



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 4, N. 9, 2017

Buenos Aires

ISSN 2347-0712

Dialogando

E. Mail: iser.1968@yahoo.com,ar
secretaria@revistadialogando.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

1060 Buenos Aires

Teléfono: 4813-2448

Telefax: 4812-9341

Equipo Editorial

Directora

Rab. Arq. Graciela de Grynberg (Comunidad Bet Israel - Argentina)

Secretaria de Redacción

Dra. Celina A. Lértora Mendoza (CONICET/FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

Dr. Jaime Bortz (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rdo. Dr. Jerónimo Granados (Comunidad Luterana - Uruguay)

Fr. Dr. Jorge A. Scampini OP (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Consejo Asesor

Lic. Octavio Lo Prete (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Rdo. Dr. Joseph-Ignasi Saranyana (Ac. de Cs. Barcelona -España)

Rab. Dr. Abraham Skorka (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Comisión Académica

Dr. Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Dr. Martín Ciordia (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dr. Pedro Coviello (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Dra. Isabel Fisflash (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Leonardo Funes (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dra. María Eugenia Góngora (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Abelardo Levaggi (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rab. Ernesto Yattah (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Dr. Mario Yutzis (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos - Argentina)

ARTÍCULOS

**Algunos aportes y desafíos del neoplatonismo
a la noción tomista de creación
Segunda Parte**

María Eklisa Ladrón de Guevara

1. Los aportes neoplatónicos y los desafíos que debía enfrentar S. Tomás

“Participación” es la noción por medio de la cual, en el platonismo, se pretende explicar la relación de las cosas con las ideas como sus ejemplares y arquetipos y, en el neoplatonismo, la relación entre el Uno, las causas primeras secundarias y la multiplicidad de las diversas realidades, confluyendo y complementándose en ella los dos grandes temas considerados anteriormente, a saber, el de la “causalidad”, y el que integran las nociones de “perfección”, “ejemplarismo”, “semejanza” y “orden jerárquico”. En ambas corrientes de pensamiento, la “participación” será, en última instancia, la noción que articula toda la realidad, coincidiendo también ambas en su modo de entenderla en un sentido absolutamente “formal”, con todas las consecuencias que esto supone.

Para Tomás, en cambio, se tratará de la noción que, en todo caso, da razón de la relación entre Dios, *ipsum esse subsistens*, causa absolutamente trascendente y libre, origen de todo lo que existe, y las criaturas.

Así, pues, consideraremos ahora, en base a los aportes neoplatónicos, la noción tomista de “participación”, así como también los aspectos y cuestiones que Tomás debió re-significar teniendo en cuenta su nuevo punto de partida y, en un segundo momento, consideraremos la relación existente, según el pensamiento de S. Tomás, entre “participación” y “trascendencia e inmanencia”.

1.1. Novedad de la noción tomista de participación

Para Tomás, recogiendo otro aporte neoplatónico, Dios, que es, ciertamente, causa eficiente de todo lo que existe, es también su causa ejemplar, pues, “es necesario afirmar que existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, o sea formas ejemplares existentes en la mente divina”, ahora bien, “estas tales”, si bien, “no son algo realmente distinto de la

esencia divina”, miradas en las cosas, se multiplican “según que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres” (Cf. I 44, 3), pues, “la naturaleza propia de cada ser consiste en que de algún modo participe de la perfección divina” y, “tal es así, que Dios no se conocería perfectamente a sí mismo si no conociese todos los modos posibles en que otros pueden participar de su perfección” (I 14, 6).

Pero Tomás, si bien, al igual que los neoplatónicos, considera a Dios como “causa ejemplar”¹ de todo cuanto es, se distancia de ellos, por lo menos, en dos puntos fundamentales, a saber, en la prioridad otorgada el *esse*, pues la misma Causa primera es entendida ahora como *esse subsistens*, *esse* intensivo que abarca todas las perfecciones”, mientras que en el neoplatonismo el “ser” no es sino “una perfección más” que se “deriva” desvirtuándose al igual que todas las demás. Y, por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, en el modo concreto en que las perfecciones se comunican o “participan” en la multiplicidad de las diversas realidades pues, mientras que para el neoplatonismo la “participación”, o paso de lo Uno a lo múltiple implica una comunicación de formas por vía de imitación o derivación, o, como es el caso de Plotino, por irradiación, formas que se desvirtúan progresivamente a lo largo de este proceso de manera que las cosas no serán sino imitaciones más o menos semejantes a su primer principio y modelo conforme se vayan apartando de él, para S. Tomás, en cambio, Dios será, de todas las cosas existentes, “causa eficiente y ejemplar, pero no su causa formal” (I 3, 8 ad 1), porque, “aunque las criaturas no lleguen a asemejarse a Dios en naturaleza con asimilación de especie, llegan, sin embargo, a asemejarse a Él según la representación que de ellas tiene en su mente” (I 44, 3 ad 1).

En efecto, para Tomás, como vimos al hablar de la naturaleza metafísica de la Causa primera, Dios es el *ens per essentiam*, el *ipsum esse subsistens*, pues “en Él no es la esencia cosa distinta de la existencia”, sino que “Dios, en efecto, se identifica con su esencia, y, si no se identificase con su existencia, sería un ser por participación y no por esencia, y, por consiguiente, no sería el primer ser. Esto es absurdo. Luego, Dios no es sólo su esencia, sino también su existencia” (I 3, 4), *ipsum esse subsistens* que, en su absoluta simplicidad, supone y exige también la plenitud absoluta de perfección, se trata, pues, de la “emergencia del *esse* intensivo propia de la Causa Primera.

¹ Cf. L. Farré. *Tomás de Aquino y el neoplatonismo. Ensayo histórico y doctrinal*, La Plata, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, 1966, p. 83.

Las diversas realidades sensibles, por su parte, ya que “todo lo que está compuesto de materia y forma es bueno y perfecto en virtud de la forma, y puesto que la materia recibe o participa la forma, es bueno por participación. Pero lo primero entre lo bueno y óptimo –y tal es Dios- no es bueno por participación, porque lo bueno por esencia es anterior a lo bueno por participación” (I 3, 2 arg. 2), y, en referencia a la estructura metafísica última de la criatura, la de esencia y existencia, dirá que “lo que tiene existencia y no es la existencia es ser o cosa por participación” (I 3, 4 arg. 3)².

Así, pues, frente al “ser por esencia”, la criatura es también “ser”, pero, ciertamente, “por participación” porque, “cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia tiene que ser causado” ya que, “si la existencia de algún ser es distinta de su esencia, la existencia forzosamente ha de provenir de un agente exterior o de los principios esenciales del propio ser. Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y, por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia, tiene una existencia causada por otro” (I 3, 4). Participar es, pues, para Tomás, en primer lugar, y al igual que para el neoplatonismo aunque de muy diverso modo, “ser causado”.

Por otra parte, para Tomás, “el *esse* tiene una prioridad absoluta también entre todas las “perfecciones absolutas” que se encuentran en las criaturas”³ porque, dentro ya del marco de las categorías aristotélicas, “el ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto que existe, y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas” (I 4, 1 ad 3), más aún, “la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza, ya que no habría bondad o humanidad actual si de hecho no existiesen. Porque toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia” (I 3, 4), de modo que “la razón de ser va incluida en la perfección de todas las cosas, puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser” (I 4, 2).

² Cf. H. Beck, *El ser como acto*, Pamplona, EUNSA, 1968, p. 33.

³ C. Fabro, *Participación y causalidad según S. Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2009, p. 526 y A. García Marqués, “Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de Dios”, *Sapientia* 37, N. 144, 1982, p. 103.

De este modo, “en la criatura, tener *esse per participationem* supone la división y composición real, es decir, la división, en la multiplicidad de las esencias creadas”, de manera que, como ya se citó en otra parte, “ninguna criatura material o espiritual puede ser algo si no es una participación de la perfección del ser, del mismo modo que sólo puede existir en tanto se une con el *actus essendi* participado”⁴.

Se puede decir entonces que Tomás, si bien sigue la tradición platónica y neoplatónica afirmando que “el modo del *esse* y de estas perfecciones en las criaturas es la participación”, sin embargo, dada su concepción de Dios como el *ipsum esse subsistens*, dará prioridad absoluta al *esse* sosteniendo “el primado radical de la existencia sobre la esencia”⁵, es decir, que “toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que se actualiza mediante el *esse* participado que recibe: así su actualidad está dada por la mediación del *esse*”⁶, de modo que, si “es evidente que la forma es el acto propio de la esencia de las cosas finitas, gracias a la cual cada una posee su grado de realidad y perfección”⁷, lo es también que así se hace capaz de ser luego actualizada por el “*esse*” participado¹, se trata, pues, “de la plenitud de perfección del *esse* divino, y (de) la composición en cada criatura, de su esencia o perfección con el acto de ser (*esse*) correspondiente, según la exigencia metafísica de la *Dirección* del ser”⁸.

Así, pues, si para el neoplatonismo “participar” es, fundamentalmente, “tener parte”, será entendido como un “tener parte en”, en el sentido de una derivación formal, sea por imitación o por irradiación, del primer principio en todo lo que de él procede, para Tomás, en cambio, “participar” será también un “tener parte”, pero en el sentido de un “haber sido hecho partícipe”, un “haber recibido”, no ya, ciertamente, una “parte” semejante y disminuida de la misma esencia del participante, como afirmaba Proclo, sino la “esencia” propia; y también la propia “existencia”, porque, como se dijo más arriba, “toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que se actualiza mediante el “*esse*” participado que recibe: así su actualidad está dada por la mediación del “*esse*””, de

⁴ C. Fabro, ob. cit. p. 539.

⁵ E. Gilson. *El Tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1978, p. 248

⁶ C. Fabro, ob. cit. p. 629 y ss.

⁷ Cf. C. Fabro, ob. cit. p. 632.

⁸ C. Fabro, ob. cit. p. 512 y 513

modo que “la “diferencia” entre el ser y el siendo (lo que es) se funda en el ser, acto intensivo emergente, que es participado “diferente” en cada ser”⁹.

Y así, si siguiendo a Proclo admite Tomás la existencia de una “caída”, esta no será sino un verdadero salto ontológico entre el ser subsistente y el ser por participación, caída en la que, “no obstante, el término finito recibe todo lo que tiene, es y hace, en cierto modo, del infinito, tanto en el orden estático como en el orden dinámico. Así, no abandona lo infinito, pero junto con la causalidad, recibe de él una cierta semejanza y la conserva, que es precisamente, lo que se atribuye a la relación de analogía”¹⁰.

Para Tomás “participar” será, pues, “recibir” todas las perfecciones, y entre todas ellas y en primer lugar, el “ser” porque “lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ellas no sólo según que son éstas por sus formas accidentales o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas” (I 44, 2), y así, “puesto que Dios es el mismo ser, cada cosa es ser en la medida en que participa de la semejanza de Dios” (I 14, 9 ad 2). De modo que, hablar de “participación” en S. Tomás es hablar de Dios, Causa primera, como el *actus essendi* que da o “participa” el “ser”, porque “en la participación trascendental como composición, la totalidad que fundamenta la *Dirección* de la participación, es la plenitud de perfección del “*esse*” en su calidad de acto intensivo en relación con el cual cualquier ser finito y cualquier perfección genérica, específica o individual, se presenta en calidad de participación”¹¹.

Por último, como señala también Fabro, junto a la participación como composición trascendental hay que considerar la participación como “composición predicamental”, es decir, aquella que “tiene como fundamento las perfecciones genéricas y específicas, consideradas en su dominio como “totalidades intensivas” del ser, en particular los géneros en relación a las especies y éstas en relación con los individuos”¹².

⁹ Cf. C. Fabro, ob. cit. p. 636.

¹⁰ C. Fabro, ob. cit. Ídem.

¹¹ C. Fabro, ob. cit. p. 625.

¹² C. Fabro, ob. cit. p. 626.

Concluyendo que “la participación predicamental (es la que) se plantea en relación con el “modo de ser” o el “modo de poseer” cierta formalidad, y no en relación a la formalidad misma, que es “lo que es” y consiste *indivisible*. Pero visto que esas formalidades (géneros, especies) no existen en sí, sino solamente en sus participaciones concretas respectivas, en las que hay modos y grados de perfección, debe admitirse que se trata de una verdadera participación, y que esta nace de la relación implícita con el ser, es decir, en la medida en que las especies se consideran precisamente como “modos de ser” del género, y los individuos como “modos del ser” de la especie”¹³.

1.2. Participación, trascendencia e Inmanencia

Por todo lo dicho al referirnos a las nociones de trascendencia e inmanencia dentro del neoplatonismo, es decir, por el hecho de que, de un modo u otro, en todos los pensadores neoplatónicos, la supuesta “trascendencia” de la causa primera se veía profundamente comprometida, fundamentar la trascendencia absoluta de Dios fue un punto de vital importancia para el pensamiento de S. Tomás, un desafío que era preciso afrontar pero, para poder lograrlo, era necesario establecer antes los presupuestos que permitieran afirmarla verdaderamente.

Queda pues ahora, considerar acá la relación inmanencia-trascendencia en el pensamiento de S. Tomás, concretamente, la cuestión acerca de la “presencia” o “inmanencia” del Dios “trascendente” en el ente participado.

Tomás, en efecto, al igual que los neoplatónicos paganos, afirma la absoluta trascendencia de Dios pero, a diferencia de ellos, la fundamenta en la consideración de Dios como el *ipsum esse subsistens, esse per essentiam*, que “exige la plenitud absoluta de perfección en la simplicidad absoluta (emergencia del “esse” intensivo)”¹⁴, ya que, siguiendo en particular a los neoplatónicos cristianos, se manifiesta de acuerdo con aquellos que piensan que la causa primera posee en sí todas las perfecciones que se hallarán luego en las criaturas, y no solo estas sino también las ideas de todas las cosas¹⁵.

¹³ C. Fabro, ob. cit. pp. 526 y 527

¹⁴ C. Fabro, ob. cit. p. 512

¹⁵ Cf. S. Tomás. *S. Teológica*. I 15. Cf. también S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’* 4 n99.

Ahora bien, en tanto que *ipsum esse subsistens*, y perfección absoluta, Dios es la causa eficiente y universal de todo cuanto es (I 44, 1 y 2) pues, “da el ser” y todas las perfecciones, pero, a diferencia del neoplatonismo, esto será desde un acto de libertad, porque “Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad” (I 45, 6), superando así la perspectiva neoplatónica prevalentemente formal y con fuerte tendencia monista y, si se quiere, panteísta, particularmente en Plotino, ya que, si bien para Tomás, de Dios “dimanan todas las perfecciones deseadas, como de la causa primera”, estas “no dimanan de Dios como de agente unívoco, sino, como quedó demostrado (I 4, 3), como de agente que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico” (I 6, 2), es decir que, “no se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por analogía” (I 4, 3 ad 3), y sólo en el marco de la absoluta trascendencia de Dios¹⁶ esta semejanza puede ser comprendida adecuadamente, es decir que deberá ser considerada dentro del marco de la *Dirección* originaria del “*esse*” en el “*ens*”¹⁷.

Pero, en el pensamiento de Tomás, junto a la trascendencia de Dios está también su “inmanencia” en todas las cosas, pues sostiene que “es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas” (I 8, 1).

Sin embargo esta “presencia” de “la deidad es “el ser” de todas las cosas”, debe ser entendida en el sentido de que Dios es de ellas “su causa eficiente y ejemplar, pero no su causa formal” (I 3, 8 ad 1), es decir que, si “Dios está sobre todas las cosas por la excelencia de su naturaleza”, “no obstante, está en todas como causante de su ser” (I 8, 1 ad 1).

Y esto es así porque “Dios está en todas las cosas, no ciertamente como parte de su esencia, ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace”, de forma que, “puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio”, y agrega, “pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conservan, a la manera como el sol está causando la iluminación del el aire mientras éste tiene luz, síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como partícipe del ser”. Por todo lo cual concluye que, dado que “el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más

¹⁶ Cf. C. Fabro, ob. cit., entre otras, p. 532. nota 31 y p. 512.

¹⁷ C. Fabro, ob. cit. p. 544.

profundamente la penetra, ya que es principio formal de cuanto en ellas hay”, Dios, en tanto que es su causa, está, efectivamente, “en todas las cosas y en lo más íntimo de ellas” (I 8, 1).

Y, a propósito de esto, si bien S. Tomás acepta la verdad de la I proposición del *Liber de Causis*, según la cual “toda causa primera influye más en su efecto que la causa segunda universal” (I 1), no será esto sin advertir que, en realidad, “no se participa lo que es participante, sino lo que es primero” [3 n80], con lo cual se salva la prioridad absoluta de la acción de la causa primera sobre las causas segundas, y de esta manera distingue la acción de “crear”, propia de la Causa Primera, [Cf. 18 n 345] de la acción propia de las causas instrumentales o segundas, es decir, de aquellas cuyo ser es ya “participado”, eliminando toda posibilidad de creación “mediada”, dificultad que no pudo superar el *Liber*.

Así, pues, con la introducción de la noción de “participación”, entendida en este sentido, “la causalidad extrínseca sufre un proceso de transformación analógica de manera que evita la excesiva separación que tal causalidad introduce entre la causa y el efecto”, pues, “si es verdad que la admisión de la composición de esencia y *esse* en las criaturas las aleja al infinito del Creador, mucho más radicalmente de lo que hacen los que niegan la distinción real, también es cierto que la inmanencia del *esse* participado en las criaturas, implica la inmanencia de Dios en esas criaturas, *per potentiam, per essentiam, per praesentiam* (I 8, 3) mucho más profundamente que para sus negadores, para quienes la causalidad divina conserva un carácter extrínseco, y la relación de la constitución del ser sólo alcanza el ejemplarismo de la esencia infinita respecto a esencias finitas”¹⁸.

Por lo que, si bien Tomás admite la vigencia de la primera proposición del *Liber de Causis*, la explica de modo que no compromete la absoluta trascendencia divina, al mismo tiempo que garantiza la total autonomía del ente creado respecto al creador, juntamente con su total dependencia del mismo pues, “en efecto, el *actus essendi* participado, precisamente en la medida en que es participado, depende intrínsecamente de Dios, permaneciendo en acto y siendo acto siempre en toda la línea metafísica, una vez que ha sido creado y por tanto tiempo como no sea aniquilado. Es por esto que Dios posee el privilegio de ser “causa del *esse*” por propiedad intrínseca”¹⁹. Y de este modo, “la estructura del *ens per participationem*

¹⁸ C. Fabro, ob. cit. p. 513.

¹⁹ C. Fabro, ob. cit. p. 630.

presenta en el tomismo la paradoja de la distancia infinita de Dios (*esse per essentiam*) unida a la pertenencia o dependencia absoluta de la criatura “respecto a Dios” (la *dependentia a Deum* de la terminología tomista). Esta pertenencia total se funda en la “causalidad total” de la causa *tou esse*, propia de Dios, que contiene en una unidad simple e intensiva la creación, conservación y moción divina de las criaturas, es decir, todo lo referente a la constitución y actividad de los seres”²⁰.

Y G. Lafont, por su parte, dice también que es, justamente, “gracias al punto de apoyo que presta la causalidad eficiente”, que puede S. Tomás hablar de una “inmanencia real”, según la cual, la perfección total de Dios es “fundamento de toda perfección creada”²¹, de modo que, “la perfección existe en su esencia (formaliter) en los dos sujetos”, “porque la fundamentación de la pertenencia de la perfección pura al sujeto deficiente (la criatura), exige la penetración (por esencia, potencia y presencia) del sujeto perfecto en tanto es causa propia de la perfección participada” y, en este sentido, “en relación a las criaturas, Dios es “intrínseco” en cada uno de sus efectos, ya sean naturales o sobrenaturales. Puesto que entonces las perfecciones puras representan el “punto metafísico” de encuentro entre criaturas y creador, en una “comunidad de pertenencia” en sentido propio, por la creación y causalidad divina”²².

En efecto, de Dios, que “por su esencia es semejanza de todas las cosas” (I 15, 1 ad 3), todas las cosas participan, “si bien lejana y deficientemente, con una cierta semejanza” en el sentido que le atribuye Tomás cuando dice que “las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad”, pero que, “no obstante, las cosas son también buenas por la semejanza de la bondad de Dios inherente a cada una de ellas, y esta es su bondad formal, y por la que se dicen buenas; y de este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y, hay también múltiples bondades” (I 6, 4).

1.3. Participación y analogía

Finalmente, estas citas de S. Tomás nos introducen en otra cuestión que, en el marco de la antítesis trascendencia-inmanencia, se haya estrechamente vinculada

²⁰ C. Fabro, ob. cit. p. 513

²¹ G. Lafont, ob. cit. p. 36. Cf. también C. Fabro, ob. cit. p. 513.

²² C. Fabro, ob. cit. p. 533 y 535.

con la noción de “participación” según el modo en que S. Tomás la entiende, se trata de la relación entre “participación” y “analogía”.

En efecto, “la naturaleza divina sólo es comunicable por la participación de su semejanza” (I 13, 9 ad 1), pero afirma también que, si bien “hay muchas maneras de semejanza, debido a los múltiples modos de convenir en una forma”, aclara, como ya se señaló, que “no se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por analogía, es decir, **en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación**” (I 4, 3 ad 3), y de este modo “lo que procede de Dios se asemeja a \forall Wl como se asemejan los seres al principio primero y universal de todo ser” (I 4, 3).

Así, pues, conviene citar nuevamente acá la afirmación de C. Fabro según la cual “encontramos, una vez más, la paradoja de toda la metafísica tomista de la participación, en tanto la *similitudo* está vinculada directamente a la causalidad y fundada en ella, y que ésta, al mismo tiempo implica, en su base y forma radical, una caída ontológica del efecto en relación con la causa. Es la paradoja de la *similitudo dissimilis* del neoplatonismo que se resuelve solamente en el “ejemplarismo” de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser”, y continúa diciendo, “en efecto, hay primero la derivación vertical, según el principio del ejemplarismo divino, gracias al cual, toda formalidad real creada se refiere a la idea divina respectiva, y difiere de ella por el modo de ser”, pero hay también, “sobre todo, la derivación según la emergencia propia de la esencia divina, en virtud del *esse* intensivo que abarca todas las perfecciones”. Concluyendo que, “en el primer caso, la semejanza es de naturaleza formal y deja intacto el aislamiento divino, mientras que, en el segundo caso, la relación se torna (en la criatura) real y fundamental (causalidad) y aquí se origina la posibilidad de la analogía”²³.

Es así que, continúa C. Fabro, en Tomás, “la dialéctica de la analogía está dominada por la convergencia del principio de la *similitudo* y el de la participación” que, “considerados aisladamente tienen una dirección opuesta: la *similitudo*, que indica una conveniencia de forma, tiende a la igualdad y unidad de los sujetos en esta forma (unidad formal de los individuos que participan de la misma especie)” mientras que, “el principio de “participación”, por el contrario, contiene el “salto” metafísico del descenso o “caída” producidos por la causalidad y composición real. Esto revela la mayor desemejanza, ya que los dos términos (criatura y creador,

²³ C. Fabro, ob. cit. p. 518 y ss.

también en el orden propio: substancia y accidente) llegan a los extremos de la diferencia ontológica”²⁴.

Es por esto que, como afirma Fabro, a diferencia de Manser y otros comentadores más aristotélicos que “ignoraron la metafísica de la participación” y, por lo mismo, insistieron en la prioridad de la analogía de proporción, habría que tener también en cuenta la analogía de atribución pues, si “la analogía de proporcionalidad hace hincapié en el momento aristotélico de la inmanencia del ser en los seres, la analogía de atribución lo hace en el aspecto platónico de la dependencia radical de los participantes respecto a la perfección “separada” participada”²⁵.

En efecto, en el primer caso, “la analogía metafísica puede ser llamada de “proporción intrínseca”” porque, “en la concepción tomista, las perfecciones puras y el “*esse*” son verdaderamente inmanentes a las criaturas, no sólo en Dios; y también porque Dios como Primer principio fundamental está en el interior de la criatura por su causalidad”²⁶.

En el segundo, la analogía metafísica es la analogía de atribución, que “se refiere a que la primera relación del *ens per participationem* respecto al *esse per essentiam* es una relación de dependencia total, y por tanto, de referencia total en todos los aspectos de lo real”, y agrega que, “más precisamente”, es “una analogía de atribución intrínseca, en dos aspectos: por parte de la criatura, (pues) ésta tiene en sí su propio *esse* participado; (y) por parte de Dios, en su calidad de causa primera y total del *esse*, Dios es inmanente (presente) en todo *esse*, sosteniendo con tal presencia la realidad de cada ser y de cada una de sus perfecciones”²⁷.

Y, en este sentido, añade, “hay, que superar la oposición recíproca de las analogías de proporcionalidad y atribución tomadas aisladamente. (Hacerlo) proviene, digámoslo una vez más, del hecho de separar el momento aristotélico (proporcionalidad formal) del momento platónico (atribución causal). La concepción

²⁴ C. Fabro, ob. cit. p. 523.

²⁵ C. Fabro, ob. cit. p. 636.

²⁶ Idem.

²⁷ C. Fabro, ob. cit. p. 514.

tomista, por el contrario, procede desde un punto de vista superior que reúne a ambos y los supera”²⁸.

Finalmente, concluye señalando que, “la analogía, en su estructura metafísica, en tanto es una relación de desemejanza unida a la semejanza o de semejanza con desemejanza, recurre en su propia semántica a una relación de dependencia, y exige, por consiguiente, que la *reductio ad unum* se realice en el segundo de sus propios términos, precisamente en el *Esse* por esencia”²⁹.

2. Sobre el Modo de producción de la realidad

2.1. El modo de producción de la realidad en el neoplatonismo

Estudiaremos ahora los aportes neoplatónicos sobre el “modo de producción de toda la realidad”, cuestión íntimamente relacionada con otras, tales como el origen y naturaleza de la materia prima o la razón última de la “diversidad” de las cosas, hacerlo nos dará ocasión de considerar también los límites que esta corriente de pensamiento encontró, desde la perspectiva de S. Tomás, a la hora de intentar dar una respuesta acerca del origen de todo cuanto existe.

2.1.1. De lo Uno a lo múltiple

2.1.1.1 Antecedentes

Según Platón, y teniendo en cuenta que su pensamiento se encuentra dentro de “aquel paradigma metafísico que ve en el Uno el origen de todas las cosas y que, por lo tanto, utiliza como conceptos base los de unidad y multiplicidad, identidad y diferencia, semejanza y desemejanza”, y en el que, necesariamente, “la noción de «ser es derivada e inferior respecto a la de «uno»”, es decir, donde, “bajo la escolta del Sofista y del Filebo platónicos, el ser es visto siempre como un género mixto de unidad y multiplicidad, de identidad y diferencia, de límite e ilimitado”³⁰, el mundo sensible era producido por la acción del Demiurgo quien, habiendo contemplado las ideas de todas las cosas, las unía a la materia siempre subsistente.

²⁸ C. Fabro, ob. cit. p. 535.

²⁹ C. Fabro, ob. cit. p. 524.

³⁰ Giuseppe Girgenti, ob. cit. p. 156.

Aristóteles, pese a haberse propuesto tratar acerca del origen del “ser en tanto ser”, al hablar de “la causa del ser” se estaría refiriendo a la causa del “compuesto”, que es el que realmente existe, en efecto, sólo de su causa y origen se ocupa encontrando la misma en la acción del Primer Motor inmóvil, que, en tanto que “Acto puro”, por su atracción es causa externa eficiente y produce el “compuesto” haciéndolo pasar de la potencia al acto, sin llegar, en realidad, y dado los principios de donde parte, a preguntarse por la causa del ser en tanto ser.

Pero, como señala S. Tomás al considerar el origen de todo cuanto es, “aquí hablamos de las cosas según su procedencia del principio universal del ser, y de esta emanación ni aún la materia está excluida, aunque lo está en el modo de que habla Aristóteles”³¹, pues, “es necesario que también sea creada la parte potencial al crearse todo lo que pertenece a su ser”³².

Con todo, marca Aristóteles un nuevo comienzo para la interpretación de toda la realidad, pues “el Estagirita define la filosofía primera como ‘ciencia del ser en cuanto ser’. En este paradigma metafísico las categorías fundamentales serán las de ser, no ser, devenir, sustancia, predicados de la sustancia, etc. Todo lo que existe es ser, es un aspecto del ser que originariamente se dice de muchos modos. Dios mismo, el Principio primero, es la Sustancia primera, Acto puro, Vida excelente y Pensamiento del Pensamiento. El concepto de ‘uno’ queda absorbido dentro de la noción de «ente» como uno de sus predicados. El siguiente paso de la Metafísica es muy claro a este respecto: ‘El uno tiene los mismos significados que el ser; por lo tanto, puesto que en el ámbito de las cualidades el uno es una cosa determinada y una determinada realidad, y de modo semejante en el ámbito de la cantidad, es evidente que es necesario investigar qué cosa es el uno en el ámbito de todas las categorías, así como se investiga qué es el ser, porque no es suficiente decir que la naturaleza del ser y del uno consiste precisamente en ser ‘ser’ y uno (Aristóteles *Metafísica*, 1,2,1053 b 25-29.)”³³.

2.1.1.2. Neoplatonismo

El neoplatonismo, habiendo integrado numerosos elementos de origen aristotélico, se mantuvo, sin embargo, dentro del marco del modelo henológico. Nos

³¹ S. Tomás. *S. Teológica*, I 44, 2 ad 1.

³² S. Tomás, ob. cit. I 44, 3 ad 3.

³³ Giuseppe Girgenti, ob. cit. p. 156.

detendremos ahora en la consideración del modo concreto de producción de toda la realidad, a partir del Uno, propuesto por los diversos filósofos neoplatónicos.

Podría decirse que es una preocupación prioritaria de Plotino explicar, junto con la “conversión” del alma, entendida como camino de retorno al principio y origen, el modo concreto en que se produce toda la realidad a partir del Uno, esto es, el modo de “conciliar lo uno y lo múltiple”³⁴. Según él, “conviene que haya algo después del Primero, porque el Uno es, absolutamente hablando, una potencia inmensa. Además, esto mismo nos lo confirman todas las cosas, porque no hay ninguna, ni siquiera entre las últimas, que no disponga del poder de engendrar”, y agrega, “conviene, pues, retrotraerse hasta el Uno verdadero, que es ajeno a toda multiplicidad y disfruta de toda simplicidad” (*Enn.* V 3).

Pero surge la pregunta, “¿cómo vienen todas las cosas del Uno, que es algo simple y que no muestra a través de sí mismo ninguna diversidad o duplicidad?” y el mismo Plotino responde que pues el Uno “es también perfecto porque nada busca, ni nada posee, ni de nada tiene necesidad, siendo perfecto es igualmente sobreabundante, y su misma sobreabundancia le hace producir algo diferente de Él” (*Enn.* V 2).

Expone, entonces, el modo en que, a partir de Uno, se producen las diversas realidades ontológicas o hipóstasis porque, “¿qué convendrá decir del ser que es más perfecto que ninguno? Sin duda, que de él no puede provenir otra cosa que lo que hay de más grande después de él. Pero lo que hay de más grande después de él es, precisamente, la Inteligencia, que constituye el segundo término. Porque, efectivamente, la Inteligencia ve el Uno y de ninguna otra cosa tiene necesidad. El Uno, sin embargo, no tiene necesidad de ella. Lo que nace, pues, del término superior a la Inteligencia es la Inteligencia misma, la cual es superior a todas las cosas porque todas las demás cosas vienen después de ella” (*Enn.* VI), así, pues, “lo que nace de Él es un pensamiento; pensamiento que, al pensar a su generador (pues no puede tener otro objeto) se convierte en una inteligencia, diferente, sin duda, a lo inteligible pero semejante a él, como verdadera imitación e imagen suya” (*Enn.* V 4). Porque, como ya se citó al hablar de la relación “Causa primera y ser en Plotino, “lo que El produce retorna necesariamente hacia Él y, saciado de Él y de su

³⁴ Cf. Plotino. *Enéadas. Textos esenciales.* Plotino. *Enéadas. Textos esenciales.* Traducción, notas y estudio preliminar de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Bs. As., Colihue, 2007, Introducción, p. XXV.

contemplación, se convierte entonces en Inteligencia. (y) Su propia estabilidad con respecto al Uno hace que lo vuelva ser, y su mirada dirigida al Uno hace que lo convierta en Inteligencia. Esto es, como se detiene para contemplar el Uno, se vuelve a la vez Inteligencia y ser” (*Enn.* V 2).

Pero, una vez llegado aquí, se pregunta Plotino, “¿debemos, pues, detenernos en ella, como si se tratase de un primer término, o hemos de ir todavía más allá? La Inteligencia está situada delante del principio primero con relación a nosotros y, colocada en el vestíbulo del Bien, nos da a conocer todas las cosas que se dan en El; ella misma es, sobre todo, como una impronta del Bien en lo múltiple, mientras el Bien permanece enteramente en la unidad” (*Enn.* V 9).

La Inteligencia, por su parte, “se constituye como Inteligencia cuando alcanza su objeto y lo posee por medio del pensamiento fragmentándolo”, y “por eso es uno y múltiple”, es decir, “la Inteligencia, segunda hipóstasis producida por lo Uno, representa la primera alteridad. En ella la unidad se dualiza en Inteligencia e inteligible”³⁵. Pues, “ser, vida y pensamiento son los tres aspectos que caracterizan la naturaleza de la segunda hipóstasis” y, “lo que ella piensa son los seres, a los que hace existir al pensarlos y, en consecuencia, como se piensa a sí misma, ella es esos seres (V 9, 5, 4-16)”. Y esos seres, “son la pluralidad de formas inteligibles”³⁶.

De este modo, “el Uno es lo único que es simple y es también, por esa su simplicidad, el principio de todas las cosas. Precede además al ser más noble de todos pues conviene que haya algo anterior a la Inteligencia, que aspira a la unidad y demuestra con ese su deseo que ella no es una, sino semejante al Uno” (*Enn.* VI 5).

Ahora bien, como señalan también Santa Cruz y Crespo, “la generación de la Inteligencia es una cuestión crucial, quizás la más importante para comprender la naturaleza de la realidad como un despliegue. Ella se presenta, en efecto, como instancia paradigmática de la generación del Alma a partir de la Inteligencia, y aún de la generación de lo sensible a partir del Alma”³⁷.

³⁵ *Enéadas. Textos esenciales*. Traducción, notas y estudio preliminar de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Bs. As., Colihue, 2007. p. XLVIII

³⁶ Ídem, pp. XLIX y L.

³⁷ Ídem. p. XLII.

En efecto, “la Inteligencia, semejante como es al Uno, produce lo mismo que El esparciendo su múltiple poder. Lo que produce es una imagen de sí misma, al desbordarse de sí igual que lo ha hecho el Uno, que es anterior a ella. Este acto que procede del ser es lo que llamamos el Alma, en cuya generación la Inteligencia permanece inmóvil, lo mismo que ha permanecido el Uno, que es anterior a la Inteligencia, al producir la Inteligencia” (*Enn.* V 2).

Y así, “el alma es la palabra y el acto de la Inteligencia, lo mismo que ésta es la palabra y el acto del Uno. Pero la palabra del alma es oscura, porque, como tal imagen de la Inteligencia, debe mirar hacia ella, lo mismo que la Inteligencia ha de mirar hacia el Uno para conservarse como tal Inteligencia. Y lo ve, ciertamente, sin estar separada de Él, porque nada hay que se encuentre entre ambos, como nada hay tampoco entre el alma y la Inteligencia. Todo ser que ha sido engendrado desea y ama al ser que lo engendró, sobre todo cuando sólo existen realmente estos dos seres. Lo cual quiere decir que cuando el ser productor de algo es el ser mejor que hay, el ser que ha sido engendrado convivirá necesariamente con él, sin que ya les separe otra cosa que su misma alteridad” (*Enn.* V 1).

El alma es, pues, entonces, la “tercera hipóstasis” que, “surgida del acto de auto-contemplación de la Inteligencia, constituye el último escalón de lo inteligible y, a través de ella se opera el pasaje hacia lo sensible”. Ella “posee los mismos contenidos paradigmáticos de la Inteligencia, pero en un grado de mayor pluralidad y complejidad” y, por lo mismo, es menos perfecta que la Inteligencia, pues, además, y a su vez, “el alma se dualiza, posee dos funciones: una superior, unida y vuelta hacia la Inteligencia y una inferior, vuelta hacia lo sensible y corpóreo, función esta que consiste en dar forma y vida a lo inferior a ella”³⁸.

Y es por ello que dice Plotino que, “conviene, pues, comprender la naturaleza del alma y saber, entre otras cosas, que proviene de la Inteligencia, que posee la virtud por participación con esa misma razón” (*Enn.* VI 5) y, en ese sentido, “el alma está en reposo y permanece en el Reposo en sí, semejante a una luz que se manifiesta en toda su fuerza”, pero advierte también que su resplandor, “una vez llegado a los últimos confines, se convierte en oscuridad; el alma que la ve y que, además, la ha originado, necesariamente ha de darle una forma, porque no sería justo que lo que es vecino del alma estuviese privado de la razón. Tendrá, pues, tanta parte en ella

³⁸ Ídem, p. LV.

cuanta pueda recibir la oscuridad, comportándose así como una sombra en la sombra engendrada por el alma” (*Enn.* IV 3, 9)

En efecto, “la parte inferior es una imagen de la primera y la imita con el fin de producir los seres vivos”, y esta parte que “desciende y se aleja de la primera es resultado de la contemplación ejercida por la porción superior”, y “ejerce también ella una actividad vagamente contemplativa, de menor intensidad”. Pero, sin que la procesión de esta parte inferior, esta “acción de apartarse”, represente “una ruptura ni una verdadera separación de la parte superior”³⁹.

Por otra lado, esta parte inferior del alma es también llamada por Plotino “naturaleza”, de modo que “la *physis* es el Alma vecina al cuerpo al que le da una huella de sí misma (IV 4, 20, 15-16)”, pues “también ella contempla, y su modo de contemplación oscuro corresponde a su estructura ontológica y a su función particular”, es decir, ser “intermediaria entre el mundo inteligible y el sensible dando forma a la materia”, pero, si bien “el alma creadora “siempre está iluminada, (pues) continuamente posee la luz que confiere a las cosas inferiores” (II 9, 3)”, y que “la acción del demiurgo no difiere de la acción por la que el Bien produjo la Inteligencia, y la Inteligencia el Alma”, ella, sin embargo, “al tener lugar en un grado inferior, ya no es capaz de producir una hipóstasis que a su vez sea creadora. La luz que emana de ella sólo engendra esa imagen del mundo inteligible que es el mundo sensible, al encontrarse con la materia semejante a un espejo”⁴⁰.

Y esta parte inferior del alma o naturaleza “no constituye un nuevo nivel ontológico de la realidad, no es una cuarta hipóstasis porque permanece siempre ligada a la parte superior del Alma”, pues “tampoco puede decirse que emana del Alma superior del mismo modo en que el Alma emana de la Inteligencia”⁴¹. Ella “encierra en sí una contemplación silenciosa”, “permanece tal cual es, en un estado de reposo” “sin que le sea necesaria otra búsqueda para producir de una vez el objeto de su contemplación en la plenitud de su hermosura y de su gracia” (Cf. III 8, 4), “porque el alma es una multiplicidad y es también todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo, en toda la extensión de la vida. Cada uno de nosotros constituimos un mundo inteligible, enlazados por el cuerpo con las cosas inferiores,

³⁹ *Idem*, p. LVI

⁴⁰ E. Brehier, *La filosofía de Plotino*, Traducción de L. Piossek Prebisch. Bs. As., Ed. Sudamericana, 1953, p. 231.

⁴¹ *Plotino. Enéadas. Textos esenciales*, p. LX.

y con las cosas superiores por la parte inteligible. Permanecemos en lo alto por nuestra parte totalmente inteligible, pero, en cambio, por la parte que ocupa el último lugar nos encadenamos a las cosas de este mundo, como si infundiésemos a éstas una emanación, y aún mejor, una actividad de la parte inteligible, que, sin embargo, no queda por ello disminuida” (*Enn.* III 4, 3).

El Alma, dirá Plotino, “cabalgando sobre todos los seres a la vez, no para fijarse en ellos sino para que todos ellos no puedan ni quieran prescindir de ella, resulta una esencia siempre idéntica a sí misma y un punto común a todas las cosas que vienen después de ella; algo así como el centro en un círculo, pues todos los rayos que van del centro a la circunferencia dejan al centro inmóvil, aunque realmente provengan de él y tengan de él su propio ser. Porque es indudable que participan del centro, punto indivisible que es su principio; pero avanzan desde él, bien que no puedan eludir su dependencia” (*Enn.* IV 2, 1), de modo que “la parte inferior del alma se pluraliza en una infinidad de razones seminales o fuerzas configuradoras que constituyen la forma de los individuos sensibles”. Y así, “la forma que está en lo sensible, producto del alma inferior, es el último vestigio de lo inteligible y carece de capacidad de continuar produciendo”⁴².

Por último, esta participación en el Uno se extiende finalmente hasta lo seres materiales pues, a diferencia de la Inteligencia, “el Alma no permanece inmóvil en su acto de producción, sino que se mueve verdaderamente para engendrar una imagen de ella. Al volverse hacia el ser del que proviene se sacia de él, y al avanzar con un movimiento diferente y contrario, engendra esa imagen de sí misma que es la sensación, no sólo en la naturaleza sino también en las plantas. Y, sin embargo, nada aparece separado o cortado con respecto a lo anterior” (*Enn.* V 2), pues, una vez más, y como ya se dijo, “no hay como un corte entre el Uno y nosotros y tampoco estamos separados de Él, a pesar de que la naturaleza del cuerpo procure atraernos hacia sí” (*Enn.* VI 9).

De este modo, “las almas, pues, se precipitan fuera del mundo inteligible, descendiendo primero al cielo y tomando en él un cuerpo; luego, en su recorrido por el cielo, se acercan más o menos a los cuerpos de la tierra, a medida de su mayor o menor longitud. Así, unas pasan del cielo a los cuerpos inferiores y otras verifican el tránsito de unos a otros cuerpos porque no tienen el poder de elevarse de la tierra, siempre atraídas hacia ella por su misma pesadez y por el olvido que arrastran tras

⁴² Ídem. p. LXIV.

de sí, carga que verdaderamente las entorpece” (*Enn.* IV 3, 15), de forma que “todo cuerpo animado e iluminado por un alma participa de esta alma de una cierta manera” (*Enn.* IV 3, 23), “los seres celestes son los primeros que reciben la vida del mundo inteligible, por su favorable disposición a participar en él; en tanto los seres de la tierra son los últimos y participan en menor grado del alma por el carácter de su naturaleza y su distancia al ser incorpóreo” (*Enn.* IV 3, 17).

