Aristóteles* en el libro II de la *Física*⁵, el arte imita a la naturaleza. La razón es que como se hallan entre sí los principios, así proporcionalmente se hallan las operaciones y sus efectos.

El principio de lo que se hace según el arte es el intelecto humano, que según cierta similitud se deriva del intelecto divino, que es el principio de las realidades naturales. Por eso es necesario que las operaciones del arte imiten las de la naturaleza, y lo que es según el arte imite lo que es según la naturaleza.

Así pues si el maestro de algún arte hiciera alguna obra de arte, el discípulo que aprendiera el arte de él, deberá considerar la obra del maestro para obrar a su semejanza. Por eso el intelecto humano, cuya luz inteligible se deriva del intelecto divino, debe ser formado por la observación de las obras de la naturaleza, para obrar de manera similar.

De allí que *Aristóteles* diga que si el arte hiciera lo que es natural, obraría a semejanza de la naturaleza, y viceversa, si la naturaleza hiciera lo que es del arte,

obraría a semejanza del mismo⁶.

Empero la naturaleza no perfecciona lo que es del arte sino solo dispone algunos principios y presta en cierto modo a los artífices el modelo para obrar. El arte en cambio puede compulsar lo que es natural y usarlo para consumir su propia obra, pero no puede perfeccionarlo. Por eso la razón humana es solo cognoscitiva de lo que es según la naturaleza, empero de lo que es según el arte es tanto cognoscitiva como factiva.

Luego es preciso que las ciencias humanas que versan sobre realidades naturales sean ciencias especulativas, y las que versan sobre realidades producidas por el hombre sean ciencias prácticas u operativas según la imitación de la naturaleza.

La naturaleza procede en su operación de lo simple a lo compuesto. Así en lo que se hace por el operar de la naturaleza, lo más compuesto es lo perfecto, es el todo y es fin de lo demás, como es evidente en cada todo con respecto a sus partes. De allí que también la razón humana operativa procede de lo simple a lo compuesto, como de lo imperfecto a lo perfecto.

Como la razón humana debe disponer no solo de lo que llega a ser uso del hombre sino aun de los hombres mismos que se rigen por la razón, en los dos casos procede de lo simple a lo compuesto: en lo que cae bajo el uso del hombre, como cuando de lingotes de madera construye la nave, y de vigas de madera y piedras la casa; en los hombres mismos como cuando ordena a muchos hombres en alguna comunidad.

En esas comunidades que son diversas en grado y en orden, la última es la comunidad de la ciudad, ordenada a la suficiencia por sí de la vida humana. De allí que entre todas las comunidades humanas la ciudad es la más perfecta.

Como lo que cae bajo el uso del hombre se ordena a éste como a su fin, que es el fin principal con respecto a lo que es para el fin, por eso es necesario que este todo que es la ciudad sea el principal con respecto a cualquiera de los todos que pueden conocerse y constituirse por la razón humana.

Luego por lo dicho podemos tomar cuatro puntos sobre la ciencia política que *Aristóteles* trata en esta obra.

Primero, la necesidad de esta ciencia.

Entre todo lo que puede conocerse por la razón es necesario enseñar alguna doctrina para la perfección de la sabiduría humana, que se llama *Filosofía*. Por tanto como este todo que es la ciudad está sujeto al juicio de la razón, fue necesario como complemento de la filosofía, enseñar una ciencia sobre la ciudad que se llama *Política* o ciencia cívica.

Segundo, podemos tomar el género de esta ciencia.

Las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en que éstas se ordenan solo al conocimiento de la verdad, en cambio las prácticas se ordenan a la obra. Por eso es necesario que esta ciencia se contenga bajo la filosofía práctica, dado que la ciudad es cierto todo del cual la razón humana es no solo cognoscitiva sino también operativa.

Además hay una razón que obra a manera de razón factiva o productiva en la operación que pasa a la materia exterior, que pertenece a las artes llamadas mecánicas, como fabricar, construir naves y otras similares. Hay otra razón que obra por el modo de la acción, en la operación que permanece en el que obra, como deliberar, elegir, querer y otras, que pertenece a la ciencia moral. Es pues claro que la ciencia política que considera la ordenación de los hombres no se contiene bajo las ciencias factivas que son las artes mecánicas, sino entre las activas que son las ciencias morales.