También Proclo tiene la intención de explicar la causa de la multiplicidad de las diversas realidades a partir de lo Uno afirmando que “todo lo que existe procede de una sola causa, la causa primera” (B 11). Causa primera que es, al mismo tiempo, “eficiente”, en tanto que “produce” (B 7), “final”, porque siendo el Bien es el “de dónde” pero también el “hacia dónde” de todas las cosas (Cf. L 113) y “formal” (Cf. G 56; 57 y K 112), que es, en última instancia, la que prevalece⁴³.

Como ya se anticipó al hablar de la causalidad procliana, sobre la acción de las Causas primeras, tanto la absoluta como las relativas, en tanto que “existen ya en acto”, funda Proclo, siguiendo en ello a Aristóteles, la explicación de la multiplicidad a partir de lo Uno (L 137), porque “todo lo que existe potencialmente es llevado hacia la actualidad por la acción de algo que es actualmente lo que el otro es potencialmente: lo que es parcialmente potencial es actualizado por lo que es actual en el mismo aspecto parcial, y lo que es enteramente potencial por lo que es enteramente actual” (I 77).

Sin embargo, según Proclo, y a diferencia de Plotino, no hay continuidad entre el Uno y las demás realidades procedentes de él sino que su trascendencia es, al menos en principio, absoluta, de modo que, entre el Uno y la multiplicidad de las diversas realidades que le siguen, hay una verdadera “caída” o corte, por lo que le es necesario proponer la existencia de instancias “autohipostáticas” y “autosuficientes”, colocadas por Proclo entre el Uno absolutamente trascendente imparticipado e imparticipable y la multiplicidad de los seres absolutamente participados.

Con estas *hénades*, o principios no participados pero sí participables, comienza propiamente el proceso de producción de la multiplicidad, proceso, en definitiva, mediado, porque “todo dios, cuando es participado por seres de un orden relativamente cercano a él, es participado directamente; (y) cuando es participado

⁴³ Cf. L. Farré, ob. cit. p. 74.

por los que están más lejos, es participado indirectamente a través de un número variado de principios intermedios” (L128).

En primer lugar están, pues, las *hénades* o unidades divinas ya mencionadas que, teniendo “la causa de su bien dentro de sí mismas” (B 9) son “autosuficientes” al mismo tiempo que inferiores al Bien absoluto y trascendente en tanto que “participan” de él (B 10) ya que no son ellas mismas el primer Bien (Cf. B 9), si bien, al ser “de alguna manera afin al Bien, en cuanto pueden proporcionarse su bien a partir de su propio ser” son superiores a lo que no es “autosuficiente”, es decir, a aquello que “no sólo participa, sino que además participa gracias a un medio externo” y que, por tanto, “es lo que se haya más alejado del primer Bien” (Cf. B 9); en segunda instancia están, pues, las causas segundas porque, en concreto, “todo dios avanza a través de sus secundarios todos, multiplicando y particularizando continuamente sus dones, si bien preservando el carácter distintivo de su propia naturaleza”, ya que, “toda procesión, al operar por medio de la minoración, multiplica sus primeros caracteres descendiendo hacia los términos derivados; pero estos últimos reciben una situación en su propio orden determinada por su semejanza con las causas productoras” (L 125).

Así, pues, según Proclo, “todo lo que en los dioses es paternal corresponde a la operación primaria y se encuentra en la posición del Bien, a la cabeza de las diversas categorías divinas”, “pues esto por sí mismo produce la existencia sustantiva de los principio secundarios, la totalidad de sus poderes y capacidades, y su ser, en virtud de una única e inefable trascendencia” (L 151).

De este modo, “todo lo que es producido por los seres secundarios es producido en una mayor medida a partir de aquellos principios anteriores y más determinantes, a partir de los cuales se derivaron los mismos secundarios” (G 56). Y así, finalmente, “la serie de los principios que participan de las *hénades* divinas se extienden desde el Ser a la naturaleza corporal, porque el Ser es el primer participante y el cuerpo –puesto que hay cuerpos divinos– es el último” (L 139), “pues, al producirse a sí mismos, los dioses produjeron los existentes, y sin los dioses nada puede engendrarse ni alcanzar la medida y el orden; porque las cosas todas alcanzan su perfección por el poder de los dioses, y de los dioses reciben ellas el orden y la medida. Así, aun las cosas más últimas y bajas en el reino de la existencia son consecuentes de los dioses” y “si algo se aleja de los dioses y llega a estar completamente separado de ellos, retrocede al no-ser y es destruido, puesto que es por completo abandonado por los principios que mantenían su unidad” (L 144).

Es así que, sobre el principio de que “todo orden tienen su comienzo en una mónada y marcha hacia una multiplicidad coordinada con esta mónada”, “pues la mónada debe su posición relativa a un principio originario y así produce la adecuada multiplicidad” (C 21), distingue Proclo diversos órdenes, a saber, “Ser”, “Inteligencia” y “Alma”, teniendo siempre en cuenta que una serie u orden es una unidad, y ejemplifica esta afirmación explicando la estructura de la realidad: “si todo el orden de los dioses está por encima de la Inteligencia, y si toda participación se verifica a través del parentesco y la semejanza, el participante primario de las *hénades* supra-existenciales será el Ser indiviso; el segundo será este ser que está en contacto con la generación, y el tercer, el mundo del devenir” (L 129), y así, “la serie de los principios que participan de las *hénades* divinas se extiende desde el Ser a la naturaleza corporal, porque el Ser es el primer participante y el cuerpo –puesto que hay cuerpos divinos- es el último” (L 139).

Y, en sentido ascendente, dirá Proclo: “más allá de todos los cuerpos está la esencia del alma; más allá de todas las almas está el principio intelectual; y más allá de todas las sustancias intelectivas se encuentra el Uno”, y termina, “más allá del Uno no hay ningún otro principio porque la unidad es idéntica al bien y es, por tanto, el principio de todas las cosas” (C 20).

Juan Cruz Cruz, por su parte, sintetiza este proceso de salida o emanación distinguiendo cuatro planos: 1º el uno-bien; 2º el mundo inteligible, estructurado conforme a tres unidades (el ser, la vida y la inteligencia); 3º el mundo de las almas y 4º, el mundo sensible “presidido por un principio llamado naturaleza (*physis*), potencia incorpórea que encierra las semillas del universo visible”⁴⁴.

Dionisio, admite también la existencia de una causa primera única y afirma que, “el primer atributo de la Bondad supraesencial es el don de ser, y con razón así se reconoce. En ella y de ella es el Ser por sí y los principios de las cosas y todas las cosas que son o hayan de ser, de cualquier modo que sean. Esto sin limitación, comprensiva y singularmente” (*De Div. Nom.* V 6) y que, si bien está por encima de todo, se comunica generosamente (Cf. *De div. Nom.* IX 2) y “es a partir del Ser, por movimiento procesivo y productor de esencias, como la Causa alcanza a todas las cosas dándoles plenitud de ser. Se deleita en todos los seres, puesto que todo lo tiene previamente en sí por la excelencia de su simplicidad, y rechaza toda

⁴⁴ Cf. S. Tomás. *Exposición sobre el 'Libro de las Causas'*. Introducción, de Juan Cruz Cruz. p. 8.

duplicidad. Contiene todas las cosas en su simplicísima infinidad y todos los seres participan asimismo de la Causa” (*De div. Nom.* V 9), así, pues, dice, “todo ser y todas las edades derivan su existencia de aquel que fue anterior a todos. De él proceden toda eternidad y tiempo. Él es anterior al principio y causa de toda la eternidad, del tiempo y de todas las cosas. Todas participan de él” (*De Div. Nom.* V 5).

Sin embargo, conviene acá tener en cuenta que, como dice García Marqués, “al decir que Dios es el Ser, Dionisio no olvida que sigue tratándose sólo de un “nombre” divino. De hecho, Dios no es el ser, sino más allá del ser. Así pues, todo viene, como de su causa, de un no-ser primitivo. Propiamente hablando, del mismo modo que Dios no es el ser, el ser tampoco es Dios; no es sino la primera de todas las participaciones de Dios y condición de todas las demás”⁴⁵.

De él, en efecto proceden todas las cosas, pues dice, “de esta misma Causa universal provienen todos aquellos seres inteligentes e inteligibles: los ángeles deiformes. De ella proviene también la naturaleza de las almas y la naturaleza del universo, con todas las cosas y cualidades que subsisten en otros objetos o en el proceso de nuestros pensamientos” (*De Div. Nom.* V 8).

Y más adelante insiste diciendo también que “los inteligentes e inteligibles poderes de las mentes angélicas reciben de la Sabiduría sus simples y santas ideas”, y añade, “de ella también reciben las almas la facultad de razonar y por eso buscan la verdad de las cosas por medio de ciertos giros y rodeos” (*De Div. Nom.* VII 2). Concluyendo que, “aquel que preexiste, pues es el Principio y Finalidad de todas las cosas, es la Fuente por ser Causa; es el Fin, pues El es “para quien todo se hace””, y “las mismas percepciones sensibles pueden también describirse con propiedad como eco de la sabiduría y pueden alcanzar la verdad”. (*De Div. Nom.* V 10)⁴⁶.

También el *Liber de Causis*, como ya se dijo, al igual que sus predecesores neoplatónicos, parte de la afirmación de que hay una sola causa primera y, siguiendo a Proclo, formula el principio general según el cual “toda causa primera influye más en su efecto que la causa segunda universal” (I n1), llegando hasta la última de las realidades. Este primer principio es entendido como “supra-completo” (XXII n168) y “unidad que trasciende toda realidad” (XX n155).

⁴⁵ A. García Marqués, ob. cit. p. 99.

⁴⁶ Cf. También *De Div. Nom.* C. VI.

Comienza, luego, su autor con la explicación de este “proceso” de producción de toda la realidad exponiendo las relaciones que se dan entre los diversos “grados” del ser superior, a saber, “la causa primera” (II n20), “la Inteligencia” (II n21), que es lo primero que ha sido creado (VII n70), y “el alma” (II n22).

El *De Causis*, atribuye a la causa primera la potencia creadora afirmando que el primer principio realiza dos operaciones fundamentales, a saber, “crea las realidades y derrama bondades sobre ellas, con efusión completa” (XXII n169). Este “ente primero creador es infinito, primero puro” (XVI n132), y “todas las potencias que no tienen límite dependen del Infinito primero que es la potencia de las potencias” (XVI n129), sostiene también que, “sin duda la inteligencia increada conserva las realidades que existen por debajo de ella, las gobierna y hace recaer su potencia sobre ellas, sólo porque ellas no son potencia sustancial de la propia inteligencia; aún más, ésta es la potencia de las potencias sustanciales, dado que es la causa de ellas” (IX n83), pero, “la potencia divina es superior a la potencia intelectual, a la potencia propia del alma y a la potencia natural, porque es causa de toda potencia” (IX n89).

Así, pues, para el *Liber*, “el ser creado primero es todo inteligencia” (IV n44), porque “la estabilidad de todas y cada una de las inteligencias y su esencia procede de la bondad pura que es la causa primera” (IX n79), y dado que la causa primera está “intensamente unida”, la inteligencia, por su proximidad a ella, también lo está; dirá, además, que “el ente primero creador está por encima del infinito”, mientras que “el ente segundo creado es infinito” (XVI n136), sin embargo, en cuanto “creado”, está ya compuesta de finito e infinito (IV n42), de “ser y forma” (Cf. IX n90).

De este modo, “todo lo que partiendo de él, sigue a la causa primera, es la Inteligencia completa y última en potencia y en las demás perfecciones” (IV n43). Este “ente primero creado, a saber, la inteligencia es potencia que no tiene límite” (XVI n130), lo cual no significa que no dependa de un “Infinito primero que es la potencia de las potencias” (Cf. XVI n129) ya que “la potencia de la inteligencia ha sido hecha infinita solamente de modo inferior” (XVI n131), es decir, en tanto que cercana al Uno pues “el infinito primero –que es la inteligencia– es cercano al uno-verdadero puro”, y “en toda potencia próxima al uno-verdadero la infinitud es mayor que en una potencia lejana a él” (XVII n139), ”y esto es así, porque cuando la potencia empieza a multiplicarse, se destruye su unidad; y cuando se destruye su

unidad, entonces se destruye su infinitud; y solamente se destruye su infinitud cuando es dividida” (XVII n140)⁴⁷.

Pero, si bien es cierto que “la inteligencia es sustancia que no se divide” (VII n64), es también “múltiple por las perfecciones que le sobrevienen de la causa primera”, aunque el autor del *Liber* insiste en que, “la propia inteligencia, aunque sea múltiple de esta manera, puesto que se aproxima al uno, es una unidad y no es divisible” (VII n70), de modo que, “si hay en ella una multiplicidad, se encuentra sólo como una realidad que existe unificada” (VII n67), y la razón de esto es “la vuelta de sí misma sobre su propia esencia” (VII n68) y así, “la potencia de la inteligencia es de una unidad más intensa que las realidades segundas que existen después de ella, puesto que no reciben el conocimiento que ella recibe. Y esto es así sólo porque es causa de lo que está por debajo de ella” (IX n80) y, al mismo tiempo que causa, la inteligencia gobierna (IX n81), conserva y rige “todas las realidades que están bajo ella”, en efecto, “la inteligencia rige las realidades que le están sometidas, las conserva y las gobierna, de la misma manera que la naturaleza gobierna las realidades que le son inferiores mediante la potencia de la inteligencia, así también de manera semejante, la inteligencia gobierna la naturaleza mediante la potencia divina” (IX n82)

Continuando luego con su exposición sobre el modo en que se “produce” toda la realidad sostiene el *De Causis*, en una estrecha relación entre metafísica y gnoseología, que “cada inteligencia conoce lo que es superior y lo que es inferior. Lo que es inferior, porque es la causa; y conoce lo que es superior puesto que de él recibe las perfecciones” (VIII n72) y que esto es así porque “toda inteligencia entiende su esencia” (XIII n109), dado que “el sujeto inteligente y el objeto conocido son simultáneos” (XIII n110), y que “cuando es conocedora de su esencia, sabe las restantes realidades que existen por ella, precisamente porque derivan de ella” (XIII n112), ya que estas realidades “están en ella de modo inteligible”, luego, “la inteligencia y las realidades conocidas constituyen una unidad” (XIII n113)⁴⁸, “ella misma es causa de las cosas eternas que no son objeto de destrucción, ni de cambio, ni están sometidas a generación y corrupción. La inteligencia, sin duda, es así –sostiene– porque conoce la realidad por su ser; y su ser es sempiterno, porque no es objeto de corrupción” (XI n101).

⁴⁷ Cf. también las Propositiones XVII n141 y n142.

⁴⁸ Ver también XI n100.

Pero, “puesto que la inteligencia se diversifica, la forma inteligible es diversa; y, como de una forma que se diversifica en el mundo inferior se originan infinitos individuos en multiplicidad, de manera semejante, del ser causado primero, porque se diversifica, aparecen formas inteligibles infinitas” (IV n45), si bien no se separan como sí ocurre entre los individuos (Cf. IV n46), “las inteligencias primeras, por su parte, hacen fluir sobre las inteligencias segundas las perfecciones que reciben de la causa primera e intentan conseguir la bondad en ellas hasta que logran su último fin” (IV n48).

Luego, en la proposición III, afirma el *Liber* que la causa primera “crea” el alma, pero dice también que lo hace por medio de la inteligencia, pues “la causa primera causó el ser del alma mediante la inteligencia” (III n32). Y de esta manera, si bien el *De Causis* pretendió eliminar las “causas primeras intermedias” propuestas por Proclo, en realidad no hace sino reducirlas a una pues, en efecto, propone una creación mediada por la inteligencia, transfiriendo a ella la condición de aquellas, de suerte que la causa primera “es creadora de todas las realidades” pero, si bien es “causante de la inteligencia, sin medio”, “causa el alma, la naturaleza y las demás cosas, mediante la inteligencia” (IX n87).

Santo Tomás, por su parte, asimilará esta “inteligencia” al mismo Dios, porque “en Él se identifiquen, de todas las maneras, el entendimiento y lo inteligible” (I 14, 2)⁴⁹.

Por otro lado, en referencia a esta misma proposición III dirá D’Amico que el *Liber de Causis* “se centra en las operaciones de estos principios, sobre todo del alma, que involucran una dependencia del inferior hacia el superior para obrar y una instrumentalización del superior sobre el inferior, a través del cual realiza sus operaciones”⁵⁰. Juan C. Cruz, a su vez, observa que Santo Tomás niega que “puedan las causas segundas, en cualquier grado en que se encuentren, conferir el ser”, pues, “sólo Dios crea o confiere el ser”. Y que, “cuando (Tomás) trata este problema recuerda siempre la tesis neoplatónica. Así, en *S.Th.* I afirma: “algunos sostuvieron que los ángeles, por el hecho de operar por virtud divina, causan las almas racionales” (q90 a3). Y en *De Pot.*: “la posición de ciertos filósofos fue afirmar que Dios creó las criaturas inferiores mediante las superiores, como consta en el libro *De Causis*” (q3 a4); y más adelante: “este error se encuentra expresamente en el libro

⁴⁹ Cf. S. Tomás. *S. Teológica* I 14,1 ad3.

⁵⁰ C. D’Amico, ob. cit. p. 4.

De Causis, cuando dice que las criaturas inferiores son creadas por Dios mediante las superiores” (q. 3 a4 ad 10)”⁵¹.

Más adelante, en la proposición V, explicará el *Liber* el modo en que son producidas las almas segundas diciendo, “las inteligencias superiores primeras, que están cerca de la causa primera, imprimen las formas segundas subsistentes que no se aniquilan, de modo que no hay necesidad de repetirlas otra vez. En cambio, las inteligencias segundas imprimen formas menguadas y separables, como es el alma” (V n49). Así, pues, “el alma procede de la moción de la inteligencia segunda que está cerca del ser creado inferior” (V 50) de modo que “las almas que están cerca de la inteligencia son completas, perfectas, siendo escasa su desviación y separación; y las almas que están cerca del ser inferior se encuentran, por su carácter complementario y su desviación, bajo las almas superiores” (V n52).

Y continuando con esta especie de cascada descendente en que tanto la “potencia” como la “ semejanza” con el primer principio se van perdiendo, dice, “también las almas superiores derraman sobre las almas inferiores las perfecciones que reciben de la inteligencia” (V n53), y “en toda alma que recibe mayor potencia, hay más vigor en lo que le ha sido impreso; y lo que por ella se ha impreso es fijo, subsistente, y su movimiento es uniforme, continuo. Y aquella alma en que la potencia recibida de la inteligencia es menor, hay una impresión supeditada a las almas primeras, y lo que por ella se ha impreso es débil, evanescente, destructible” (V n54), y concluye que, “por consiguiente se ha mostrado ya cómo las formas inteligibles han sido multiplicadas y que sólo hay un solo ser único y simple (IV n48); se ha mostrado también, cómo las almas han sido multiplicadas, de las que algunas son más fuertes que otras” (V n56).

En cuanto a la relación “alma-mundo sensible”, dice el autor del *De Causis*, “entiendo por alma la potencia que hace las cosas sensibles” (XIV n120) y, “siendo esto así, todas las realidades sensibles se encuentran en el alma en el modo de la causa, porque el alma es causa ejemplar” (XIV n119), ella, “emite una acción impresiva en las realidades corpóreas; por lo que ha sido constituida como causa de los cuerpos, pero por efecto de la Inteligencia que existe antes que ella” (XIV n117).

En última instancia, “la inteligencia, pues, contiene todas las realidades, y ha sido hecha así debido solamente a la causa primera que sobresale de todas las

⁵¹ S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. [III n78] Nota 9.

realidades, dado que es causa de la inteligencia, del alma y de la naturaleza y de las demás cosas” (IX n86).

Ahora bien, si hay una noción que, junto con la de “participación”, se repite constantemente en los diversos autores neoplatónicos que estamos estudiando cuando intentan explicar el “modo de producción” de toda la realidad a partir del Uno, es la palabra “emanación”. A continuación nos detendremos en su consideración.

2.1.2. La emanación en el Neoplatonismo

Según Juan C. Cruz, el término “emanación” pasó, en la evolución de su significado, “por diversas vicisitudes”, los presocráticos, por ejemplo, “se servían de esta palabra para referirse a un hecho puramente gnoseológico”, y ni en el mismo Platón tuvo el sentido “técnico-ontológico” que alcanzó luego con los gnósticos del s. II⁵².

Para los gnósticos, en cambio, “la emanación era una *emisión* de entidad y, a la vez, una **manifestación** del emiteente”, señalaban, además, “un doble signo distintivo de lo que surge por emanación: uno, la **separación** del origen; otro, el *declive* y la *merma* respecto a ese origen. La emanación viene a ser una producción graduativa de cosas inferiores a partir de las superiores, en una línea descendente de entidades que progresivamente sufren una mengua del ser y del bien”⁵³.

Señala luego J. Cruz que “existieron entre los gnósticos (por lo menos) dos tipos de explicación de la emanación, uno “monista”, de origen sirio y egipcio según el cual incluso la materia y el mal procederían de un mismo origen apareciendo en el descenso de las emanaciones. Otro “dualista”, de origen iraní, que enfrenta la luz y las tinieblas como dos principios y, “en este caso, la luz originaria tenía en frente una tiniebla así mismo originaria y autónoma”⁵⁴.

Explica también este mismo autor que, “tres fueron los problemas principales que, a partir de los gnósticos, quedaron planteados sobre el sentido de la emanación.

⁵² Cf. Juan C. Cruz. “Emanación: ¿un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino?”. *Anuario Filosófico*, 33, 2000: 461-489.

⁵³ Juan C. Cruz. art. cit. p. 463.

⁵⁴ Ídem.

El primero era acerca de la trascendencia de primer principio respecto a lo emanado. El segundo, acerca de la libertad que dicho principio primero tenía en el hecho mismo de la emanación. El tercero, acerca de la caracterización del universo emanado como una ordenación jerárquica”, sosteniendo que “la respuesta gnóstica a estos tres problemas constituye lo que puede llamarse el “paradigma necesitarista”, según la cual, respecto a la primera cuestión, de orden metafísico, “el principio originario tiende a no ser trascendente, por lo que el panteísmo acecha inevitablemente”. En cuanto a la segunda, de orden psicológico, “el principio originario tiende a carecer de libertad, de suerte que su posible trascendencia quedaría perentoriamente inutilizada por la necesidad de sus conexiones con lo emanado” y, respecto a la tercera, de orden moral, “el universo tiende a ser degenerativo, por lo que el mal habría de ser interpretado como una degradación divina”⁵⁵.

En síntesis, “**Inmanencia, necesidad y degradación** serían los términos de esas tres tendencias del paradigma necesitarista, nunca plenamente realizado quizás ni entre los gnósticos ni entre el neoplatonismo” pero que, sin embargo, no dejara de ejercer “presión” sobre los pensadores neoplatónicos en general⁵⁶.

Dentro ya del neoplatonismo, Plotino procuró explicar cómo se produce toda la realidad por medio de su doctrina de la “emanación”, entendida como “un incesante despliegue dinámico”, “cuyo origen es la unidad absoluta”, la cual es “concebida a la manera de una vida inmensa que se explaya, conservando la continuidad consigo misma, a pesar de que cada uno de sus puntos se diferencia del otro. La totalidad de lo real consiste, en efecto, en un despliegue que tiene lugar porque hay una fuerza de producción inherente a cada uno de los grados o niveles en que se estructura la realidad, las así llamadas “hipóstasis”⁵⁷. Emanación que, en última instancia, como indica Brehier, “alude a la manera como las formas de la realidad dependen entre sí”⁵⁸, ya que, para Plotino al igual que para Platón, “todo se reparte, desde siempre, en realidades inteligibles y realidades sensibles”, y mientras “las primeras existen por sí mismas, las segundas reciben eternamente la existencia por su participación

⁵⁵ Juan C. Cruz, Art. cit. p. 464.

⁵⁶ Ídem.

⁵⁷ Plotino. *Textos esenciales* cit. Introducción. p. XXV.

⁵⁸ E. Brehier, ob. cit. p. 61.

en aquéllas, imitando, en la medida de lo posible, la naturaleza inteligible” (*Enn.* IV 8, 6), siendo su intento “salvar el *chorismós* o separación” entre ambos (mundos)⁵⁹ Pero, concretamente, ¿cómo se produce este proceso? Entre las diversas notas que caracterizan la noción plotiniana de “emanación” mencionaremos aquí, por su especial importancia, sólo tres, a saber, que es continua, espontánea y necesaria. Pero antes de considerar cada uno de estos aspectos, es preciso tener en cuenta que Plotino, como recuerda J. C. Cruz, a pesar de ciertas semejanzas, cuando habla de “emanación” no quiere usar este término en el sentido de los gnósticos, sobre todo en cuanto al “orden metafísico”, según el cual la emanación sería una “emisión de entidad y, a la vez, una manifestación del emitente”⁶⁰.

Hecha esta aclaración, podemos decir entonces que, en cuanto a lo primero, Plotino entiende la emanación como “la **continua producción** de lo inferior por parte de lo superior” por medio de la “contemplación”, teniendo cada grado ontológico o hipóstasis su propia “modalidad específica de contemplación”. Proceso este que se estructura en tres etapas o momentos, a saber, “procesión, detención y conversión”⁶¹, pero que, en realidad, culmina en la “autoconstitución” y “autodeterminación” de la hipóstasis devenida⁶².

Entiende también, y aquí aparece el segundo aspecto o nota, que esta emanación surge del Uno de modo **espontáneo**, a causa de su perfección y pura potencialidad, como irradiación de su superabundancia y sin que pierda nada de sí mismo “porque el Uno no tuvo que es forzarse para hacer nacer la Inteligencia, esto es, para que ella naciese a continuación, como si su esfuerzo fuese algo intermedio entre él mismo y la Inteligencia que nace. Realmente, él no puede esforzarse en absoluto, porque en este caso sería un ser imperfecto. Por otra parte, su mismo esfuerzo carecería de objeto, porque no hay nada que no posea ni objeto alguno hacia el que él deba extenderse. Está claro, pues, que si algo existe después de él, existirá sin que él abandone su carácter. Porque, para que una cosa exista después de él, es necesario que él mismo se encuentre en todas partes y que permanezca en reposo. De otro modo, se movería con anterioridad al movimiento y pensaría con anterioridad al pensamiento; o tal vez su acto primero fuese algo imperfecto y tan sólo una nueva tendencia. Pero, ¿hacia qué podría moverse, una vez alcanzado su objeto?

⁵⁹ Cf. *Plotino* ob. cit. Introducción. p. XXV.

⁶⁰ Juan C. Cruz, art. cit. p. 464.

⁶¹ Cf. *Plotino*, ob. cit. Introducción. p. XXV, XXVI y XXVIII.

⁶² Cf. *Plotino*, ob. cit. Introducción. p. XLIII.

Propondremos como cosa razonable que el acto que emana del Uno es en cierto modo como la luz que emana del sol” (*Enn.* V 3).

Ahora bien, ¿qué es propiamente lo que “emana” de Uno, según Plotino? En primer lugar, hay que insistir acá en que Plotino afirma la absoluta trascendencia del Uno y, por lo tanto, su distinción de todo lo que de él procede (Cf. *Enn.* V 1, 6), (y) considera que lo que emana del Uno no es su misma sustancia, según sostenían el gnosticismo, “sino solamente el efecto de su causalidad infinita”⁶³, porque dice, “el Uno es todas las cosas y no es, a la vez, ninguna de ellas. Porque es principio de todas las cosas, no es realmente todas las cosas” (*Enn.* V 2). Y más adelante agrega, “digamos que hay el acto de la esencia y el acto que proviene de la esencia. El acto de la esencia es el objeto mismo en acto; el acto que proviene de la esencia es el acto que se sigue necesariamente de ella”, pero enseguida añade que, sin embargo, “resulta diferente del objeto mismo”, y explica esto diciendo, “tenemos a nuestro alcance el ejemplo del fuego, en el que hay un cierto calor que constituye su esencia y otro calor que proviene de éste cuando ejerce su característica actividad, aun permaneciendo en sí mismo. Otro tanto ocurre con el Uno, que se mantiene todavía en mayor grado en su propio carácter proviniendo de su perfección y de su acto un acto engendrado que, como derivado de una gran potencia e, incluso, de la mayor de todas las potencias, se encamina hacia el ser y hacia la esencia. Porque el Uno está más allá de la esencia. El mismo es potencia de todas las cosas y todas las cosas se deben a Él. Pero si todas las cosas se deben a Él, El estará, naturalmente, más allá de ellas y, por tanto, más allá de la esencia” (*Enn.* V 4).

Pero, por otra parte, conviene recordar acá lo dicho al considerar la noción plotiniana de “participación” ya que, ante todo se decía allí que Plotino, al preguntarse “¿en virtud de qué son bellas tanto las (realidades) de allá como las de acá?”, respondía que, “las de acá lo son por participación en una forma” (*Enn.* I 6, 2) y, por otro lado, veíamos que Brehier señala que, dado que para Plotino las ideas no son “exteriores a la inteligencia que las contempla” ya que “la naturaleza superior está íntegra presente en todas partes” (Cf. *Enn.* VI 5, 11)⁶⁴, “de ninguna manera la participación es una imitación”⁶⁵, sino que hay que afirmar que, para Plotino, la trascendencia de las diversas hipóstasis “implica, en el fondo, la immanencia”, y que “no puede haber continuidad verdadera en el dominio de las realidades espirituales

⁶³ J. C. Cruz, art. cit. p. 466

⁶⁴ E. Brehier, ob. cit. p. 132 y ss.

⁶⁵ E. Brehier, ob. cit. p. 131.

si no hay absorción de la realidad inferior en la realidad superior”, aclarando, sin embargo, que “no se trata de la inmanencia tal como la concebían los estoicos –a saber: la circulación y la dispersión del primer principio a través de las cosas–, sino, por el contrario, de la que podría llamarse la inmanencia en lo trascendente, de una absorción de las cosas en su principio, en efecto, “el ser que procede de lo Uno no se separa de él, aunque no sea idéntico a él” (*Enn.* V 3, 12)”.

En el mismo sentido dirá Plotino que “conviene que, antes de nada, exista una cosa simple y diferente de todas las demás que provienen de ella, la cual se dará en sí misma y sin mezclarse con las que la siguen, aunque, por lo demás, pueda encontrarse presente de alguna manera en las otras cosas. Esa cosa de que hablamos es realmente el Uno, al que no cabe considerar como ser” (*Enn.* V 4). Y así, pues, “está claro, por tanto, que todas las cosas son y no son el Primero. Lo son, en verdad, porque provienen de Él, y no lo son porque éste subsiste en sí mismo y lo que hace es darles la existencia” (*Enn.* V 2).

Y, finalmente, aparece la tercera nota de la noción plotiniana de “emanación” cuando, al referirse al Uno como causa de toda la realidad, dirá también que, “vemos que cuando un ser alcanza su perfección **engendra necesariamente** y no soporta ya la permanencia en sí mismo sino que produce otro ser: Esto acontece no sólo con los seres que disponen de voluntad propia sino también con los otros seres que viven sin ella y con los seres inanimados que dan de sí mismos todo lo que ellos pueden. Ocurre, por ejemplo, que el fuego calienta y que la nieve enfría, o, igualmente, que los brebajes actúan sobre otro ser. Y todas las cosas, en tanto le es posible, imitan a su principio, tanto en eternidad como en bondad” (*Enn.* V 4). Así, pues, si “todos los seres que han llegado al estado de perfección producen necesariamente algo; con más razón, pues, producirá siempre el ser que ya es eternamente perfecto, el cual producirá de suyo un ser eterno, pero de menor importancia que él” (*Enn.* V, 1).

Afirmaciones estas que se fundan en el principio según el cual, “todos los seres que existen producen necesariamente alrededor de ellos, como saliendo de su propia esencia, una realidad que mira hacia afuera y depende de su poder actual. Esta realidad, añade, es como una imagen de los seres de que proviene” (*Enn.* V 1), como sucede, por ejemplo, con la parte inferior del alma cuya “naturaleza encierra en sí misma lo que imprimirá al sustrato, porque ella es, precisamente, un principio racional, un logos y, en ese sentido, encierra ya todos los principios racionales que

se harán visibles y manifiestos”, ella “produce sin elección deliberada, dando lo que posee a la realidad corpórea y material”⁶⁶, si bien su producción, como ya se dijo más arriba, “al tener lugar en un grado inferior, ya no es capaz de producir una hipóstasis que, a su vez, sea creadora (sino que) la luz que emana de ella sólo engendra esa imagen del mundo inteligible que es el mundo sensible, al encontrarse con la materia semejante a un espejo”⁶⁷.

Plotino sostiene, en efecto, que el Uno “no produce, desde luego, ni por azar ni por reflexión, y, sin embargo, produce” (*Enn.* V 3), y Santa Cruz y Crespo explican que, “su necesidad consiste en ser lo que él mismo ha querido ser. Necesidad y voluntad coinciden”, e insiste, “hay una paradoja, al menos aparente: el actuar voluntario de lo Uno se define por la necesidad. Pero Plotino resalta que la voluntad de lo Uno es voluntad de lo necesario”, es decir, “lo Uno no puede querer sino lo que debe ser”⁶⁸. En definitiva, “el primer principio es unidad y unicidad absoluta, más allá de toda dualidad. Cuanto surge de él surge sin que él lo quiera, ni se incline, ni se lo proponga. La perfección misma que le es propia hace que algo mane de él, como un desborde”⁶⁹.

Brehier, por su parte, afirma que “Plotino no cree que el orden del universo sea el resultado de un designio o de una voluntad reflexiva. Creerlo así sería rebajar al demiurgo y, en general, a la naturaleza, al puesto de un artífice humano”, sino que, “la acción del demiurgo no difiere de la acción por la que el Bien produjo la Inteligencia, y la Inteligencia el Alma”⁷⁰.

Así, pues, si bien Plotino se manifiesta como antignóstico (II, 9) no queriendo utilizar el término “emanación” en el mismo sentido que estos, sin embargo, “no cabe duda de que está influido continuamente, al menos, por la segunda tendencia del paradigma necesarista: la **necesidad** del proceso”, pues, como explica Juan C. Cruz, “la emanación sería “libre” si se la considera “desde fuera del Uno”, ya que “éste es perfección infinita y no está obligado por algo ajeno a producir nada”, “pero es “necesaria” si se mira desde dentro del Uno, porque éste es inmutable, de manera que las cosas existen sin que el Uno se mueva con un querer o un acto de

⁶⁶ Plotino, ob. cit. Introducción. p. LXI.

⁶⁷ E. Brehier, ob. cit. p. 231.

⁶⁸ Santa Cruz y Crespo, ob. cit. Introducción. p. XXXV.

⁶⁹ Ídem. p. XXVII.

⁷⁰ E. Brehier, ob. cit. p. 230 y 231.

libertad de indiferencia: el Uno no puede no querer la emanación. El Uno puede quererla con libertad de espontaneidad; pero no puede no quererla con libertad de indiferencia. Lo perfecto produce necesariamente lo imperfecto”⁷¹.

Pero también la “aminoración entitativa de lo emanado respecto a su fuente”, así como el “momento del descenso declinante” que se encuentran en el pensamiento de Plotino, acusan la influencia del paradigma necesarista, en este caso del tercer aspecto o problema planteado a partir del gnosticismo sobre el sentido de la emanación⁷².

Los pensadores neoplatónicos posteriores, no conformes con la solución ofrecida por Plotino, pero movidos por su misma necesidad de dar una explicación de la existencia de la diversidad a partir del Uno, al mismo tiempo que intentaron sostener la “trascendencia” del Uno, propusieron diversas posibles soluciones, entre ellas la multiplicación de “seres intermedios y conectores”, permaneciendo sin embargo “intacta”, por un lado, “la idea de la producción descendente de los seres entre sí, expresada por el término “emanación” (o procesión); y, por otro, el camino ascendente de los seres hacia el Uno, mediante un desprendimiento o purgación de las diferencias”⁷³

Este es el caso, fundamentalmente, de Proclo, quien ya al definir la noción misma de “causa” dice que, “entendemos por “causa” aquello que llena todas las cosas naturalmente capaces de participar de ella, aquello que es la fuente de todas las existencias secundarias y que está presente en todas ellas por la fecunda emanación de sus irradiaciones” (K 98), en un proceso que, sin embargo, tendrá las mismas notas de “espontaneidad”, “continuidad” y “necesidad” que ya observamos en Plotino.

Y así, pues, refiriéndose al “único principio originario del universo”, dirá Proclo, siguiendo a Plotino, que “este principio, a causa de su propia bondad, por medio o en virtud de un acto unitario es constitutivo de todo lo que es”, añadiendo que, “de igual manera, los principios consiguientes o derivados de él son empujados a causa de su propia perfección y compleción a producir y engendrar otros nuevos principios inferiores a su propio ser” (D 25), es decir, de forma **espontánea**, sin que

⁷¹ Cf. J. C. Cruz, art. cit. p. 466.

⁷² Cf. Ídem.

⁷³ Ídem.

por ello se “agote” la causa al participarse entre sus efectos sino que “toda causa productiva produce el principio siguiente y todos los subsiguientes permaneciendo ella misma inmutable” (Cf. D 26 y 27), y de esta manera la unidad, buena y perfecta, explica la pluralidad. “Emanación” que, por otra parte, no escapa, evidentemente, al “paradigma necesarista”. Volveremos enseguida sobre esto.

Digamos, por lo pronto, que ello se evidencia en el hecho de que esta producción de las diversas realidades se da, necesariamente, en un proceso descendente que, partiendo, de la causa primera, llega hasta la multiplicidad de las diversas realidades existentes de un modo progresivamente devaluado y decreciente (Cf. K 97) en proporción con el alejamiento del efecto respecto a su primer principio, y en una constante multiplicación.

Ahora bien, dado que, como ya se ha señalado en otros lugares, para Proclo entre el Uno, “imparticipado” e “imparticipable” y la multiplicidad de las diversas realidades, existe un abismo, por lo que sostiene la existencia de diversas causas, “primeros principios relativos” o instancias “autohipostáticas”, “no-participadas”, pero que, de algún modo participan del Primer Principio absoluto, el Uno-Bien por imitación y a partir de la irradiación de la sobreabundancia de su perfección, pues, “todas las mónadas no-participadas son referibles al Uno, porque todas son análogas al Uno: en la medida en que ellas están también afectadas por un carácter común, a saber, su analogía con el Uno, en esa misma medida podemos referirlas al Uno” (K 110).

En cambio, en relación al proceso de “emanación” propiamente dicho que se da a partir de los principios autohipostáticos e imparticipados pero participables y que llega hasta la pluralidad de los seres compuestos e imperfectos, dirá que “lo no participado, al poseer la posición relativa a una mónada –por ser de sí mismo y no de otro y por trascender a los participantes–, engendra términos capaces de ser participados”, pues “ha de dar algo de sí mismo, con lo que el receptor se convierte en participante, y lo dado alcanza la existencia sustancial como un término participado” (C 23), porque “la cualidad que señala su presencia en los seres secundarios es desarrollada primeramente en él mismo, y realmente ésta es la razón de que se comunique a sí mismo a los demás, en virtud de la excesiva abundancia de su propia naturaleza” y así, “establecido primero en su propia naturaleza el carácter

distintivo de sus dones, y, en virtud de esto, extiende también a otros las participaciones de su super-abundante bondad” (L 131)⁷⁴.

En cuanto al “modo” concreto en que se realiza esta “emanación” según Proclo, ésta, además de suponer una “imitación” del primer principio (Cf. D 25), una “semejanza” entre el efecto y su causa (Cf. D 29), y un proceso de “participación”, supone también, una “derivación”, en tanto que “es necesario que el efecto participe de la causa, puesto que deriva su ser de esta última” (D 28), pues “o bien vemos al producto como preexistente en el productor –porque toda causa contiene su efecto antes de su aparición, por poseer primitivamente este carácter que el último posee por derivación–; o bien vemos al productor en el producto –porque el último participa de su productor y revela en sí mismo por derivación lo que el productor es la primitivamente” (I 65)⁷⁵. Y así, pues, “sólo nos queda admitir que donde una cosa recibe un carácter de otra en virtud de la simple existencia de esta otra, el dador posee primitivamente el carácter que confiere, mientras que el receptor es por derivación lo que es el dador” (C 18). De los tres primeros aspectos nos hemos ocupado ya⁷⁶, también de este último, pero no podemos dejar de mencionarlo aquí, y aún de considerarlo con más detalle. Debemos, pues, preguntarnos ahora, qué es, concretamente, lo que se “deriva”.

Como se ha señalado ya, a partir de las *hénades* se desencadena el proceso de producción de la multiplicidad de todas las cosas, pues cada orden es, en realidad, una “cadena causal” que consta de “un principio originario”, que es el “elemento común” del cual “deriva”, en **continuidad** e identidad, toda la serie, porque “los primeros principios no pasan inmediatamente a emanaciones totalmente diversas de sí mismos” sino que “todas las clases de dioses están unidos entre sí por términos medios apropiados”, y continúa, “estos principios intermedios atan los términos extremos en una estructura unificada; por medio de una **comunidad de naturaleza** susceptible de ser influenciada desde sus vecinos del grado superior, trascendiendo sin intervalo a sus vecinos del grado inferior, mantienen una ordenada secuencia en la generación de las divinidades” (L 132)⁷⁷ y agrega, “es verdad que, entre los miembros de la misma serie, uno es causa del otro; pero lo que es causa de la serie, en cuanto unidad, debe ser anterior a todos los miembros y estos, en cuanto

⁷⁴ Cf. también Proclo, ob. cit. Propositiones; C 25; L 133; L 137; etc...

⁷⁵ Cf. también Proclo, ob. cit. G 56 entre otros.

⁷⁶ Cf. entre otras muchas, las proposiciones L 132 y L 152.

⁷⁷ Cf. también Proclo, ob. cit. Proposición L 148; 162 a 165, entre otras.

coordinados, deben ser todos engendrados a partir de ellos, no en sus particularidades individuales, sino en cuanto miembros de una serie particular“(C 21)⁷⁸.

De modo que el paso de las *hénades* a las cosas es, en verdad, una derivación formal, pues consiste, justamente, en una “comunidad de naturaleza”, que es el “elemento común”. En efecto, para Proclo, en última instancia, “todo aquello que por naturaleza revierte, revierte sobre aquello de que se deriva la procesión de su propia sustancia” (D 34), porque, “es necesario que el efecto participe de la causa, puesto que deriva su ser de esta última” (D 28), y ello es así porque “los primeros miembros de cualquier orden tienen la forma de los que los preceden”, proposición ésta que explica diciendo que, “en efecto, la clase más elevada en cada orden está vinculada a los principios que descansan encima a causa de su semejanza con ellos y a causa de la continuidad de los procesos y progresiones en el universo: así pues, poseen una forma afín a la naturaleza del orden superior y que reproduce los atributos propios de él. De esta manera, el carácter distintivo de su ser aparece como una reflexión de los que están delante de ellos y antes que ellos” (K 112), “haciendo de este modo, como dice Juan C. Cruz, de los universales una ontología de las realidades”⁷⁹.

Y por esto dirá, más adelante, que “todas las capacidades de los dioses, naciendo de arriba y procediendo a través de los intermediarios apropiados, descienden hasta los últimos existentes y hasta las regiones terrestres”, porque, “en efecto, por una parte, no hay nada que excluya estas capacidades o les impida llegar a todas las cosas; ellas no necesitan espacio o intervalos espaciales, puesto que trascienden todas las cosas sin relación y están presentes en todas partes sin mezcla”, y luego agrega, “si pues, cualquier cosa terrena es idónea para participar de ellas, éstas están presentes también en ellas, ellas han llenado de sí mismas a todas las cosas”, y “se extienden hacia abajo hasta los últimos existentes; y por eso ocurre que, aún en estos aparezcan reflejos de los primeros principios; y hay simpatía entre todas las cosas, preexistiendo las derivadas en la primera, reflejada la primaria en las derivadas” (L 140). Y continúa diciendo, “el carácter distintivo de cualquier orden divino recorre todos los existentes derivados y se otorga a sí mismo a todas las especies inferiores”, pues, “si la procesión de los existentes se extiende hasta donde lo hacen los órdenes de los dioses, el carácter distintivo de los poderes o capacidades divinos, que

⁷⁸ Cf. también L 129.

⁷⁹ S. Tomás, ob. cit. Introducción de Juan C. Cruz. p. 7.

irradian hacia abajo, se encuentra en toda especie, puesto que cada cosa obtiene de su propia causa inmediata el carácter distintivo en virtud del cual esta causa recibió su ser”, y termina diciendo, “todas las cosas están llenas de dioses” (L 145)

Y en otra proposición señala, “todo lo que en los dioses es generativo procede en virtud de la infinitud de la potencia divina, multiplicándose a sí mismo y penetrando todas las cosas, y manifestando de manera especial el carácter de perpetuidad indefectible en los órdenes procesivos de los principios secundarios”, “pues incrementar el número de términos procesivos, sacándolos de su secreto estar-contenidos en sus causas y haciéndolos llegar hasta la generación, es sin duda la función peculiar de la infinita potencia de los dioses, gracias a la cual todo los principios divinos están llenos de bondades fecundas, produciendo cada uno, en su plenitud, algún nuevo principio en virtud de esta sobreabundante potencia” (L 152) Así, pues, “toda procesión, al operar por medio de la minoración, multiplica sus primeros caracteres descendiendo hacia los términos derivados; pero estos últimos reciben una situación en su propio orden, determinada por su semejanza con las causas productoras. De manera que la procesión o progresión en su totalidad es, en algún sentido, una e idéntica, aunque la parte que avanza es distinta de la que permanece estable, produciendo la impresión de que difiere de ella en la especie a causa de la disminución, pero en continuidad con ella y sin perder, por tanto, su identidad con ella, existiendo como análoga a ella en el orden derivado y conservando así sin romper el engarce de la cualidad común que une toda la serie”. En síntesis, “puesto que la procesión va de la unidad a la multiplicidad, su carácter resulta continuamente multiplicado: sin embargo, en la procesión o progresión se conserva la identidad, a causa de la semejanza de los términos sucesivos de cada serie con su suprema causa primordial” (L 125)⁸⁰.

A propósito de esto conviene citar nuevamente acá las afirmaciones de Farré según las cuales “en este platonismo extremo, existe una causa formal única para las diversas realidades, en el proceso de mutua inclusión de los inferiores en los superiores”, agregando que, para Proclo, “causar es informar, no mediante intermediarios, sino directamente”, más aún, dirá que, “la palabra emanación” aplicada a Dios expresaba más bien continuidad de naturaleza”⁸¹.

⁸⁰ Cf. también Proclo., ob. cit. D 30.

⁸¹ L. Farré, ob. cit. ps. 74, 76 y 79.

En definitiva, como ya se dijo, la “derivación” de la que habla Proclo no es sino la “fecunda emanación de sus irradiaciones” (Cf. K 98) por parte de las diversas mónadas, en efecto, el modo concreto en que se opera esta producción de todo lo existente es, según él, una “emanación por irradiación”, pues “toda mónada originaria da lugar a dos series: una que consta de sustancias completas en sí mismas, y una que consiste en irradiaciones que tienen su sustancialidad de algo distinto de sí mismas” (G 64) y, entre estas “irradiaciones” están: “los estadios de unidad que el Uno irradia sobre los seres existentes”, las “participaciones intelectivas”, las “infusiones de vida animada” y, “análogamente, las participaciones de las Formas; pues la belleza, la semejanza, la estabilidad y la identidad, que son términos no-participados (que) son, sin embargo, participados dentro de la misma clase de seres existentes” (G 63), y así, refiriéndose a los dioses dirá, “ellos irradian el bien sobre todos los existentes en virtud de su mismo ser o, mejor aún, en virtud de su prioridad respecto del Ser” (L 122). Y, como afirma en otra parte, “todos aquellos caracteres más universales que están inherentes en los principios originarios se irradian sobre sus participantes” (H 70) pues, “todos los caracteres que en las causas originarias tienen una categoría más elevada y más universal se convierten, en los seres resultantes, por medio de las irradiaciones que proceden de ellos, en una especie de sustrato para el influjo de los principios más específicos”, “y mientras las irradiaciones de los principios superiores sirven así como de base, los caracteres que proceden de los principios secundarios se apoyan en ellas, y hay así un orden de precedencia en la participación, y las sucesivas irradiaciones caen hacia abajo sobre el mismo recipiente, influyendo primero en él las causas más universales, y completando a éstas las más específicas confiriendo sus propios dones a los participantes” (H 71)⁸², como recogerá luego ampliamente el *Liber de Causis* en su primera proposición sobre la cual se edifica todo el tratado.

Se trata, finalmente, de una **emanación involuntaria, impersonal y necesaria**, ya que los dioses, “en el ejercicio de la providencia, no adquieren ninguna relación respecto de aquellos por quienes proveen, porque ellos hacen todas las cosas buenas en virtud de lo que son”, es decir, por la necesidad que impone su propia naturaleza pues, “lo que opera en virtud de su ser opera sin relación, pues la relación es una determinación o cualificación de su ser y, por tanto, es contraria a su naturaleza”, y ya antes, en la misma proposición, había dicho que, “al ser puras bondades, suministran el bien sin restricciones a todas las cosas; ellos no hacen ninguna concesión calculada, pero los participantes reciben según sus méritos o dignidad lo

⁸² Cf. también G 64.

que los dioses confieren según su propia substancia” (L 122) permaneciendo así, dentro del paradigma típico de los pensadores de esta corriente de pensamiento.

Por último, hay que decir que, cuando Proclo habla de “creación” no se refiere sino, simplemente, a este proceso de “producción” de todas las cosas a partir del Uno. Proceso que culminará con el “retorno” o “reversión” (D 25 y ss.; D 31 y ss.) de todo a su causa primera, reversión que, así como la procesión o salida es “un paso de lo mejor a lo peor”, será, en sentido inverso, “un paso de lo peor a lo mejor (D 37).

Dionisio, en cambio, recoge en Dios todas las perfecciones “autohipostaciadas” propuestas por Proclo, y afirma que sucede con Dios algo semejante a lo que acontece en el alma, en la que, “las diversas razones de cada naturaleza particular están reunidas en una perfecta y armoniosa unidad. Así en la simplicidad del alma están reunidas las múltiples facultades que proveen a las necesidades de cada parte del cuerpo. Es, pues, permitido elevarse por el medio de estas imágenes groseras e imperfectas hasta el soberano Autor de todo, y contemplar con una mirada espiritualizada todas las cosas en una causa universal, y las sustancias las más opuestas entre ellas en la unidad indivisible de donde proceden. Pues de este principio fecundo emana la participación del ser y toda existencia, cualquiera que sea, todo principio, todo fin, toda vida inmortal, toda sabiduría, todo orden y armonía, toda fuerza, toda protección, toda firmeza y todo don, toda inteligencia, todo sentimiento: todo hábito, todo descanso, todo movimiento, toda unión, toda alianza, toda amistad, toda concordia, toda distinción, toda limitación, por fin toda otra realidad que se encuentre en los seres” (*De Div. Nom.* V 7).

Pero, ante la pregunta ¿qué “emana” de Dios, Causa Primera? responde, refiriéndose a los “Nombres” divinos de “Ser”, de “Bien” y de “Uno” diciendo: “pasemos ahora al nombre divino de “Ser”. Pero he de advertir de antemano que no es mi propósito tratar del ser en cuanto es Supraesencia, el cual es inefable, desconocido y por encima de toda unidad. Mi intento es celebrar el proceso por el cual la absoluta Fuente de toda esencia da ser a todo ser” (*De Div. Nom.* V 1). Y más adelante dirá, “hablemos ahora del Bien, como puro ser y causa de todos los seres. Aquel que es y todo lo trasciende en virtud de su poder. Es causa sustancial y autor de todo ser, persona, existencia, sustancia y naturaleza”, pero dice también que él, es “el Ser de todo lo que de algún modo es”, más aún, “el no es un ser. El es el Ser de los seres. No sólo las cosas que son, sino el mismo ser de las cosas” (*De Div. Nom.* V 4).

En efecto, todas las cosas se contienen en El pues, “nada hay en la naturaleza de las cosas que de alguna manera no participe en la unidad de aquel que contiene de antemano y en síntesis la totalidad universal, incluidas las cosas opuestas que allí se reducen a unidad” (*De Div. Nom. XIII 2*), y ya antes había afirmado lo mismo diciendo que “Uno es su nombre. Esto significa que Dios, por su unidad supraesencial, es el único en donde están todas las cosas. Nada hay en el mundo que no participe de aquel Uno” (*De Div. Nom. XIII 2*), y luego dirá, El “contiene previamente en un solo principio todas las cosas que son, y las hace existir. Está presente en todos los seres; en todas las partes, según su unidad e identidad”, de modo que, “las mismas percepciones sensibles pueden también describirse con propiedad como eco de la sabiduría y pueden alcanzar la verdad”. (*De Div. Nom. V 10*).

Farré, por su parte, reseñará el pensamiento de Dionisio al respecto diciendo que, para él “Dios es idéntico al Uno, simplicidad perfecta y trascendente; este Uno existe antes que el ente y abarca incomprensiblemente toda la entidad. Esta es lo múltiple, pero lo múltiple no es ni se explica sin el Uno; por eso podemos atribuir a Dios, *ipsum esse existentium*, el mismo ser de las cosas existentes”⁸³ porque, en definitiva, y como ya se dijo antes, este “participar del ser” lo entiende Dionisio en el sentido de que las diversas realidades “no existirían si no participaran en la esencia y principio de todos los seres. Así, los no-vivientes, por el hecho de existir, participan en esta esencia (pues la Divinidad que está por encima de todo ser) es el ser de todo”⁸⁴.

Para S. Tomás este es, indudablemente, un punto de suma importancia y, por lo tanto, no dejará de explicar el sentido en que debe entenderse, es decir, dejando a salvo la absoluta trascendencia de Dios.

Y, al explicar el modo en que se produce por “emanación” todo cuanto es, dirá Dionisio, siguiendo a Proclo, que “debemos atribuir todos los seres a esta Causa y considerarlos unidos en unidad trascendente. (pues) Es a partir del Ser, por movimiento procesivo y productor de esencias, como la Causa alcanza a todas las cosas dándole plenitud de ser” (*De Div. Nom. V 9*). Así, pues, dice Dionisio, “comencemos definiendo claramente las “distinciones divinas” que, como ya hemos indicado, son irradiaciones misericordiosas de la Deidad. Esta se entrega como don,

⁸³ L. Farré, ob. cit. p. 56.

⁸⁴ Dionisio. *La jerarquía Celeste* IV 1, 177 BC.

desbordándose, de modo que todas las cosas participen de su bondad”, y luego, “por cuanto Dios es supraesencial y causa de todas las esencias, decimos que el Ser único se multiplica por la creación de nuevos seres. Permanece, no obstante, como Ser único, uno en la multiplicación, unido en las emanaciones y perfecto en la distinción, por ser la supraesencia de todas las esencias. Uno mientras se multiplican las participaciones de sí mismo” (*De Div. Nom.* II 11), con todo, afirma también Dionisio que “Dios no es directamente participado” sino que “el causa todo, absoluta y totalmente trasciende todo y está sobre la esencia y naturaleza de todas las criaturas” (*De Div. Nom.* XI 5).

Es así que Dios “contiene todas las cosas en su simplicísima infinidad y todos los seres participan a sí mismo de la Causa”, por lo cual, “debemos atribuir todos los seres a esta Causa y considerarlos unidos en unidad trascendente” (*De Div. Nom.* V 9) y, al respecto, explica Farré que, “para él, la fecundidad creadora de Dios es casi necesaria, pues el Uno, que es antes que el ente, abarca en sí, de una manera incomprensible, todo lo que no es él”, pero advierte también que, en realidad, “expresa, algo debilitada y en contextos bíblicos la tesis procliana de que cada orden generador subordinado depende real y esencialmente del orden precedente. Aunque afirma, para salvar el concepto de creación, (que) a pesar de que el Uno supremo comunica su poder de unificar y de iluminar y suscita mediaciones; no delega el poder creador intransferible”, concluyendo que, “asimilar un orden a su principio, si no es crear equivale, por lo menos, aparentemente, a establecer una ordenación jerárquica de lo real necesaria y eterna”⁸⁵.

Por último, dirá Dionisio, que “el nombre divino “Bien” revela efectivamente todo el proceso de la Causa universal, que se extiende al ser y al no ser al mismo tiempo que los trasciende” (*De Div. Nom.* V 1), y lo mismo ocurre con los nombres de “Vida” y el de “Sabiduría” (Cf. *De Div. Nom.* V 1), de modo que, también aquí, Dionisio, “en términos casi proclianos afirma luego que en todos los seres operan los diversos grados, el uno, el bien, la vida, la inteligencia, como si todos fueran uno” y que, “si no lo dice en forma tan directa y escueta como Proclo, está muy cerca de este neoplatónico pagano”⁸⁶. Y de tal manera es esto que, “Dionisio, por lo menos abusa de expresiones que recuerdan demasiado el emanatismo de Plotino y de

⁸⁵ L. Farré, ob. cit. p. 67.

⁸⁶ L. Farré, ob. cit. p. 81.

Proclo y que obligan a Tomás de Aquino a usar todo su vigor dialéctico para encausarlo⁸⁷.

Pero hay otro importante aspecto de esta cuestión en que, al menos en principio, difiere Dionisio tanto del pensamiento de Plotino como del de Proclo, ya que, para él, la producción de todo implicaría, por parte de Dios, por lo menos, el “conocimiento” de las cosas que han de proceder de él, asimilando de esta manera la inteligencia al mismo Dios, y, al respecto, afirma que, “cuando decimos que Dios no tiene inteligencia y que no siente, queremos decir que Dios trasciende inteligencias y sentidos. No carece de ellos, sino que los posee con sobreabundancia”, por lo tanto, “la inteligencia divina lo comprende todo por medio de cierto conocimiento eminente. Por ser la Causa de todas las cosas, conoce previamente todas las cosas”, y continúa, “las conoce a partir de ella misma y en ella misma por ser causa de todo. Posee de antemano noción y ciencia de todas las cosas”, pero añade también que “no es un conocimiento específico de cada cual”, sino que “se trata de un golpe de vista que conoce y contiene todas las cosas en síntesis de causa (*De Div. Nom.* VII 2).

El *Liber de Causis*, como hemos visto más arriba, utiliza continuamente la palabra “creación”⁸⁸ para referirse al origen de lo múltiple a partir del Uno, explicando que hay dos modos de proceder, pues dice, “el ente primero está en reposo y es causa de las causas y, si el mismo da el ser a todos, entonces él mismo les da el ser por creación. En cambio, la vida primera da la vida a las realidades que están por debajo de ella, pero no por el modo de creación, aunque sí por el modo de forma. Y, de manera semejante, la inteligencia no da a las realidades que están por debajo de ella la participación de la ciencia y de otras realidades a no ser por el modo de forma” (XVIII n148), distinguiendo así la acción creadora del modo en que las criaturas comunican sus bienes a las que le son dependientes e inferiores pues, la Inteligencia y el alma, que son las primeras realidades creadas, comunican su formas.

Sostiene también que la Causa Primera “crea las realidades y derrama bondades sobre ellas, con efusión completa, puesto que es la bondad que no tiene fin ni dimensiones” (XXII n169). Así, pues, en primer lugar, haremos mención a la actividad “creadora” de la Causa primera según el *Liber*, para detenernos luego en las características del proceso de emanación que, a partir de ella surge.

⁸⁷ L. Farré, ob. cit. p. 80.

⁸⁸ Por ejemplo en III n33; IX n87; XVIII n148; XXII n169.

Pero antes de continuar, conviene recordar aquí nuevamente la afirmación de D'Amico acerca de que “la complejidad de la exposición e interpretación del texto radica tal vez en la complejidad del ambiente en que se produjo el mismo, ya que se desarrolló en una circunstancia de confluencia de una corriente neoplatónica emanantista y henológica y de un sistema aristotélico del ser, y quizá de una transición entre estos, por los que la obra parece desplegarse entre las fronteras de ambos esquemas”⁸⁹.

Así, pues, teniendo en cuenta esta advertencia, y más allá de la interpretación de Tomás, se puede afirmar que para el *Liber* la Causa Primera es anterior al ser, es “el ente primero creador (que) está por encima del infinito” (XVI n136), “el ente primero creador, infinito, primero, puro” (Cf. XVI n132) que es creador por su “potencia”, pues “todas las potencias que no tienen límite dependen de un Infinito primero que es la potencia de las potencias” (XVI n129), de modo que “la potencia divina es superior a la potencia intelectual, a la potencia propia del alma y a la potencia natural, porque es causa de toda potencia” (IX n89).

El *De Causis*, pues, se encuadra también dentro del paradigma “henológico” y por ello afirma que “la primera de las cosas creadas es el ser” (IV n37) que será, en primer término, inteligencia, porque lo que “sigue a la causa primera es la inteligencia completa y última en potencia y en las demás perfecciones” (IV n43), las cuales, a través de ella, se derraman en las demás criaturas ya que “las inteligencias primeras hacen fluir sobre las inteligencias segundas las perfecciones que reciben de la causa primera” (IV n48). Ella, la Causa primera, “creó, también, el ser del alma” (III n33), si bien “mediante la inteligencia” (III n32) y, finalmente, “el mismo es quien creó los entes” (XVI n135), y “es evidente y claro, que toda unidad, existente después del uno-verdadero, ha sido adquirida, creada; sin embargo, el uno-verdadero puro crea las unidades” (XXXII n219).

El hecho es que, para el autor del *Liber de Causis*, a partir de la Causa Primera, comienza un proceso de “emanación” en tanto que “toda causa primera influye más en su efecto que la causa segunda universal” (I n1), más aún, “la causa universal primera obra sobre el efecto de la causa universal segunda antes de que obre sobre él la causa universal segunda, la cual es posterior al efecto” (I 3), proceso que continúa luego a través de estas causas segundas, pues, “las inteligencias superiores primeras que están cerca de la causa primera, imprimen (o participan) las formas segundas

⁸⁹ C. D'Amico, ob. cit. p. 4.

subsistentes que no se aniquilan, de modo que no hay necesidad de repetirlas otra vez”, luego, “las inteligencias segundas imprimen formas menguadas y separables, como es el alma” (V n49), y “también las almas superiores derraman (o participan) sobre las almas inferiores las perfecciones que reciben de la inteligencia” (V n53). Esta emanación será, pues, una “derivación” por “causalidad eficiente”, pero también una “participación formal” (Cf. XVI n137)⁹⁰.

De este modo, dentro de una concepción jerarquizada del mundo según un orden descendente que va de lo más a lo menos, desde el primer principio y “uno-verdadero” hacia las realidades “menguadas y separadas” (Cf. V 49), la acción de la Causa Primera se extiende hasta las realidades sensibles, llegando, finalmente, a los “cuerpos naturales sin alma” (Cf. XIX 149), y ello, como ya se dijo, por medio de la inteligencia y del alma, pues ella pertenece al grupo de aquellas sustancias que “han sido hechas intermediarias porque participan de las sustancias sublimes en su permanencia y también participan de las sustancias temporales divididas en el tiempo por generación” (XXX n205), de manera que, “la inteligencia comprende también las realidades generadas, la naturaleza y el horizonte de la naturaleza, a saber, el alma; pues está por encima de la naturaleza” (IX n84) y “esto es así porque la naturaleza contiene la generación; el alma contiene la naturaleza y la inteligencia contiene el alma” (IX n85).

S. Tomás, por su parte, dará respuesta a estas cuestiones pero partiendo de otros principios, en concreto, partiendo del “paradigma ontológico”, pero sin dejar por ello de integrar también importantes aportes del pensamiento neoplatónico como veremos más adelante.

Por último, es preciso decir que el autor del *Liber*, al igual que Dionisio, niega la existencia de las potencias creadoras intermedias postuladas por Proclo, pues afirma que, “entre todo agente que obra solamente por su propio ser, de un lado, y lo hecho por él, de otro lado, no existe prolongador ni intermediario”, lo cual se explica por la naturaleza misma de la causa primera ya que “no existe prolongador entre el agente y lo hecho, a no ser que haya una adicción sobre el ser, a saber, cuando entre el agente y lo hecho media un instrumento; pero entonces el agente no obra por su propio ser, y hay composición” y, en tal caso, el receptor recibiría “mediante una prolongación que existiría entre él mismo y su agente; y entonces el agente está separado de su acto” (XX n159), lo cual, en el caso de la primera causa, es

⁹⁰ Ver S. Tomás. ob. cit. IV n48 y Cf. Introducción. p. 14.

imposible, porque “el agente en el que no hay en absoluto prolongador entre él y su acto es un agente verdadero, un gobernante verdadero, que hace las cosas con un fin esplendoroso; y, después de él no es posible que exista otro esplendor, y gobierna las acciones como el último gobernante” (XX n160). Y en esto consistiría, concretamente, la “creación”, en el acto por el cual la Causa Primera, sin mediación, sino directamente, da el ser, “porque si toda causa da algo a su efecto, entonces indudablemente el ente primero da el ser a todas sus realidades causadas” (XVIII n144).

Sin embargo, esto no impide, según sostiene también el *De Causis*, la existencia de una potencia intermedia en el proceso de creación, pues la Causa Primera, que “es creadora de todas las realidades, es causante de la inteligencia, sin medio; pero causa el alma, la naturaleza y las demás cosas, mediante la inteligencia” (Cf. IX n87), esta, en efecto, “es causa de las realidades que están por debajo de ella” (VIII n77).

2.2. Sobre el mundo sensible y la Materia Prima

2.2.1. Antecedentes

Según explica el *Diccionario de Filosofía*, “la distinción establecida por Platón entre el ser que es siempre y nunca acaba, y el ser que no es nunca y cambia siempre (Timeo 49A) le lleva a preguntarse por el tipo de realidad de éste último ser”, llegando a la conclusión de que sería “como un “receptáculo” vacío capaz de “acoger” cualquier forma (Timeo 51A)”. Señala también Platón otro sentido de la “materia” diciendo que es como un ‘No-Ser’, No- Ser que debe ser entendido no en sentido absoluto sino relativo (Sof. 257 bc-258 e-259 ab)⁹¹, de modo que, “si se equipara la forma con el ser propiamente dicho, la materia es lo que se hallará más cerca del no ser”, pero este no ser “no es el puro no ser sino un no ser existente”. La materia es, en última término, aquello “puramente otro (otro que las formas)”, lo que cambia siempre –sin orden ni medida– y lo que el demiurgo toma con el fin de introducir algún orden y formar el universo”, “la materia es en este caso lo “visible” en contraposición con lo “inteligible”: es lo puramente sensible y lo puramente múltiple en contraposición con lo que posee esencialmente orden, inteligibilidad y unidad”⁹².

⁹¹ Platón, *El Sofista*. Obras completas, edición de Patricio de Azcárate, tomo 4, Madrid 1871.

⁹² Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 2004. p. 2315.

Y así, aplicando esta noción de “materia” a la producción del mundo dice Platón, “hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo. La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio”. Y fue entonces, “cuando dios se puso a ordenar el universo”, pues es el “Demiurgo”, quien “primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente. Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que dios los compuso tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así”⁹³.

Por último, según explica Farré “en Platón lo sensible es medio, aviva y despierta lo suprasensible. Ciertamente es imperfecto y quien demora retenido en esta esfera, agoniza en el espíritu. Pero conserva su condición de ser, aunque con tendencia a la nada y al no ser”⁹⁴.

También para Aristóteles la materia es pura “receptividad”, sustrato dispuesto a recibir la forma y relativo a ella, dice también que, “por materia entiendo lo que es en potencia tal ser determinado, pero no en acto” (VIII *Metafísica* 1), ambas, materia y forma, constituyen la substancia que es siempre un compuesto, más aún, para Aristóteles, sólo ésta substancia es “ser”, y la materia, por su parte, no es sino sólo un “principio de ser”, por lo que no tiene sentido preguntarse por su “causa”, en efecto, para él, no tenía sentido hablar de la “causa” ni de la materia ni de la forma separadamente, ya que, al hablar de “la causa del ser” se estaría refiriendo a la causa del “compuesto”, que es el que realmente existe, y sólo de su causa y origen se ocupa encontrando la misma en la acción del Primer Motor inmóvil, que, en tanto que causa externa eficiente, produce el “compuesto”, sin llegar a preguntarse por la causa del ser en tanto ser. Finalmente, considera a la materia “ingenerada” y, por lo mismo, eterna.

Desde una perspectiva más específicamente metafísica, la materia es pura potencialidad, en contraposición al Acto, categorías que le permiten explicar el cambio y el movimiento, la materia es el sustrato que no cambia pero que

⁹³ Platón. Timeo. www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS p. 24 y 25.

⁹⁴ L. Farré, ob. cit. p. 32.

posibilita el cambio entre los contrarios. Por último, considera también la existencia de una materia inteligible”

2.2.2. Neoplatonismo

También los diversos filósofos que integran la corriente neoplatónica intentaron dar una respuesta a la pregunta tanto sobre del “origen” como sobre la “naturaleza” de la “materia prima”, y esto junto a otras muchas cuestiones estrechamente ligadas a ella, como por ejemplo, acerca del modo en que se unen las formas a la materia para constituir el mundo sensible, o sobre la razón de la diversidad de las cosas.

En cuanto al pensamiento de Plotino respecto al primer punto, como vimos más arriba, la materia no es sino “el último término del proceso de emanación divina, lo más degradado y alejado del Uno, lindante con la nada y el no-ser”. Y es el Alma, la que, “para poder ser causa de las formas inmanentes debe también producir la materia” (Cf. IV 8, 6), si bien, Plotino no ofrece una explicación precisa sobre el modo en que esto suceda⁹⁵.

Con todo, considera Plotino otra posibilidad, a saber, que ella haya existido siempre. En este caso la materia “es un término distinto de las realidades que derivan progresivamente de lo Uno y puede oponerse a ellas”; en el primero, en cambio, es el último término en la procesión de esas realidades, es decir, el término infecundo en el que se extingue la fuerza productora que parte de lo Uno⁹⁶. Pero en este punto, como en otros en que se presentan conflictos semejantes, Plotino no “toma partido” por ninguna de las dos hipótesis, y Brehier propone como clave de interpretación de esta ambigüedad, considerar que, “un rasgo común, que es también un rasgo general de la metafísica de Plotino”, es que “ninguna realidad es estática”, sino que debe concebirse en el “doble dinamismo de la procesión y conversión”, agregando que, “partiendo de los mismos principios es posible justificar la doble perspectiva sobre la materia”⁹⁷.

Respecto a la pregunta acerca de la “naturaleza” de la materia, dirá Plotino que ella, según reseña Brehier, a más de ser “lo más degradado y alejado del Uno, lindante con la nada y el no-ser”, es “impasible” en el sentido de que el espejo no

⁹⁵ Cf. *Plotino*, ob. cit. Introducción p. LXVI.

⁹⁶ E. Brehier, ob. cit. p. 246.

⁹⁷ E. Brehier, ob. cit. p. 247.

recoge ninguna modificación de los reflejos que se deslizan en su superficie (*Enn.* III 6, 7), es también, “incorpórea” e “inextensa”, pues ambas condiciones son “formas o razones” (*Enn.* III 6, 12), pura potencia (*Enn.* II 5, 2) e indeterminada⁹⁸ y, en última instancia, dirá que, “lo que llamamos materia es el sujeto y el receptáculo de las formas” (*Enn.* II 4).

Pero para Plotino, a diferencia de Platón y Aristóteles, la materia es también el primer “mal” (*Enn.* I 8, 3) y causa del mal para el alma, respecto a lo cual señala Brehier que “aquí el mal, tomado como materia, es una especie de absoluto que se opone al bien: es la oscuridad, la profundidad tenebrosa, la sinrazón que se opone a la razón, a la luz (*Enn.* VI 3, 7; *Enn.* II 4, 5)”⁹⁹, pero que, en realidad, esto es sólo en apariencia, pues “la realidad divina está al abrigo de todo contacto con lo impuro, y no hay la menor sospecha de lucha y de rivalidad entre los seres divinos y la materia”, “insistiendo, más bien, sobre su irrealidad, debilidad, no-ser (*Enn.* II 5, 4), entendiéndola como fantasma y sombra, indigencia (*Enn.* II 16, 18) y mentira verdadera (*Enn.* II 5,5)¹⁰⁰, en última instancia, como el “residuo”, o “sedimento amargo dejado por los seres superiores; sedimento que se extiende y se incorpora al universo” (*Enn.* II 3, 17).

Ahora bien, dado que la materia es el substrato eterno de todas las formas, será preciso entonces, ya que en esto Plotino “sigue en buena medida a Aristóteles, en tanto acepta la inmanencia de la forma sensible en la materia”, plantearnos acá la tercer cuestión acerca del modo en que ésta recibe las formas, pues, en efecto, para Plotino, este mundo sensible es un compuesto de forma y materia, “de una forma que nos da su cualidad y su apariencia específica y de una materia que es un Sujeto indefinido porque no es forma” (*Enn.* II 4, 6), de manera que “este término de que hablamos también se perfecciona, e incluso se hace un cuerpo al recibir la forma correspondiente a su potencia; es como el receptáculo del principio que lo engendra y lo alimenta, la Única y última señal de las cosas de lo alto en la última de las cosas de aquí abajo” (*Enn.* III 4,1).

Así, pues, si bien para Plotino “la naturaleza superior está íntegra presente en todas partes” (*Enn.* VI 5, 11)¹⁰¹, hay que tener en cuenta que, como ya se dijo, “las

⁹⁸ E. Brehier, ob. cit. p. 240.

⁹⁹ Cf. E. Brehier, ob. cit. p. 245.

¹⁰⁰ Cf. E. Brehier, ob. cit. p. 246.

¹⁰¹ E. Brehier, ob. cit. p. 132 y ss.

almas parciales no se mezclan con el cuerpo para darle forma. Más aún, tienen eficacia sólo a condición de “permanecer en lo alto”. Lo que hay de ellas en los cuerpos es una irradiación o una potencia, como una imagen que hubiera conservado algo de la potencia del modelo (Cf. II 4, 5)”, de modo que, “si la forma que se une a la materia no es la verdadera esencia sino su imagen se deduce que Plotino al declarar que un cuerpo es siempre un compuesto de materia y forma, no podía haber tomado estas afirmaciones en el sentido que tienen para quien la introdujo en filosofía, para Aristóteles”¹⁰², pues, para éste, esta composición hilemórfica produce “un ser concreto que es verdaderamente uno”¹⁰³ mientras que, para Plotino “en los cuerpos la forma viene a ser una imagen; de tal modo que su sujeto tendrá que ser también una imagen” (*Enn.* II 4,5), de modo que “todo ser corpóreo está sujeto a la generación y no es una sustancia; esto es, se dice que nace y que perece y que no es nunca verdaderamente; si se conserva, se conservará precisamente por su participación en el ser y en tanto dure esta participación” (*Enn.* IV 7, 8).

En efecto, “el problema que Plotino tiene que solucionar en Aristóteles es el que procede de la “interiorización” de las formas. Porque si las formas están en el sujeto aparece el problema de explicar cómo diferentes sujetos tienen las mismas propiedades. Plotino procede entonces a la “multiplicación” de los universales, sosteniendo Formas (platónicas) trascendentes y formas (aristotélicas) inmanentes, y trata de explicar la inherencia de una misma forma en más de un objeto apelando a la participación en una misma Forma”, de forma que “cada objeto sensible posee una determinada cualidad porque contiene en sí un reflejo de la Forma, producida por el Alma en su función de intermediación causal eficiente”¹⁰⁴.

Con lo que, en realidad, como señalan Santa Cruz y Crespo, Plotino resuelve la cuestión inclinándose por una solución platónica, “en tanto sostiene que esas formas inmanentes son el producto de otras Formas, plenamente inteligibles y separadas, que constituyen el contenido de la de la Inteligencia, segunda hipóstasis (II 7, 3, 13)”¹⁰⁵.

En definitiva, según Plotino, la materia no es en realidad “apta para unirse verdaderamente con la forma” pues, en general, “Plotino entiende por materia sólo

¹⁰² E. Brehier, ob. cit. p. 238.

¹⁰³ E. Brehier, ob. cit. p. 239. Ver también *Plotino* cit. Introducción p. XXV.

¹⁰⁴ *Plotino*. cit. Introducción. p. LXVI.

¹⁰⁵ Ídem. Cf. Plotino. *Enn.* V 8.

la materia primera, completamente indeterminada”, ella “no es alguna cosa en potencia, sino todas las cosas en potencia; tampoco es ningún ser por sí misma, y lo que sea como materia no lo es en acto. Porque si (la materia) fuese algo en acto, aquello que ella fuese en acto no sería materia; ni ella misma sería totalmente materia, sino a la manera como lo es el bronce” (*Enn.* II 5, 5), de modo que “sobre esta materia la forma pasa como un reflejo sin dejar rastros”¹⁰⁶, sin que ella “pueda siquiera transformarse, pues sigue siendo lo que ya era desde un principio. (La” materia) era el no-ser, y eso es para siempre. Ya desde un principio no era un ser en acto, distante como estaba de todos los seres pero tampoco llegó a serlo. De todo aquello de que quiso revestirse, no ha podido incluso conservar su vestigio; y permanece así en potencia con respecto a las cosas futuras, apareciendo en el momento en que cesan los seres inteligibles, retenida por todos los que vienen después de ella y fijada al último de estos seres. Sujeta, pues, por ambas clases de seres, no es en acto ni uno ni otro y sólo le ha quedado lo que está en potencia, que es una imagen débil y oscura, incapaz de recibir una forma” y, “si conviene que la materia se conserve y no perezca, deberá conservarse como tal materia; hemos de decir, según parece, que está solamente en potencia, para que realmente sea” (*Enn.* II 5, 5).

En síntesis, dirá Plotino que “conviene que haya, para los cuerpos, un sujeto que sea diferente de ellos: así lo prueba la continua transformación de los elementos. Porque ha de hacerse notar que la transformación de un elemento no significa su total destrucción. Una sustancia cualquiera no puede dejar de ser y destruirse, y, a su vez, el elemento que ha sido engendrado no puede pasar de la nada absoluta al ser. Toda transformación es un paso de una a otra forma; bien entendido que a través de ella permanece un sujeto que recibe la nueva forma y pierde la antigua. (*Enn.* II 4, 6) Finalmente, comentando estas afirmaciones agrega Brehier, que “por eso se encuentra en Plotino la clara indicación de la doctrina que en el siglo XIII se llamará “doctrina de la pluralidad de formas”, que consiste en decir que el ser concreto existe sólo por superposición de muchas formas distintas y jerarquizadas que en su diversidad y acumulación esconden la materia en lugar de unirse a ella (*Enn.* V 8, 7)”¹⁰⁷, y entre ellas, una forma o razón llamada “corporeidad”.

Proclo, por su parte, afirma que “al producirse a sí mismos, los dioses produjeron los existentes, y sin los dioses nada puede engendrarse ni alcanzar la medida y el

¹⁰⁶ Cf. Plotino. *Enn.* III 6, 7.

¹⁰⁷ E. Brehier, ob. cit. p. 240.

orden; porque las cosas todas alcanzan su perfección por el poder de los dioses, y de los dioses reciben ellas el orden y la medida. Así, aun las cosas más últimas y bajas en el reino de la existencia son consecuentes de los dioses”, y “si algo se aleja de los dioses y llega a estar completamente separado de ellos, retrocede al no-ser y es destruido, puesto que es por completo abandonado por los principios que mantenían su unidad” (L 144).

Y es esta una afirmación muy importante en relación al tema que aquí nos ocupa porque, mientras que lo sensible, “en la emanación plotiniana, es directamente negativo, impedimento, nada (pues) “la esfera de lo sensible, afirma Plotino (*Enn.* III 6,6), pertenece al alma en su adormecimiento”, y “el verdadero despertar es librarse de las cosas corpóreas”¹⁰⁸, en Proclo el mundo sensible denota un carácter “positivo” en tanto que es fruto de la acción de los dioses.

Y en este sentido, “como dice Brehier, para Plotino lo sensible es sólo imagen de lo tangible, no de lo suprasensible; y no interesa sino sólo en cuanto permite el ascenso a lo que es en sí, en relación de medio para lo superior”, mientras que “en Proclo, en cambio, se da la “identificación total y completa con el Uno”. “Lo sensible o éste nuestro mundo cesa de funcionar como mal o impedimento. Es el último grado de una clasificación o de una manifestación, dominado y absorbido por la Unidad. El Universo, identificado con Dios, es con él uno y único, regido por una dialéctica necesaria e ineludible. Desaparece el problema de lo sensible como impedimento en la inclusiva unicidad del ser”¹⁰⁹.

Esta “valoración positiva” de lo sensible, por parte de Proclo, se extiende, ciertamente a la materia la cual, a diferencia de Plotino, no podrá ser entendida como un “mal” pues, si para Plotino “en el proceso de salida originado por él (Bien), o si se prefiere, en ese continuo descenso y alejamiento, el término final después del cual ya no podría originarse cosa alguna, ése es el mal”, “esto es la materia, que ya no tiene nada de aquél. Y en esto consiste la forzosidad del mal” (*Enn.* I 8,7).

Pero, como explica P. Maurette comentando el *De Subsistentia Malorum*, “recordando a Plotino y su concepción de la materia como primer mal, Proclo discute y refuta admirablemente esta caracterización, argumentando que, decir que la materia es el principio del mal implica, en primer lugar, admitir que el mal posee

¹⁰⁸ L. Farré, ob. cit. p. 32.

¹⁰⁹ L. Farré, ob. cit. p. 31.

una existencia positiva, que se conserva como tal y que actúa efectivamente sobre otros seres. Esto, evidentemente, se contradice con todo lo que ya hemos dicho que sostiene Proclo acerca del mal; i.e. que es impotente, inestable, efímero. La materia, según el licio, es necesaria para que el universo sea el dios grandísimo y bienhechor que es (32, 1-5). Luego argumenta contra la idea de que la materia es causa del mal en las almas, esgrimiendo un argumento demoledor. El alma, dice Proclo, cae y se hunde en la materia a causa de debilidades que son propias de su particular configuración ontológica; es decir que los males la arrastran hacia la materia y no al revés (33). Para comprender mejor esto último es muy ilustrativa la alegoría platónica del carro alado, a la que Proclo alude permanentemente. La conclusión es que ni la materia ni, por ende, el cuerpo mismo son males (35, 14-15)¹¹⁰.

Más aún, añade, entre otros argumentos, que “la materia para Proclo es necesaria. No es un bien porque, de serlo, sería, como todo bien, un fin al que las cosas tienden, y no, como efectivamente lo es, el último escalafón del proceso emanativo. Pero tampoco es un mal primero porque, si así lo fuese, sería un principio opuesto a Dios, lo cual es absolutamente inconcebible”¹¹¹.

En cuanto a la “naturaleza” de la materia, para Proclo, al igual que para Plotino y todos los neoplatónicos en general, ella es “puro receptáculo sin cualidades ni medida”, elaborando, además, “una concepción de la materia a base de propiedades matemáticas y especialmente geométricas”¹¹².

Por último, Proclo, al igual que Plotino, parece afirmar que la causa de la diversidad de todas las cosas depende de la sumatoria de formas que, procedentes del Uno, se acumulan sobre “el mismo recipiente”, pero Proclo señala que son las más generales o “universales” las que sirven como de sustrato de las más específica y, al respecto, dice “todos los caracteres que en las causas originarias tienen una categoría más elevada y más universal se convierten, en los seres resultantes, por medio de las irradiaciones que proceden de ellos, en una especie de **sustrato** para el influjo de los principios más específicos”, “y mientras las irradiaciones de los principios superiores sirven así como de base, los caracteres que proceden de los principios secundarios se apoyan en ellas, y hay así un orden de precedencia en la

¹¹⁰ Pablo Maurette, “El mal y lo ilimitado en la filosofía de Proclo”, *IV Jornadas de Investigación en Filosofía, 7 al 9 de noviembre de 2002*, La Plata, 2003, p.151.