Tercero, podemos tomar la dignidad y el orden de la política con respecto a todas las otras ciencias prácticas. La ciudad es lo principal entre lo que puede constituirse por la razón humana, pues a ella se refieren todas las comunidades humanas. Además en las artes mecánicas los todos constituidos por las cosas que llegan al uso del hombre, se ordenan a éste como a su fin. Luego, si la ciencia principal se refiere a lo más digno y perfecto, es necesario que entre todas las ciencias prácticas la *política* sea la principal y arquitectónica de todas las otras, pues considera el bien último y perfecto en los asuntos humanos.

Por eso dice *Aristóteles* al finalizar la *Ética*⁷ que en la *política* tiene su acabamiento la filosofía que versa sobre los asuntos humanos.

Cuarto, de lo dicho podemos tomar el modo y el orden de esta ciencia.

Las ciencias especulativas que estudian algún todo considerando sus partes y principios, consuman el conocimiento de ese todo mostrando las propiedades y las operaciones del mismo. De manera similar esta ciencia, considerando los principios y las partes de la ciudad, enseña a conocerla mostrando sus propiedades y operaciones. Como es ciencia práctica muestra además cómo pueden perfeccionarse los singulares, punto necesario en toda ciencia práctica.

NOTAS

¹ Guillermo Fraile *Historia de la Filosofía*, II (2ª), Madrid, 1975, BAC, p. 484. Fraile a su vez remite a P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris XIII siècle*, I, Paris, 1933-34, n. 210.

² S. Thomae Aquinatis, *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, Taurini Romae, Marietti, 1951 p. xxix.

³ La edición leonina del comentario estudia estos antecedentes históricos en el Prefacio, pp 5-66, Ver nota 4.

⁴ Sancti Thomae de Aquino, *Sententia Libri Politicorum*, Tabula Libri Ethicorum, Préface, Opera Omnia ex iussu Leonis XIII PM edita, Romae; Tomus XLVIII, Sigla Codicum, Index Operis, Appendix: Saint Thomas et l'Ethique a Nicomaque, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1971.

⁵ *Physica*, II, 4, 194 a21-23 y 13, 199 a15-16.

⁶ *Ib.* 13, 199a12-15.

⁷ *Eth. Nic.*, 16, 1181 b14-15; *Comentario a la Etica a Nicómaco de Aristóteles*, libro X, lec. XVI, n. 1519. Hay versión en español, eunsa, Pamplona, 2000, p. 427.

NOTICIAS

CONSEJO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS 25° Asamblea General

Congreso Internacional con sede en Buenos Aires, Argentina, del 25 de septiembre al 2 de octubre de 2000.

- Tema: Mirada del Otro, Mirada sobre el Otro

- Patrocinado por la UNESCO y el Gobierno de la ciudad de Buenos Aires.

- Destacamos las sesiones temáticas con mayor cercanía hacia lo filosófico:

* La sesión de la Fundación Ortega y Gasset argentina, que presentó el tema: *Corrientes europeas en la vida intelectual argentina*, a cargo de Natalio Botana y Enrique Aguilar de Argentina, y Patrice Vermeren de la Unesco

* La sesión del Consejo latinoamericano de Ciencias sociales, con el tema: Filosofía política a comienzos de *siglo*: *¿un saber vivo o muerto?*, a cargo de Cha In-Suk de Seúl, Atilio Borón, Alejandra Ciriza, Natalio Botana de Argentina, Paulin Hountondji de CIPSH

* La sesión de la Academia del Sur, que presentó el tema: *Religión y religiones en el mundo contemporáneo*, a cargo de Leandro Pinkler, Olivia Cátedra, María Eugenia Valentié, Pablo G. Wright y Bernardo Nante, de Argentina, Francisco García Bazán, Alejandro Frigerio y Fortunato Mallimaci de Conicet, Severino Croato de ISIDE, Shaul Shaked de Israel.