¹¹¹ P. Maurette, ob. cit. p. 152. Cf. también *Plotino Textos esenciales*. p. 244. Nota 793.

¹¹² Cf. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, p. 2318.

participación, y las sucesivas irradiaciones caen hacia abajo sobre el mismo recipiente, influyendo primero en él las causas más universales, y completando a éstas las más específicas confiriendo sus propios dones a los participantes” (H 71)¹¹³. Y Dionisio, al igual que Proclo, en lo que se refiere a la naturaleza de la materia, sostendrá que “ni siquiera puede admitirse aquella sentencia común: “en la materia está el mal, en cuanto es mal”” y ello, porque, según su pensamiento, “la materia participa del cosmos, hermosura y forma. Si la materia, privada de esto, por su propia naturaleza no posee cualidad ni belleza alguna, ¿cómo podrá producir algo si ni siquiera tiene capacidad receptiva? Ciertamente. La materia no puede ser un mal”, pero esta consideración acerca de su “naturaleza” le lleva a la cuestión de su “origen” pues, dice, “si (la materia) nunca ha existido en modo alguno, entonces no es mala ni buena, pero, si de alguna manera es, tiene que proceder del Bien, porque todo bien procede del Bien”, pues dice, “o el Bien produce el mal, y entonces el mal es un bien porque procede del Bien, o el mal produce el Bien, y entonces el Bien es mal porque procede del mal”, y continúa, “y si se dice que la materia fue necesaria para la formación del universo, ¿cómo puede ser mala la materia? Ser malo y ser necesario son dos cosas diferentes. ¿Cómo puede el Bien producir algo bueno de lo malo?, ¿y cómo puede ser malo aquello de lo que necesita el Bien?”, o si no, “¿cómo la materia, si es mala, engendra y nutre la naturaleza?”, concluyendo que la materia es buena “porque el mal en cuanto mal nada engendra, nada nutre, nada hace, nada salva” (*De Nom. Div.* IV 28).

El *Liber de Causis*, finalmente, dice que las “sustancias que son subsistentes por su propia esencia” (Cf. XXV n181) son, por lo mismo, “simples, unificadas e intelectivas” (Cf. XXVIII n194)¹¹⁴ y no generadas (Cf. XXIX n201), mientras que, las realidades sensibles, por su parte, son compuestas (Cf. XXVIII n196) y, por lo mismo, generadas (Cf. XXIX n201)¹¹⁵. La “generación” supone, pues, una composición, la de una “sustancia (que) es deficiente, y necesita que aquel principio por el que es creada la complete” (Cf. XXV n182), así, “toda sustancia destructible, no sempiterna, o es compuesta o está fundada sobre otra realidad” (XXVII n191)¹¹⁶.

Pero, de hecho, si bien el *Liber de Causis* hablando del alma, afirma que ella es “la potencia que hace las cosas sensibles” (XIV n120), no se pregunta por el “origen”

¹¹³ Cf. también G 64

¹¹⁴ Ver Propositiones XXIX n199 y XXVII n193.

¹¹⁵ Ver también XXV n184.

¹¹⁶ Cf. Propositiones XXVII n192 y XI n102-

de la materia prima sobre la cual el alma “emite una acción impresiva” que la constituye “causa de los cuerpos” (XIV n117), al parecer, pues, la materia es dada por supuesta (Cf. XXV; XXVIII)¹¹⁷. Por otras parte, presenta al alma universal como materia de la inteligencia (Cf. III n33)¹¹⁸.

En cuanto a la diversidad de las cosas, el autor del *Liber*, siguiendo a Proclo, afirma que esta no depende de la causa primera, sino que se debe a la diversidad de “las realidades receptoras” y sus diversas “posibilidades”, en tanto estas participan en más o en menos de su unidad, porque, dice, “el que ejerce la influencia, que existe, que es uno y no diverso, derrama las bondades sobre todas las realidades por igual” y “las realidades son la causa de la diversidad que hay en la efusión de la bondad sobre ellas”, y “esto sucede porque la realidad no recibe de la causa primera y no se deleita en ella a no ser en la medida de su ser” (XXIV 180) pues, “la bondad primera solamente derrama de un modo único las bondades sobre todas las realidades”, “con una efusión general y única”, y “las bondades y los dones se diversifican con el concurso del receptor” (XX 158), esto es, “la bondad primera derrama bondades sobre todas las realidades mediante una sola efusión; pero cada una de las realidades recibe esa efusión según su potencia y según su propio ser” (XX 157). Tomás, por su parte dirá que, si se dice que “todas las realidades poseen su esencia por el ente primero” (XVIII n143), y que esto sucede “porque si toda causa da algo a su efecto, entonces indudablemente el ente primero da el ser a todas sus realidades causas” (XVIII n144), será también necesario decir que “la primera diversidad de las realidades, en cuanto que tienen diversas naturalezas y potencias, no proviene de una diversidad cualquiera de los receptores, sino de la causa primera”¹¹⁹.

2.3. Los aportes neoplatónicos y los desafíos que debía enfrentar S. Tomás

Al considerar las diversas soluciones propuestas por el neoplatonismo latino acerca del “Modo de Producción” de toda la realidad, nos hemos detenido en el estudio de tres cuestiones importantes vinculadas directamente con la noción tomista de “creación”, en primer lugar, vimos cómo tanto Plotino como Proclo, Dionisio y el autor del *Liber de Causis* intentaron, siempre desde una perspectiva henológica común, aunque con las diferencias ya señaladas, dar una explicación acerca del

¹¹⁷ Cf. S. Tomás, ob cit. [XXV n404; n407 y n409].

¹¹⁸ Ver S. Tomás, ob. cit. III 33. Nota 1. p. 57.

¹¹⁹ Cf. S. Tomás, ob cit. [XIV n399].

modo en que de lo Uno procede la multiplicidad de las diversas realidades, en segundo lugar, nos detuvimos en su manera de entender la “emanación”, con sus notas, también compartidas por los pensadores de esta corriente, de continuidad, formalismo y necesitarismo y, finalmente, nos preguntamos sobre el pensamiento neoplatónico acerca de la realidad sensible en general y de la materia prima en particular, su origen, su naturaleza y su bondad, haciendo también alguna referencia al modo en que esta corriente intentó explicar la cuestión de la diversidad entre los seres.

Procuraremos ahora poner de relieve los aspectos del pensamiento neoplatónico que S. Tomás integró a su propio pensamiento en relación al tema del origen de todo lo que existe, pero también aquellas afirmaciones neoplatónicas que supusieron para Tomás un verdadero desafío, fundamentalmente un desafío que, como ya se ha señalado en numerosas ocasiones, sólo podía despejarse “con otro tipo de planteamiento etiológico”¹²⁰.

2.3.1. Del “Uno-Ser” a lo múltiple

Para Plotino el “ser” no era sino una hipostación del Uno, “pues, más allá del ser está el Uno” y, “a continuación habrá que colocar el Ser y la Inteligencia, y, en tercer lugar la naturaleza del alma” (*Enn.* I -10), para Proclo, al igual que para Plotino, el Uno es también algo absolutamente desprovisto de ser (B 12 y 13). Lo mismo piensa Dionisio, que si bien redujo al Uno todas las perfecciones que para Proclo no eran sino diversas hipostaciones (Cf. *De Div. Nom.* XIII 1), asumiendo con ello una perspectiva monoteísta, Dios no es el ser, sino que está más allá del ser, y otro tanto ocurre para el autor de *Liber*, según el cual la “primera de las cosas creadas es el ser; y antes que él no ha sido creada otra realidad” (IV n37).

Tomás, y en cierto sentido continuando con el proceso iniciado ya en el neoplatonismo mismo, proceso en el que Dionisio y el *De Causis* son hitos importantes¹²¹, identificará Uno y Ser, incluyendo el “ser” en el Uno de los neoplatónicos, ya que “ser uno no añade al ser más que la negación de división, pues uno no significa otra cosa que el ser no dividido: por donde se comprende que el uno se identifica con el ser”¹²², con lo cual la misma noción de “ser” se enriquece.

¹²⁰ Cf. S. Tomás. Ob. cit. Proposición II 1. Nota 1. p. 49.

¹²¹ Cf. A. García Marqués, ob. cit. p. 99.

¹²² Cf. S. Tomás, *Suma Teológica* 11,1.

En efecto, para Tomás, siguiendo a Aristóteles, el “ser” será el primer principio de donde procede toda la realidad, y, siguiendo toda la tradición neoplatónica, el “ser”, en tanto que primer principio, poseerá la máxima “intensidad” atribuida al primer término de toda serie causal, más aún, “es en el interior de ese *esse* intensivo, objeto propio de la creación, en donde se produce la *Dirección* de lo real, que hemos llamado el doble fundamento del ser dentro del *esse*, como esencia (participación formal del “*esse*”, plenitud originaria de todas las perfecciones) y como “*actus essendi*” (participación real de los seres en el “*esse*”, acto de todos los actos)”, como ya se dijo al considerar la relación entre Causa Primera y Ser¹²³, con lo cual el modelo “ontológico” mismo alcanza un desarrollo que le era desconocido. Y por ello dirá Tomás, “ser creado es un modo de ser hecho. Mas el hacerse se ordena al ser de la cosa. Luego a aquellos seres propiamente compete el ser hechos y ser creados a los que compete el ser, y estos son propiamente los seres subsistentes, sean simples, como las substancias separadas, o compuestos como las substancias materiales: pues el ser conviene propiamente al que tiene ser propio y subsiste en él” (I 45, 4), pues, para Santo Tomás, la “diferencia” entre el ser y el siendo (lo que es) se funda en el ser, acto intensivo emergente, que es participado “diferente” en cada ser¹²⁴, de modo que “la emergencia del *esse* como perfección absoluta incommensurable sanciona así el principio de Parménides y traspone la verdad del ser en el momento originario de la *Dirección* de la creación, lo que permite la consideración teórica de la diversidad y multiplicidad en el interior del ser mismo. Y es esto lo que la analogía quiere expresar”¹²⁵.

Es así que, fundado sobre este paradigma, enriquecido por los aportes del neoplatonismo, Tomás puede distinguir dos órdenes en la realidad, órdenes que no son excluyentes sino complementarios, uno horizontal, o predicamental y otro vertical y descendente, o “trascendental”¹²⁶ o dicho con otras palabras, a partir de esta integración de elementos, junto a la causalidad horizontal de origen aristotélico, la cual explica el origen de las cosas “del mundo natural” dentro de las categorías del cambio y la mutación y, en última instancia, de la generación, se encuentra una causalidad “vertical” y trascendente de Dios, de origen neoplatónico¹²⁷.

¹²³ C. Fabro, ob. cit. p. 539.

¹²⁴ C. Fabro, ob. cit. p. 636.

¹²⁵ C. Fabro, ob. cit. p. 523.

¹²⁶ Cf. C. Fabro, ob. cit., entre otras, p. 625 y ss.

¹²⁷ Ver, entre otras, las ps. 26, 31, 33, 52 y ss., 94 y 117.

Sobre esta base podemos preguntarnos ahora acerca de los aportes y desafíos del pensamiento neoplatónico a S. Tomás respecto al modo concreto en que se produce toda la realidad.

2.3.2. Emanación y creación según S. Tomás

Ante todo podemos decir que, si para el neoplatonismo hablar del origen de toda la realidad era referirse a un “Uno-bien” primero que, como causa única y por la sobreabundancia de su plenitud y perfección, producía, por “emanación”, las diversas realidades, para Tomás, en cambio, hablar del modo de producción de todo cuanto es será hablar de “creación”.

Con todo, Juan C. Cruz señala que S. Tomás, inspirado en Agustín y en Dionisio, hace un uso frecuente y positivo del término **emanación**, diciendo que “sobre todo en la primariedad psicológica que esta palabra muestra, S. Tomás llegó a utilizarla con gran energía ontológica”¹²⁸, pues, añade este autor, “la índole elemental del término “emanación” quedó reforzada en el Aquinate por el gran impacto que en él causara la interpretación ontológica de lo real que, con las ideas de procesión y emanación, diera el neoplatonismo a través del *Corpus dionysianum* y el *Liber de Causis*”, agregando que “los Comentarios que Tomás de Aquino hiciera tanto a la obra *De Divinis Nominibus* del Pseudo-Dionisio como al anónimo *Liber de Causis* son índice de ese encuentro”, utilizando, pues, Tomás este término tanto en sentido “general”, especialmente en IV S.C.G 11, según el cual se la entiende como mera “originación” de un determinado orden jerárquico, como en sentido “restringido”, entendiendo en este caso por ella, la “originación sin movimiento”¹²⁹, y esto al punto de que definirá la noción misma de “creación” diciendo que es la “emanación de todo ser procedente de la causa universal, que es Dios” (I 45, 1).

Sin embargo, a causa del nuevo paradigma asumido por Tomás, también la palabra “emanación” adquiere en su pensamiento un nuevo sentido, en efecto, su noción sufre un cambio profundo en su significado, por lo cual, y con el objeto de esclarecer esta diferencia y, al mismo tiempo, constatar la originalidad de la noción tomista de “emanación”, señalaremos por lo menos algunas de sus notas, para lo cual conviene tener aquí presentes los tres aspectos-desafíos fundamentales de la

¹²⁸ Cf. Juan C. Cruz, art. cit. p. 467.

¹²⁹ Cf. Juan C. Cruz., art. cit. p. 461 y 462.

noción neoplatónica de “emanación” señalados por J. C. Cruz¹³⁰: a saber, “la trascendencia de primer principio respecto a lo emanado”, “la libertad que dicho principio primero tiene en el hecho mismo de la emanación” y tercero, “acerca de la caracterización del universo emanado como una ordenación jerárquica”.

Ante todo, según hemos visto, en el neoplatonismo la “emanación” es entendida como “auto-despliegue” del Uno¹³¹, por lo que la multiplicidad de realidades que se van constituyendo no surgen sino como efecto de la “participación” o derivación de formas en una “fecunda emanación de irradiaciones”, como diría Proclo (Cf. K 98), formas que se acumulan sobre un substrato, pues “las sucesivas irradiaciones caen hacia abajo sobre el mismo recipiente, influyendo primero en él las causas más universales, y completando a éstas las más específicas confirmando sus propios dones a los participantes” (H 71)¹³² de modo que ello implica un descenso y una devaluación de las formas, según se van apartando de su origen primero¹³³.

Tomás, por su parte, y sobre la base de lo dicho en el apartado anterior, no entiende así este proceso, sino que, con el término “creación” designará el hecho de que lo que “emana” o comunica Dios, es decir, el *Ipsum Esse subsistens*, es el “ser”, pues dice, “debe considerarse no sólo la procedencia de un ser particular con relación a su causa particular, sino también la emanación de **todo el ser** procedente de la causa universal, que es Dios” (I 45, 1)¹³⁴.

Hay, además, otro aspecto importantísimo en la noción de “emanación-creación” neoplatónica en general, esto es, la existencia de mediaciones a lo largo del proceso que ella implica, como se ve claramente en Proclo y aún en el *Liber o*, por ejemplo, aquellos pensadores que, como Tomás decía, sostenían que “Dios creó sólo la primera criatura, y que ésta creó la segunda, y así sucesivamente hasta llegar a la multitud existente” (I 15, 2).

Para S. Tomás, en cambio, la creación nunca es mediada y, a propósito de esto dirá que, “se da que un ser partícipe de la acción exclusiva de otro, no según su virtud propia sino instrumentalmente, en cuanto que obra por virtud ajena. Según

¹³⁰ Juan C. Cruz, art. cit. p. 464.

¹³¹ Cf. Santa Cruz y Crespo, ob. cit. Introducción. pp. XLIX y L

¹³² Cf. Proclo, ob. cit. D 24; D 30; D 36; K 97; L 110; L 139; etc.

¹³³ Cf. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. p. 989.

¹³⁴ Cf. también S. Tomás. *S.C.G* 2, 15: también *S. Teológica*. I 6, 1.

esto, opinaron algunos que, aunque la creación sea acción propia de la causa universal, puede, no obstante, alguna de las causas inferiores crear, en cuanto obra en virtud de la causa primera”, pero en seguida añade que “esto es imposible: porque la causa segunda instrumental no participa en la acción de la causa superior sino en cuanto que ella por alguna virtud propia suya obra dispositivamente en la producción del efecto de la causa principal” y continúa, “ahora bien, el efecto propio de Dios al crear es algo que se supone anterior a toda otra acción, es decir, el ser en absoluto”, de forma que, “ninguna causa puede obrar dispositiva e instrumentalmente en la producción de este efecto, ya que en la creación no se presupone materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental” (I 45, 5)¹³⁵.

En efecto, para S. Tomás, como dice C. Fabro, “el *esse* es el acto que forma el término propio de la causalidad trascendental (creación, conservación...) y en virtud de la causalidad directa sobre el *esse* (es) como Dios actúa inmediata y totalmente en todo agente. Así, la derivación del *esse* participado partiendo del *esse* por esencia se concibe, en toda la línea metafísica, como acto fundado por el acto fundador”¹³⁶, y, desde este nuevo punto de partida, afirma Tomás que “crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas”, y que esto sólo “conviene a Dios por razón de su ser, que es su misma esencia” (I 45, 6).

Por todo lo cual afirma S. Tomás que “es patente a primera vista, que el crear no puede convenir más que a Dios”, y que esto es así “porque es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales y más elevadas”, coincidiendo en ello con las afirmaciones de Proclo y el *Liber*, pero agregando que, “entre todos los efectos el más universal es el ser mismo: por lo cual es preciso que sea efecto propio de la causa primera y universalísima, que es Dios”, de modo que, dirá, “producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste o tal ser, es lo que constituye la acción de crear. Luego, es manifiesto que la creación es acción exclusiva de sólo Dios” (I 45, 5)¹³⁷.

Por último, la emanación dentro del neoplatonismo, se entiende también íntimamente vinculada al paradigma henológico-necesitarista de origen gnóstico, según el cual, como dirá Proclo, el Uno-Bien, al igual que “los principios

¹³⁵ Ver también S. Tomás. *Suma Teológica* I 65, 3.

¹³⁶ C. Fabro, ob. cit. p. 629.

¹³⁷ Cf. Juan C. Cruz, art. cit. p. 473.

consiguientes o derivados de él, son empujados a causa de su propia perfección y compleción a producir y engendrar otros nuevos principios inferiores a su propio ser” (D 25). Y en todos los casos se tratará de una “emanación involuntaria, impersonal y necesaria”. Volveremos más adelante sobre esta cuestión al considerar la causa de la diversidad de los seres según el pensamiento de S. Tomás.

Pero, digamos, por lo pronto, que Tomás, que se acerca al término “emanación”, cuando el paradigma necesitarista ya había sido superado por S. Agustín¹³⁸, habiendo identificado el Ser con el Uno de los neoplatónicos de modo que Dios es la Causa Primera cuya esencia es su mismo “ser” o “existir”, y habiendo también asimilado al mismo Dios la “inteligencia” a la que ya el *De Causis* había reducido la pluralidad de perfecciones de las que hablaba Proclo, afirma que, “como en Dios no hay potencialidad alguna, ya que es puro acto, es forzoso que en Él se identifiquen, de todas las maneras, el entendimiento y lo inteligible” (I 14, 2) y que, por otra parte, “es necesario decir que Dios es causa de las cosas por su voluntad, y no por necesidad de su naturaleza, como algunos han pensado” (I 19, 4) (Cf. 41, 2), sino desde un acto de libertad, porque “Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad” (I 45, 6), afirmará, pues, que Dios obra de un modo absolutamente libre, libertad que es, justamente, la condición esencial para poder hablar con propiedad de “creación”, crear será entonces, en efecto, un acto de absoluta libertad, apartándose así del necesitarismo en el que, de un modo u otro, terminaban encerrados los diversos pensadores neoplatónicos.

2.3.3. Materia prima y creación de la nada

En la primera parte hemos considerado el pensamiento neoplatónico acerca del origen de la materia prima, su naturaleza y bondad, retomamos aquí sus conclusiones con el propósito de contrastarlas con el pensamiento de S. Tomás.

Origen, naturaleza y bondad En primer lugar, respecto al “origen” de la “materia prima”, decía Plotino que es el Alma, la que, “para poder ser causa de las formas inmanentes debe también producir la materia” (Cf. IV 8, 6), si bien considera también la posibilidad de que ésta haya existido siempre. Para Proclo, en cambio, “al producirse a sí mismos, los dioses produjeron los existentes, y sin los dioses nada puede engendrarse ni alcanzar la medida y el orden” y así, “aun las cosas más últimas y bajas en el reino de la existencia son consecuentes de los dioses” (L 144),

¹³⁸ Cf. Juan C. Cruz, art. cit. p. 466.

lo cual incluye, aparentemente, a la materia. Según Dionisio, la materia “posee algún ser, y, como todo ser procede del Bien, la materia procederá igualmente del Bien” (*De Nom. Div.* IV 28) mientras que el *Liber de Causis*¹³⁹ no se pronuncia expresamente sobre esta cuestión, si bien afirma que, “todas las realidades poseen su esencia por el ente primero” (XVIII n143), agregando que “lo cual sucede porque si toda causa da algo a su efecto, entonces indudablemente el ente primero da el ser a todas sus realidades causas” (XVIII n144).

Todas estas afirmaciones, de alguna manera y en general, atribuyen una “causa”, si bien la consideran eterna, a la materia prima, ésta es siempre el producto último y degradado de una emanación formal-eficiente y “necesaria” procedente del Uno máxima realidad, lo cierto es que la producción de los seres del mundo sensible supone siempre, según los pensadores de esta corriente, la existencia de una materia “en la cual” o “sobre la cual” se asientan las diversas formas.

Tomás, por su parte, insistirá en la necesidad de la producción de “todo el ser” por parte del Ser subsistente, y por ello, comentando la Proposición XVIII del *Liber*, dirá que “hay un doble modo de causar: uno es aquel modo por el que algo es producido contando con una realidad preexistente; y en este sentido se dice que una cosa es producida por información; pues lo que viene después se comporta a manera de forma respecto a aquello que ya existía; el otro, es aquel modo por el que se causa algo sin haber presupuesto alguno; en este sentido se dice que algo está causado por creación” [XVIII n345], reservando así el término “creación” para la “emanación de todo ser procedente de la causa universal, que es Dios” (I 45, 1)¹⁴⁰, especificando que, “aquí hablamos de las cosas según su procedencia del principio universal del ser, y de ésta emanación ni aún la materia está excluida” (I 44, 2 ad 1).

Así, pues, frente al antiguo principio según el cual, “de la nada nada se hace”, S. Tomás afirma, junto con toda la tradición judeo-cristiana, que Dios ha creado todo “de la nada”, lo cual implica afirmar también la creación de la “materia prima”, y explica el sentido de ello diciendo que, “si se considera la emanación de todo el ser universal respecto a su propio principio, es imposible presuponer algún ser a esta emanación. Ahora bien la “nada” es lo mismo que la negación de todo ser. Por tanto, como la generación del hombre se hace del no-ser que es no-hombre, así la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser que es la nada” (I 45,

¹³⁹ Ídem.

¹⁴⁰ Ver también S. Tomás. *Suma Teológica* I 45, 3.

1)¹⁴¹; “y por esto, dice, se refuta el error de los filósofos antiguos, que suponían que la materia no tenía absolutamente ninguna causa en razón de que, en las acciones de los agentes particulares, siempre veían que había algo previo a la acción; de donde tomaron la opinión, común a todos ellos, de que **de la nada, nada se hace**; lo cual ciertamente es verdad en los agentes particulares. Mas no habían llegado aún al conocimiento del agente universal, que es obrador de todo ser, y para cuya acción no hay que presuponer cosa alguna”¹⁴².

En cuanto a la “naturaleza” de la materia prima, según Plotino, la materia es “el último término del proceso de emanación divina, lo más degradado y alejado del Uno, lindante con la nada y el no-ser”, “impasible” pues, como el espejo, no recoge ninguna modificación de los reflejos que se deslizan en su superficie (*Enn.* III 6, 7), “incorpórea” e “inextensa” (*Enn.* III 6, 12), pura potencia (*Enn.* II 5, 2), indeterminada (*Enn.* II 4, 6) y, “sujeto y receptáculo de las formas” (*Enn.* II 4). También para Proclo, la materia es “puro receptáculo sin cualidades ni medida”. Dionisio dirá que ella “participa del orden, de la belleza y de la forma” (*De Nom. Div.* IV 28), y *Liber de Causis*, al igual que toda la tradición neoplatónica, la considera también “receptáculo” sobre la cual el alma “emite una acción impresiva” constituyendo así los cuerpos (Cf. XIV n117 y 118)¹⁴³.

Ahora bien, ¿qué entiende Tomás por materia prima?, pregunta a la que responde diciendo que se llama así “sólo a la materia que está sin cualquier forma y privación, pero sujeta a la forma y privación”, agregando que, “puesto que toda definición y todo conocimiento es por la forma, la materia prima no puede conocerse o definirse por sí misma sino por comparación”, e insiste más adelante en que, “aunque la materia no tenga en su naturaleza ninguna forma o privación, no obstante nunca se despoja de la forma o privación: a veces está bajo una forma, a veces bajo otra. Pero nunca puede existir por sí misma, pues al no contener su concepto ninguna forma, no tiene el ser en acto, dado que el ser en acto sólo lo da la forma, sino que existe solamente en potencia; y por eso, todo lo que existe en acto no puede llamarse materia prima”. Afirma también finalmente, que tanto la materia prima como la

¹⁴¹ Cf. S.Tomás. Ob. cit. I 45, 2 ad 2.

¹⁴² S. Tomás. *S. C. G* 2, 16.

¹⁴³ Ídem.

forma “no se generan ni se corrompen”, y que “hablando propiamente, la generación sólo es del compuesto”¹⁴⁴.

Respecto a la **bondad** de las cosas creadas en general, y de la materia prima en particular, dirá Plotino que la materia es el primer “mal” (*Enn.* I 8, 3), en efecto, “presenta la materia como el polo opuesto a lo Uno, como mala, en tanto totalmente alejada del Bien”, sin embargo, “su concepción no es dualista: la materia no constituye un principio cortado de lo Uno y enfrentado a él, sino que es el límite último de una realidad entendida como proceso vital que se despliega sin fisuras y acaba cuando cesa el poder productor”¹⁴⁵, para Proclo, en cambio, la materia, en tanto que “fruto de la acción de los dioses”, tendrá un carácter “positivo”, si bien, en cuanto necesaria, “no es un bien porque, de serlo, sería, como todo bien, un fin al que las cosas tienden, y no, como efectivamente lo es, el último escalafón del proceso emanativo. Pero tampoco es un mal primero porque, si así lo fuese, sería un principio opuesto a Dios, lo cual es absolutamente inconcebible”¹⁴⁶. También Dionisio¹ dirá que la materia, en tanto que “procede del Bien”, “no puede ser mala” (Cf. *De Nom. Div.* IV 28).

Lo mismo afirmará Tomás, pero añadiendo que todos “los entes creados son buenos en sí mismos por su propia realidad intrínseca. La bondad increada de Dios les corresponde no en sí, sino únicamente en cuanto que ésta es entendida como causa ejemplar”¹⁴⁷, y en esto se haya también incluida la materia en tanto que creatura suya, ya que “aún la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres” (I 44, 2), si bien, en tanto que se trata de un ser enteramente potencial, “no puede ser creada sin alguna forma”, porque, “aunque todo lo creado sea actual, no es, sin embargo, acto puro. (y) Es por tanto necesario que también sea creada la parte potencial al crearse todo lo que pertenece a su ser” (I 44, 2 ad 3), y en otra parte afirma, “todo sujeto en cuanto está en potencia respecto a cualquier perfección,

¹⁴⁴ S. Tomás. *Los principios de la naturaleza*. Traducción, introducción y notas E. García Estébanez, Bs. As., Ed. Ágape, 2007. Art. 1.

¹⁴⁵ Plotino cit. p. LXV y ss.

¹⁴⁶ P. Maurette, ob. cit. p. 152. Cf. también E. Brehier, ob cit. p. 244. Nota 793.

¹⁴⁷ S. Tomás. *El Bien*. Trad. A. Fernández-Largo, Introducción y notas J. M. Almarza Menica. Bs. As., Ed. Ágape, 2007. Art. 4 nota 72. p. 100.

incluso la materia prima, por el hecho mismo de estar en potencia, tiene razón de bien”¹⁴⁸.

Podemos ahora plantearnos dos cuestiones, si bien de forma muy somera, estrechamente relacionadas con la materia prima, la que se refiere a la relación materia-forma y, ligada también a ella, la que se refiere a la causa de la diversidad de los seres, temas estos en los que el neoplatonismo, dentro del marco “henológico”, desarrolló su propio pensamiento y a los que Tomás, en coherencia con el principio de donde parte, dio una respuesta muy diversa.

Materia y forma, esencia y ser. El pensamiento neoplatónico, siguiendo a Platón, asumió la distinción entre “mundo inteligible” y “mundo sensible”, de tal manera que este último no es sino la sombra o imagen desvirtuada de aquel. A su vez, admitió en las realidades sensibles y corpóreas, siguiendo a Aristóteles, una estructura hilemórfica. En el compuesto, en efecto, la materia actuaba como substrato al que advenían las formas sucediéndose unas a otras e, incluso, superponiéndose unas a otras.

Plotino, por ejemplo, siguiendo al mismo Aristóteles, “acepta la inmanencia de la forma sensible en la materia” pero, sin embargo, y con el fin de conciliar esto con su platonismo, “sostiene que esas formas inmanentes son el producto de otras Formas, plenamente inteligibles y separadas, que constituyen el contenido de la Inteligencia, segunda hipóstasis (*Enn.* II 7, 3, 13)”¹⁴⁹ y que es el del Alma, tercera hipóstasis, la que contempla la Forma platónica que está en la Inteligencia y la proyecta en lo sensible como su forma inmanente”, cumpliendo así “una función de intermediación causal-eficiente a través de su porción inferior”, con lo cual, en realidad, hay “una fuerte y marcada diferencia entre las concepciones de Aristóteles y de Plotino”¹⁵⁰.

También Proclo, admite la estructura hilemórfica de las realidades sensibles y afirma que “es función propia de todas las causas demiúrgicas o formales atender a la donación de la forma a las cosas compuestas” (L 157), y para el *De Causis*, “toda sustancia destructible, no sempiterna, o es compuesta o está fundada sobre otra

¹⁴⁸ S. Tomás. *El mal*. Trad. A. Martínez Casado. Introducción y notas S. J. Castro Rodríguez. Bs. As., Ed. Ágape, 2009, Art. 2. p. 91.

¹⁴⁹ Plotino cit. p. LXV.

¹⁵⁰ Ídem, p. LXVI y ss.

realidad” (XXVII 191) y afirma también que las formas “sobrevienen” procedentes de las inteligencias primeras-segundas (Cf. X 97).

S. Tomás, en cambio, siguiendo a Aristóteles, afirma que lo que propiamente es producido es el compuesto. Pero da un paso más respecto a él afirmando que, en realidad, “en las sustancias concretas que son objeto de experiencia sensible, dos composiciones metafísicas se escalonan en profundidad: la primera, la de la materia y la forma, constituye la sustancialidad misma de la sustancia; la segunda, la de la sustancia con el acto de existir, constituye a la sustancia como un *ens*, un ente” (Cf. S.C.G II 54)¹⁵¹, y es por esto que, si bien “todo compuesto de materia y forma es perfecto y bueno por su forma; (y) de ahí que sea bueno por participación, por cuanto la materia participa de la forma” (I 3, 2), “el ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas” (I 4, 1 ad 3), de modo que, en los seres creados, tanto simples como compuestos, se da una “composición por participación”, que supone elementos tanto de origen aristotélico como platónico, en tanto que Tomás integra aportes de ambas fuentes.

Una vez esclarecida la estructura metafísica del ente, se pregunta entonces, por la causa del ser en tanto ser en sentido “absoluto”, porque “si la existencia de algún ser es distinta de su esencia, la existencia forzosamente ha de provenir de un agente exterior”¹⁵² y, “lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ellas no sólo según que son éstas por sus formas accidentales o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas” pues, si bien “es necesario admitir que aún la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres” (I 44, 2), en realidad, “la creación es producción de todo el ser, y no de la materia sola” (I 45, 4 ad 3), porque “la creación del ser compuesto no consiste en formarlo de sus principios preexistentes, sino en producir simultáneamente el compuesto y sus principios componentes, sacándolos juntamente de la nada al ser” (I 45, 4 ad 2), de modo que “crear” será “la emanación de **todo el ser** procedente de la causa universal, que es Dios” (I 45,1) y “cuando se dice que “la primera de las cosas creadas es el ser”, la palabra “ser” no designa la substancia creada, sino el aspecto propio bajo el cual se considera el objeto creado. En efecto, se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en

¹⁵¹ E. Gilson, *El Tomismo*, p. 249 y ss.

¹⁵² S. Tomás, ob. cit. I 3, 4.

cuanto que es tal ser, puesto que, como se ha dicho (a.1), la creación es producción de todo el ser por el ente universal” (I 45, 4 ad 1).

Diversidad y multiplicidad de las cosas. Por último, Proclo, al igual que Plotino, afirma que la “diversidad” de las cosas depende de la sumatoria de formas que se acumulan sobre un sustrato (Cf. H 71) y en relación a esto señala Brehier que “por eso se encuentra en Plotino la clara indicación de la doctrina que en el siglo XIII se llamará “doctrina de la pluralidad de formas”, que consiste en decir que el ser concreto existe sólo por superposición de muchas formas distintas y jerarquizadas que en su diversidad y acumulación esconden la materia en lugar de unirse a ella (*Enn. V 8, 7*)”¹⁵³, cuestión duramente discutida durante ese siglo¹⁵⁴ a la que Tomás se opone diciendo que, “la forma sustancial da el ser en absoluto. De este modo, al aparecer, hablamos de generación absoluta de un ser. Al desaparecer, hablamos de total corrupción. Por eso, los antiguos naturalistas, que suponían que la materia prima era ser en acto, como el fuego, el aire o algo parecido, dijeron que nada se engendra ni se destruye totalmente, sino que **se transforma**, como se dice *I Physic*. Si esto fuera así, y si además del alma intelectual en la materia preexiste alguna otra forma sustancial por la cual el sujeto del alma es un ser en acto, habría que concluir que el alma no comunica en absoluto el ser, ni, consecuentemente, es forma sustancial, y que ni el advenimiento del alma ocasionaría la generación en cuanto tal, ni su pérdida la destrucción, sino que sólo se darían de forma accidental. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, hay que decir que en el hombre no hay ninguna otra forma sustancial a no ser el alma intelectual, la cual, así como contiene virtualmente la sensitiva y la nutritiva, así también virtualmente contiene todas las formas inferiores y por sí misma hace todo lo que las formas más imperfectas llevan a cabo en los demás seres. Lo mismo puede decirse del alma sensitiva en los animales irracionales, lo mismo de la vegetativa en las plantas, y, hablando en general, lo mismo de todas las formas más perfectas con respecto a las menos perfectas” (I 76, 4).

El *De Causis*, afirma también, al igual que Proclo, que esta diversidad no depende directamente de la causa primera, sino que se debe a la diversidad de “las realidades receptoras” y sus diversas “posibilidades”, en tanto estas participan en más o en menos, de la unidad del Uno, en efecto, dice expresamente que, “sin duda la diversidad no procede de la causa primera, sino de la realidad receptora” (XXIV

¹⁵³ E. Brehier, ob. cit. p. 240.

¹⁵⁴ Cf. Manser, ob. cit. p. 233 y ss.

179), de modo que, “la causa primera está presente en todas las realidades conforme a una sola disposición” (XXIV 176), pero cada realidad la recibe en la medida de su potencia” (XXIV 177 y 178), y “la bondad primera llena todas las generaciones de sus bondades; pero toda generación solamente participa de esa bondad en la medida de su capacidad” (XXII 170)¹⁵⁵.

Todo lo cual refuta S. Tomás utilizando para ello las mismas afirmaciones del *Liber*, si bien releídas desde otro paradigma, diciendo que “no tiene lugar lo que se dice aquí [179], porque, si es preciso reducir toda la diversidad de los efectos a la diversidad de las realidades receptoras, será necesario decir que existen algunas realidades receptoras que no proceden de la causa primera. Pero, afirmar esto es contrario a lo que se ha dicho anteriormente en la proposición XVIII, acerca de que todas las realidades tienen su esencia debido a la causa primera” [XIV n399] y por tanto, necesariamente, debería ser ella la causa de dicha diversidad.

Tomás, razona del siguiente modo, en primer lugar, sostiene que “toda distinción que puede proceder de la materia es preciso reducirla a una causa superior a la misma materia”. Por otra parte, “la razón de ser de la materia es la forma, y no viceversa; más las cosas se distinguen por sus formas propias; luego las cosas no se distinguen por razón de la materia, sino al contrario, la materia ha sido diversificada para adaptarla a las diversas formas” (I 47, 1).

El punto de partida de Tomás es muy diverso al del pensamiento neoplatónico, si bien no ajeno a él pues, de hecho, la solución tomista se funda y enriquece también, de alguna manera, en estos antecedentes, en particular en el pensamiento neoplatónico cristiano, pues afirma, desde su propia noción de la naturaleza divina, que Dios es el *ipsum esse subsistens*, es decir, el “puro acto de existir”¹⁵⁶, en quien entendimiento y voluntad son su misma esencia, pues, “su entender es su esencia, como también lo es su ser” (I 14, 4), y lo mismo su voluntad, porque, “por lo mismo que su entender es su ser, también lo es su querer” (I 19, 1), y otro tanto las demás perfecciones se identifican con su misma esencia (Cf. I 4, 2).

En cuanto a las demás realidades, pues, “los efectos preexisten en sus causas según el modo de ser de la causa, y, por tanto, como el ser divino es su propio entender, los efectos preexisten en Dios de modo inteligible” (I 47,1) estos, sin

¹⁵⁵ Cf. Proposición XXIV 179.

¹⁵⁶ Cf. S. Tomás, ob. cit. I 3, 4.

embargo, “no lo imitan con perfección, sino sólo en cuanto pueden, y lo defectuoso de tal imitación proviene de la necesidad de emplear muchas cosas para representar lo que es simple y uno” (I 3, 3 ad 2). Así y todo, para Tomás, como ya se dijo, todo cuanto existe es “perfecto” en tanto que “es”, de modo que las criaturas poseen su propio grado perfección, perfección “relativa” pero “real”. Y “son” en cuanto reciben de otro, por “participación”, el “ser” o existir.

En efecto, para Tomás, como afirma Gilson, la explicación de la “diversidad” y orden jerárquico de toda la realidad se encuentra en el “ser” o “existir” mismo de cada cosa, pues dice, “es imposible que la determinación, al acto de existir, le venga desde fuera, es decir, de otra cosa que de sí mismo”, y continúa, “en efecto, la esencia de un acto de existir consiste en no ser más que tal o cual *es*, no el *es* puro, absoluto y único”, agregando que, “el acto de existir se especifica por lo que le falta, si bien aquí es la potencia la que determina el acto en el sentido, al menos, de que su grado de potencialidad está inscrito en cada acto finito de existir”, y concluye, “es pues, la jerarquía de los actos de existir la que fundamenta y regula la de las esencias, pues cada una de ellas sólo expresa la intensidad propia de un cierto grado de existir”¹⁵⁷. Y Beck agrega que una cosa, “cuanta más perfección de ser tiene en sí, tanto más alto es el grado de ser al que llega. Los diversos grados de ser reciben, pues, su medida y su categoría de la diversa distancia que expresan respecto de la forma perfecta de ser”¹⁵⁸.

De manera que, esta “composición por participación”, de origen aristotélico-platónico, no sólo no impide sino que, incluso, hace posible que las cosas, consideradas en sí mismas, puedan ser más o menos perfectas.

Y así, a diferencia de Proclo y del autor del *De Causis*, que hacía depender la multiplicidad de realidades de la diversidad de los receptores, Tomás, atribuirá la causa de la diversidad de los seres al mismo Dios, diciendo que “es manifiesto, que las cosas naturales tienen formas determinadas, y esta determinación de las formas es necesario reducirla, como a su primer principio, a la sabiduría divina, que es quien ideó el orden del universo, el cual radica en la distinción de las cosas”, por lo que “es necesario, por consiguiente, afirmar que existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, o sea formas ejemplares existentes en la mente divina”, las cuales, “aunque se multipliquen miradas desde las

¹⁵⁷ Cf. Gilson, ob. cit. p. 254.

¹⁵⁸ H. Beck, ob. cit. p. 28.

cosas, no son, sin embargo, algo realmente distinto de la esencia divina, según que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres” (I 44, 3), pues, “la imagen increada, que es perfecta, es una solamente, pero ninguna criatura representa perfectamente a su prototipo, que es la divina esencia, la cual puede, por tanto, ser representada por muchas y diversas cosas” (I 47, 1 ad 2)¹⁵⁹.

Tomás supera así el paradigma necesitarista propio del modelo henológico, es decir, niega al proceso de emanación que va de lo Uno a lo múltiple todo carácter de continuidad, espontaneidad y necesidad, típicos de la solución propuesta por el neoplatonismo, si bien integra también importantes aportes de la corriente neoplatónica, como cuando afirma que es necesario que Dios, perfección de perfecciones (I 4, 1 ad 3 y 4, 2), en su entendimiento es necesario que “exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo” (I 15, 1), de modo que por su Inteligencia y Voluntad, es causa eficiente pero también “ejemplar” de todo cuanto existe, pues “no obra por necesidad de naturaleza, sino que de su infinita perfección proceden determinados efectos, porque su voluntad y entendimiento lo determinan” (I 19, 4).

En efecto, como señala S. Tomás, “lo procedente de Dios lo imita, como lo causado a la causa primera” (I 3, 7 ad 1) y por ello, ciertamente, “los efectos de Dios no lo imitan con perfección, sino sólo en cuanto pueden, y lo defectuoso de tal imitación proviene de la necesidad de emplear muchas cosas para representar lo que es simple y uno” (I 3, 4 ad 2), de modo que, “todo efecto representa algo de su causa, aunque de modos diversos. Hay efectos que representan sólo la causalidad de su causa, sin representar la forma de la misma; así representa, por ejemplo, el humo al fuego. Esta es la que se denomina representación de “vestigio””, “otros efectos representan a la causa por asimilación con la forma de esta: así representa un fuego a otro fuego y a Mercurio su estatua. Esta representación es a modo de “imagen”” y, finalmente, refiriéndose a los seres creados dirá, “toda criatura subsiste en su ser, y tiene una forma por la que pertenece a alguna especie determinada, y dice orden a alguna otra cosa”, y según esto, cada una de ellas en cuanto es una substancia creada, “representa su causa y principio” (Cf. I 45, 7).

Por lo tanto, concluye, “debe decirse que la distinción y multitud de las cosas proviene de la intención del primer agente, que es Dios. En efecto, sacó Dios las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como esta

¹⁵⁹ Cf. S. Tomás. *S. Teológica*. I 47, 1.

bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliere por las otras. Porque la bondad, que en Dios es simple y uniforme, en las criaturas es múltiple y está dividida. Así la bondad de Dios está participada y representada de un modo más perfecto por todo el universo en conjunto que lo estaría por una sola criatura, cualquiera que esta fuese” (I 47, 1)

Y así, en cuanto Dios es el “ser subsistente”, “crea el ser de la nada”; en cuanto es inteligencia y voluntad, los seres se multiplican y diversifican, porque “el mundo no es producido del acaso, sino fabricado por Dios, que, obra por entendimiento (I 47,1) y “todo agente voluntario, cual es Dios (I 19, 4), obra mediante una forma concebida” (I 47, 1 ad 1), todo lo cual, por otra parte, nos habla de la dignidad otorgada por Tomás a la realidad sensible en general y al ente en particular, más aún, “en el concepto de voluntad va incluido que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que alguien posee, y de manera especial pertenece esto a la voluntad divina, de la que se deriva por semejanza toda perfección”, y así, “Dios se quiere a sí mismo, y también lo que es distinto de Él” (Cf. I 19, 2).

De este modo, pues, las cosas consideradas en sí mismas puedan ser más o menos perfectas, produciéndose los diversos niveles de realidad en un determinado orden descendente, pero no ya en dependencia del grado de proximidad de una esencia respecto a su causa “ejemplar” primera, según la doctrina común al neoplatonismo¹⁶⁰, sino como el producto de una causalidad eficiente libre y voluntaria, que “crea” el ser “propio” de cada realidad (Cf. I 45, 4), quedando así de manifiesto tanto la causa última como la razón del orden jerárquico de la realidad, según el pensamiento de S. Tomás.

Finalmente, como dice J. C. Cruz¹⁶¹ y hemos podido ver, cuando Tomás “recoge el término *emanatio* lo hace con la conciencia de que a su través debían quedar dibujadas limpiamente la trascendencia divina y, junto a ella, su absoluta libertad, pero también, “la positiva inserción del ser finito en su propia esencia, sin que un factor de degradación lo acompañe”, para lo cual fue necesario que Tomás asumiera como punto de partida el paradigma ontológico propuesto por Aristóteles.

¹⁶⁰ Cf., entre otros muchos textos, Proclo: L 123; N 195; L 157; K 112; G 56 y 57; *Liber de Causis* V 49.

¹⁶¹ Juan C. Cruz. art. cit. p. 467.

Esta adopción del punto de partida ontológico-aristotélico por parte de S. Tomás posibilitó, por un lado, una relectura de las numerosas nociones neoplatónicas asumidas por él con el fin de explicar el origen y la estructura metafísica de todo cuanto es, pues de hecho, nociones tales como intensidad, perfección y trascendencia de la causa primera, así como su causalidad al mismo tiempo eficiente y ejemplar, o las nociones de semejanza y orden jerárquico de la realidad, participación y emanación, entre otras muchas, se vieron, en efecto, profundamente re-significadas, pero, por otra, y simultáneamente, el mismo paradigma ontológico se vio profundamente enriquecido por el caudal de la reflexión neoplatónica integrado por Tomás adquiriendo así un sentido también absolutamente nuevo.

En definitiva, el continuo diálogo de Tomás con Aristóteles y con las fuentes neoplatónicas, entre las que se encuentran también los filósofos judíos y árabes que, Dios mediante, serán el objeto del próximo estudio, y los pensadores neoplatónicos cristianos, fue lo que le permitió contar con las categorías y nociones necesarias para, conforme al dato de la fe revelada, poder expresar, con una estructura filosófica adecuada, su propia noción de creación¹⁶².

3. Conclusión

3.1. “Esse per essentialiam” y “ens per participationem”, trascendencia absoluta y participación causal

Como hemos tenido ocasión de ver, el neoplatonismo tuvo una especial preocupación por la cuestión del “origen” de todo cuanto es, o más concretamente, por explicar la multiplicidad en relación a lo Uno, proponiendo su propia explicación en coherencia con el paradigma henológico común.

S. Tomás, en relación a esta cuestión, recogió muchos aportes del pensamiento neoplatónico, si bien re-leídos desde el paradigma ontológico-aristotélico, lo cual le permitió elaborar su propia explicación acerca del origen del universo, y más concretamente, su propia noción de “creación” que, para Tomás, es una de aquellas verdades reveladas que es posible alcanzar por medio de la razón¹⁶³.

¹⁶² S. Tomás. Ob. cit. I 44, a. 2; I 45, a. 2

¹⁶³ Cf. S. Tomás, *S. Teológica*. I 1, 1; y J. Valbuena. Introd. a las cuestiones 44-46, Madrid, BAC, p. 471, 1953.

Ciertamente resulta muy interesante poder observar cómo se integran en este nuevo modelo o paradigma, al mismo tiempo que se re-significan, las nociones típicamente platónicas y neoplatónicas sobre la naturaleza metafísica de Dios, su trascendencia, su causalidad, a la vez eficiente y ejemplar, y las nociones de “participación” y “emanación”, entre otras muchas de no menor importancia tales como las de intensidad, perfección y semejanza, y la misma visión de un universo ordenado jerárquicamente, nociones que fueron incorporadas por Tomás con el fin de explicar el origen y la estructura metafísica de todo cuanto es, pero no sin antes haberlas despojado del carácter preeminente formal que poseían, desde el momento que el Primer principio no es ya entendido como una esencia máximamente perfecta sino como el mismo Acto de Ser.

Pero, por otra parte y simultáneamente, el mismo paradigma asumido por Tomás, cuya adopción posibilitó esta relectura de las nociones neoplatónicas, se vio, a su vez, profundamente enriquecido por el caudal de la reflexión neoplatónica recogida por Tomás adquiriendo así un sentido también absolutamente nuevo ya que, donde para Aristóteles sólo se hallaba el Acto Puro como Causa Primera del movimiento y el “ser” era entendido como sustancia¹⁶⁴, se encuentra ahora el *Ipsum esse subsistens*, Causa Primera del ser en cuanto ser.

Podrían, finalmente, señalarse tres núcleos claves del pensamiento neoplatónico en torno a los cuales se agrupan sus principales aportes al pensamiento de Tomás en la búsqueda de su propia solución a esta cuestión del origen, el primer punto se refiere a la naturaleza metafísica de Dios, a su vez íntimamente relacionada con la estructura metafísica de los seres y con el salto o abismo ontológico que existe entre ambos; el segundo se refiere a la noción de participación como un modo de explicar la multiplicidad de los seres a partir de lo uno; y, por último, la comprensión acerca del universo como jerárquicamente ordenado, y del modo concreto de la causalidad divina.

3.2. Sobre la naturaleza metafísica de Dios

En cuanto al punto de partida en la producción de toda la realidad, el neoplatonismo afirmaba que este era el Uno, absolutamente simple e inenarrable, pura “intensidad”, “plenitud” y “perfección” entendida como “excesiva abundancia de la propia naturaleza” (Cf. L 131), siendo esta misma sobreabundancia la razón de

¹⁶⁴ Aristóteles. VII *Metafísica* 1.

que de él procediera todo cuanto es, pues, perfección y potencia como “poder”, se identifican (Cf. *Enn.* V 4), de tal modo que el Uno no puede sino manifestarse desplegando toda su virtualidad, estableciéndose así un estrecho y necesario vínculo entre “unidad”, “perfección” y “causalidad”.

Esta producción de toda la realidad, de un modo u otro, según los distintos autores, será siempre mediada. “Ser” e “Inteligencia” son, según Plotino, junto con la Vida, sólo “hipostaciones”, las primeras de este Uno primero. Proclo, por su parte, y en un esfuerzo por salvar, frente al pensamiento de Plotino, la trascendencia de la Causa Primera, hablará de *hénades*, entendiéndolas como causas primeras “relativas” no participadas pero sí participables. Con todo, con el trascurso del tiempo, se va dando dentro de la corriente neoplatónica, especialmente con Dionisio, una evolución orientada a la integración en el Uno tanto del ser, como de la bondad, la inteligencia y todas las demás perfecciones posibles, pero sin olvidar que aún para Dionisio, como explica Gilson “al decir que Dios es el Ser, Dionisio no olvida que sigue tratándose sólo de un ‘nombre’ divino. De hecho, Dios no es el ser, sino más allá del ser. Así pues, todo viene como de su causa, de un no-ser primitivo. Propiamente hablando, del mismo modo que Dios no es el ser, el ser tampoco es Dios: no es sino la primera de todas las participaciones de Dios y condición de todas las demás”¹⁶⁵.

Por otra parte, el neoplatonismo en general, atribuye al primer principio el carácter de supremo “ejemplar” que contiene en sí todo lo que es y se comunica en la donación de su propia esencia (Cf. D 24), de manera que en esta corriente de pensamiento la causa primera es entendida, al mismo tiempo, como causa eficiente y como causa ejemplar.

Este modo de entender en el neoplatonismo la naturaleza metafísica del Primer Principio, y las consecuencias de ello en la estructura de los seres tanto materiales como espirituales, no podían sino representar un importante desafío al pensamiento de S. Tomás, pues si bien tanto los pensadores neoplatónicos como también Tomás sostienen la absoluta simplicidad y perfección de la naturaleza divina junto con su absoluta trascendencia respecto a la multiplicidad de los seres, sin embargo, dado el modelo henológico del cual partía la reflexión de los primeros, ambas notas se veían profundamente comprometidas, de modo que, para Tomás, la reflexión acerca de la

¹⁶⁵ E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, p. 80. Citado por García Marqués, ob. cit., p. 99.

naturaleza metafísica de Dios y de su absoluta trascendencia serán dos cuestiones fundamentales.

Tomás, como ya se anticipó, resolverá este conflicto adhiriendo a la doctrina aristotélica según la cual la Causa Primera de todo es “Acto Puro”, e identificando las nociones de “ser” y “acto”, pues, dice, “el ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto que existe” (I 4, 1 ad 3) pero, con la integración del aporte del pensamiento neoplatónico, concebirá el Primer Principio, como la máxima “intensidad” y perfección que subsiste *per se*.

En efecto, el “ser” en tanto que es Acto, será para Tomás el “contenido” de esa “perfección” y mayor “intensidad” propia de la causa primera, dado que, “el primer principio activo es el acto supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues en la medida en que una cosa está en acto, así la consideramos de perfecta” (I 4, 1), más aun, dirá que “en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto pues no le falta ni una sola” (I 4, 1 ad 1), ni actual ni posible, y ello, sin desmedro de su simplicidad absoluta (I 4, 2 ad 1), dando así también respuesta a la cuestión que tanto afligía a los pensadores neoplatónicos acerca de la relación entre la simplicidad de Dios y la multiplicidad de sus posibles atributos.

En definitiva, Dios será el *Actus essendi* irrestricto, absolutamente perfecto¹⁶⁶, atribuyéndole de este modo la máxima “plenitud” e “intensidad”, que será ahora entendida como “plenitud” e “intensidad” de “Ser”, con lo cual Tomás, al mismo tiempo que asume la tradición neoplatónica, la supera.

Y de este modo, frente al “formalismo” o “esencialismo” característicos del neoplatonismo, como también, en realidad, del mismo Aristóteles, “S. Tomás cambió por completo, literalmente, la semántica tradicional del *esse*, en lo referente a todas las filosofías formalistas”, pues, “para ellas el *esse* es funcional y se absorbe pues totalmente en sus formas existenciales, mientras que el *esse* como tal no existe, y el “*esse*-sin más” no tiene significado. Para S. Tomás, por el contrario, el “*esse*” solo existe por su propia virtud; es pues aquello por lo cual existen todas las cosas, e indica el acto real en toda su pureza”¹⁶⁷.

¹⁶⁶ García Marqués, ob. cit. p. 106.

¹⁶⁷ C. Fabro, ob. cit. p. 539.

Finalmente, identificará Tomás Uno y Ser, ya que, en realidad, “ser uno no añade nada al ser más que la negación de la división, pues uno no significa otra cosa que el ser no dividido; por donde se comprende que uno se identifica con el ser” (I 11, 1), más aún, el hecho de que Dios sea “uno” se funda, justamente, por su simplicidad (Cf. I 11, 3), es decir, en última instancia, en que “su esencia es su misma existencia” (I 3, 4). Y el Uno es así asimilado al Ser como un atributo suyo.

Otro elemento importante en la noción metafísica de Dios propia de S. Tomás es que entre las “perfecciones” de Dios están también la Inteligencia y la Voluntad, a las que considera como idénticas con su misma esencia pues en Dios “su entender es su esencia, como también lo es su ser” (I 14, 4), “y, por lo mismo que su entender es su ser, también lo es su querer” (I 19, 1), y esto a diferencia del neoplatonismo que, por preservar una mal entendida “simplicidad” del primer principio (Cf. I 47, 1 ad 1), hipostasiaba la inteligencia, constituyéndola en mediación, y negaba la voluntad del Primer Principio y Causa Primera, más allá de los esfuerzos de Plotino por demostrar que en el Uno voluntad y necesidad coincidían, otorgando de esta manera al Uno, y por ende también a su causalidad, un carácter absolutamente impersonal¹⁶⁸.

Así, pues, y como consecuencia de lo dicho, cambia también el modo de comprender la causalidad divina que será también para Tomás, incorporando el aporte neoplatónico, tanto eficiente como ejemplar, pero en el sentido de que las creaturas ya no podrán ser concebidas como el efecto de una emanación necesaria e involuntaria sino todo lo contrario, como el efecto de una causa “eficiente” que obra libre y voluntariamente, causa eficiente que es también causa “ejemplar”, porque “la producción de cualquier cosa exige un ejemplar, a fin de que el efecto tenga una forma determinada”, “ejemplaridad” que hay que situar en la mente divina (Cf. I 15, 3) porque, sostiene, “es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo” (I 15, 1), de modo que “Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas” (I 44, 3), y como “la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe pertenece a la voluntad”, “la voluntad de Dios es causa de los seres” (19, 4)¹⁶⁹. Volveremos sobre esto más adelante.

Sobre esta nueva noción metafísica de Dios que deja a salvo la absoluta trascendencia divina, y representa un verdadero giro fundamental, edificará Tomás su doctrina acerca del origen de todo cuanto existe.

¹⁶⁸ L. Farré, ob. cit. p. 30.

¹⁶⁹ Cf. también S. Tomás. *S. Teológica*. I 47, 1.

3.3. Sobre la noción de participación

Ahora bien, tanto los neoplatónicos como Tomás coincidirán en que la “participación” es el modo concreto en que las perfecciones, partiendo de la Causa Primera, se comunican produciendo la multiplicidad de las diversas realidades.

Para el neoplatonismo, por su parte, esta “participación” hacía referencia al proceso descendente que, partiendo de las diversas “perfecciones” hipostasiadas del Uno, y en última instancia del Uno mismo, en “una continuidad sin interrupción” dada la “comunidad de naturaleza” (Cf. L 132), por “derivación formal” de la misma esencia originaria (Cf. D 28), producía las cosas, de forma que estas no eran sino partes cada vez más degradadas de su modelo original conforme se alejaban de él, con lo cual, ciertamente, y como ya se ha indicado, a pesar de los esfuerzos neoplatónicos por defender la “trascendencia” del Uno respecto de todo cuanto es, ésta se vio seriamente comprometida.

Frente a esta concepción, para Tomás “participar” será también un “tener parte”, pero no ya “una parte de” la misma esencia del participante, si bien disminuida y devaluada, sino en el sentido de “haber recibido” todo cuanto se es.

Y, al respecto, dirá Tomás que, “lo que tiene existencia y no es la existencia es ser o cosa por participación”, a diferencia de Dios, en quien “no es la esencia cosa distinta de la existencia, y, por consiguiente, su esencia es su misma existencia” (I 3, 4).

Y en este sentido, afirmará Tomás que “es necesario decir que lo mismo los ángeles que todo lo que no es Dios fue hecho por Dios”, y la razón de ello es que “solamente Dios es su ser”, mientras que “en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia, según hemos dicho; por donde, evidentemente, se ve que sólo Dios es el ser por esencia y que todas las demás cosas son seres por participación. Pero todo lo que es por participación tiene por causa lo que es por esencia, como toda ignición tiene por causa el fuego. Luego es necesario que los ángeles hayan sido creados por Dios” (I 61,1).

Por otro lado, según Proclo, habría una doble “participación”, cada una de ellas atribuida a dos tipos de causas distintos, porque, “mientras que es función de todas las causas paternas el conferir el ser a todas las cosas y dar origen a la existencia sustantiva de todo lo que es, es función propia de todas las causas demiúrgicas o

formales atender a la donación de la forma a las cosas compuestas, a la asignación de sus posiciones y a su distinción numérica como individuos” (L 157).

Para Tomás, en cambio, no hay sino sólo hay una Causa Primera de todo cuanto existe, *esse subsistens*, *esse* intensivo que abarca todas las perfecciones” y que es, a la vez, eficiente y ejemplar, de modo que este “participar” implica haber recibido tanto la “esencia” como la “existencia” propias.

En efecto, en el pensamiento de S. Tomás cada realidad posee su propia “perfección”, no “derivada” sino semejante, en tanto que análoga, a la del ejemplar. Y así, la “caída” sugerida por Proclo entre el Uno y las diversas realidades, no será, según Tomás, sino un verdadero “salto ontológico” entre el “ser por sí” y el “ser por otro”, o mejor dicho, entre el “ser que subsiste por sí mismo” (I 3, 4), *esse per essentiam* que exige la plenitud absoluta de perfección en la absoluta simplicidad entendida como “emergencia del *esse* intensivo”, y la criatura, que no “es” sino “por participación”, el *ens per participationem*.

Participación que, entendida de este modo, al mismo tiempo que supone la absoluta trascendencia de Dios en relación a las criaturas, implica también su ser inmanente a las cosas en tanto que causa última de ellas (Cf. I 8, 1), así como también la dependencia total de la criatura respecto a su causa primera (Cf. I 8, 3), y esto de un modo “mucho más profundo que para sus negadores, para quienes la causalidad divina conserva un carácter extrínseco, y la relación de la constitución del ser sólo alcanza el ejemplarismo de la esencia infinita respecto a esencias finitas”¹⁷⁰.

Así, pues, para Tomás, decir “ser por participación” será igual a decir “ser causado” (I 3, 4) y, de este modo, también para él existe una estrecha relación entre “participación”, “causalidad” y “perfección”, pero teniendo en cuenta que “participar” es, en todo caso, la noción que da razón de la relación entre Dios, el ser subsistente por sí que, como causa absolutamente trascendente y libre, da a las criaturas el ser que les es propio, pues, “si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en el por aquel a quien conviene esencialmente”, y como sólo Dios “es esencialmente el ser subsistente”, “es, pues, preciso que todas las cosas fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos

¹⁷⁰ C. Fabro, ob. cit. p. 513.

en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es soberanamente perfecto” (I 44, 1).

Y aquí aparece otra cuestión importante en la doctrina de Tomás estrechamente ligado a su noción de “participación”, se trata de la noción de “analogía”.

En efecto, la “ejemplaridad” de la Causa Primera tomista será, al igual que en el pensamiento neoplatónico, el fundamento de la “semejanza” existente entre las criaturas y Dios¹⁷¹, pues, “aquello a cuya semejanza procede algo, con propiedad se llama “modelo”, o ejemplar” (I 35, 1 ad 1) y, “lo que procede de Dios se asemeja a El, como se asemejan los seres al principio primero y universal de todo ser” (I 4, 3), pero aclara también Tomás, salvaguardando la absoluta trascendencia divina, que “cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, o bien de modo más elevado, cuando el agente es equívoco” (I 4, 2) y así, “de este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficientemente” (I 6, 4), es decir, por una semejanza que no será ya sino “analógica”, pues, “hay muchas maneras de semejanza, debido a los múltiples modos de convenir en una forma”, de tal manera que, como es el caso de la “semejanza” entre Dios y las criaturas, “si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán aún menos semejanza con la forma del agente, puesto que no participan de ella ni específica ni genéricamente, sino en cierto sentido analógico, basado en que el ser es común a todas las cosas” (I 15, 1 ad 3), y este es el caso que nos ocupa, donde “no se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por analogía, es decir, en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación” (I 4, 3 ad 3). Y, “la naturaleza divina sólo es comunicable por la participación de su semejanza” (I 13, 9 ad 1)

“Es la paradoja, dirá Fabro, de la *similitudo dissimilis* del neoplatonismo que se resuelve solamente en el “ejemplarismo” de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser”¹⁷², ya que, “la dialéctica de la analogía está dominada por la convergencia del principio de la *similitudo* y el de la participación”¹⁷³. De

¹⁷¹ Ver también. S. Tomás. Ob. cit. I 13, 9 ad 1 y I 44, 3.

¹⁷² C. Fabro, ob. cit. p. 518.

¹⁷³ C. Fabro, ob. cit. p. 523.

modo que, junto a la analogía predominantemente aristotélica de proporción intrínseca, tomará un particular relieve en el pensamiento de Tomás la analogía de atribución también intrínseca que pone el acento en el “aspecto platónico de la dependencia radical de los participantes respecto a la perfección separada participada”¹⁷⁴.

3.4. Un universo jerárquicamente ordenado

Coincide también Tomás con el pensamiento neoplatónico en su visión de una realidad jerárquicamente ordenada, dato admitido por el mismo Aristóteles¹⁷⁵ quien, en última instancia, lo reducía a la prioridad fundamental del Acto (Cf. IX *Metafísica* 8), y que, secundariamente, postulaba la necesidad de una variable vertical, ampliamente desarrollada por el neoplatonismo, en el proceso de producción de la realidad.

Pero, ciertamente, a causa del nuevo punto de partida asumido y profundamente enriquecido por Tomás, se da también aquí una radical diferencia entre la razón o causa de este “orden” de la realidad aducida por el neoplatonismo y la que propone S. Tomás, pues, lo que para los primeros, al mantenerse siempre dentro del ámbito de las esencias, es el efecto de una derivación formal y necesaria, para Tomás, supuesta la distancia infinita entre el *ipsum esse subsistens* y el *esse per participationem* será el fruto de un acto de inteligencia del *Esse per essentiam*, porque “el mundo no es producido del acaso, sino fabricado por Dios, que, obra por entendimiento” (I 47,1), y de voluntad, pues “Dios se quiere a sí mismo y también lo que es distinto de él” (I 19, 2), es decir, fruto de la acción absolutamente libre de la Causa Primera, pues, “lo mejor de cuanto existe es el orden del universo, como dice el Filósofo. Por tanto, el orden del universo es algo buscado o intentado por Dios, y no algo fortuito que provenga de una cadena de agentes” (15, 2).

Y por este mismo motivo difiere también Tomás respecto a los neoplatónicos, en la causa atribuida a la diversidad entre los seres que este orden del universo supone, pues, frente al *De Causis* que afirmaba que, “sin duda la diversidad no procede de la causa primera, sino de la realidad receptora” (XXIV 179), en contradicción, como el mismo Tomás señala, con el principio antes fijado por el mismo *Liber* según el cual “todas las realidades tienen su esencia debido a la causa primera” [XIV n399],

¹⁷⁴ Cf. C. Fabro, ob. cit. pp. 636 y 514.

¹⁷⁵ Cf. por ejemplo, Aristóteles. V *Metafísica* 11; V *Física* 3.

responderá diciendo que “la sabiduría divina es quien ideó el orden del universo, el cual radica en la distinción de las cosas” (I 44, 3), más aún, que es la misma perfección del universo la que “exige que haya desigualdad entre las cosas, para que se cumplan en él todos los grados de la bondad” (I 48, 2), así, pues, “debe decirse que la distinción y multitud de las cosas proviene de la intención del primer agente, que es Dios. En efecto, sacó Dios las criaturas al ser para comunicarles su bondad y representarla por ellas. Y como esta bondad no podía representarse convenientemente por una sola criatura, produjo muchas y diversas, a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la divina bondad se supliese por las otras. Porque la bondad, que en Dios es simple y uniforme, en las criaturas es múltiple y está dividida. Así la bondad de Dios está participada y representada de un modo más perfecto por todo el universo en conjunto que lo estaría por una sola criatura, cualquiera que esta fuese” (I 47, 1).

Y sólo teniendo esto en cuenta puede entenderse adecuadamente la segunda parte de la afirmación del *Liber*, a saber, que la diversidad procede “de la realidad receptora”, afirmación que recogerá Tomás cuando, siguiendo a Aristóteles y Avicena, pondrá en la materia el principio de individuación de todas las cosas.

Por otra parte, frente a Proclo, que junto con Plotino, atribuía esta diversidad entre los seres a la sumatoria de formas que se acumulan sobre un sustrato (Cf. H 71), Tomás sostendrá, en cambio, la doctrina de la unicidad de formas en tanto que “la forma sustancial da el ser en absoluto” (I 76, 4).

Así, pues, las cosas consideradas en sí mismas puedan ser más o menos perfectas, produciéndose los diversos niveles de realidad en un determinado orden descendente, pero no ya en dependencia del grado de proximidad de una esencia respecto a su causa “ejemplar” primera, según la doctrina común al neoplatonismo, sino como el producto de una causalidad eficiente y ejemplar libre y voluntaria, pues Dios, como ya se dijo, “no obra por necesidad de naturaleza, sino que de su infinita perfección proceden determinados efectos, porque su voluntad y entendimiento lo determinan” (I 19, 4)., y así, la diversidad de las cosas depende del diverso modo en que se asemejan a la causa primera, y cada criatura será una de las tantas maneras posibles de expresar la perfección de la esencia divina.

Diversidad de los seres que, siguiendo a Aristóteles, le permite a Tomás demostrar, una vez más, la necesidad de la causalidad divina pues, “si las cosas que son entre sí diversas convienen en algo, es necesario que esto en que convienen

tenga su propia causa, pues las cosas no se unen por razón de su diversidad. Por esto, siempre que entre muchas cosas diversas se halla algo en común en que convienen, esto común debe tener su causa. Ahora bien todas las cosas por diversas que sean, convienen en algo, que es el “ser”; luego es preciso que haya un principio del cual lo reciban, cualesquiera que ellas sean, bien invisibles y espirituales o bien visibles y corporales” (I 65, 1).

Este “orden jerárquico” de la realidad, será también el fundamento de la “cuarta vía” de demostración de la existencia de Dios que, como señalaba H. Beck, integra el aporte platónico estrechamente vinculado con la “causalidad ejemplar” y el aporte aristotélico por el cual llega a la “causalidad eficiente”¹⁷⁶, y que, partiendo del análisis de la estructura formal de los seres creados, “le permite remontarse hasta las características formales del Ser de Dios”¹⁷⁷, afirmando que “existe algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad, y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios”¹⁷⁸ pues, “cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase” (I 11, 3).

Y, en definitiva, dirá Tomás, “esta es precisamente la razón de que el mundo sea uno: porque todas las cosas deben estar ordenadas dentro de un solo orden y hacia un mismo fin. Por eso Aristóteles deduce de la unidad de orden existente en las cosas la unidad de Dios, que lo gobierna; y Platón, inversamente, por la unidad de la causa ejemplar prueba la unidad del mundo, como ejemplarizado” (I 47, 3 ad 1)

3.5. La noción tomista de “creación”, de la nada al ser

Finalmente, el neoplatonismo, en coherencia con sus propios principios, en cuanto al modo concreto de producción de todas las cosas sostenía que estas se producían por “emanación”, noción empleada para explicar el modo en que, tanto la causa primera absoluta, el Uno, como las relativas, en el caso de Proclo, se difunden multiplicándose hasta configurar toda la realidad. Emanación que, con las importantes diferencias ya señaladas entre los diversos autores de esta corriente, bajo la innegable influencia del paradigma necesitarista de origen gnóstico¹⁷⁹, es

¹⁷⁶ Cf. H. Beck, ob. cit. p. 29.

¹⁷⁷ G. Lafont, *Estructura y método en la Suma Teológica de S. Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, p. 33.

¹⁷⁸ S. Tomás, ob. cit. I 2, 3

¹⁷⁹ Juan C. Cruz. “Emanación: ¿un concepto neoplatónico en Tomás de Aquino?” cit.. p. 466.

concebida como “auto-despliegue” del Uno que constituye la multiplicidad de las diversas realidades que no surgen sino como efecto de una “participación” que, como ya se dijo, no es sino derivación formal de la misma naturaleza o esencia divina, única forma original, según la cual todo cuanto es no es sino el Uno mismo desvirtuado, y donde la materia es entendida como su producto último y degradado, emanación cuyas notas esenciales serán entonces, el formalismo, la inmanencia, la continuidad, la degradación, la espontaneidad y la necesidad.

Tomás, en cambio, una vez establecida sólidamente la absoluta trascendencia de Dios al concebirlo como el *ipsum esse subsistens* frente al ente finito entendido como aquel que es por “otro”, para explicar la producción de toda la realidad a partir de una primera causa utilizará la noción de creación, ya que ella le permite, entre otras muchas cosas, salvar la distancia infinita entre este *ipsum esse subsistens* absolutamente trascendente y los *ens ab alio*, y, si bien al definirla emplea también el término “emanación” (Cf. I 45, 1), una vez más, en razón del nuevo paradigma del cual parte, ésta noción adquirirá también un nuevo contenido, en efecto, no podrá ser ya entendida como un proceso de producción “involuntario, impersonal y necesario”, sino en el sentido de que todas las cosas proceden de la Causa Primera, Acto puro de Ser y ser subsistente *per se* que, por su inteligencia y voluntad, es decir, libremente, produce el ser de todo cuanto es. Crear será, entonces, la “libre y voluntaria emanación de todo el ser procedente de la causa universal, que es Dios” (I 45, 1).

Y, si bien coincidiendo con las afirmaciones de Proclo y del *Liber* dirá Tomás que “es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales y más elevadas”, a diferencia de ellos, dado que Dios es el mismo se subsistente, agrega que, “entre todos los efectos el más universal es el ser mismo: por lo cual es preciso que sea efecto propio de la causa primera y universalísima, que es Dios” (I 45, 5)¹⁸⁰, y así, la creación sólo “conviene a Dios por razón de su ser, que es su misma esencia” (I 45, 6) y, “puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio” (I 8, 1).

Ahora bien, se trata, de la producción de “todo el ser” de lo que es, aclarando que, “cuando se dice que “la primera de las cosas creadas es el ser”, la palabra “ser” no designa la substancia creada, sino el aspecto propio bajo el cual se considera el

¹⁸⁰ Cf. S. Tomás, ob. cit. I 65, 3.

objeto creado. En efecto, se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en cuanto que es tal ser” (I 45, 4 ad 1)¹⁸¹.

Decir que “crear” es la producción de “todo el ser”, implica decir también que “es aquel modo por el que se causa algo sin haber presupuesto alguno” [XVIII n345], en efecto, “si se considera la emanación de todo el ser universal respecto a su primer principio, es imposible presuponer algún ser a esta emanación. Ahora bien la “nada” es lo mismo que la negación de todo ser”, por tanto, “la creación que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser que es la nada” (I 45, 1).

Y esto afecta, en primer lugar, a la “materia prima”¹⁸², la cual es entienda por Tomás como aquella “que está sin cualquier forma y privación”, pero que, según él mismo advierte, en realidad “nunca se despoja de la forma o privación: a veces está bajo una forma, a veces bajo otra”, en el sentido de que “nunca puede existir por sí misma, pues al no contener su concepto ninguna forma, no tiene el ser en acto, dado que el ser en acto sólo lo da la forma”, pero añadiendo, “sino que existe solamente en potencia”¹⁸³, es decir que, con todo, también ella “es”, si bien su ser es puramente potencial, pues “todo sujeto en cuanto está en potencia respecto a cualquier perfección, incluso la materia prima, por el hecho mismo de estar en potencia, tiene razón de bien”¹⁸⁴ y, por lo mismo, incluso la materia misma ha de tener causa de su ser, ya que, “lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ellas no sólo según que son éstas por sus formas accidentales o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas” y así, “es necesario admitir que aún la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres” (I 44, 2), dado que, “aunque todo lo creado sea actual, no es, sin embargo, acto puro, por tanto, es necesario que también sea creada la parte potencial al crearse todo lo que pertenece a su ser”, pero, ciertamente, “no puede ser creada sin alguna forma” (I 44, 2 ad 3) por lo que “la materia no existe sin ser creada (concreada); porque la creación es producción de todo el ser y no de la materia sola” (I 45, 4 ad 3).

¹⁸¹ S. Tomás. *S.C.G.* 2, 15.

¹⁸² Ver también S. Tomás, ob. cit. I 65, 3.

¹⁸³ S. Tomás, *Los principios de la naturaleza*, Traducción, introducción y notas E. García Estébanez. Bs. As., Ed. Ágape, 2007. Art. 1.

¹⁸⁴ S. Tomás, *El mal*, Trad. A. Martínez Casado, Introducción y notas S. J. Castro Rodríguez. Bs. As., Ed. Ágape, 2009, Art. 2.

Otro tanto ocurre, según sostiene S. Tomás, en cuanto a la “forma”¹⁸⁵, en efecto, tampoco ella es considerada ahora como “derivada”, sino también como creada, o mejor dicho, concreada porque, también “las formas y los accidentes y los similares no se dice que sean seres como en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal por ellos” (I 45, 4). Así, pues, ni la materia prima ni las formas subsisten separadamente sino que “son más propiamente coexistentes que seres, y así, con mayor propiedad, deben decirse conreados que creados” (I 45, 4), y ambas constituyen la substancia. En definitiva, “la creación del ser compuesto no consiste en formarlo de sus principios preexistentes, sino en producir simultáneamente el compuesto y sus principios componentes, sacándolos juntamente de la nada al ser” (I 45, 4 ad 2).

Para Tomás, entonces, materia y forma conforman un primer nivel de la estructura metafísica propia el ente finito dado que “la forma no es otra cosa que el acto de la materia” (I 105, 1), pero más allá de esta primera composición que constituye las diversas sustancias, existe otra composición más profunda pues, “todo compuesto de materia y forma es perfecto y bueno por su forma” (I 3, 2), pero “la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza” (I 3, 4)”¹⁸⁶, distinción ya anticipada por el pensamiento neoplatónico cuando en el *De Causis*, Proposición IX 90, se distingue entre “ser” y “forma”¹⁸⁷, pero que, sin embargo, se desarrolla en el pensamiento de Avicena siendo uno de sus aportes más significativos al pensamiento de Tomás.

Y así, dirá Tomás, “ser creado es un modo de ser hecho, mas el hacerse se ordena al ser de la cosa. Luego, a aquellos seres propiamente compete el ser hechos y ser creados a los que compete el ser, y estos son propiamente los seres subsistentes, sean simples, como las sustancias separadas¹⁸⁸, o compuestos, como las sustancias materiales; pues el ser conviene propiamente al que tiene ser propio y subsistente en él” (I 45, 4). De este modo, “el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según hemos visto (I 4, 1 ad 3), es

¹⁸⁵ Cf. S. Tomás, ob. cit. I 65, 4.

¹⁸⁶ Ver también I 4, 1 ad 3.

¹⁸⁷ S. Tomás, *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. [IV n106]. Nota 10. p. 71 donde dice que, la “composición de los seres creados, mezcla de finitud e infinitud, es clave para entender la tesis tomista de la composición, en el ente finito, de esencia y existencia, o *essentia* y *esse*”.

¹⁸⁸ Ver S. Tomás. *Suma Teológica*. I 61, 1.

principio formal de cuanto en ellas hay”, y por esto, “es necesario que Dios (en cuanto “causa” del ser) esté en todas las cosas y en lo más íntimo de ellas” (I 8, 1).

La “creación”, será entonces, el acto por el cual Dios otorga, o participa, al crear, una esencia propia, y no en continuidad con la naturaleza divina, dado que, “la esencia divina se puede conocer no sólo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto de algún modo participa de semejanza con la esencia divina” (I 15, 2)¹⁸⁹ y, fundamentalmente, un *esse proprio* pues, en la creación “se produce todo el ser de la cosa creada” (I 45, 2 ad 2), en efecto, Dios “crea” el ser “propio” de cada realidad (Cf. I 45, 4), lo cual quiere decir que cada una posee su propio acto de ser y no el mismo ser de Dios, como al parecer sostenía Dionisio, pues, como el mismo Tomás afirma, “Dios está en todas las cosas, pero no ciertamente como parte de su esencia, ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace” (I 8, 1), de tal manera que “se dice que la deidad es “el ser” de todas las cosas, porque es su causa eficiente y ejemplar, pero no su causa formal” (I 3, 8 ad 1). Y este ser propio es también analógico al suyo, pues, “puesto que Dios es el mismo ser, cada cosa es ser en la medida en que participa de la semejanza de Dios” (Cf. I 14, 9 ad 2).

En una palabra, la esencia es creada en el momento en que es actualizada por la “participación”, por parte de Dios, de una existencia propia y específica, y así, “ninguna criatura material o espiritual puede ser algo si no es una participación de la perfección del ser, del mismo modo que sólo puede existir en tanto se une con el *actus essendi*” participado¹⁹⁰, y “crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas” (I 45, 6).

De esta manera, Tomás, habiendo superado el esencialismo o formalismo característicos de todo el pensamiento pre-tomista, incluido el de Aristóteles, otorga a los entes creados una dignidad que les era desconocida, pues estos son ahora entendidos como aquellos que, como fruto de una acción libre, representan, cada uno de modo único y diverso, la perfección misma de Dios¹⁹¹, y se ordenan jerárquicamente según su propio ser participado ya que “la razón de ser va incluida

¹⁸⁹ Cf. S. Tomás, ob.cit. I 43, 3.

¹⁹⁰ C. Fabro, ob. cit. p. 539.

¹⁹¹ Ver también, S. Tomás, ob. cit. I 47, 1.

en la perfección de todas las cosas”, y “todas las cosas son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser” (I 4, 2).

Finalmente, esta emanación de todo el ser por parte de quien es el ser por esencia, hace también superflua y, en realidad, imposible, toda mediación en el proceso de originación de todo cuanto es pues “el efecto propio de Dios al crear es algo que se supone anterior a toda otra acción, es decir, el ser en absoluto” (I 45, 5), de tal manera que, “ninguna causa puede obrar dispositiva e instrumentalmente en la producción de este efecto, ya que en la creación no se presupone materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental” (I 45, 5)¹⁹².

Por otra parte, en cuanto a las causas segundas, Tomás, que “en las relaciones causales que el *Liber* establece entre estas realidades (a saber, la causa primera, la inteligencia y el alma) ha visto varios elementos claves para formular su propia solución a la articulación entre acción divina y acción de las criaturas”¹⁹³, sin olvidar, ciertamente, otros aportes del pensamiento árabe en torno a esta cuestión, les otorgará un lugar incluso de gran relevancia, y, si bien estas permanecen siempre dentro de la causalidad de tipo horizontal propuesta por Aristóteles que explica el origen de las cosas que se realizan en el orden inmanente del mundo natural y de las categorías de “cambio”, “mutación” y “generación”, Tomás integrará este orden en la dimensión “vertical”, “descendente” o “trascendental”¹⁹⁴ de la realidad, de origen neoplatónico, pues en su pensamiento, ambas perspectivas son complementarias, y es aquí donde encuentran las causas segundas su lugar en relación a la Causa primera y en dependencia suya, pero siempre en el respeto de su autonomía propia (Cf. I 45, 8).

En síntesis, entre otras muchas cosas, podrían quizás destacarse entre los aportes más significativos del pensamiento neoplatónico a la noción tomista de “creación”, se encuentra, en primer lugar, el hecho de poder, siguiendo con el proceso iniciado ya dentro del neoplatonismo latino mismo, proceso que se irá consolidando luego en el neoplatonismo árabe y cristiano, atribuir al mismo Dios, identificados con su propia esencia, el ser, la inteligencia y la voluntad, junto con todas las perfecciones posibles, entendiéndolo ahora como el *Ipsum esse subsistens*, dando así un contenido a la noción Aristotélica del Primer Principio y, al mismo tiempo, una

¹⁹² Cf. S. Tomás. ob. cit. I 8 1 ad 3.

¹⁹³ Cf. *S. Teológica* I 45, 5.

¹⁹⁴ Cf. C. Fabro, ob. cit., entre otras, p. 625 y ss.

explicación de la razón última del orden del universo como también de la diversidad de los entes que éste supone.

En segundo término, frente a su fuente principal, la posibilidad de una apertura a la trascendencia que deje de manifiesto el abismo existente entre Dios y la creatura, si bien los pensadores de esta corriente no pudieran, dada su propia concepción de la naturaleza metafísica del Primer principio, escapar, a pesar de sus esfuerzos, al inmanentismo que caracteriza su pensamiento.

En tercer lugar, la noción misma de “participación”, invaluable aporte que, con los cambios necesarios surgidos del nuevo paradigma asumido por Tomás, le permitirá explicar la naturaleza metafísica de los entes, tanto en lo que se refiere a la “participación por composición” como a la “participación por semejanza” y, por otra parte, sostener que “es necesario afirmar que todo lo que de algún modo existe, existe por Dios. Porque, si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquel a quien conviene esencialmente” (I, 44, 1).

Y, en cuarto lugar, la posibilidad de armonizar la dependencia absoluta de todo cuanto existe en relación a Dios, con la real dignidad y autonomía de todo cuanto no es sino por participación.