* La sesión de la Universidad Católica Argentina, con *El tema de los vínculos humanos en la Edad Media*, a cargo de Francisco Bertelloni, Ricardo Diez, Raquel Fischer de Diez y Laura Corso de Estrada, de Conicet, Florencio Hubeñak, Julio R. Méndez, Inés de Cassagne, de la UCA.

* En la sesión de clausura, Jaakko Hintikka trató "On the educational function of Philosophy"

* * *

XV CONGRES INTERNATIONAL DE LA ASSOCIATION INTERNATIONALE DE PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE

L unité spirituelle de l'Europe dans sa variété culturelle

Fecha de realización en octubre de 2000, en Bonn-Bad Godesberg, en la Karl-Arnold-Akademie

Tel. +228-38207/52

e-mail: dreyer-minden@t-online.de

Participan los profesores: Wolfgang Röd, de Innsbruck, Walter Ch. Zimmerli, de Witten-Herdecke, Gianni Vattimo, de Torino, David Evans, de Belfast

* * *

II ENCUENTRO SOBRE GENOCIDIO

Los derechos humanos y la vida histórica

- Fecha de realización: diciembre de 2000

- Sede: Centro Armenio- Arzobispado de la Iglesia Apostólica Armenia, Armenia 1369, Buenos Aires

Tel 4772 3558

* * *

IV CONGRESO DE FILOSOFÍA DEL CONO SUR

Temas:

América, libertad y destino.

Ciencia, filosofía y sabiduría

Organiza la **Sociedad Argentina de Filosofía**, celebrando de esta manera sus 25 años de existencia. Y no queriendo además permanecer ajena a la declaración de Patrimonio Cultural de la Humanidad que la UNESCO ha otorgado al legado jesuítico de Córdoba. Esto, afirma la convocatoria, y la reunificación de la Antigua Librería Jesuítica en la Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba, son hechos que colocan a la ciudad como centro cultural e histórico de la Argentina, confirmado por su trisecular Universidad, segunda en antigüedad en América.

Por ello un día del Congreso se dedicará a visitar la Biblioteca Mayor, los antiguos claustros y los históricos edificios jesuíticos.

Otras actividades del Congreso.

Homenaje a Diego Pro

Centenario:

*de la muerte de Nietzsche

*de la publicación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl

*del nacimiento de Gadamer

Auspician: Sociedad argentino alemana y chileno alemana de filosofía, y el Instituto argentino alemán de filosofía y humanidades.

- Fecha de realización: noviembre de 2000 en Villa Carlos Paz, Córdoba, Argentina

- Información, Casilla de Correo 912, 5000 Córdoba
- Tel +54 (351)4515965
- e-mail: soarfil@unete.com

* * *

JORNADAS NIETZSCHE 2000

La primera convocatoria de las Jornadas sobre Nietzsche tuvo lugar en 1994, con motivo de los 150 años del nacimiento del filósofo. La segunda ocurrió en 1998 y la tercera en 2000, año en que se cumplen 100 años de la muerte de Federico Nietzsche.

El lema de estas jornadas es *Nietzsche (no) ha muerto en el arte, la filosofía y la política.*

Las entidades organizadoras son

*Revista *Perspectivas nietzscheanas* y Proyecto UBACYT JF 15-2000: "La recepción de N. en la Argentina (1880-1945)"

* Programa "la UBA y los Profesores"

* Instituto de Artes del Espectáculo, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA

* Centro Cultural Ricardo Rojas, Universidad de Buenos Aires

Invitados del exterior: Manuel Barrios Casares (U. de Sevilla), Scarlett Marton (U. de San Pablo), José Jara 8U. de Valparaíso), Miguel Morey (U. de Barcelona), Raymundo Mier (U. Autónoma de México), Jorge Larrosa (U. de Barcelona), massimo Desiato (U. C. de Venezuela), Paul Ravelo Cabrera (U. de La Habana).

Se realizó en Buenos Aires, en el C.C. Ricardo Rojas, Corrientes 2038, en la semana del 16 al 22 de octubre

Informes en la sede y por e. mail: ubapro@rec.uba.ar

* * *

CEFISA.

Centro de estudios filosóficos de Salta

Fepai ha recibido la GACETILLA N° 8 de julio de 2000. donde nos informa que el Cefisa está en Internet

<http://www.cefisa.org.ar>

E-mail: info@cefisa.org.ar

CE.FI.Sa tiene su sede en Balcarce 849, Salta, capital.

* * *

Librería Romano

<http://www.libreriaromano.com>

El que desee deleitarse con una preciosa página de Internet, que además resulta muy útil para los estudiosos, profesores, investigadores, o simplemente lectores inquietos, solo tiene que entrar a esta página

Libros raros, antiguos, agotados, temas argentinos y americanos, literatura, filosofía e historia, idiomas español, inglés, francés, italiano, alemán.

Catálogos, guía de librerías, etc.

Brinda información y servicios, gratuitamente. Envía información sobre los temas requeridos y permite anunciar sitio.

El portal del libro es un enlace que se define como la enciclopedia del libro en Internet.

[E-mail:info@portaldelibro.com](mailto:info@portaldelibro.com)

En Buenos Aires la sede de la librería es Lavalle 2008, CP1051

RESEÑAS

A. F. LOSEV, *Dialéctica del mito*, traducción de Marina Kuzmina, Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998, 176 pp.

Aleksei Losev, un reconocido pensador ruso del s. XX fue un lúcido y atento oyente de las inquietudes metafísicas de su tiempo, lo que le permitió recuperar las raíces clásicas de la dialéctica. Su heterodoxia fue castigada con diez años de trabajos forzados, lo que a su vez le significó un reconocimiento universal como paladín del humanismo y la libertad de pensamiento. En este caso se trata de una obra que explora uno de los temas más fascinantes del imaginario colectivo humano.

Nos dice el autor: “La tarea de este ensayo es la revelación esencial del concepto de mito que se apoya únicamente en el material dado por la propia conciencia mítica. Deben ser rechazados todos los puntos de vista explicativos, sean estos metafísicos, psicológicos u otros. El mito debe ser tomado como mito, sin reducirlo a lo que no es en sí. Sólo cuando se tiene una definición y una descripción del mito depuradas, se puede abordar su explicación desde uno u otro punto de vista heterogéneo” (p. 13). Esta frase preliminar es todo el programa de su propia reflexión que, como se aprecia, niega la validez de cualquier reduccionismo, a los solemos ser afectos.

Por lo tanto, para Losev se trata en primer lugar, dialécticamente hablando, de “depurar” el concepto de todas las adherencias explicativas heterogéneas. De allí que de los trece capítulos que componen su ensayo, nueve (más de la mitad) constituyen la *via negationis* postulada en la frase citada. Nos dice pues, el autor, en la primera tanda de rechazos, que el mito no es una invención, ni una ficción, ni una fantasía, ni un ser ideal, ni una construcción científica o metafísica. Tampoco es un esquema o una alegoría y por lo tanto no puede catalogarse como una creación poética.

Resulta particularmente interesante rescatar tres de estas negaciones que constituyen sendas críticas a los respectivos reduccionismos. Uno de ellos es el que conceptualiza al mito como una construcción de un estadio primitivo de la ciencia, ya que si bien en algunos casos coincidan parcialmente, la ciencia no nace del mito ni puede destruirlo; al mismo tiempo, la veracidad científica es distinta de la mitológica, ya que el mito posee una veracidad especial.

Otro de los reduccionismos vincula el mito a las construcciones metafísicas, en el sentido de explicaciones totales y fundamentales del mundo. Pero Losev observa que, a diferencia de la metafísica, el mito tiene carácter material y sensible y es objeto de una

percepción espontánea y no argumentativa.

El tercer reduccionismo rechazado es el literario, quizá el más complejo porque en la esfera de las formas expresivas la similitud es evidente, tanto en relación a la construcción intelectual como en lo relativo a la espontaneidad y el extrañamiento (la “lejanía” mítica y la poética). Sin embargo se afirma su diferencia por el hecho indubitable de que ambas formas pueden coexistir separadamente, es decir, puede haber mito sin poesía y viceversa.