Todo lo cual, finalmente, confluye en la posibilidad de explicar el “origen” de todo cuanto es como la libre “emanación de todo el ser” por parte de quien lo es por esencia (I 45, 1), lo cual, ciertamente, hace “imposible presuponer algún ser a esta emanación” y, por lo mismo, incluye a la materia prima (I 44, 2), de modo que, “la creación se hace del no-ser que es la nada”, y esto como un acto de libertad absoluta por parte de Dios, evitando, al mismo tiempo, toda posibilidad de cualquier tipo de derivación formal en este proceso, es decir, salvando definitivamente, por un lado, la trascendencia de Dios, causa eficiente y ejemplar de todo cuanto existe y, por otro, la dependencia absoluta de todo lo que es respecto a su creador, y ello junto con la inmanencia causal de éste en todo cuanto es.

En definitiva, y como hemos tenido ocasión de ver hasta aquí, el continuo diálogo de Tomás con las fuentes neoplatónicas, así como con Aristóteles, fue lo que le permitió contar con las categorías y nociones necesarias para, conforme al dato de

la fe revelada, poder expresar, con una estructura filosófica adecuada, su propia noción de creación¹⁹⁵.

Recibido: 10/03/2017

Aceptado: 01/06/2017

¹⁹⁵ S. Tomás, ob. cit. I 44, a. 2; I 45, a. 2.

**Algunos aportes y desafíos del neoplatonismo
a la noción tomista de creación
Segunda Parte**

María Elisa Ladrón de Guevara

Resumen. Como primer resultado de una investigación sobre las fuentes del Tratado de Dios de Santo Tomás de Aquino, se presentan aquí los aportes más importantes del neoplatonismo a la noción tomasiana de creación. Se analizan los desafíos que enfrentó Santo Tomás en diversos temas vinculados al concepto de creación que él desarrolló teológicamente.

Se analizan en especial los conceptos de participación y su diferencia con emanación, ejemplarismo y orden jerárquico entitativo.

Palabras clave: platonismo – neoplatonismo – participación – ser subsistente – Tomás de Aquino.

**Some contributions and challenges of Neoplatonism
to the Thomistic notion of creation
Second part**

María Elisa Ladrón de Guevara

Abstract. As the first result of an investigation on the sources of the Treaty of God of St. Thomas Aquinas, the most important contributions of Neoplatonism to the Tomasian notion of creation are presented here. The challenges faced by St. Thomas in various topics related to the concept of creation that he developed theologically are analyzed.

The concepts of participation and its difference with emanation, exemplary and hierarchical entitative order are analyzed.

Keywords: Platonism - Neoplatonism - participation - being subsistent - Thomas Aquinas.

Los ecos de la crisis de la cultura europea en la Argentina del siglo XX

Dulce María Santiago

Introducción

Durante el siglo XIX fueron numerosos los pensadores que se dedicaron a la tarea especulativa de construir un nuevo orden mundial. La orientación hacia un estado ideal de cosas alcanzado por las ciencias y la moralidad científica, que había comenzado en el Renacimiento, alcanza su máxima expresión en dicho siglo con la proliferación de “utopías” debidas al optimismo sobre la posibilidad de establecer “un mundo nuevo” y “una religión nueva”. La máxima expresión, en este sentido, fue el pensamiento de Augusto Comte, quien estaba convencido de que con el “positivismo” había creado el fundamento de un sistema que contenía leyes científicas y un credo que las consagraba como verdades eternas, tal como lo manifestó en su “Catecismo positivista”. Así, el siglo XIX concentró todas sus energías para rendir culto a la ciencia, principal instrumento de progreso y fuente de predicción de un futuro mejor. Pero a comienzos del siglo XX esta visión optimista del conocimiento humano y de sus posibilidades comienza a desquebrajarse. Los llamados “filósofos de la sospecha”, Marx, Freud y Nietzsche ya habían presagiado un porvenir oscuro desde perspectivas diferentes pero que convergen en su pronóstico negativo para el destino la humanidad.

Fuentes europeas

En 1918 aparece la obra de Oswald Spengler cuyo sugestivo título *La decadencia de Occidente* ya pretende manifestar el juicio sobre el estado de la cultura de América y de Europa occidental, tal como plantea en la Introducción. Su concepción biologicista de la cultura lo lleva a anunciar que la cultura es algo viviente, en consecuencia, sigue necesariamente la ley de la vida: nacer, crecer, desarrollarse y morir. Nuestra cultura está en su última fase: está agonizando. Sin lugar a dudas, la Primera Guerra Mundial, la “Gran Guerra” que se inició en 1914, brindó la prueba suficiente para la afirmación de una auténtica “crisis” en occidente. Pero, por sobre todo, el final de esta tremenda guerra no significó una verdadera

pacificación, sino el comienzo de un período crítico que fue un “entre” para otra guerra.

Poco antes del comienzo de la Segunda Guerra ya se vislumbraba el sombrío panorama que se cernía sobre Europa y la sombra de otra terrible conflagración lleva al filósofo Edmund Hüsserl a referirse al tema: Aunque la cultura no es un tema considerado explícitamente en su obra y no hay en ella una definición formal del concepto, no obstante, su filosofía se inscribe en una crítica de la cultura imperante –positivista– y sus conferencias de Praga (1934) Viena (el 7 y el 10 de mayo de 1935) constituyen la propuesta de creación de una “nueva cultura” en las que se explicita un modelo cultural para una Europa en crisis que, para el Husserl, más allá de ser una crisis de las ciencias, es una crisis de los ideales de la cultura.

En el mundo hispanoamericano, por su parte, José Ortega y Gasset, que estudió en Alemania y, luego de superar el neokantismo, vio en la Fenomenología de Hüsserl la posibilidad de reconciliar los dos ejes conceptuales que estaban en conflicto: razón y vida. Preocupado por la cultura española de los comienzos del siglo, en las “Meditaciones del Quijote” esboza una teoría de la cultura que pretende contribuir a la europeización de España para que ésta supere su atraso respecto del continente. Ortega quiere salvar la “circunstancia” y para ello hay que practicar el “heroísmo”.

En Argentina

En la línea de estos autores, en nuestros suelos también se oyen voces sobre la situación de crisis que atraviesa nuestra época, aunque nuestra realidad es muy diferente a los conflictos que atraviesa Europa hacia mediados del siglo XX.

Uno de nuestros pensadores que se consideraba por entonces discípulo de Ortega en estas tierras, Francisco Romero, fue un nítido portavoz de este análisis cultural y tiene el privilegio de ser considerado el primer autor de una filosofía de la cultura en nuestro país. La cultura de Occidente, según el juicio de nuestro autor, se ha impuesto porque “es la única que ha sabido ponerse al unísono con lo más entrañable y genuino del ser del hombre”¹ A pesar de este juicio de valor sobre la preeminencia de la cultura occidental, afirma que dicha cultura está en crisis en la actualidad. A su juicio, la crisis tiene, entre sus motivos principales “la carencia

¹ F. Romero, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952 p. 360.

actual de una concepción del mundo ampliamente compartida”². Esta circunstancia marcaría el fin de una etapa a la que denomina “moderna”, y el inicio de una nueva. Por ello, nos encontraríamos en un tránsito: “si la crisis es pasaje de una situación a otra, de lo moderno a un diferente sistema de vida y de conocimiento”³, entonces habrá que tratar de comprender lo que esa crisis deja atrás y también lo que está por venir.

El último movimiento de ideas y sentimientos de esa etapa que se va es para Romero el positivismo, que en su idea “supone la restauración del siglo XVIII”⁴ y en el cual desembocan las dos corrientes de pensamiento de la Edad Moderna: empirismo y racionalismo. Para el autor, el significado profundo del movimiento positivista es que “llegó a ser una concepción completa del mundo, o, en otras palabras, en él culminó y se redondeó la visión moderna del mundo”⁵. El positivismo es la expresión del mecanicismo, que responde a una visión científica, atómico, física de la realidad del hombre y también de lo cultural. Por eso, “la idea de progreso” que acompaña esta concepción es la de un proceso necesario, fatalista, producto de fuerzas naturales. El romanticismo, en cambio, según el juicio de Romero, “agranda” e hizo más entrañable esa creencia (la de la ley del progreso) con su tesis metafísica del desenvolvimiento o despliegue”⁶, basada en las fuerzas naturales, a la manera biológica, como lo entendían Darwin y Spencer, quienes creían fundamentarse en resultados científicos.

Para este filósofo, el positivismo es la visión del mundo que representa la culminación de la Edad Moderna, asentada en una concepción mecanicista y en una interpretación orgánica de la vida, de estricto tono científico, por deducir de motivos causales el finalismo de las formas y las funciones de los seres vivos. Pero, “todo eso se vino abajo a poco andar”⁷, ya que el positivismo fue refutado y superado por “la nueva filosofía, pero no reemplazado por una doctrina de aceptación general”⁸. La “bancarrotta de la ciencia” generó la concomitante crítica al progresismo

² F. Romero, “El positivismo y su crisis”, en: *El hombre y la cultura*, Bs. A.: Espasa-Calpe. p. 47.

³ Romero, ob. cit. p. 54.

⁴ Romero, ob. cit. p. 58.

⁵ Romero, ob. cit. p. 61.

⁶ Romero, ob. cit. p. 61.

⁷ Romero, ob. cit. p. 62.

⁸ *Ibíd.*

positivista. Sin embargo, a pesar de su postura, Romero destaca que “la crítica del progresismo positivista, si fue atinada en parte, fue también en parte ilegítima e injusta”⁹. Aunque él elude expresamente en este ensayo la cuestión acerca de la posibilidad de alcanzar una nueva visión del mundo, sin embargo, considera justo rescatar “la idea misma del hombre como un ser lanzado hacia adelante”¹⁰, y en este sentido remite a la tesis paradójica de Carlos Vaz Ferreira, en su *Fermentario*: “que el progreso espiritual de la humanidad no sólo es efectivo e indudable, sino que sobrepasa con mucho su progreso material, que la moralidad ha ido creciendo en la historia con ritmo más acelerado que la técnica”¹¹.

En las tres culturas fundamentales –india, china y occidente-, se satisface el requisito de totalidad, pero, en las dos primeras –las orientales- se da una “subordinación voluntaria del individuo a una instancia extrapersonal”, en cambio, “el occidental mantiene su autonomía”¹². Desde el mismo punto de vista, mientras el oriental niega la vida (India) o la paraliza (China) y ni para uno ni otro existe el tiempo, “el occidental, en cambio, necesita del tiempo y de la historia; con temporalidad e historicidad amasa su vida”¹³. Así, “el oriental queda justificado al remitirse a una instancia que lo supera y que lo anula, el occidental vive justificándose cada día y aún cada instante...”¹⁴.

Pero el rasgo que Romero considera esencial y decisivo del Occidente “consiste en que el sujeto se pone ante su objeto, ante el mundo, guardando distancia, manteniendo en él un severo frente a frente”¹⁵. Por eso, mientras el oriental entiende al saber como una “fusión”, el occidental lo concibe como “un progresivo dominio intelectual sobre el objeto”¹⁶. Agrega Romero que esto “denuncia una intención originaria opuesta a la del oriental”¹⁷ y hace que el occidental se convierta en el artífice de su alma y de su existencia. Por eso el occidental quiere abarcar la realidad cognoscitivamente y modificarla, porque se siente responsable del mundo.

⁹ Romero, “El positivismo...,” cit. p. 63.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Romero, *ob. cit.* p. 64.

¹² F. Romero, “Meditación de Occidente”, *Revista Realidad* N° 7 enero-febrero. 1948, p. 30.

¹³ Romero, “Meditación de Occidente” cit. p. 32.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Romero, “Meditación de Occidente” cit. p. 33.

¹⁶ Romero, *ob. cit.* p. 35.

¹⁷ Romero, *ob. cit.* p. 37.

Para él, la “crisis total, la crisis del Occidente moderno, no es necesariamente agonía, ni siquiera decadencia”¹⁸. Juzga así que Occidente está en una época de corte o de cambio, por eso vuelve a señalar que “crisis no significa el fracaso de sus principios... sino más bien la necesidad de reajustarlos en vistas de las nuevas circunstancias históricas”¹⁹.

En la dimensión intelectual de la crisis Romero destaca el avance del irracionalismo, la quiebra de una concepción científica del mundo, que trajo como consecuencia el derrumbamiento de la idea de progreso. Dicha idea, surgida en la época iluminista, culmina con la interpretación del positivismo en la conocida ley de los tres estadios, formulada por Comte. Pero, además, este progresismo es también una ley de la realidad, justificada por causas naturales, formulada como evolucionismo, -tanto el de Darwin como el de Spencer- que se convierten en la gran fe de la época. La ley del progreso, demasiado comprometida con el positivismo, “corre su suerte y se hunde cuando el Positivismo naufraga”²⁰.

Lo último que Romero escribió acerca del tema de la crisis fue una ponencia para el Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Buenos Aires en 1959, titulada “La filosofía y la crisis contemporánea”. En este trabajo reitera la idea sostenida en uno anterior sobre el tema titulado “Diagnóstico y pronóstico de la crisis”²¹, en el cual atribuye el mayor peso a la carencia de una concepción del mundo y de la vida ampliamente compartida. Esa ausencia se produce especialmente a partir del derrumbe de la concepción positivista, como lo menciona en “El positivismo y la crisis”. “La concepción del mundo –dice Romero- proporciona al hombre una especie de subsuelo y de ambiente que brinda de manera espontánea e inconsciente “el sentido de la vida” a la mayoría de los hombres”, puesto que “la capacidad de encontrar y definir ese sentido en forma personal, voluntaria y explícita, está reservada a pocos”²².

¹⁸ Romero, “Meditación de Occidente”, ob. cit. p. 44.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ F. Romero, “En torno a la idea de progreso”. en: *El hombre y la cultura* cit. p. 73.

²¹ F. Romero, “Diagnóstico y pronóstico de la crisis”, *Imago Mundi*. N. 11-12, marzo-junio 1956.

²² F. Romero, “La filosofía y la crisis contemporánea”, en *Congreso Interamericano de Filosofía*, Bs. As., 1959, p. 2.

Sobre esta base Romero pondera que la crisis en Oriente sólo se produce recientemente debido a contacto más estrecho con el Occidente. También, estima que Occidente sólo poseyó una cosmovisión total en la Edad Media. La nueva concepción del mundo –la moderna– para Romero sólo en el siglo XVIII se encontraba en condiciones de reemplazar a la medieval, como el sistema positivista en el siglo XIX. En esta visión de la historia enmarca la crisis actual:

“la quiebra del sistema positivista, no mucho después de su entusiasta aceptación, debe encontrarse entre las causas de la crisis actual, pues significó la rápida desaparición de una concepción del mundo, que durante un lapso, satisfizo importantes y urgentes exigencias del espíritu humano, sin que fuera sustituida ni tampoco pudiera prever su reemplazo”²³.

De este modo, el hombre occidental se queda, después de la crisis positivista, al comienzo del siglo XIX “espiritualmente huérfano”. Mientras tanto, agrega Romero, se había ido realizando una mutación en el clima filosófico por el aporte de las corrientes románticas e idealistas, el cual “tuvo como consecuencia el hallazgo en plenitud de ser y de sentido del orbe histórico, y no sólo como reencuentro con el pasado, sino como una nueva comprensión del universo humano”²⁴. Estos aportes significaron una renovación del panorama intelectual.

Aun así, Romero vuelve a rescatar del positivismo, prescindiendo del ámbito filosófico, dos aspectos positivos: uno se refiere a la visión moderna que se constituye con referencia al mundo natural ya desde el Renacimiento; y, el otro, a la incorporación, desde fines del siglo XVIII, del orbe histórico para la comprensión de la vida humana, corrigiendo la anterior interpretación naturalística. De acuerdo con esto, Romero juzga que

“una equilibrada apreciación total de la realidad podrá prescindir de tomar en cuenta en adelante estos dos órdenes de hechos, sea la que fuere la actitud que se adopte sobre las relaciones entre ellos”²⁵.

A partir de estas ideas, el autor plantea la posibilidad de una “planificación” para establecer bases para una nueva concepción del mundo. Hasta ahora las

²³ Romero, “La filosofía y la crisis...” cit. p. 3.

²⁴ Romero, ob. cit. p. 4.

²⁵ Romero, F. (1959). “La filosofía y la crisis...”, ob. cit. p. 5.

concepciones del mundo que han sido legítimas se han originado espontáneamente, señala Romero, y el planeamiento, cuando ha existido, ha sido, por ejemplo, en la censura o en la propaganda de los regímenes totalitarios. Por ello, se esfuerza en precisar el recto sentido de la nueva planificación, que “se distingue de la espontaneidad en procurar un acuerdo plural para fijar ciertos objetivos y para buscar sistemáticamente los medios adecuados para alcanzarlos”, de manera que difiere de la planificación totalitaria por ser libre y deliberada propuesta de objetivos, realizada por quienes están formados para ello, puesto que “el planeamiento significa comprensión lúcida de los problemas y de su alcance intelectual o social, y coordinación inteligente de capacidades para resolverlos”²⁶.

En este sentido, Francisco Romero parece indicar que existe la posibilidad, aunque remota, de establecer “bases comunes mínimas para una concepción del mundo y de la vida que responda a la situación presente de nuestros conocimientos y valoraciones, y a las demandas materiales y espirituales del hombre de nuestros días”²⁷. Para ello establece algunas consideraciones que pueden ser aprovechadas como materiales para una concepción del mundo:

1. “la realidad es ordenada, consistente y, dentro de ciertos límites, cognoscible”;
2. “esta ordenación cósmica tiene una de sus expresiones en la existencia de estratos jerárquicos”²⁸;
3. “entre las nociones que han logrado mayor prestigio para la interpretación de toda forma de realidad se hallan las de estructura y desarrollo”, como también “la atribución efectiva e irreversible de temporalidad”;
4. “muchos hechos de la realidad parecen mostrar en ella un paulatino crecimiento del sentido”;
5. “existe un orden ético absoluto”;
6. “hay una realidad total, natural, dentro de la cual se dan el hombre y su historia”;
7. “la noción y valoración de la persona humana”.
8. Aprovechar ciertos recursos naturales con fines de utilidad y también de señorío;

²⁶ Romero, “La filosofía y la crisis...” cit. p. 7

²⁷ Romero, ob. cit. p. 8

²⁸ Distingue un plano físico o inorgánico, un plano biológico y un plano propiamente humano que contiene al hombre y a la cultura. A esta jerarquía corresponde una escala de valores concomitante.

9. “la historia puede y debe ser gobernada y dirigida planeadamente”;
10. “la cuestión del progreso... debe ser replanteada”;
11. “aunque no fuera posible arribar a un esquema único de concepción del mundo... se podría llegar a una cantidad mínima de ellos”.

Estas once tesis constituyen sin duda el gran aporte de Francisco Romero al tema de la crisis de Occidente basada en la carencia de una concepción del mundo universalmente válida. En este sentido, hacen un aporte fundamental y manifiestan claramente el núcleo de su pensamiento. Sin duda, juzga que la clave de superación de la crisis se encuentra en la planificación –en el sentido por él explicitado– de una concepción del mundo ampliamente compartida. En esta tarea la filosofía desempeña un papel esencial.

Con respecto al proceso inminente de “globalización” -aunque el autor no lo denomine así-, estima que nuestra cultura “tiene que asumir plenamente el carácter y la función de cultura universal”. Para que esto ocurra, es necesario que el Occidente alcance plena “conciencia de sí, de sus raíces y fundamentos”, debe también superar su crisis. En lo que toca a su aspecto externo, deberá abrirse a las demás culturas, comprenderlas, respetarlas para poder incorporar de ellas lo valioso. Porque, sostiene, “una cultura no se impone a quienes no la tengan por propia; únicamente es legítimo proponerla”. Pero, para ello, debe resultar aceptable. Por eso “sólo nos es dado trabajar en la tarea inevitable, procurar que nuestra civilización, depurada y robustecida, se convierta en civilización ecuménica”²⁹.

Así como a Europa le corresponde haber sido el origen de nuestra cultura, Romero juzga que América, debido a la síntesis realizada por el movimiento que cobra en estas tierras, “puede estarle reservado un papel capital en la necesaria extensión, presente y futura, al mundo entero, de los principios modos y normas de la cultura de Occidente”³⁰.

Lo americano comprende los dos sectores culturales del continente, que poseen coincidencias por pertenecer al tronco occidental, pero también divergencias. Dentro de los países de raigambre hispánica, destaca el deber ineludible que posee el nuestro: la búsqueda de los valores universales que puedan ser capaces de configurar “un esquema vital aceptable para todo el mundo”. Así, –partiendo de la significación

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*

de la cultura occidental– llega a la de nuestro país: a pesar de todos los obstáculos debemos abocarnos “más que a los temas en sí, a la calidad de los enfoques”. Este sería, en síntesis, el programa de acción que nuestro pensador propone para la cultura nacional, que se origina en la cultura occidental.

Años más tarde, otro filósofo también argentino por adopción, Ismael Quiles, también reflexionará sobre la crisis de nuestra cultura y la necesidad de superación de dicho estado: Según Ismael Quiles, en la actualidad nos encontramos culturalmente inmersos en un proceso que se ha denominado “globalización” y en el que la cultura oriental ha permeado todas la barrera de Occidente; podríamos decir que se ha impuesto, aún en los niveles más populares, casi como una “moda”, dando lugar a la “orientalización” de un Occidente en “crisis”. Viene a llenar un vacío existencial que el hombre occidental no ha podido ocupar con el bagaje de los valores occidentales.

Pero cuando Quiles, allá por los años ‘60 comienza su tarea de integración entre ambas culturas, todavía este encuentro intercultural estaba muy en sus comienzos. Podemos citar por ejemplo a Juan Adolfo Vázquez quien en su obra *Metafísica y cultura*, de 1954, propone para salir de la crisis de la cultura occidental, un diálogo con la cultura oriental, “donde hay verdadera cultura, es decir, cultura viva, y no los restos huecos de una civilización seca”...³¹. Vázquez considera que la cultura de Oriente ha permanecido viva porque ha sido fiel a sus principios metafísicos, por eso “El remedio de la crisis de occidente es el retorno a los principios universales que el mundo moderno abandonó”³².

Más allá de algunos antecedentes aislados, como Vicente Fatone y el citado Juan Adolfo Vázquez, es sin duda Quiles el gran ejecutor de este diálogo intercultural. Así lo recuerda él mismo:

“A mediados de 1960 inicié un viaje de estudio por diversas universidades de Asia con el apoyo de la UNESCO. Mi objetivo era conocer más de cerca la cultura de aquellos pueblos, no sólo la teoría en los libros sino la encarnación de ella, tal como actualmente la viven, a fin de captar la idea oriental acerca de la esencia del hombre”³³.

³¹ Vázquez, Juan Adolfo, *Metafísica y cultura*, Bs. As. Ed. Sudamericana, 1950, p. 67.

³² Vázquez, ob. cit., p. 78.

³³ Ismael Quiles, *Autorretrato*. Buenos Aires, Ediciones Depalma. 1992, p. 29.

Y él mismo reconoce que su filosofía “in-sistencial”, “basada en la interioridad como método y metafísica del hombre”³⁴ le permitió una “coincidencia de ambiente”: “La esencia del hombre se descubre mirando en el interior de sí mismo”³⁵. Pero, mientras que para la filosofía oriental, especialmente de Japón e India, hay que liberarse del yo individual y concreto para llegar al verdadero ser que se identifica con el Absoluto, única Realidad, de donde resulta que “la esencia real del hombre es el Absoluto mismo, el Primer y Único Ser”, quedando reducida la realidad de los seres individuales a una sola Realidad Absoluta, de la cual los individuos son meras manifestaciones..., para Quiles, en cambio, según su concepción personalista in-sistencial, la individualidad no se diluye, sino que se diferencia frente al Absoluto.

Sin embargo, a pesar de la coincidencia de método –in-sistencial– y no de interpretación, nuestro autor destaca tres aspectos como “aportes” de esta filosofía oriental:

1º La idea de “filosofía”. Mientras que para Occidente es un conocimiento de ultimidades en forma metódica, para oriente se trata de un conocimiento “vivido”, una vivencia sin la cual no se alcanza un verdadero conocimiento. Supone así una “autorrealización consciente”, que implica un acto vital integral del hombre. Quiles considera que esta idea de filosofía concuerda con su filosofía in-sistencial y amplía la visión occidental.

2º Filosofía y Religión. En Occidente ambas se distinguen: la filosofía es un “conocimiento” de la realidad última y la religión es una “actitud” frente al Absoluto. En Oriente, en cambio, ambas –filosofía y religión– se funden en un solo acto: experiencia vivida, lúcida y profunda del Absoluto.

3º Esencia del hombre y experiencia mística. El estudio de las experiencias de los místicos budistas le ayudó a comprobar que tanto la experiencia metafísica (o del ser) como la experiencia mística (o del Absoluto) pertenecen a la esencia del hombre, tal como había manifestado en su metafísica in-sistencial.

Como resultado de este diálogo intercultural, Quiles funda en 1967 la Escuela de Estudios Orientales y en 1973 el Instituto de Investigaciones Comparadas.

³⁴ Quiles, *Autorretrato* cit., p. 29

³⁵ Quiles, ob. cit., p. 30.

Conclusión

La conciencia europea de una época de crisis, proclamada a principios del siglo XX y entendida como crisis de los valores de la cultura occidental, no fue indiferente a nuestra reflexión filosófica.

Dos autores argentinos por adopción tuvieron el protagonismo de interpretar esa crisis europea como una crisis propia, incluso proponiendo la posibilidad concreta de abordarla a través de instituciones (Romero también había propuesto la creación de un “Instituto de la crisis”) que tuviesen el objetivo específico de abordar la temática y de proponer soluciones concretas.

Ambos pensadores, Romero y Quiles, plantearon una respuesta acorde a sus pensamientos: Según Romero, la alternativa reside en una cosmovisión ampliamente compartida, para lo cual sienta las bases de la misma. Para Quiles, el diálogo intercultural permitiría una integración de valores de la cultura occidental y oriental que ayudarían al hombre de hoy a superar la crisis presente.

Recibido: 10/04/201
³⁶Aceptado: 01/06/2017

Los ecos de la crisis de la cultura europea en la Argentina del siglo XX

Dulce María Santiago

Resumen. Durante el siglo XIX numerosos pensadores se dedicaron a construir un nuevo orden mundial. La orientación hacia un estado ideal de cosas alcanzado por las ciencias y la moralidad científica, que había comenzado en el Renacimiento, alcanzó su máxima expresión con la proliferación de “utopías” positivas nacidas del optimismo sobre la posibilidad de establecer “un mundo nuevo” y “una religión nueva”. La máxima expresión, en este sentido, fue el pensamiento de Augusto Comte, quien estaba convencido de que con el “positivismo” había creado el fundamento de un sistema que contenía leyes científicas y un credo que las consagraba como verdades eternas. El siglo XIX rindió culto a la ciencia, principal instrumento de progreso y fuente de predicción de un futuro mejor. A comienzos del siglo XX esta visión optimista del conocimiento humano y de sus posibilidades se resquebraja. Los “filósofos de la sospecha”, Marx, Freud y Nietzsche presagiaban un porvenir oscuro desde perspectivas diferentes pero convergentes en el pronóstico negativo para el destino la humanidad. Entre nosotros también se oyen voces sobre la crisis que atraviesa nuestra época, aunque nuestra realidad sea muy diferente de la europea de mediados del siglo XX. En el mundo hispanoamericano Ortega y Gasset vio en la Fenomenología de Husserl la posibilidad de reconciliar los dos ejes conceptuales en conflicto: razón y vida. Uno de nuestros pensadores, Francisco Romero, fue un portavoz de este análisis cultural y tiene el privilegio de ser considerado el primer autor de una filosofía de la cultura en nuestro país.

Palabras clave: Filosofía de la cultura – pensamiento hispanoamericano – razón y vida.

**The echoes of the crisis of European culture
in the Argentina of the 20th century**

Dulce María Santiago

During the nineteenth century many thinkers set out to build a new world order. The orientation toward an ideal state of affairs reached by science and scientific morality, which had begun in the Renaissance, reached its peak with the proliferation of born positive “utopias” of optimism about the possibility of establishing a “new world” and “a new religion”. The best, in this sense, was the thought of Auguste Comte, who was convinced that with "positivism" had created the basis for a system containing scientific laws and a creed that consecrated as eternal truths. The nineteenth century worshiped science, the main instrument of progress and power prediction of a better future. In the early twentieth century this optimistic vision of human knowledge and vision of its possibilities cracks. The "philosophers of suspicion", Marx, Freud and Nietzsche presaged a dark future from different but converging perspectives on the negative forecast for the fate of humanity. Between us voices on the crisis in our time are also heard, but our reality is very different from the European mid-twentieth century. In the Hispanic world Ortega y Gasset saw in Husserl's phenomenology the possibility of reconciling the two conflicting conceptual axes: reason and life. One of our thinkers, Francisco Romero, was a spokesman for the cultural analysis and has the privilege of being considered the first author of a philosophy of culture in our country.

Keywords: Philosophy of culture - Hispanic American thought - reason and life

Una aproximación al estudio de la tensión preservación-cambio y su extensión a escuelas confesionales

Pablo Rodríguez

Parte 1 - Conceptos para la descripción de la organización educativa

El presente trabajo toma como punto de partida el grado de condicionamiento entre el contexto y la toma de decisiones, en los términos de equilibrar la tensión preservación-cambio. Aquí subyace la relación entre la identidad de las organizaciones y el conocimiento colectivo, es decir, aquellos aspectos estructurados (el “estar” del sistema social) y estructurantes (el “devenir” del sistema social), que hacen que la organización sea lo que es, tanto sincrónica como diacrónicamente. Se refiere también a la capacidad del sistema social para asimilar sucesos y transformarlos en registro de su funcionamiento. Dentro de la bibliografía general del fenómeno organizativo (y en particular de la identidad de las organizaciones) ha sido importante el uso de metáforas para su comprensión, puesto que “permiten transmitir una configuración total –pattern o *gestalt*– de rasgos y relaciones conocidos a un fenómeno que es menos conocido”¹.

Este espacio reflexivo es de suma importancia puesto que posibilita determinar inequívocamente los distintos conceptos sobre los que se construyen las diversas teorías. Este artículo se basará en las definiciones y conceptos relativos a la identidad de las organizaciones en general (y las instituciones educativas confesionales en particular) que devienen de la imagen de la organización como un sistema viviente, desde el concepto de la autoorganización y en el contexto permeable de la complejidad de los sistemas sociales, en tanto marco teórico.

Etkin y Schvarstein caracterizan el paradigma de la complejidad a partir de, entre otras cuestiones, la coexistencia de relaciones complementarias, simultáneas y antagónicas (pares polares que devienen en complementariedad descriptiva), la multicausalidad de los procesos (organizacionales, particularmente), la existencia de

¹ E. Gore, D. Dunlap, *Aprendizaje y organización: una lectura educativa de teorías de la organización*, Bs. As., Granica, 2003, p. 30.

la variedad como característica del sistema y el equilibrio dinámico. En palabras de los autores:

“Cuando se piensa a partir de la complejidad, se rescata la proliferación de variedad como una característica del sistema, que surge como un resultado de la interacción de las partes entre sí y con otros sistemas de su medio ambiente. Los conceptos de variedad e interacción se utilizan como criterios para definir la complejidad de la organización, desplazando otros criterios como el tamaño o cantidad de partes que la componen. La complejidad se refiere a la existencia de una variedad de conductas posibles, aún frente a la misma entrada o impacto externo”²

El paradigma de la complejidad establece una mirada sistémica y dinámica sobre las organizaciones, privilegiando los análisis policausales sobre el fenómeno organizativo.

Asimismo, el tiempo es caracterizado como no reversible, puesto que ciertas variaciones mínimas de los estados de equilibrio pueden conducir a distintos estados finales alejados de los primeros y disímiles entre sí.

Por otra parte, y como ha sido mencionado, dentro del grupo de metáforas existentes se tomará la de la organización como sistema viviente, más específicamente, la organización como sistema de relaciones³ En términos de esta construcción teórica, los sistemas sociales poseen una “propiedad emergente de su funcionamiento que se conoce como *autoorganización*”⁴ Es decir, el devenir institucional (y sus rasgos invariantes), son el resultado de un proceso internamente generado que implica una capacidad del sistema para absorber las perturbaciones externas y fluctuaciones internas, intentando mantener por sí misma el sistema de relaciones que la conforman, para seguir operando sin perder su rasgos identitarios, los cuales, permanecen en el tiempo a pesar de las diversas modificaciones estructurales. Se plantea así una descripción dual de la organización.

Tal como lo afirma Schvarstein:

² J. Etkin, L.Schvarstein, (1990) *Identidad de las organizaciones: invariancia y cambio*, Bs. As., Paidós. 2005, p. 87.

³ Gore, Dunlap, ob.cit., 2006, p. 105.

⁴ Etkin, Schvarstein, ob.cit., 2005, p. 65.

“En el nivel ontológico, se ha caracterizado a la organización en general como un **sistema abierto**, o sea desarrollando interacciones, modificando y siendo modificada por su contexto, con un **paradigma** subyacente que podríamos denominar **adaptativo**.

Se puede complementar esta visión con otra que apunta a señalar las características del sistema cerrado que presentan las organizaciones, en función de la preservación de su autonomía, bajo el paradigma de la **autoorganización**⁵.

Es por ello que la estructura organizacional no debe entenderse como algo puramente estático y/o como una entidad física, sino como el “modo de relación espacio-temporal entre las partes, las funciones y actividades en las organizaciones complejas, para un momento dado”⁶. Esta estructura tiene un doble carácter estático-dinámico, en lo referente a la díada estructurante invariancia- cambio. Es decir, la estructura de la organización se observa en el modo en que la misma se presenta a cada momento de su evolución, el cual está condicionado por sus rasgos de invariancia. En resumen, la estructura del sistema social “se considera como la materialización en el aquí y ahora concretos de la identidad de la organización”⁷. Esta definición involucra aquellos aspectos que el funcionamiento de la organización tiende a preservar (en tanto proceso de clausura organizacional) así como aquellos que la institución debe modificar (en tanto acople estructural con el entorno).

Tal como se ha mencionado, será en los términos de este marco teórico que se estudiarán las condiciones necesarias para que la gestión de la organización pueda resolver la tensión entre preservación y cambio.

Dentro del tema eje del presente trabajo, que es la relación entre la identidad de las organizaciones y el conocimiento organizacional, interesa desarrollar en este capítulo una serie de conceptos que permitan realizar una descripción dinámica de las organizaciones, dentro del marco de la autoorganización. Estos conceptos son el de identidad, estructura, cultura organizacional y autonomía.

⁵ L. Schvarstein, (1998) *Diseño de organizaciones: tensiones y paradojas*, Bs. As., Paidós, 2007, p. 409.

⁶ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 113.

⁷ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 54.

Schvarstein define la identidad como “aquello que permanece invariante a lo largo del tiempo, y que además la distingue de otras [organizaciones] de su misma especie”⁸. A partir de esto, la identidad se pone de manifiesto, no precisamente en la redacción de los objetivos de la organización, sino en la trama de relaciones que constituye su devenir. La identidad opera sobre la reproducción de sí misma en cada uno de los actores sociales que forman parte de la organización. No trata de dar cuenta de lo que los miembros fundadores desearon que la organización fuera, sino que es una abstracción del aquí y ahora, del “estar siendo” del sistema social. Se manifiesta tanto en su reacción a las perturbaciones externas y fluctuaciones internas, como en las relaciones entre los actores y de los actores para con el entorno, en su manera de administrar, etc.:

“La identidad normaliza un campo de asignación de significados de manera tal que los partícipes internalizan los rasgos fundamentales y se transforman en verdaderos componentes de un holograma, aludiendo a esta metáfora como un modo de indicar que el todo está contenido y reproducido en cada uno de sus partes. Y dado que se trata de una causalidad recíproca, y desreificadora (porque no hay organización sin sujetos), las partes, esto es los partícipes, reconstruyen en sus relaciones cotidianas aquello que llamamos identidad”⁹.

Particularmente, en el caso de una institución educativa, los rasgos identitarios podrán verse en las formaciones de cada turno, en los horarios del personal directivo, en la atención (horarios, lugar físico, discursos imperantes, etc.) que se le dispensa a los padres, en las formas en que los alumnos se relacionan con los adultos, en sus aspectos disciplinarios, en los modos de relación de los docentes con los directivos, en las notificaciones que llegan a las familias (modo de dirigirse, diseño gráfico de las hojas, etc.). Todo cuanto sucede diariamente y se constituye en registro de funcionamiento de la organización, es el reflejo de su identidad. En palabras del autor:

“La identidad de las organizaciones tiene múltiples manifestaciones: está en sus roles y en su tecnología, en sus sistemas de información y control, en los modos en que toman las decisiones, en los procesos de socialización de sus miembros, en la disciplina que imparte, en las formas que asumen el poder y

⁸ Ob, cit., 2007, p. 330.

⁹ Schvarstein, ob. cit., 2007, p. 335.

la autoridad, en los modos de interacción entre sus integrantes, en la configuración de sus espacios y en la distribución de sus tiempos, en sus urgencias y desvelos, en sus paredes y en su equipamiento, en la distribución de sus recursos, en sus ritos y ceremonias, en sus celebraciones y sus duelos, en sus objetos y palabras”¹⁰.

De esta forma, los rasgos identitarios de una organización yacen en los modos de relación entre las partes, funciones y actividades de la organización. Estos rasgos analizados en función de la dimensión temporal constituyen el concepto de estructura del sistema¹¹. El concepto de estructura es de suma importancia puesto que su observación, como así también la de sus variaciones en el tiempo, permiten identificar las constantes del sistema ya que “las organizaciones son sistemas relativamente estables, cerrados, productos de la historia de la conducta de sus miembros en el pasado”¹². Las organizaciones son, entonces, sistemas que disponen sus relaciones, funciones y actividades hacia un orden instituido, que es producto del entrecruzamiento entre los sistemas de referencia de la sociedad en una época determinada y de cómo la organización haya podido resolver tanto sus fluctuaciones internas como las perturbaciones externas a lo largo de su historia.

Es en este sentido en el que se afirma que los sistemas están organizados en forma recursiva puesto que, si bien la estructura se conforma por los modos de relación imperantes en la organización, también puede decirse que “la estructura, en tanto modo de relación instituido o establecido, condiciona en una medida variable la posibilidad de elección para los participantes”¹³. Este condicionamiento puede tener asociados factores inhibidores o facilitadores de nuevas formas de relación dentro del sistema social.

Los rasgos de la identidad de una organización tienen una manifestación individual en cada uno de sus actores puesto que conforman la imagen-representación¹⁴ que tienen acerca de la propia institución. A su vez, este imaginario social es instituyente de las características que describen a la organización. En otras

¹⁰ Schvarstein, ob cit., 2007:, p. 333.

¹¹ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 113.

¹² Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 117.

¹³ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 114.

¹⁴ G. Frigerio, M. Poggi, G. Tiramonti, I. Aguerrondo, *Las instituciones educativas. Cara y ceca*, Bs. As., Troquel, 1992, p. 35.

palabras, se da una dinámica recursiva entre los marcos de percepción que los actores tienen sobre el fenómeno organizativo y los rasgos de identidad, siendo esta dinámica un factor sustancial en la construcción de categorías de análisis y esquemas de acción por parte de los individuos. Este marco de percepción y acción compartido, constituye lo que se denomina cultura institucional:

“[La cultura institucional es] el patrón de supuestos básicos que un grupo dado ha inventado, descubierto o desarrollado en el proceso de aprender a enfrentar sus problemas de adaptación externa e integración interna, y que han funcionado lo suficientemente bien como para ser considerados válidos y, en consecuencia, para ser enseñados a los nuevos miembros como una forma correcta de percibir, pensar y sentir con relación a esos problemas”¹⁵.

Se puede decir que la cultura organizacional o institucional es un conjunto de supuestos compartidos acerca de las relaciones, funciones y actividades, que establece valores de referencia determinantes en la generación de los modos esperados de pensar y actuar frente a las diversas situaciones que el devenir de la organización predispone para sus integrantes. La cultura institucional se instala en los nuevos actores por “imitación, interacción y aprendizaje”¹⁶. A su vez, esta cultura se sostiene y está arraigada en las instituciones básicas del medio social más amplio y se halla en íntima relación con los rasgos de identidad, por lo que, si se considera a la organización como un sistema cerrado y estable, es un elemento cuya factibilidad de cambio es poco probable:

“La cultura se refuerza a sí misma a través de los criterios dominantes que instituye, y resulta ser así uno de los elementos más difíciles de modificar en una organización”¹⁷.

Sin embargo, es importante destacar para el desarrollo ulterior del presente trabajo que los sistemas culturales, si bien cerrados y estables, no son absolutamente rígidos ni inmutables sino que “dejan un amplio espacio para el cambio de los

¹⁵ Shein, 1984 en Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 82.

¹⁶ Etkin, Schvarstein, ob.cit., 2005, p. 202.

¹⁷ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 205.

mecanismos adaptativos”¹⁸ ya que “se adecuan en función de los cambios permanentes en el interior de la institución, su contexto próximo y el orden social”¹⁹.

La cultura organizacional opera en el plano de la estructura del sistema, puesto que es causa y consecuencia de ésta última, siendo dos conceptos entre los cuales existe un proceso de recursividad descriptiva cuyo eje transversal es el conocimiento que los propios actores institucionales tienen sobre la organización:

“El uso compartido de símbolos, códigos y convenciones refuerza la homogeneidad de tal conocimiento [organizacional]. En este sentido, decimos que la estructura es constituyente de los procesos individuales cognitivos y que dichos procesos, a través de la asignación de significados, constituyen la estructura [...] El resultado de esta causalidad circular es entonces un comportamiento relativamente estable que procesará las perturbaciones internas y externas respecto del sistema, intentando conservar dicha estabilidad en las conductas”²⁰.

A su vez, la cultura de una organización y su estructura tienen vinculación con los modelos de gestión de sus directivos. Estos actores encargados de la gestión realizan distintas lecturas sobre el contexto social en el que la organización se encuentra, y de los objetivos de la misma. El producto de la síntesis de estas lecturas ingresa a la institución a partir de una serie de intervenciones (proceso de gestión) que el directivo realiza con el objetivo de lograr ciertos resultados. Esto es aquello que Frigerio, Poggi y Tiramonti definen como modelo de gestión:

“Los modelos de gestión resultan de la articulación de una propuesta del directivo (tomado en sentido amplio) y del ajuste, más o menos logrado, con el resto de los miembros de la institución. En otros términos, resultan de la lógica de los actores institucionales y las características particulares del establecimiento”²¹.

¹⁸ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 137.

¹⁹ Frigerio, Poggi y Tiramonti, ob. cit., 1992, p. 38.

²⁰ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 207.

²¹ Ob. cit., p. 38.

Las organizaciones presentan una serie de propósitos ex-ante²² que devienen de su acto fundacional, es decir, una cantidad de preceptos y líneas de acción rectoras que constituyen la imagen futura que los fundadores tuvieron. Estos propósitos se encuentran plasmados en las actas fundacionales, con las que se procura sostener y propagar los rasgos básicos que hacen singular a la organización. Sin embargo, las organizaciones se desarrollan en el marco de instituciones de un medio social más amplio, interactuando con otras organizaciones, de orden jerárquico superior, igual o inferior a ellas, lo que supone restricciones en la operación²³. Por ejemplo, las instituciones educativas confesionales se hallan en estrecha relación con la congregación fundadora y con los diferentes estamentos jerárquicos del estado nacional, provincial y/o municipal, cada uno de ellos con distintas exigencias.

Asimismo las organizaciones que interactúan, en este caso, con la institución educativa se encuentran inmersas en un contexto global acelerado y sensiblemente cambiante, al igual que ella. Esto determina para la organización una serie de perturbaciones externas y fluctuaciones internas que generan algún tipo de reacción por parte del sistema social; a este tipo de reacciones contingentes se las denomina acople estructural²⁴.

La capacidad propia de la organización para gobernarse y también de reorganizarse y sobrevivir en condiciones diferentes de las de su origen es lo que Etkin y Schvarstein denominan autonomía de la organización²⁵. Es decir, existe una capacidad de la organización para asimilar los cambios del ambiente circundante y las modificaciones internas, que, sin generar cambios en su identidad, asegura la continuidad de sus operaciones.

Esta capacidad tiene un doble condicionante: el sistema de relaciones imperantes en la organización y la imagen-representación, que los propios actores tienen sobre el sistema social y su identidad. Esto último es lo que proporciona las categorías de análisis que permiten clasificar y abordar los distintos impactos a los que la organización se encuentra sometida, constantemente, en este contexto global. La forma en que las contingencias sean interpretadas condicionará la manifestación estructural en que aquellas sean absorbidas por el sistema de relaciones.

²² E. Blejmar, *Gestionar es hacer que las cosas sucedan*, Bs. As., Noveduc, 2007, p. 2.

²³ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 161.

²⁴ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 111.

²⁵ Ob. cit., 2005, p. 162.

Resulta importante destacar que los conceptos de identidad, cultura organizacional, estructura y autonomía se conforman en un proceso recursivo, ya que son complementariamente descriptivos en lo que concierne al fenómeno organizativo, y que interactúan de acuerdo al acontecer de la organización. En este sentido, Etkin y Schvarstein sostienen:

“También debe considerarse que la cultura organizacional puede tener elementos contradictorios en sí mismos (las denominadas subculturas locales) y que ello no ocurre respecto de los rasgos básicos de la identidad organizacional. La cultura es un fenómeno de índole estructural, en tanto la identidad es condición de supervivencia, y como tal se la considera como un rasgo de la invariancia organizacional. Entre estos dos conceptos existe una relación recursiva: se forman por un proceso conjunto. Pero los elementos que componen la cultura e identidad son ubicados por el observador externo en distintos dominios a los efectos de su descripción de la organización. En los hechos se adaptan las culturas que van reflejando las distintas formas de acople e interacción comunicativa del sistema con su medio circundante”²⁶.

En síntesis, se puede decir que estos conceptos conforman un marco conceptual que permite describir la dinámica del fenómeno organizativo desde la perspectiva de la autoorganización y entendiéndolo como una realidad compleja, signada por la policausalidad de eventos y la presencia de relaciones dialógicas. A partir de este marco conceptual, interesa analizar el concepto de conocimiento o aprendizaje organizacional a fin de interpretar su relación con los rasgos identitarios de la organización.

Aprendizaje organizacional y asignación de significados: la escuela como un entramado de acuerdos y conversaciones

Una organización puede entenderse a partir de las relaciones entre las partes del sistema: recursos humanos, tecnología, disposiciones, etc. Es decir, existe una trama de relaciones que no sólo refleja la identidad de la organización sino que, en definitiva, la constituye. Estos rasgos identitarios están comprendidos dentro del concepto de cultura institucional ya que, las relaciones se inscriben dentro de un marco de supuestos compartidos acerca de lo que la organización representa y de cómo lleva adelante todos sus procesos. Cabe recordar que esto ha sido inscripto en

²⁶ Ob. cit., 2005, p. 206.

los términos de una relación de causalidad circular puesto que las acciones individuales también impactan sobre los esquemas de significados compartidos por los actores sociales.

Tomando en cuenta la definición de cultura organizacional dada por Shein en el capítulo anterior (“Organizaciones: conceptos para...”) se puede interpretar que la cultura organizacional esta abierta a la acumulación, adaptación y/o renovación de sus conocimientos. No comparte con el concepto de identidad la propiedad de permanencia en el tiempo, sino que “la cultura puede 'leerse' y ser motivo de aprendizaje mientras que las manifestaciones de identidad son creación del observador, porque sus rasgos no se vinculan necesariamente a los modos visibles o cotidianos de acción”²⁷. Este aprendizaje o actualización de los conocimientos relativos al accionar institucional es producto de la naturaleza interactiva de las relaciones organizativas²⁸. Es decir, el accionar individual de sus miembros es lo que genera cambios en el sistema. Claro está, la posibilidad de acción de los individuos también está condicionada por las pautas culturales del sistema, ya que “las organizaciones no sólo son creadoras de sus posibilidades de acción, sino también de sus restricciones, sus obstáculos y hasta originadoras de sus propios problemas”²⁹.

El producto de las interacciones entre los miembros de una organización constituyen una forma de pensar que difiere de la propia de cada actor, que se denomina pensamiento o conocimiento colectivo³⁰. Este proceso genera una serie de supuestos colectivos que son determinantes del accionar individual y, por ende, posibilitadores o inhibidores de la continuidad de los procesos de la organización:

“La formación del conocimiento en la realidad se presenta como una experiencia transaccional por la cual los individuos procesan los datos externos mediante operaciones tales como comparaciones, divisiones en clases, inclusiones en categorías. De estas operaciones resultan modelos,

²⁷ Etkin, Schvarstein; 2005: 205

²⁸ Gore, Dunlap; 2006: 118).

²⁹ M. Sagastizabal, C. Perlo, *La investigación-acción como estrategia de cambio en las organizaciones*, Bs, As., La Crujía, 2006, p. 137.

³⁰ *Ibíd.*

esquemas o representaciones que vuelven a utilizarse para entender los nuevos datos que se toman del medio ambiente”³¹.

Los valores subyacentes a las operaciones cognoscitivas mencionadas fundamentan los modos de representación de la organización. Todos los actores de un sistema social tienen un modelo o representación acerca de sus procedimientos y valores, de su estructura y sus relaciones internas, de las formas de intercambio entre ellos, del sistema de roles, de sus niveles jerárquicos, de la noción de poder imperante, etc. Este modelo reconoce cuestiones explícitas (manuales generales de funcionamiento, archivos, memorias, etc.) y otras cuestiones que se encuentran dadas en forma implícita, tales como el sistema de valores y normas que sustentan el diseño y puesta en marcha de, por ejemplo, un instructivo general. Este proceso de asignación de significados (construcción de modelos) es transversal a todos los actores sociales, quieran ellos o no participar, sin importar sus lugares dentro de la organización ni sus niveles jerárquicos. Todos los miembros de la organización construyen modelos de funcionamiento de la misma, y el accionar ínter-individual genera marcos de aprendizaje conjuntos “donde colectivamente construimos significados e identidad”³².

Considerando la naturaleza interactiva de las organizaciones, los actores conforman de manera constante grupos de aprendizaje participando en la organización, atribuyendo significados, categorizando sucesos. Gore³³ sostiene:

“Llamaremos aprendizaje colectivo al proceso amplio -planeado o no- de generación conjunta de conocimientos, que lleva a la adquisición de nuevos desempeños compartidos y disponibles para ser puestos en acción”.

Este tipo de aprendizaje puede ubicarse fuera del plano individual para situarse en la red de interacciones que constituyen a la organización. Es más que la mera suma de aprendizajes individuales, ya que requiere una negociación de significados que determina la identidad del colectivo. Desde esta perspectiva, debe entenderse que el aprendizaje colectivo va más allá de la sola corrección del error; tiene que ver, siguiendo a Gore y Dunlap, con la posibilidad de generar cursos de acción, de

³¹ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 210.

³² Sagastizabal, Perlo, ob. cit., 2006, p. 139.

³³ Gore, E. (2004) *La educación en la empresa: aprendiendo en contextos organizativos*. Buenos Aires, Granica. p. 23.

una teoría³⁴. Ahora bien, este aprendizaje colectivo no refiere exclusivamente a formas explícitas y establecidas por el conjunto de actores institucionales, que han sido plasmadas en procesos específicos; es en realidad “el producto de una red de interacciones basadas en patrones profundos e intangibles, y en una gramática de reglas no siempre explícitas”³⁵. Este proceso ocurre, a pesar de no estar planificado, y hace referencia a un fenómeno transindividual, una conceptualización de inteligencia de grupo caracterizada por un orden diferente del individual, y que queda plasmada en el campo de interacciones que constituyen a la organización³⁶.

Gore y Dunlap³⁷ se preguntan acerca de lo estable y lo cambiante en las organizaciones, es decir, cuáles son los factores que facilitan u obstaculizan el cambio:

“¿Qué es lo estable en el cambio? ¿Qué mantiene la identidad de la organización a través del tiempo? No su gente. Tampoco la tecnología, los productos ni las normas y procedimientos. Lo que se mantiene es mucho más intangible, es una forma de encarar las cosas, una teoría [...] ¿Por qué una teoría? Porque todo acto deliberado tiene ciertas bases cognitivas, en la medida en que refleja normas, estrategias y supuestos o modelos del mundo que reclaman una validez general”.

Esto es lo que Argyris y Shön definen como teoría de la acción, es decir, una inferencia del observador acerca de la “compleja interacción entre los modelos individuales de aprendizaje y el mundo de la conducta organizacional”³⁸. Estas teorías no siempre se encuentran explícitas dentro del seno de la organización. De hecho, en todo sistema social existe una distancia, una brecha entre lo que se dice que se hace y lo que realmente se hace dentro del mismo. Esto es lo que los autores mencionados distinguen como teoría declarada u oficial y teoría en uso:

“La primera la constituyen las reglas explícitas de la organización, que suelen materializarse en reglamentos y organigramas. Mientras que la otra parte es

³⁴ Ob. cit., 2006, p. 95.

³⁵ Gore, ob. cit., 2003, p. 223.

³⁶ Sagastizabal, Perlo. ob. cit., 2006, p. 144.

³⁷ Ob. cit., 2006, p. 95.

³⁸ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 96.

aquella que puede deducirse a partir de la observación de lo que realmente se hace, es decir, de la acción”³⁹.

Las teorías en uso pueden modificarse a partir de la experiencia, del aprendizaje. La acción supone una concreción de lo que se piensa acerca del proceso y, además, la posibilidad de ver si la distancia existente entre lo que se piensa antes del proceso y el producto realizado crece o disminuye. Tal distancia se conceptualiza como un error y es el aprendizaje el “proceso de detección y corrección de errores, e implica la modificación de nuestra teoría de la acción”⁴⁰. En este sentido, podemos decir que el fin último del aprendizaje organizacional es la disminución de la brecha existente entre la teoría declarada y la teoría en uso.

Retomando lo mencionado en los primeros párrafos de esta parte, se puede decir que el proceso de aprendizaje dentro de la organización impacta en la cultura de la misma. La corrección del error en las teorías en uso (y/o su posterior reflexión) por parte de los actores institucionales implica que éstos tomen conciencia de la realidad organizacional, es decir, permite la construcción de marcos conceptuales de referencia que son, fundamentalmente, organizadores de las formas de percepción que los miembros tienen acerca de la organización a la que pertenecen:

“Conocer no implica copiar la realidad, sino realizar operaciones sobre los acontecimientos para encontrar su significado aplicando ciertos esquemas o reglas de transformación que se relacionan con experiencias previas, la lógica y el carácter básico del individuo”⁴¹.

En este sentido afirmamos que el concepto de aprendizaje está estrechamente vinculado con procesos de simbolización y significación, por los cuales los actores institucionales le confieren sentido a la realidad que enfrentan cotidianamente. Los miembros de la organización se constituyen en constructores de la realidad organizacional, a partir de la interpretación de los hechos a los que enfrentan, su posterior categorización y asignación de significado. Esta variedad de imágenes - representación actúan en servicio de la perennidad de los rasgos de identidad puesto que habilitan la proyección de los eventos presentes a diversas situaciones futuras,

³⁹ Sagastizabal, Perlo, ob. cit., 2006, p. 148.

⁴⁰ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 97.

⁴¹ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 210.

aunque éstas últimas no se hayan producido, alimentando los modos dominantes de existencia:

“La simbolización hace posible no sólo el fenómeno interno de la asignación de significados y la comprensión, sino que también permite que las conductas del sistema individual sean intencionales. La persecución de metas en el plano de lo racional como elemento motivador de conductas es factible debido a que es posible recurrir a la proyección y la anticipación simbólica. Ello implica la posibilidad de experimentar, a través de operaciones mentales, los hechos futuros, aun cuando sobre ellos no existan antecedentes vividos”⁴².

Si la organización fue definida previamente en torno a la red de interacciones imperantes, es esto también determinante de los modos de representación de la organización misma. Es decir, “las organizaciones son esencialmente estructuras de realidades sociales que descansan en las mentes de sus miembros que las concretan en series de reglas y relaciones”⁴³. Los acontecimientos, así como los significantes y significados que los actores les atribuyen se encuentran inmersos en un proceso recursivo, por el cual, mutuamente se procesan o deconstruyen. Lo anterior permite afirmar que existe una estrecha relación entre el proceso de aprendizaje en contextos organizativos y la creación de conceptos organizadores de la realidad subyacente. El aprendizaje organizacional modifica la forma en que percibimos la realidad:

“Para Weick [1979] la actuación gerencial es una forma de conocimiento, en tanto es una forma de modificar el mundo aprendiendo de él [...] La experiencia es una consecuencia de la actividad. El miembro de una organización está normalmente sumergido en una ola de hechos que lo rodean y lo inundan. Su actitud es permanentemente la de tratar de poner orden y sentido en un mundo que no lo tiene”⁴⁴.

A partir de lo dicho se puede afirmar que aprender y organizar son dos partes de un mismo proceso, una tensión estructurante, un par de conceptos que son complementariamente descriptivos y que se encuentran atravesados por el proceso de construcción de sentidos o marcos de referencia.

⁴² Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 212.

⁴³ G. Morgan, *Imágenes de la organización*, México, Alfaomega / Rama, 1986, p. 118.

⁴⁴ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 133.

La construcción de los significados supone una negociación entre la persona y su ambiente circundante, ya que “el conocimiento es en todo caso un estado individual que se construye y se reelabora de manera continua mediante las transacciones constantes entre personas y su medio ambiente físico y social”⁴⁵. Esta negociación está compuesta de dos momentos: la participación y la reificación⁴⁶. La participación supone la posibilidad de ser partícipe de algo, básicamente se trata del hecho de compartir. Los miembros de una organización forman parte de ella en tanto compartan una cantidad de significantes y significados, como así también cuando realicen acciones coherentes con estos. La reificación (también llamada cosificación) da cuenta del proceso de dar forma a la experiencia, supone la reflexión sobre el hecho y la acción de concretar la experiencia en un objeto, en una cosa.

La relación existente entre participación y reificación es la misma que existe entre aprender y organizar, entre orden y desorden; se puede hablar de pares de conceptos polares, que se complementan para describir una situación. Son tensiones que deben ser equilibradas ya que, la anulación de uno de los polos desnaturaliza la situación descrita:

“Consideramos que los conceptos de participación y cosificación, como una dualidad en el proceso de negociación de significados dentro de las comunidades de práctica, encuentran relación con el abordaje del “aprendizaje organizacional como un oxímoron” [...] En este sentido, consideramos que el aprendizaje es una forma de participar en la organización y cosificar es una forma de organizarla”⁴⁷.

La relación existente entre la construcción del conocimiento y la construcción de la realidad organizacional pone de relieve la importancia de la comunicación dentro del sistema social. La organización puede ser vista como un sistema de vínculos que establece, sincrónica y diacrónicamente, una serie de conductas esperadas: significados y significantes bien determinados que suponen reglas institucionalmente fijadas y que son condicionantes de los comportamientos individuales. Esta epistemología, este modo de actuación colectivo se disipa a sus miembros por medio de la comunicación, por medio de un lenguaje que “adquiere

⁴⁵ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 210.

⁴⁶ Sagastizabal, Perlo, ob. cit., 2006, p. 140.

⁴⁷ Sagastizabal, Perlo, ob. cit., 2006, pp. 140-41.

formas específicas asociadas a representaciones particulares de las organizaciones a las que pertenece”⁴⁸.

Desde este lugar, se afirma que la organización puede ser considerada como un ambiente semántico, es decir, “una estructura social en la cual las personas quieren hacer algo, para lo cual produce transacciones importantes para ellas”⁴⁹. Estos ambientes semánticos son espacios sociales donde se decodifican y resignifican los mensajes que las perturbaciones externas y el propio accionar de sus miembros (conjuntamente con su posterior reflexión) generan, y que luego serán seleccionados por la propia organización e internalizados en términos de ampliar la cultura organizativa y reforzar la identidad de la organización:

“El aprendizaje organizacional tiene que ver con la creación de marcos de referencia que agrupan fenómenos en clases o categorías haciendo posible el pensamiento abstracto. Debe existir dentro de la organización algún consenso acerca de este marco de referencia para hacer posible la comunicación entre sus miembros [...] Weick [1979] dice que es el proceso de actuar sobre el medio el que crea la realidad organizativa [...] Dichos marcos compartidos proveen bases para estructurar el 'mundo' acerca del cual los miembros de la organización aprenden. En última instancia, una organización es un paradigma compartido por sus miembros”⁵⁰.

Es decir, la organización termina siendo lo que sus integrantes dicen dentro y acerca de ella. Tal como afirma Blejmar⁵¹, “la trama de interacciones existentes en una organización circula a través de las conversaciones que se intercambian en su seno”. Etkin y Schvarstein⁵² profundizan esta idea cuando mencionan que “aparece entonces reflejada la indisoluble relación que existe entre las palabras y la identidad de una organización, entre las representaciones que estas palabras portan y los modos estructurales como el acontecer de los distintos dominios se hace congruente”. En este sentido, y desde una perspectiva diacrónica, Gore y Dunlap⁵³

⁴⁸ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 228.

⁴⁹ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 140.

⁵⁰ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, pp. 133-134.

⁵¹ Ob. cit., 2005, p. 229.

⁵² Ob. cit., 2007, p. 37.

⁵³ Ob. cit., 2006, p. 150.

afirman que “una organización es siempre una historia de conversaciones y compromisos derivados de estas conversaciones”.

Parte 2 - Identidad y aprendizaje organizacional

El análisis de las organizaciones en sentido diacrónico pone de manifiesto la importancia que tiene la evolución del contexto físico y social en el que se desenvuelve el sistema. Estas variaciones del entorno someten a la propia organización a realizar una serie de ajustes con el objetivo de lograr el acoplamiento de la estructura al contexto. Claro está, la dirección que toman esas variaciones estructurales será, en principio, la de conservar las funciones constituyentes de la organización, es decir, no se alterarán las reglas de juego dentro de la propia organización: “en términos de regulaciones homeostáticas cambian los valores de las variables reguladas, pero no cambia la definición de dichas variables, ni la relación entre ellas”⁵⁴. Asimismo, esto no implica una instantánea en la vida de la organización, sino que refiere a una dinámica particular: “La estabilidad en las estructuras no se alcanza mediante un estado de reposo, sino a través de un proceso de recreación permanente”⁵⁵. En estas condiciones, el sistema sólo reajusta su estructura interna a fin de asimilar los cambios.

Sin embargo, resulta importante destacar que las organizaciones no suelen encontrarse en condiciones de estabilidad a la hora de enfrentar una fluctuación del ambiente. En particular, lejos de su estado de equilibrio, las perturbaciones pueden comportarse como un sistema caótico, es decir, un sistema “altamente sensible a las condiciones iniciales”⁵⁶. Lo que se quiere poner en relieve es que la relación existente entre la perturbación del medio y el estado del sistema social puede generar una retracción del sistema hacia la **clausura organizacional**⁵⁷ como también provocar estructuras “productoras de novedad en el sentido que crean un nuevo orden en la organización, y por ello las llamamos estructuras innovativas”⁵⁸. Estas modificaciones estructurales sostenidas en el tiempo pueden generar una distorsión en la identidad del sistema social.

⁵⁴ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 128.

⁵⁵ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 129.

⁵⁶ G. Mindlin, *Causas y azares: la historia del caos y los sistemas complejos*, Bs. As., Siglo XXI Editores Argentina, 2008, p. 86.

⁵⁷ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 54.

⁵⁸ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 130.

Ahora bien, cuando anteriormente se afirmó que “la organización realiza una serie de ajustes con el objetivo de asimilar las perturbaciones externas” en realidad se quiere poner de manifiesto que, son los actores sociales los que toman las decisiones que conllevan esos ajustes:

“Las organizaciones no son independientes de las personas que las construyen y que las dirigen. En definitiva, las organizaciones son tanto producto de la estructura sociopolítica como producto del pensamiento y de la acción de sus miembros particulares”⁵⁹.

Desde esta perspectiva, Gore y Dunlap⁶⁰ se preguntan “cómo se logra y mantiene el ajuste de la organización con el ambiente. Si lo más importante es lograr una buena adaptación al ambiente, las organizaciones deben aprender a conseguir y mantener ese ajuste a través de las acciones de los individuos encargados de decidir”. Estas personas, pertenecen a distintas parcelas sociales –en cuanto a su formación profesional– con lo cual, los aprendizajes individuales, tanto dentro como fuera de la organización, son asimilados e internalizados de diferentes formas. Si se tomara a esta suma de saberes individuales como conocimiento organizacional, se estarían asumiendo como colectivas todas “las deformaciones individuales impuestas por la especialidad y posición de cada uno de los individuos que componen la organización”⁶¹.

Tal como se ha expresado, existe una estrecha vinculación entre la formación del conocimiento organizativo y la asignación de significados, entre el acto de organizar y el de construir sentido, entre la construcción del conocimiento y la construcción de la organización⁶². Este marco de referencia es guía de la actuación de los miembros, es decir, conforma una serie de supuestos –generalmente implícitos y fuera del alcance perceptivo de los actores– que determina lo que es esperable de cada uno de ellos frente a diferentes situaciones. Esto último pareciera indicar que, en tanto todos los actores hayan formado parte de la organización durante un tiempo prolongado, habrán incorporado las bases del sistema social. Sin embargo, cabe mencionar dos cuestiones referidas a esta suposición: la primera, es que en un contexto de tan alta especificación y competitividad, resulta necesario reformular con cierta frecuencia

⁵⁹ Sagastizabal, Perlo, ob. cit., 2006, p. 155.

⁶⁰ Ob. cit., 2006, p. 130.

⁶¹ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 132.

⁶² Gore, ob. cit., p. 30.

los supuestos que gobiernan la acción de un grupo de personas, puesto que se modifican los hechos y las formas en que las personas entienden y abordan esos sucesos. La segunda, es que el aprendizaje no sólo depende de la capacidad del individuo, sino que la adquisición de esos conocimientos, en muchos casos, tiene bases sociales. En otras palabras, la cuestión es relativa a la posibilidad de crear condiciones organizativas que le permitan al actor social “relacionarse con un entorno de la forma mejor posible para el despliegue de sus facultades y la realización de sus objetivos”⁶³. En palabras de Gore⁶⁴:

“Estas premisas pueden ser útiles en contextos relativamente estables en los que el conocimiento es anterior a la acción organizativa, pero no logran capturar aquellas situaciones dinámicas más comunes en nuestro tiempo, en las que el conocimiento es un producto más que un insumo de la organización”.

La pregunta que inició el párrafo anterior puede direccionarse hacia la siguiente: ¿Es posible crear una base de conocimientos colectivos y generales, que sea independiente (y abarcativa) de los conocimientos individuales de sus integrantes y que sea marco de referencia para la acción-reflexión de los miembros de la organización? Cabe señalar que este conjunto de aprendizajes sería una variable ineludible a la hora de hablar de identidad organizacional. Es decir, tal como fue mencionado en párrafos anteriores, la identidad de un sistema social –aquello que es perdurable en el tiempo y que lo distingue de otros sistemas– está dada por una forma determinada de hacer las cosas. Es una teoría de la acción que, si bien no se ha hecho generalmente explícita por quienes la llevan adelante, conforma un paradigma (en tanto marco de referencia) que permite dotar de sentido a las experiencias que surgen tanto de las redes internas de interacción (o comunidades de aprendizaje) como del entorno de la organización:

“Las redes son contextos de enseñanza tanto para la preservación como para el cambio. Generan un contexto de socialización de los nuevos miembros y de resocialización de los antiguos. Inciden sobre la preservación y sobre el

⁶³ F, Moreno Peláez, “Aprendizaje organizativo y generación de competencias”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 77 -78, 1997: 247-261. pp. 247-248.

⁶⁴ Ob. cit., p. 222.

cambio porque constituyen las bases de identidad, que es preservación desde las cuales se explora y se aprende, lo cual significa cambio”⁶⁵.

La información que proviene del exterior es categorizada y decodificada a partir de una escala de valores y conceptos que han sido internalizados por parte de los miembros de la organización, lo que permite ordenar los eventos y dotarlos de significados que sean entendibles para los propios actores. Esta construcción de la realidad organizacional, por definición, no es única ni absoluta sino que se relaciona con los fines y objetivos, por lo que puede existir cierta distancia entre estos últimos y aquella:

“Se trata de encontrar sentido en los eventos ordenando el caos en ítems y partes que luego pueden ser conectados, hilvanados con sus consecuencias, puestos en serie y relacionados. Esta actividad lleva a construir mapas cognitivos que, al determinar tendencias y secuencias, ponen en el ambiente elementos que no pasaron por los sentidos”⁶⁶.

Esa diferencia entre la percepción de la realidad y los objetivos de las organizaciones genera un proceso de selección de los eventos que han sido analizados. Esos sucesos (y la percepción que sobre ellos se tiene) son los que serán propagados y retenidos en la organización, pasando a formar parte de su cultura y, posteriormente, de los rasgos de su identidad. Asimismo, serán parte del accionar de la organización y, por lo tanto, influyentes en el ambiente. Para Gore⁶⁷ el proceso de retención es crucial en la definición de una **organización inteligente**⁶⁸. En términos del presente trabajo, importa determinar “la forma en que esa memoria está distribuida [...] La organización no será la misma si esa memoria está en un equipo, en una red de equipos o en una sola persona”⁶⁹.

De acuerdo con lo desarrollado, se puede decir que la identidad y el aprendizaje organizacional son conceptos complementariamente descriptivos, y están articulados

⁶⁵ Gore, ob. cit, p. 238.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 31.

⁶⁷ *Ob. cit.*

⁶⁸ P. Senge, (1990) *La quinta disciplina: el arte y la práctica de la organización abierta al aprendizaje*, Bs. As., Granica, 2007.

⁶⁹ Gore, ob. cit., p. 33.

por la **generación de competencias colectivas**⁷⁰ o **construcción de capacidades colectivas**⁷¹.

Ahora bien, el proceso de selección y retención de las variaciones producidas por la relación entre la organización y su entorno es, en sí, complejo –en términos de que no presenta una relación lineal entre causas y consecuencias– y puede estar determinado por cierta cuota de azar. Sin embargo, esta selección no está al margen de las intenciones de los actores sociales. La generación de competencias colectivas, como proceso de reflexión sobre lo actuado, no debe su génesis al azar, sino que es sistemático e intencional:

“Cuando nos referimos al proceso de aprendizaje organizacional, señalamos un proceso consciente y sistemático que lleva a cabo un colectivo dentro de la organización. Este proceso consiste en la indagación de la brecha entre las teorías declaradas y las teorías en uso, en vista de ajustar objetivos y resultados esperados”⁷².

Constituir una organización que aprende es fruto de la puesta en marcha de un modelo de gestión particular; el aprendizaje organizacional es consecuencia de un conjunto de acciones que están dirigidas hacia ese propósito, y debe contar –de manera sustancial– con la participación de todos los miembros de la organización, aunque ésta es condición necesaria pero no suficiente. Tal como ya se ha mencionado, la participación tiene su complemento en el proceso de cosificación, es decir, la puesta en común de los procesos realizados deben pasar a formar parte de la memoria de la organización, concretarse en una cosa (un protocolo, un instructivo, etc.). El carácter transversal que pudieran tener los aprendizajes individuales y/o colectivos debe tornarse organizativo; en palabras de Moreno Peláez “hay que transferirlos a la organización y transformarlos en tecnologías y habilidades capaces de resolver los nuevos problemas organizativos”⁷³. Estas tecnologías aplicadas al “estar siendo” de la organización reestructuran su funcionamiento, generan nuevos marcos de referencia, implican nuevos significantes que los actores deberán dilucidar e incorporar para sí.

⁷⁰ Moreno Peláez, ob. cit., 1997, p. 257.

⁷¹ Gore, ob. cit., p. 35.

⁷² Sagastizabal, Perlo, ob. cit., 2006, p. 149.

⁷³ Ob. cit., 1997: 258.

La búsqueda de este modelo de gestión, de esta serie de decisiones apuntadas al aprendizaje organizacional debe tener ciertas características. Tal como lo expresan Gore y Dunlap (y en términos de responder la pregunta que motivó el desarrollo de estos últimos párrafos):

“La pregunta es entonces cómo se crea una base de conocimiento general, relativamente independiente de las formaciones impuestas por la posición de cada uno. Para que esto ocurra, es necesario que exista un proceso organizativo por el cual el conocimiento producido por un individuo pueda ser compartido, evaluado e integrado con el producido por otros”⁷⁴.

Este proceso de interacción e intercambio de los conocimientos de los actores sociales –si bien no está restringido a la suma de los saberes individuales, pero los incorpora– se aloja en el espacio transindividual; conforma una memoria organizacional que no se ubica en una sola persona y establece una teoría de la acción, una manera de hacer las cosas, una cultura organizativa que se orienta hacia la investigación del fenómeno, lo cual implica enfocar la gestión hacia el aprendizaje⁷⁵:

“Cuando los individuos en la organización experimentan un proceso de investigación organizacional, recorren un camino donde articulan el pensamiento con la acción. Este camino, posibilitado por la investigación, es el proceso del aprendizaje organizacional”⁷⁶.

Ahora bien, para que este proceso sea organizacionalmente útil, es decir, que trascienda las barreras de la especificación profesional, debe producir una serie de conocimientos que sea **comunicable, consensual e integrado**⁷⁷. En la medida en que los aprendizajes individuales devengan en organizacionales, es posible construir una base de conocimientos comunes al fenómeno organizativo, accediendo a los presupuestos de su cultura e intentando comprender qué es lo que en ella se conserva y cómo es que cambia⁷⁸:

⁷⁴ Ob. cit., 2006, p. 132.

⁷⁵ Moreno Peláez, ob. cit., 1997, p. 259.

⁷⁶ Sagastizabal, Perlo, ob. cit., 2006, p. 149.

⁷⁷ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 131.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 136.

“[En referencia] a una espiral de aprendizaje organizativo que, partiendo de la resolución de problemas de tipo técnico, asume problemas que, no resueltos a ese nivel, requieren toma de decisiones por parte de actores diversos, que, a su vez, deben asumir el conflicto que supone no ser capaces de resolver el problema, aparentemente técnico, debiendo aclarar posiciones y negociar, para, finalmente, ascender a un plano <meta paradigmático>, donde poder confrontar los diversos paradigmas y esquemas mentales que determinan sus rígidos <posicionamientos>, para dilucidar, objetivamente, la funcionalidad de dichos paradigmas y esquemas. Es una espiral por cuanto el proceso de ascenso para descender al nivel operativo, listos para ascender de nuevo cuando la situación lo exija”⁷⁹.

Previamente a que se especifiquen las estrategias del modelo de gestión direccionado al aprendizaje organizacional, se intentará brindar un panorama de la organización “escuela”, sus particularidades actuales y su devenir histórico.

La singularidad de una organización: la escuela

Para poder comprender como se aplica el esquema conceptual desarrollado en los capítulos anteriores, se debe realizar una pequeña reseña acerca de cómo se construye la institución escuela dentro de la sociedad moderna. El devenir histórico de esta agencia social fue posible en tanto se asentaron una serie de propiedades estructurantes de su identidad: hechos que, al repetirse, han organizado la vida de la escuela, resultando de ello un paradigma rígido –con pocos puntos de quiebre– acerca de lo que la escuela debe ser. Este presente implica una serie de particularidades que distinguen a la organización escuela y que es necesario describir para establecer cuales son los puntos sensibles a los procesos de clausura organizacional: el equilibrio entre conservación y cambio.

La institución escuela surge como condición del nacimiento del concepto de educación pública⁸⁰ durante el surgimiento del Estado-Nación. Particularmente en Argentina, esto es simultáneo al proceso de organización nacional, donde la escuela es la mínima unidad funcional de un Estado cuyos objetivos se centraban en alcanzar la homogeneidad cultural, en disminuir el analfabetismo y favorecer a la

⁷⁹ Moreno Peláez, ob. cit., 1997, p. 258.

⁸⁰ R. Albergucci, (1996) *Educación y Estado: organización del sistema educativo*, Bs. As., Docencia, 2000, p. 8.

unidad nacional generando un relato compartido acerca de la historia que vincula a los diferentes sectores sociales. La educación pasaba a ser un problema social cuya resolución requería de una fuerte intervención del Estado: la escuela operaba como aparato de la reproducción ideológica de un proyecto de sociedad dado por los organizadores de este Estado Moderno. De ello resulta una organización escolar atada al nivel central, con decisiones políticas que impactaban directamente en la vida de la institución.

El surgimiento de la escuela como agencia social –como instrumento del Estado Nacional– está arraigada a una serie de necesidades de la sociedad (o, por lo menos, carencias del conjunto observadas por los dirigentes de la época). Existió entonces un primer contrato o mandato fundacional⁸¹ entre la escuela y la sociedad que dotaba de coherencia y cohesión a todas las actividades de la institución, tanto hacia su interior como para con su entorno. Estos contratos, cosificados bajo la forma de escritos de diversa naturaleza, han hecho legales las funciones de los actores sociales, como así también han plasmado una matriz de las relaciones que entre ellos podían darse.

El devenir histórico de las sociedades modernas arrastró en su interior un proceso de reformulación de estos contratos fundacionales (tanto de las instituciones educativas como de otras: instituciones de salud, sin fines de lucro, beneficencia, etc.) por diversas modificaciones sociales, por lo que las funciones de la escuela se han ampliado, modificado, restringido, anulado, diversificado, etc. Sin embargo en el caso particular de la educación, debido a la centralidad de su función en el seno de las sociedades, la tensión entre conservación y cambio sigue siendo parte de su naturaleza.

La institución educativa es, por caso, una de las entidades sociales que más se han aferrado a su contrato fundacional y a las estructuras de funcionamiento por él impuestas. En efecto –y sólo por citar una arista del hecho educativo– un aula de principios de siglo no varía mucho de un aula de fines de siglo, en lo relativo a estructura y disposición de quienes participan. La historia del sistema educativo, y por ende, de las escuelas, está signada por reformas y no por transformaciones⁸²; los cambios son de orden fenoménico, no afectan las estructuras de relación entre los

⁸¹ Frigerio, Poggi y Tiramonti, ob. cit., 1992, p. 18.

⁸² I. Aguerrondo, M. Lugo, M. Rossi, *La gestión de la escuela y el diseño de proyectos institucionales*, Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

actores y para con el sistema, no son instituyentes de nuevos modos de relación. Es desde este lugar que se dice que las instituciones educativas son organizaciones construidas para no cambiar. Lo anteriormente mencionado es una breve introducción que permite describir cual es la cultura de la organización escolar, y cuáles serían, según las pautas del presente trabajo, aquellos puntos que hacen vulnerable a la identidad de la institución frente a una fluctuación interna.

La estructura y el funcionamiento de la escuela están centrados en la lógica de la tarea áulica. Si bien es en el aula donde se produce la mayor y (quizá) la más importante parte del proceso de aprendizaje-enseñanza, la organización de la escuela se basa en la factibilidad de que cada docente pauté las actividades áulicas que desarrollarán los alumnos, en tiempos determinados interna y externamente. De esta forma, el modelo de dirección se encuentra reducido a la función de control burocrático –tanto para con el docente como para con el sistema educativo– y a la función de coordinación y articulación de las coordenadas espacio-temporales de la institución:

“El modelo de la administración escolar define como unidades ejecutoras a los distintos niveles y organizaciones que funcionan en un sistema educativo. En tal sentido, un centro educativo ejecuta, implementa, cumple políticas educativas pero no las decide, ni las diseña. Lo mismo puede señalarse “hacia abajo” con los profesores y hacia “arriba” con los distintos niveles de supervisión. Según este modelo, el centro educativo, en tanto establecimiento, administraba la enseñanza, tomando objetivos, cumpliendo las decisiones de otros, ejecutando políticas”⁸³.

Esto se manifiesta en un plano que podríamos llamar intranivel –dentro de cada uno de los niveles previstos por el sistema educativo– como también en el plano internivel –entre cada uno de los niveles de enseñanza– lo que puede definirse como un proceso recursivo (auto similitud). No existen tiempos previstos para la reflexión y acción colectiva (participación y cosificación: aprendizaje organizacional), y lo institucional sólo se ve reflejado en la variación de las relaciones de poder que definen las estructuras jerárquicas, es decir, en el vaivén planteado entre la legalidad y legitimidad de los espacios de poder.

⁸³ P. Pozner, *Competencias para la profesionalización de la gestión educativa*, 2000, p. 11. en <http://www.iipe-buenosaires.org.ar/node/317>.

Sagastizabal y Perlo⁸⁴ proponen las siguientes categorías de análisis que permiten describir la cultura de la organización escolar, a saber:

- Interacción social en la escuela;
- Producción del conocimiento;
- Organización del tiempo y del espacio.

La interacción social en la escuela puede definirse a partir de su negación. La tarea docente es una actividad solitaria, centrada –y por ende aislada– en el desarrollo áulico. Esto no es solidario con el proceso de intercambio de las experiencias laborales realizadas ni con el análisis de los resultados para tener en cuenta una futura implementación. Por supuesto, es menester aclarar que existen causas fuera de la organización escolar (estructura salarial, estructura de tiempos y espacios remunerados fuera del aula, posibilidad de acumulación de horas-cátedra en la misma institución, etc.) que agudizan esta situación. Por ello, y siendo la educación una actividad que se caracteriza por una presión social muy fuerte, la soledad del trabajo docente alimenta la argumentación de que nada es posible hacer porque todo tiene sus orígenes en el deficitario funcionamiento del sistema educativo, o en las carencias de las familias, es decir, la existencia omnipresente de un enemigo externo a sus intereses que dificulta su labor. Desde ya, la observación de la actividad del docente se ve sesgada por la imposibilidad de establecer criterios de evaluación válidos, debido a la sensación de “no sentirse parte del problema”, lo que lleva a pensar que no es parte de la solución. El docente ve su trabajo como el único posible en tal situación. De esta forma, no es él quien determina lo que debe ser observado de su labor, sino que esos criterios le son impuestos externamente.

La producción del conocimiento por parte de los docentes pone en relieve la cuestión del profesionalismo. La resistencia del docente a la escritura de lo realizado conlleva la no posibilidad de contar con un cuerpo de conocimientos propios de su actividad, lo cual viene unido a la falta de tiempo dedicado a la práctica analítica. Como consecuencia, el diseño curricular es visto como una producción ajena, los criterios de evaluación sobre su labor no nacen de la propia reflexión y es por ello que, los objetivos y metas institucionales se confunden con cuestiones generales del trabajo docente. Estas cuestiones subyacen en los imaginarios sociales acerca de lo que la docencia debe ser, y son tomados desde una visión anacrónica y poco específica. A esto se suman cuestiones referidas a metas y objetivos ambiguos desde el nivel central, y sucesivas reformas que no lo incluyen desde la propuesta sino

⁸⁴ Ob. cit., 2006, p. 28.

desde la concreción. Resulta de ello que las prácticas son desarticuladas y vulnerables al contexto; la frase “cada maestro con su libro” hace alusión a un desempeño regular de los docentes. El marco organizacional no está involucrado con sus prácticas porque no es posible identificar una conexión entre los conocimientos que se generan individual y colectivamente.

La organización del tiempo y del espacio es quizás, uno de los rasgos más peculiares que constituyen la cultura escolar. La idea Sarmientina de uniformidad del sistema educativo, es decir, que en un punto determinado de la línea de tiempo en todas las escuelas se esté enseñando lo mismo, parece haber sobrevivido a todos los embates socio-políticos, y ha dotado a la institución escolar de una estructura temporal cíclica en sus actividades. Los ritos que marcan el inicio y fin de las clases son rígidos (a tal punto que el Estado determina estas fechas a través del Calendario Escolar, que tiene carácter legislativo) y no se corresponden, naturalmente, con el concepto de aprendizaje continuo. De hecho, estas concepciones del aprendizaje y el tiempo habilitan la posibilidad de que el saber no se encuentre en su totalidad en la institución escolar, y más aún, que el docente no sea el único poseedor del saber, determinando una marcada pauta entre el aprendizaje escolar y otro tipo de aprendizajes. Existe cierta discontinuidad de las actividades escolares (recesos de invierno y verano) que favorece al reconocimiento de otras fuentes de información por fuera de la institución escolar. Los espacios de aprendizaje se restringen, en la consideración de todos sus actores, al aula: el recreo (del aprendizaje) se hace fuera del aula, en la sala de profesores; los espacios no áulicos no se utilizan para aprender (lo escolarmente válido) o para intercambiar información (socialmente) valiosa, sino para descansar antes de emprender nuevamente el proceso. Y es justamente la posibilidad de intercambio lo que da a la información un valor agregado⁸⁵

“La información se convierte hoy en el recurso clave que, por su naturaleza, su tratamiento y su intercambio, valoriza y trasciende todos los otros. Lo que hace a la riqueza de la información es el ‘híperintercambio’ transversal entre varios actores que pertenecen a numerosas redes. De allí el pasaje de una organización compartimentada y discontinua a una organización fluida y continua: de una organización balcanizada a una organización que favorece las corrientes, las relaciones, las sinergias, las complementariedades, las convergencias, de una organización que levanta muros a una organización que tiende puentes”.