Pasando a la *via affirmationis*, Losev concluye de todo lo anterior que el mito es una forma personalizada: volveré sobre esto. Sigue inmediatamente otra tanda de negaciones: el mito no es una creación específicamente religiosa, no es un dogma y tampoco es un acontecimiento histórico como tal. También en el caso de la religión, la similitud puede engendrar confusiones e identificaciones erradas. Aunque la religión engendra mitos, no se confunde con ellos, pues la religión implica una afirmación sustancial acerca del ser eterno (la divinidad) cosa que no es esencial al mito. Tampoco es un dogma, ni en sentido religioso ni en sentido psicológico porque el mito no es absoluto ni incondicionado, tiene carácter histórico y de por sí no conduce a la fijación de conceptos teológico dogmáticos. Finalmente el mito no es un acontecimiento histórico en el sentido en que hablamos de historia como una serie de hechos vinculados por nexos causales.

Volviendo a la *via affirmationis*, nos dice Losev que el mito es un milagro. ¿Cómo y en qué sentido? Volvamos a su primera descripción del mito como forma personalizada. Toda personalidad viva, nos dice el autor, es de una u otra manera, un mito, en el sentido de que hay una simbología personalizada en todos los aspectos vitales: el sexo, los enseres domésticos, las enfermedades, la conducta, los procesos fisiológicos, la imaginación, el tiempo, el espacio, los sueños. También Losev propone un concepto de milagro alejado del común. No es, dice, simplemente la manifestación de las fuerzas superiores ni una violación de las “leyes de la naturaleza” (idea vulgar del término) sino un encuentro de dos planos personalizados que pueden existir incluso dentro de los límites de una misma personalidad, que son lo exterior histórico y lo interior concebido. La forma de unificación nos pone frente al milagro como signo de la eterna idea de personalidad. Sin embargo, el milagro (y el mito, en consecuencia) no es una “síntesis” (ni cognitiva, ni volitiva, ni estética) porque la personalidad es indivisible. El ser real tiene distintos grados de “miticidad” y “milagrosidad” (neologismos acuñados sin duda por la traductora para expresar el carácter abstracto específico de la personalidad que Losev trata de mostrar fenomenológicamente) y en ella hay una memoria de la eternidad, de lo grande y lo pequeño (infinito).

Como vemos, la “mitología absoluta” es decir, el carácter absoluto del mito en la vida

humana, es algo mucho más amplio y más profundo que la secuencia histórica de las narraciones míticas que la tradición (las religiones, los literatos, etc.) ha recogido. Esta concepción del mito provoca preguntas urticantes en diversos planos de la esfera del espíritu: religión, metafísica, moral. El mismo autor nos da, la final de su obra, algunos ejemplos. Leyendo estas páginas, uno entiende la motivación (aunque no la justificación) de quienes pretendieron reducirlo al silencio. Ese peligro inquisitorial de silenciar lo que provoca desde cauces ajenos al cómodo pensamiento común, es una permanente tentación. Como también lo es la permanente inclinación a transgredir esos límites convencionales y a pensar por cuenta propia; y esta obra es un ejemplo de ello.

* * *

LUIZ ENRIQUE DUTRA (org.) *Nos limites da epistemologia analitica*, Florianópolis, NEL, Universidade Federal de Santa Catarina, 1999, 159 pp.

El núcleo de Filosofía y Lógica de la Universidad Federal de Santa Catarina integra grupos de investigación en los campos de la lógica, la teoría del conocimiento, la filosofía de la ciencia, la historia de la ciencia y otras ramas afines, incluyendo trabajos provenientes otras universidades. En esta entrega se presentan seis trabajos de autores de esa universidad.

El primero es una Introducción del compilador, con el título “Lenguaje, conocimiento y mundo”, donde hace una presentación de los trabajos que siguen, justificando la empresa por la escasa existencia de libros introductorios en idioma portugués. El objetivo, nos dice, es ayudar a los alumnos de grado y de postgrado, que ya poseen algunos conocimientos en estas materias, para que profundicen temas más específicos.

El primer trabajo, “Lógicas epistémicas” de Cezar Mortari, presenta un tratamiento siguiendo a W. Lenzen. Las modalidades epistémicas son “saber” y creer” y sobre esta base se construye un sistema de lógica epistémica con dichos operadores, sus reglas sintácticas y su semántica. El autor nos ofrece algunos casos con sus respectivas tablas de verdad, y algunas deducciones. Dedicar un párrafo al hecho deductivo y la “omnisciencia lógica” (conocimiento de todas las consecuencias lógicas de un conocimiento dado), finalizando esta parte con una axiomática para el sistema básico. En una segunda parte del trabajo se ocupa de otros sistemas epistémicos. Además y dado que hasta aquí consideró el caso de un solo agente epistémico, dedica un párrafo al caso de los agentes múltiples y, como consecuencia, el conocimiento común y el distribuido. El último párrafo se dedica a las relaciones entre la lógica epistémica y muestra con algunos ejemplos la utilidad de esta lógica para las discusiones filosóficas.

El segundo trabajo, de Gustavo Caponi, trata “El lenguaje como cosa: giro cosmológico de la epistemología popperiana”. Como sabemos, para Popper el lenguaje es una condición necesaria para la aparición del “conocimiento objetivo” y del “Mundo 3”. Y a la inversa del “giro lingüístico” de la filosofía analítica propuesto por Wittgenstein, Capón considera que Popper propone un “giro cosmológico que es necesario comprender y evaluar. El autor considera central, en este aspecto, la idea de Popper: cuando no podemos hablar de algo, mejor que callar (propuesta de Wittgenstein) des revisar nuestro lenguaje.

El tercer trabajo, de Marco A. Franciotti, “Argumentos trascendentales y escepticismo” se hace cargo del argumento antiescético de Strawson llamó “trascendental”, especialmente en la versión de Putnam (los cerebros en recipientes), que se expone en el parágrafo 4, procurando mostrar que estos argumentos son ineficaces contra el escéptico, permitiéndole encontrar refugio en el realismo metafísico. La conclusión del trabajo es que sólo se puede derrotar al escepticismo impugnando el realismo metafísico del escéptico independientemente de la elaboración de argumentos trascendentales.

El cuarto trabajo pertenece a Luiz Dutra, y se titula “Naturalismo y normatividad de la epistemología”, quien trata la discusión suscitada con motivo de la propuesta de Quine a favor de la epistemología como ciencia empírica. Dutra analiza el problema de la normatividad de la epistemología en Quine, Goldman y Boyd, proponiendo al fin una comprensión alternativa. Su propuesta es concebir la normatividad como un problema de aplicación de los resultados de las epistemologías científicas (así como sucede en las ciencias empíricas, como la física o la química, a las cuales se quiere equiparar la epistemología), sin introducir teóricamente el problema de la justificación. En su criterio, es sólo esta exigencia de justificación, traída del fundacionismo tradicional al naturalismo, lo que determina que el naturalista se plantee el problema de la normatividad de la epistemología.

El quinto y último trabajo, de Alberto Cupani, “Juicio científico y racionalidad”, se ocupa de la llamada “nueva filosofía de la ciencia” que siguiendo las huellas de Polanyi, Kuhn y Feyerabend, destaca la importancia de la intervención del sujeto (el científico) sobre las reglas de investigación. Este juicio científico consiste en una “habilidad” una “sabiduría práctica” en sentido aristotélico, es decir, una capacidad para evaluar y decidir. Y aunque es una capacidad que poseen individuos concretos, el juicio científico como tal es eminentemente social, es decir, compartido por una comunidad científica. De allí que esta comunidad tenga en sus manos la permanencia o el cambio de las reglas de juicio. según el autor, el juicio científico representa un caso de ejercicio de racionalidad típicamente humana: responde siempre a una situación epistémica que el científico percibe como tal. Además supone la sustentación o el rechazo de ciertas creencias en relación al

sistema de creencias adoptado por el científico. De este modo se pueden comprender adecuadamente los juicios “revolucionarios”, que implica “luchar con el riesgo”. Otra característica es el “buen sentido”, trayendo un ejemplo que muestra lo inapropiado de exigir exactitudes teóricas fuera de lugar. El autor concluye, luego de otras consideraciones, en que la riqueza del tema está lejos de haber sido agotada

Este libro, que sumariamente hemos reseñado, tiene un particular interés porque presenta en pocas páginas, una suma de las cuestiones más debatidas de la filosofía teórica actual y muestra que ellas influyen decisivamente en nuestras concepciones sobre la ciencia y sobre otras ramas de la filosofía.

* * *

BEATRIZ GUERCI DE SIUFI (Compiladora), *Pensando la Universidad*, San Salvador de Jujuy, Editorial Universidad Nacional de Jujuy, 2000, 348 + 7 pp.

Convocados por la compiladora y dentro de un proyecto más amplio de investigación sobre la inserción de la universidad en la vida académica argentina y en el ambiente jujeño, esta obra excede con creces este límite institucional, y se convierte en un planteo válido para toda la universidad argentina (y hasta latinoamericana) actual. Los mayores y más graves problemas, las indecisiones políticas y académicas, las pugnas de poder, los obstáculos financieros, sociales, institucionales, administrativos y de toda índole que enfrentan los proyectos, todo esto está repasado en una serie de lúcidas comunicaciones de personal de la casa y de invitados.

La obra se divide en siete partes o temas, con varias comunicaciones. La primera parte: “El por qué de nuestra investigación”, con aportes de Beatriz Guerci, Susana Maidana y Rosa María Palou de Gutiérrez, explica los lineamientos de un proyecto sobre la Universidad. La segunda parte aborda “La universidad nacional de Jujuy, el noroeste argentino y América Latina”, es decir, la relación de esta universidad, de reciente creación, en su medio más amplio y antiguo, con aportes de Lucía Piossek de Zucchi y José Luis Tellería Geiger (cuya ponencia, tan bien documentada sobre investigación de desarrollo en América Latina, es ampliamente esclarecedora).

La tercera parte: “Enseñando y aprendiendo en la universidad”, con trabajos de José Manuel Esteve Zaragoza (un malagueño que con mucho gracejo nos enfrenta con los reales problemas del profesor), Begoña Grass /Teresa Romana, María Cristina Rinaudo y Estela Neder de Román, se ocupa de los aspectos didácticos y pedagógicos. La cuarta parte “Investigación y universidad”, con aportes de Alfredo Bass, Marta Ruiz, Daniela

Bargardi, trata los proyectos y los sistemas de investigación en Salta, Jujuy y al cual se suma el trabajo de Rosalía Arteaga sobre Ecuador, lo que significa una interesante comparación.

La quinta parte, “La extensión, otra función de la universidad”, trata diversas actividades calificadas como de extensión universitaria, como el arte, el deporte, las prácticas sociales, la cooperación inter-universitaria, etc. Los aportes de Eduardo Berrafato /Pablo Soler, Daniel Santamaría, Eva María Olmedo Moreno, Marta Ruiz/ Beatriz Guerci y Miriam Aranzamendi de Altamirano son muy instructivos sobre las prácticas de interacción universitaria en el NOA, con alguna comparación internacional (Olmedo Moreno para la universidad de Granada). La sexta parte, “Algunas cuestiones de gestión” trata sobre la gestión educativa, y el rol del no docente, con aportes de rosa Pérez del Viso de Palou y Miriam Ariñez. La séptima parte, “Mirando la Universidad desde...” enfoca las diversas disciplinas vinculadas académicamente: Psicología (Javier Corbalán Barná/ Fermín Martínez Zaragoza), Filosofía (Elena Teresa José y Guillermo Gonza /Alejandro di Pietro/ Beatriz Guerci), Arqueología (Marta Ruiz), Arquitectura (Diego Lecuona).

No se puede menos que estar de acuerdo con el grupo de docentes e investigadores que frente a una universidad zarandeada por el continuo aumento de demanda, de roles, por su propia crisis y la de su entorno, se hayan sentado a meditar y ofrecernos este material, con el cual se puede o no estar de acuerdo, pero que sin duda es sumamente importante para continuar este camino. La Universidad de Jujuy se convierte así en un referente importante de una reflexión que no pase por los problemas específicos de las macro-universidades (cuya solución no se avizora) sino que permite pensar en universidades equilibradas que aporten al país los universitarios que necesita.

Celina A. Lértora Mendoza