⁸⁵ H. Sérieyx, 1994 en Pozner, ob. cit., 2000, p. 18.

En síntesis, muchas son las características estructurales y estructurantes de la institución educativa que han impedido “crear capacidad profesional e institucional en todos los rincones del sistema”⁸⁶. Emerge como desafío de las instituciones escolares establecer un modelo de gestión que le permita desarrollar diversos estadios de autonomía institucional y profesional, y abarcar la diversidad de problemáticas sociales que conforman un entorno complejo e incierto; sin perjuicio de subrayar y ampliar aquellas marcas de identidad que hacen que la escuela sea lo que es.

Se pone en relieve la presencia de una mirada determinista por la cual, el entorno mismo especifica de manera irrevocable las posibilidades de la institución escolar. El modelo de gestión se basa en decisiones que toman los actores sociales y que están condicionadas, entre otras variables, por la dinámica del contexto.

Sobre la base de esto, se puede establecer un proceso de gestión estratégica de la educación que, lejos de funcionar como sistema axiomático cerrado y acabado, es funcional a las hipótesis desarrolladas hasta aquí. Se entiende por gestión estratégica de la educación a:

“Las acciones desarrolladas por los gestores que pilotean amplios espacios organizacionales. Es un saber de síntesis capaz de ligar conocimiento y acción, ética y eficacia, política y administración en procesos que tienden al mejoramiento continuo de las prácticas educativas; a la exploración y explotación de todas las posibilidades; y a la innovación permanente como proceso sistemático”⁸⁷.

Identidad, cultura organizativa y gestión estratégica de la educación

La dirección de las instituciones escolares es un ámbito que se ve atravesado por la tensión continuidad-cambio. El director de escuela se ve necesariamente forzado a equilibrar esta tensión por la dinámica misma del entorno institucional: el contexto social, la política educativa, las familias de la escuela, requerimientos del sector económico, etc. Los acoples estructurales de la organización para con su contexto circundante no se realizan sino por medio de las decisiones tomadas por los integrantes de la misma. Resulta necesario entender que, si bien el entorno es factor

⁸⁶ Pozner, ob. cit., 2000, p. 20.

⁸⁷ Pozner; ob. cit., 2000, p. 16.

movilizador de las prácticas institucionales, éstas también interactúan con el primero, generando escenarios distintos a los de las condiciones iniciales. En otras palabras, no todo se encuentra dado por el medio ambiente, no es el inhibidor ni el facilitador de todo lo acontecido dentro de la institución; existe un cierto margen para la modificación de los mecanismos adaptativos de la organización.

Todo sistema social realiza una serie de procesos de selección y retención de las maniobras adaptativas: ante determinadas modificaciones de las condiciones del entorno, la organización se cierra sobre sí misma, adapta su registro de funcionamiento a la nueva condición y subraya, así, sus notas de identidad. Las estructuras de estos acoples son memorizadas por la organización, incorporándose momentáneamente a su cotidianeidad. Este nuevo tipo de relaciones puede quedar solapado por lo instituido o constituirse en orden instituyente de nuevas relaciones, formando parte de la cultura organizativa. Resulta interesante estudiar dónde se aloja la memoria de la institución en lo relativo a las decisiones tomadas, para poder establecer si podrán erigirse como factores instituyentes y modificadores directos de la cultura institucional.

Ahora bien, es cierto que es responsabilidad de los directores escolares la custodia de las notas de identidad del proyecto institucional pero también se puede afirmar que, si algunas de las decisiones relativas a la tensión continuidad-cambio no forman parte de un proceso dialógico con el resto de los actores institucionales, se corre el riesgo de que el registro de las mismas se centralice en la figura de una persona. De ser así, no se puede hablar de una cultura de la institución, sino de la presencia de varias subculturas, con diferentes lógicas internas en función de los distintos estratos y fuentes de poder. A su vez es probable que, ante la ausencia de esa persona se llegue a un vacío en la toma de decisiones puesto que ésta se fundará en las lógicas externas que conviven con quien detenta la autoridad legal.

Retomando el concepto de retención de las maniobras adaptativas, el contexto actual obliga –a toda organización en general, y en particular en el caso de los establecimientos educativos– a prescindir de un recetario de soluciones de problemas estandarizados, en principio, por la singularidad que caracteriza a cada una de las situaciones. Esto implica la necesidad de crear y recrear autonomía y profesionalismo en cada eslabón del sistema social. Se manifiesta claramente la imposibilidad de centralizar los mecanismos decisorios en manos de una sola persona, por más competente e idónea que ésta fuere.

Teniendo en cuenta que, tal como lo afirma Blejmar⁸⁸ “la trama de las interacciones existentes en una organización circula a través de las conversaciones que se intercambian en su seno” y que “lo medular de las organizaciones educativas sea generar aprendizajes”⁸⁹, es posible establecer un proceso sistemático e intencional de generación de competencias colectivas, un modelo de gestión estratégica de la educación que vincule la cultura y la estructura de la organización como equilibrante de la tensión continuidad-cambio.

La cultura organizativa es una manifestación estructural de códigos, usos y símbolos compartidos, que se encuentra abierta a la acumulación y ampliación de conocimientos. Esto implicará, tal como se ha dicho, una corrección de los paradigmas que subyacen al funcionamiento de la organización. Ahora bien, esta modificación se establece sobre la base de un sistema de gestión de procesos direccionado hacia la generación de competencias organizativas, de tal manera que se desarrollen prácticas institucionalizadas que fortalezcan las señas de identidad de la organización a partir de la reflexión de las mismas:

“Las operaciones de la organización deben aproximarse a una idea de ciclo de aprendizaje. Es decir, procesos mediante los cuales los miembros del equipo adquieren, comparten y desarrollan nuevas competencias, nuevas sensibilidades y nuevos esquemas de observación y autoobservación”⁹⁰.

La identidad de una organización está conformada por aquellas características que, de ser modificadas, la convertirían en otra. Se manifiesta al observador por medio de la estructura y la cultura organizativa, en término de funciones, valores, propósitos, recursos, relaciones, etc. Ambas se vinculan en un proceso recursivo por medio del cual se recrean y modifican mutuamente ante las fluctuaciones internas y externas a las cuales la organización está expuesta, como así también ante los acoples que el sistema realiza como respuesta a aquéllas. Si bien es cierto que la cultura organizativa se cierra sobre sí misma conservando los criterios dominantes que la constituyen, existe un margen de modificación de la misma, y por ende, de la estructura, aún sosteniendo las notas características de la organización. La cuestión se focaliza en descubrir cuál es el espacio organizacional en donde se retienen estas modificaciones estructurales y culturales.

⁸⁸ Ob. cit., 2007, p. 37.

⁸⁹ Pozner, ob. cit., 2000, p. 19.

⁹⁰ Pozner, ob. cit., 2000, p.29.

La idea central se basa en indagar la factibilidad de producir una base de conocimientos generales. Un proceso de aprendizaje organizativo que involucre las prácticas de todos los actores de la organización escolar de forma tal que el mecanismo de retención de las maniobras adaptativas sea canalizado por el colectivo.

Este modelo de gestión, que articula los conceptos de cultura y estructura, pone el acento en el aprendizaje organizativo, puesto que implicaría un cambio de las categorías de análisis y de los modelos que los actores tienen acerca de la institución. Este proceso de aprendizaje implica institucionalizar el producto de las interacciones de los participantes, lo que llevaría a una generación conjunta de marcos de interpretación y acción que queden determinados por la memoria colectiva (y en sí misma), permitiendo un tratamiento conjunto de las maniobras adaptativas de la organización.

Gore y Dunlap sostienen que, para que el conocimiento sea organizacionalmente útil, “debe tener tres características: ser comunicable, comprensible para los otros miembros de la organización; consensual, considerado válido y útil en forma generalizada; e integrado, interrelacionado con otros conocimientos existentes”⁹¹. Moreno Peláez⁹² sostiene que:

“El aprendizaje organizativo propiamente dicho exige la interfuncionalidad y la transferencia de aprendizajes entre los diferentes departamentos, diferentes niveles jerárquicos, diferentes disciplinas o especialidades, diferentes personas... Eso exige saltar barreras organizativas, intereses particulares, valores concurrenciales, hábitos personales, modelos de autoridad, lenguajes inconvenientes [...] Sin olvidar el factor más determinante: el tipo de poder y su reparto, así como el sistemas de normas, explícitas e implícitas, que los soporta”.

Es por ello que se establecen cinco aspectos centrales de un modelo de gestión estratégica de la educación orientado al fortalecimiento de la cultura organizativa en términos de que recaiga sobre el colectivo y no sobre una persona, la condición de supervivencia y el crecimiento de la función productiva del sistema organizativo:

⁹¹ Ob. cit., 2006, p. 131.

⁹² Ob. cit., 1997, p. 250.

- Liderazgo que permita establecer una visión compartida y regular la distribución de las fuentes y espacios de poder.
- Comunicación que sea el centro de una cultura colaborativa y permita comprender a la organización como ambiente semántico.
- Trabajo en equipo para la generación de competencias colectivas es el producto de las interacciones de los actores sociales.
- Capacitación acerca de los supuestos que gobiernan la imagen – representación y la estructura de funcionamiento de la organización.
- Evaluación como herramienta de recolección de datos y supervisión para el redireccionamiento de los procesos.

Parte 3 - Aspectos significativos de una gestión estratégica de la educación

1. Liderazgo

La creación de autonomía en cada eslabón de la organización educativa pone en relieve la necesidad de entender una nueva dimensión del concepto de liderazgo. Esto requiere también comprender que una organización educativa que busca remarcar sus notas de identidad por medio del aprendizaje colectivo, encontrará una movilización de las estructuras jerárquicas. Como ya ha sido mencionado en capítulos anteriores, la escuela ha sido una de las organizaciones que menos transformaciones ha sufrido en términos estructurales; uno de los tópicos invariantes de esta organización es la conformación piramidal de toma de decisiones en el orden institucional.

Asimismo, el contexto de dinámica incertidumbre en el que las escuelas se encuentran inmersas obliga a considerar la multiplicidad de factores, ideas, creencias y desarrollos profesionales que todos los actores sociales llevan consigo. Esto impacta frente a una cultura institucional formada por una serie de respuestas a preguntas que quizá ya no se formulen, pero que serán la base para el ensayo de las preguntas venideras. En términos de la identidad de las organizaciones, interesa conocer dónde se aloja la memoria que contiene a esa serie de procesos por la cual la organización articuló sus objetivos intrínsecos con las variaciones del entorno y cuál es el papel del líder en la construcción de una organización que logre aprender a leer sus notas de identidad.

Peter Senge⁹³ afirma que los líderes “son responsables de construir organizaciones donde la gente expande continuamente su aptitud para comprender la complejidad, clarificar la visión y mejorar los modelos mentales compartidos, es decir, son responsables de aprender”. El verbo construir hace referencia a la concreción de una idea, de una visión. Comprender y clarificar son procesos fundamentales para que la construcción de esa imagen futura tenga sólidas bases en aquello que la organización –escuela– hoy “está siendo”. Mejorar implica disminuir la brecha visión-realidad, que es la fuerza motriz generadora de acciones colectivas. De esta forma quedan determinados los elementos del liderazgo:

Capacidad de generar una visión compartida;

Lectura de la realidad y,

Diseño de estructuras.

Las demandas sociales sobre la educación colocan a la escuela sobre un mosaico móvil conformado por realidades aceleradamente cambiantes. Las respuestas que se ensayan para dar solución de continuidad se apoyan en repuestas a situaciones previas, que son interpretadas por los actores como similares. Organizar significa generar espacios de formalización de criterios que permitan a los miembros desenvolverse en un marco de autonomía coherente con la identidad de la institución. Para ello, resulta fundamental, ante todo, poner en juego algunas inquietudes: ¿Qué deseamos ser? ¿Qué educación vamos a brindarles a nuestros alumnos? ¿Cuáles son nuestros objetivos como profesionales de la educación? ¿Nuestros objetivos son compatibles con la institución?

Estas cuestiones no refieren exclusivamente a lo concreto de los procedimientos o acciones que podrían clasificarse como menores o cotidianas, sino a deconstruir, a repensar, a dar nuevos significados a los factores que los guían; en definitiva, a volver a integrar en la práctica cotidiana la naturaleza misma de la educación en este “estar siendo, aquí y ahora”.

Según Blejmar⁹⁴ la visión “es una construcción lingüística en la que definimos el futuro deseado” que integra “un desafío estimulante, un mensaje transmisible, precisión del tiempo del compromiso, la inclusión del sujeto de la promesa y la explicitación de su valor agregado”. Al comunicar una visión se está construyendo un mensaje que vuelve a considerar aquello para lo que la escuela fue creada,

⁹³ Ob. cit., 2007, p. 419.

⁹⁴ Ob. cit., 2007, p. 136.

redefiniendo conceptos que forman el marco interpretativo del hecho educativo: ¿Qué es educar? ¿Por qué se educa? ¿Para qué se educa? ¿Para quiénes se educa? ¿Qué es una buena escuela? ¿Que función cumple cada uno de los actores dentro de la escuela? ¿Cuáles son los límites y las limitaciones de la escuela? ¿Qué es ser un buen docente? ¿Qué condiciones cumple el “buen alumno”? ¿Cuáles son los criterios que definen a la excelencia educativa? Estas preguntas cuestionan el “aquí y ahora” de la institución, y esta nueva definición viene provista de elementos que probablemente sean incompatibles con la situación educativa actual, lo cual direccionará a los actores hacia el objetivo de disminuir la brecha visión – realidad. La comunicación de la visión es, en sí, una promesa:

“La visión [...] comunica sueños de grandeza que son intrínsecamente motivadores. El liderazgo convoca a construir la transformación trascendiendo las conductas y motivaciones utilitarias del hombre para acceder a su naturaleza altruista. Esto es posible finalmente, porque la utopía no sólo propone un modelo de sociedad abstracto sino que promete un lugar personal en ella. Así hace de la visión de futuro una misión personal asumible como vocación y como realización plena de las potencialidades”⁹⁵.

Si bien la visión comunica la imagen futura de la organización, es concreta pues alude a un destino específico, en un tiempo determinado. Esta imagen debe equilibrar la tensión entre lo utópico y lo realizable, de forma tal que pueda movilizar a los actores a llevarla a cabo, y son los objetivos los que determinan el alcance de la acción. Pero deben existir elementos claros y bien definidos para medir el avance hacia la meta.

Ahora bien, la visión que no es compartida por el colectivo, es decir, que no es elaborada por los miembros de la institución es incompatible con la idea de una organización autónoma. Resulta indispensable generar una red de conversaciones acerca de lo que se espera de la organización y lo que se quiere para la misma; construir un “diccionario” de conceptos que permitan interpretar y clarificar las distintas realidades que se presentan en la escuela. De esta forma, es posible evaluar el Proyecto Institucional porque los criterios y las herramientas de evaluación fueron elaboradas por los actores institucionales, lo que determina un mayor nivel de compromiso con la actividad. Esto es un motor de aprendizaje individual y colectivo, un proceso auto-reflexivo de las prácticas profesionales potencialmente

⁹⁵ Pozner, ob. cit., 2000, p. 12.

instituyente de nuevas formas de relación y modificador directo de la cultura institucional, intérprete de memoria colectiva y, por ende, nuevo marco interpretativo del fenómeno educativo.

La lectura de la realidad es la base donde se apoya el proceso de gestión que disminuye el tamaño de la brecha entre lo que se es y lo que se quiere ser. Desde la postura epistemológica de “ver aquello que se conoce”, la observación está teñida de cuestiones sobre las que se tiene un conocimiento previo. Esto conduce a la necesidad de revisar el paradigma por medio del cual interpretamos la realidad educativa puesto que, las respuestas ensayadas también estarán ancladas en lo que fue previamente internalizado. Los medios que permitirán alcanzar los fines serán reflejo de aquello que fue aprehendido desde la práctica. Resulta de singular importancia la existencia de un ámbito de diálogo acerca de los supuestos que gobiernan las conductas de los individuos dentro de la organización. Peter Senge⁹⁶ afirma que el “compromiso con la verdad” implica “ensanchar continuamente nuestra percepción” como así también “ahondar continuamente nuestra comprensión de las estructuras que subyacen a los hechos”. La lectura de la realidad es una exhaustiva auto-evaluación de lo que se hace y de por qué se hace. Esto no implica la reducción de los supuestos epistemológicos para poder explicar el hecho educativo sino una aceptación e inclusión de los mismos dentro del cuadro de situación. A mayor nivel de detalle de la situación actual, mayor será la posibilidad de establecer un trabajo de diseño, es decir, de integración de todos los recursos materiales, humanos y simbólicos con los que cuenta la organización educativa.

Leonardo Schvarstein⁹⁷ sostiene que “aun el caso de propósitos claros, estables y comunes, todo diseño está sometido a una serie de tensiones que es necesario resolver”. La mayor de estas contradicciones es la que encuentra en polos opuestos a la complejidad del diagnóstico y a la simpleza del fenómeno: resulta necesario leer la realidad con un alto grado de precisión, aunque las acciones que se lleven a cabo decanten de un proceso de simplificación de variables, tanto en número como en descripción.

Toda organización está atravesada por tensiones que la definen, pares dinámicos opuestos que se deben equilibrar más que suprimir. La supresión de las variedades

⁹⁶ Ob. cit., 2007, p. 204.

⁹⁷ Ob. cit., 2007, p. 63.

conlleva solapar parte de la identidad. En el caso de la organización educativa, podemos citar como ejemplos de estas tensiones: la excelencia académica o el grado de intimidad con las familias de los alumnos, el orden disciplinario o el diálogo con los alumnos, la aplicación de la norma o la singularidad de la excepción, docente como profesional asalariado o como parte constitutiva de la institución, entre otras. Diseñar implica entender cuáles son las tensiones que gobiernan la recurrencia de la organización para generar una conducta estable de los miembros que apunte a revisar sistemáticamente sus prácticas profesionales.

Diseñar es modificar. En este juego de tensiones, toda modificación –ya sea de naturaleza interna o externa– genera la necesidad de ordenar. El proceso organizativo supone una limitación en las conductas de sus miembros, lo cual sucede en pos del logro de un objetivo común, explícita o implícitamente acordado. De esta forma, los propósitos producen la cohesión de las actividades que se dan en el sistema social. Esta recurrencia de actividades operan sobre los miembros como categorizadores de la realidad:

“Las organizaciones imponen a sus miembros un contrato significativo [...] Los modelos, las lógicas de representación operan como verdaderas reglas de interpretación, y los sistemas semióticos refuerzan estos modelos subyacentes. He aquí se carácter productor, que deviene autorreproductor”⁹⁸.

Existe una serie de factores organizacionales que generan las conductas a partir de las cuales se puede observar la identidad a la organización. Diseñar una modificación en las conductas significa impactar con procesos de gestión sobre estos factores puesto que “las conductas de los miembros son variables a las que se aplican <operadores organizacionales>, generando nuevas conductas. Esta operación recursiva genera conductas muy estables que, desde esta perspectiva, se producen a sí mismas”⁹⁹.

En el marco de este trabajo, el director como diseñador será el encargado de generar los espacios que perturben las estructuras de significación. En otras palabras, el director será quien esté a cargo de abrir los espacios de intercambio entre los miembros de la institución educativa, con el fin de analizar el por qué y el para qué de las prácticas que se llevan adelante. Una suerte de “introspección

⁹⁸ Schvarstein, ob. cit., 2007, p. 274.

⁹⁹ Schvarstein, ob. cit., 2007, p. 279.

colectiva” revisora de la visión de la organización, evaluadora de su grado de realización y alentadora de correcciones en los procesos que llevan a la institución hacia los objetivos planteados. Cabe aclarar que existe también un “metapropósito”: el de generar una conducta estable, por parte de sus miembros, de revisar permanentemente sus prácticas.

El concepto de liderazgo ha sido modificado, y esa variación resulta incómoda en los términos de una estructura piramidal de jerarquías, tal como es la del sistema educativo. Interesa subrayar la necesidad de escisión en cuanto a los modelos tradicionales de gestión de instituciones educativas. Ante una realidad signada por la complejidad y el cambio, es más factible pretender que el colectivo gane en autonomía a que todas las decisiones dependan del criterio de una sola persona, por más idónea que sea en su función:

“El liderazgo construye una malla de trabajo, de desempeños, de sueños, de representaciones, de calidades [...] El liderazgo tiene la ambición de generar una visión de futuro compartida, en este sentido es colectiva; intenta inspirar colegialidad, cohesión, integración y sentido, respetando la diversidad de aportes de los actores, no sometiéndolos a reglas universales y falsamente válidas. Abre las puertas al aprendizaje permanente, a la experimentación y a la exploración de soluciones, y a la búsqueda de criterios compartidos y no de prácticas repetitivas”¹⁰⁰.

2. Comunicación

Este aspecto de la gestión estratégica de la educación no está destinado a estudiar cuestiones referidas a la imagen corporativa ni al marketing de la institución educativa sino que pone el acento en el discurso desde la organización (hacia afuera) y en la organización (hacia adentro). Tal como lo menciona Schvarstein¹⁰¹, la identidad no es una estrategia discursiva sino que se define como una “simple autorreferencialidad al servicio de la producción y reproducción de sí misma”. Más allá de lo que exprese el proyecto educativo de una institución hay un mensaje que emerge desde su registro diario de funcionamiento, de las diversas formas en que se trata a sus miembros, en aquello que muestra y en aquello que parece esconder. Más

¹⁰⁰ Pozner, ob. cit., 2000, p. 12.

¹⁰¹ Ob. cit., 2007, p. 334.

aún, se revela un “metamensaje” proveniente de la amplia o estrecha divergencia que hay entre lo que dice hacer y lo que realmente hace como institución.

Desde la perspectiva que ha sido tratada en este trabajo, la palabra organización implica pensar en una serie de conversaciones entre los actores; en tiempo pasado, presente o futuro que han de interpelar los modos de pensar y de accionar de sus miembros:

“Sin embargo, no siempre se ha comprendido el hecho de que la cultura organizativa es una “historia”, una narración compartida entre los miembros de una colectividad, cuya pertenencia está íntimamente relacionada con la posibilidad de compartir esa historia”¹⁰².

Existe un carácter lingüístico de la organización, un plano semiótico de la identidad que produce símbolos, significados y significantes de personas, roles, situaciones, estructuras, maneras de actuar. Estos comportamientos que se reiteran en el tiempo y que de algún modo organizan (ya que establecen criterios y son categorizadores del accionar cotidiano) se van institucionalizando en la medida en que los miembros los van adjuntando al discurso de la organización. En tanto se van encontrando ciertas palabras para denominar un fenómeno particular, se le confiere real entidad (existencia) en el seno de la organización. Este nuevo proceso de conversaciones desembocará en una serie de compromisos acerca de lo dialogado, lo que comenzará a formar parte de su estructura, siendo a su vez modificador directo de su cultura, es decir, de las maneras en que la organización interprete nuevos fenómenos, nuevos contextos (participación y cosificación, aprendizaje organizacional).

Gore y Dunlap¹⁰³ toman el concepto de ambiente semántico para definir a la organización en términos de su capacidad de resignificar mensajes. Dentro de toda organización en general, y de la educativa en particular, coexisten diversos subsistemas sociales, subgrupos de personas caracterizados por un lenguaje y una cosmovisión propios, con motivaciones personales diferentes (la organización como espacio donde prolifera la variedad) que se aunan en pos de un objetivo superador y unificador –en cierta forma, el de educar– de esas diferencias. Las conductas de las personas tienen reglas institucionalizadas (lo que significa que hubo una

¹⁰² Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 139.

¹⁰³ Ob. cit., 2006, p. 140.

conversación previa que reglamentó eso) que determinan el contexto semántico, el vocabulario con el que se debe hablar en esa situación, con esas personas. Estas reglas (mensajes) forman parte de su cultura organizativa y son una expresión de su identidad. Por ejemplo, la manera en que el director de una escuela lleva adelante una reunión, la manera en que se refiere a los docentes y la forma en que estos se dirigen a áquel es una manifestación de la concepción de poder y de los roles instituidos. Asimismo esta concepción es parte de una historia previa de conversaciones (presentes o ausentes, explícitas o implícitas) sobre estas cuestiones, que han sido validadas y son constitutivas de aquello que “es normal” que suceda en esa institución.

Lo que se quiere poner en relieve es que la gestión de una institución se apoya, ante todo, en la palabra: “la organización no es una cosa sino un sistema de acuerdos y supuestos entre personas, no importa la forma que ellos tomen, una organización es siempre una historia de conversaciones y compromisos derivados de esas conversaciones”¹⁰⁴. Organizar implica coordinar acciones entre personas, lo cual es imposible de no existir comunicación. Cabe aclarar, que la ausencia de una comunicación explícita, verbal o escrita es también una manera de coordinar acciones. En última instancia, la organización es, en sí, un proceso inacabado y recursivo de comunicaciones derivadas de otras comunicaciones.

El problema de la cultura organizacional es, fundamentalmente, un problema de comunicación. Tal como ya se había mencionado en capítulos anteriores, aquella es una manifestación estructural de la identidad y es el marco de referencia, la red de conceptos que dan coherencia al cómo, al por qué y al para qué se hacen las cosas en la institución. Queda entonces preguntar si existe la posibilidad de modificar aquello que está rígidamente ubicado en el plano axiológico-epistemológico de la organización. La respuesta se puede hallar en el proceso de comunicación:

“Tal vez ese mensaje haya sido instalado por el fundador de la empresa que murió hace décadas, pero en cierto sentido puede afirmarse que no importa: de todos modos el mensaje ahora pertenece a la cultura organizativa y solamente puede removerse hablando de él y coordinando conductas para cambiarlo.

¹⁰⁴ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006, p. 150.

Cambiar la cultura organizativa es cambiar la historia que da trasfondo a las conversaciones, que resignifica los mensajes que se emiten en esa organización”¹⁰⁵.

Tradicionalmente, y como consecuencia de sus rasgos fundacionales, la institución educativa ha centralizado su comunicación en la notificación basada en la norma. Este ejercicio no ha posibilitado la diferenciación de formatos ni de destinatarios, como así también limita la comunicación a un sólo sentido (desde la dirección al plantel docente) en forma de indicaciones que se deben realizarse para mantenerse dentro del marco legal del ejercicio de la profesión. En otras palabras, por el nacimiento de la institución educativa como herramienta del Estado se estableció el rol del directivo como transmisor de la estructura normativa que el docente debe cumplir. Básicamente se reproduce, ante todo, la estructura de roles y de poder dentro de la organización, del directivo como el único emisor y del docente como el único receptor.

De esta forma, la comunicación está absolutamente restringida a la notificación de resultados cuyos procesos no han sido producidos en el seno de la institución. Dentro de esta estructura burocrática, no hay lugar –oficial– para la circulación de otro tipo de información que tenga que ver con las singularidades de la organización: “Las comunicaciones de la administración escolar fueron incapaces de integrar a los distintos actores en pos de objetivos compartidos, de una filosofía compartida sobre la calidad educativa”¹⁰⁶.

Esta incapacidad de incluir otros planos de las comunicaciones relativas a las cuestiones inherentes respecto de lo que se hace dentro de los circuitos oficiales de una organización en particular, implica que esos espacios sean ocupados “extraoficialmente”. Las conversaciones se vuelven fragmentarias y se descontextualizan de la realidad sistémica de la organización, y, al no extenderse hacia el resto de los miembros, dificulta la posibilidad de generar competencias colectivas que formen parte de la cultura organizativa y sea, en última instancia, una expresión de la identidad institucional.

En la medida en que sea menester la generación de estas competencias colectivas, crece la relevancia de la conversación dentro de la organización. Sólo se

¹⁰⁵ Gore, Dunlap, ob. cit., 2006. p. 152.

¹⁰⁶ Pozner; ob. cit., 2000, p. 7.

puede modificar aquello que se hace, en principio, teniendo en claro qué es lo que se hace y, en segunda instancia, habiendo una motivación compartida por modificarlo. Una gestión estratégica de la educación dispondrá todos sus recursos para facilitar la comunicación entre todos sus miembros, generará espacios de intercambio para hablar sobre la institución, evaluarla periódicamente y poder explicitar cuáles son los valores subyacentes que gobiernan las acciones de sus miembros, la manera en que se comunican entre sí y en qué medida la brecha entre lo que se dice y lo que se hace aumenta o disminuye:

“La organización basada en redes que comparten un sentido y que está caracterizada por la apertura es una organización que ha pasado de ser una empresa que habla hacia una empresa que realizando la comunicación, hace lo que dice y dice lo que hace”¹⁰⁷.

Estas redes implican la apertura de la organización hacia su interior, permiten a sus miembros la integración de sus prácticas en términos de un objetivo en común. La discusión sobre lo que se dice y lo que se hace es un llamado de atención para poder comenzar a construir un nuevo sistema de relaciones, instituyente de una organización con una cultura reforzada por una construcción colectiva de valores, estructuras y procesos.

El diálogo implica extender un significado hacia los participantes, compartir los distintos puntos de vista para internalizarse en un lugar en el que no hay acceso en forma individual: “la gente ya no está primordialmente en oposición, y tampoco se puede decir que esté interactuando, sino que participa de esta reserva de significado común, que es capaz de un desarrollo y cambio constante”¹⁰⁸. Dialogar exige atender las propias incoherencias desde el análisis de la conversación. En particular, de aquellos supuestos –del grado de subjetividad– desde los cuales cada uno de los actores habla. Esta interacción “correctiva” de los pensamientos y supuestos de quienes dialogan es sustancial en la generación de competencias colectivas puesto que “en el diálogo, las personas aprenden a observar sus propios pensamientos”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Pozner, ob. cit., 2000, p. 10.

¹⁰⁸ Senge, ob. cit., 2007, p. 302.

¹⁰⁹ Senge, ob. cit., 2007, p. 303.

Leonardo Schvarstein¹¹⁰ se pregunta: “¿Cómo se concilia el hecho de que preservar la identidad es condición para la existencia de la organización social, pero no para sus participantes, quienes pueden vivir su propia existencia en otros ámbitos?”.

Sin pretensiones de generalidad ni de una simplificación extrema, se puede decir que uno de los elementos que responden a la pregunta es la apertura interna hacia una comunicación en redes, desprovista de la rigidez jerárquica de una estructura burocrática. Esto movilizará a sus miembros hacia una serie de conversaciones que le permitan revisar sus prácticas, crear nuevas formas de solucionar fluctuaciones, seleccionar aquellas prácticas que resulten coherentes con la supervivencia del sistema, reificarlas (darles forma) e incluirlas en su cultura organizativa. Desde aquí, se resignificarán los marcos interpretativos que, a su vez, han de moldear las conductas de todos los miembros de la organización, marcando en algún sentido, el camino de aquellos que se integren a la misma.

3. Trabajo en equipo

La generación de competencias colectivas, que es función del alineamiento institucional y del fortalecimiento de la cultura organizativa, tiene su primer momento de síntesis en el concepto de trabajo en equipo. Los aspectos anteriormente desarrollados (Liderazgo-Comunicación) confluyen hacia el aprendizaje del equipo de trabajo por razones que serán ampliadas en los siguientes párrafos. Es también cierto que, si bien es uno de los aspectos centrales del proceso de gestión estratégica de la educación, sea quizás uno de los más descuidados y/o menos explorados dentro de las instituciones educativas, tal como fuera mencionado ya (ver: La singularidad de una organización: la escuela). Si bien supera al objetivo del presente trabajo, se podría decir que las causas se ajustan a la conjunción de varios factores, en particular podrían mencionarse dos ejes centrales: el plano económico de la estructura del sistema educativo y la inercia burocrático-administrativa de los centros escolares en términos de la rendición de cuentas a las instancias jerárquicas superiores.

El concepto de trabajo en equipo, en función del fortalecimiento de la cultura organizativa, está centrado en la forma en que el equipo aprende. Se puede decir que “un equipo está constituido por un conjunto de personas que deben alcanzar un

¹¹⁰ Ob. cit., 2006, p. 303.

objetivo común mediante acciones realizadas en colaboración”¹¹¹. Es decir, está caracterizado por un conjunto de personas que comparten y asumen una misión de trabajo. Claro está, tomando en cuenta esta definición en la cual no se dan referencias acerca del número de personas que lo componen ni cual es el tipo de objetivo que persiguen, se podría citar como ejemplo a todo el plantel docente de un centro educativo cuyo objetivo macro es la enseñanza. En este punto, se desarrollará la labor del equipo desde su posibilidad de generar competencias colectivas y marcos interpretativos del fenómeno organizativo que envuelve a sus miembros, para dejar plasmadas ciertas pautas metodológicas.

Peter Senge¹¹² sostiene que “el aprendizaje en equipo es el proceso de alinearse y desarrollar la capacidad de un equipo para crear los resultados que sus miembros realmente desean. Se construye sobre la disciplina de desarrollar una visión compartida”. Cuando se habla de aprendizaje en equipo se está haciendo mención al aprendizaje dentro del seno del mismo, una construcción conjunta. No se trata de la transferencia de los aprendizajes individuales hacia el conjunto de personas, sino de la generación de competencias colectivas como producto de la comunicación entre sus miembros, es decir, el acceso de los actores a un significado común: el aprendizaje como fenómeno de origen interindividual.

La comunicación entre los miembros del equipo requiere de un equilibrio de la tensión entre el diálogo, en términos de una expansión del análisis de asuntos complejos, y la discusión, en términos de la toma de decisiones por parte del colectivo¹¹³. Por ejemplo, el cuerpo docente del departamento de Ciencias Naturales del nivel secundario de un centro educativo tiene a su cargo establecer qué lineamientos didácticos se llevarán adelante en el dictado de las materias afines a la disciplina. Este trabajo conllevará un análisis de los diseños curriculares, de las prácticas efectuadas, de cuestiones epistemológicas, ontológicas y axiológicas acerca de la enseñanza de esas disciplinas en ese centro educativo. Sin embargo, debe existir un límite en todo este análisis que permita a los actores decidir, puntualizar y determinar cómo se llevará adelante la enseñanza y evaluación de las Ciencias Naturales.

¹¹¹ Pozner, ob. cit., 2000, p. 6.

¹¹² Ob. cit., 2007, p. 296.

¹¹³ Cf. Senge, ob. cit. 2007.

Considerando lo mencionado, se puede decir que el equipo es la mínima unidad funcional de la organización donde se lleva a cabo el proceso de aprendizaje organizativo, la sinergia entre aprendizaje y organización, entre creación y orden, entre participación y reificación:

“El aprendizaje organizativo propiamente dicho exige la interfuncionalidad y la transferencia de aprendizajes entre diferentes departamentos, diferentes niveles jerárquicos, diferentes disciplinas o especialidades, diferentes personas... Eso exige saltar barreras organizativas, intereses particulares, valores concurrenciales, hábitos personales, modelos de autoridad, lenguajes inconvenientes, sistemas de reconocimiento tradicionales –que se han convertido en derechos–, sistemas de retribución institucionalizados y rígidos, y hasta posiblemente sistemas de contratación o de vinculación de los miembros a la organización [...] Su valor añadido será la inteligencia organizativa, que implica, en primer lugar, saber fundamentar sus necesidades de cambio en un contexto cada vez más extenso y profundamente conocido y comprendido”¹¹⁴.

El equipo de trabajo requiere, fundamentalmente, de tiempo de práctica. La práctica sobre el diálogo permite extender el significado de un hecho por fuera del individuo. Esto permite analizar cuáles son los supuestos que gobiernan la acción, requisito fundamental para la modificación de los patrones de conducta institucional. Más aún, ante una realidad que en general se manifiesta como compleja y con ausencia de criterios únicos de trabajo, emerge la necesidad de generar un lenguaje propio y compartido que le permita al centro educativo, en todas sus dimensiones, establecer bajo qué parámetros se abordará esa complejidad y en qué medida se puede responder a los objetivos planteados por la institución. La conformación de equipos de trabajo no sólo permite la generación y acumulación de conocimientos sino que, con un proceso de gestión adecuado, se podría “transferirlos y transformarlos en tecnologías y habilidades capaces de resolver nuevos problemas organizativos”¹¹⁵.

En síntesis, emerge la necesidad de producir un cambio cultural, dentro de la organización educativa, que le permita sostener sus notas de identidad:

¹¹⁴ Moreno Peláez, ob. cit., 1997. pp 249-250.

¹¹⁵ Moreno Peláez, ob. cit., 1997, p. 258.

“Los grupos humanos llegan a desarrollar una elevada competencia y capacidad que les permite resolver problemas con decisiones consensuadas y casi siempre más eficientes y menos costosas. Los equipos de trabajo de alto desempeño son capaces de asumir los conflictos y resolverlos de forma constructiva convirtiéndolos en una herramienta de su propio crecimiento”¹¹⁶.

Asimismo, no se puede dejar de señalar que una cultura de aprendizaje y trabajo en equipo requiere una reestructuración de los esquemas y circuitos de poder establecidos tradicionalmente dentro de los centros educativos. Es una cuestión relativa a la coherencia la de establecer una autoridad acorde con la labor del equipo, la de rotar su espacio de poder con los profesionales para observar cuál es el valor añadido para la institución. Como así también propiciar un marco de respeto, de confianza y de respaldo a la autonomía de los actores.

La cuestión referida al trabajo en equipo se encuentra en estrecha relación con el concepto de profesionalización de la actividad docente. Enrique Gómez Arboleya considera tres puntos de vista para alcanzar una definición del grupo profesional. En un sentido objetivo, “se puede reputar como profesión [...] una función inserta en el cuerpo social, mediante un reconocimiento positivo de éste”¹¹⁷. Desde una perspectiva subjetiva, se entenderá a la “profesión no en el conjunto social, sino en conexión con el que la ejerce”¹¹⁸. En un tercer plano, se considera a la “profesión como un conjunto de personas. Conjunto de personas que componen un círculo: el círculo profesional. Un ente colectivo. Aparece así en nuestro horizonte la noción de grupos profesionales”¹¹⁹. Se podría decir que la profesionalización de cierta actividad inserta dentro del cuerpo social que la reconoce como parte fundamental para su desarrollo y que viene dada por cierto llamado interno o vocación en el sujeto, es tal en tanto se pueda distinguir cierta autonomía metodológica “dirigida por objetivos claros, cuya consecución es evaluable, y a una ética que prohíbe las prácticas contrarias a los intereses de los usuarios o la colectividad”¹²⁰. Esta autonomía viene dada por una serie de criterios que establecen los mismos miembros del grupo acerca del correcto desarrollo de la actividad.

¹¹⁶ Pozner, ob. cit., 2000, p. 11.

¹¹⁷ E. Gómez Arboleya, “Sociología de los grupos profesionales”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 83, 1998: 12-320, p. 314.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ Ob. cit., 1998, p. 316.

¹²⁰ Perrenoud, en Pozner, ob. cit., 2000, p. 13.

De esta forma, la profesionalización de la actividad docente involucra la construcción de un conocimiento profesional que, sin pretensiones de masividad, es lo que plantea el aprendizaje en equipo: la posibilidad de dar nacimiento a aquellos conocimientos que le son propios, y que es necesario transmitir para abordar la realidad desde este lenguaje creado a tales fines, de extender el significado de los supuestos que gobiernan la acción y, por ende, de conocer y ejercer una teoría de la acción propia de ese centro educativo. También la posibilidad de analizar y modificar la cultura organizativa, y de aprender cuáles son las instancias en las que se hace necesario tal cambio.

4. Capacitación

En este apartado se intentará describir cuál es el papel que juega el proceso de capacitación dentro de un esquema de perdurabilidad de los rasgos de identidad de la organización educativa. Esto se encuentra íntimamente relacionado con el conocimiento profesional del docente y su capacidad para reflexionar acerca de las prácticas que lleva adelante.

Margarita Poggi¹²¹ afirma que los intentos de definir el concepto de conocimiento profesional docente aceptan diferentes principios organizadores, lo que conlleva a una multiplicidad de definiciones. En general, en la convergencia de estas conceptualizaciones, podemos encontrar elementos tales como un saber técnico-racional de la/s disciplina/s, un saber relativo a la organización y secuenciación del currículum, saberes o destrezas populares, conocimiento de teorías sobre la enseñanza y sobre el aprendizaje, saberes institucionales y del sistema normativo, saberes acerca de la observación, evaluación y comunicación de resultados. Lo que se quiere subrayar es que la actividad que llevan adelante el docente y el directivo es eminentemente práctica, alejada del tradicional conocimiento proposicional académico generador de teorías sobre las que se apoya esta práctica. Según Villela:

“Para definir el concepto: conocimiento profesional es necesario tomar en consideración que el mismo se basa en la acción, en la práctica en el aula. Desde esta concepción, la práctica es considerada intervención en lo cotidiano pero, dado que es intencional en tanto busca resultados

¹²¹ M. Poggi, *La formación de directivos de instituciones educativas*, 2001, p. 23, en <http://www.iipe-buenosaires.org.ar/node/3382001>.

determinados y se desarrolla –como práctica social institucionalizada– en el marco de estructuras y dinámicas de poder, requiere de conocimientos que puedan traducirse en pautas cotidianas de intervención y al mismo tiempo que permitan una reelaboración y adaptación de las mismas a partir de la reflexión que sobre ellas puede hacerse con el aporte de las distintas disciplinas científicas que se ocupan del tema”¹²².

Estas prácticas se constituyen en “filtros” que categorizan sucesos, se erigen como principios organizadores de la realidad que les permiten a los actores sociales interpretar las experiencias vividas. Cuando las prácticas referidas se cruzan en un mismo ámbito social, bajo el lineamiento común de la consecución de ciertos objetivos, se convierten –explícita o implícitamente– en un lenguaje compartido por el colectivo; un consenso sobre la organización de las funciones del sistema social: la cultura organizativa. La institución educativa puede comprenderse desde la perspectiva de un conjunto de personas que desarrollan las actividades pautadas por una serie de objetivos y una estructura determinada (interna y externamente), con base en una serie de esquemas prácticos de acción que, analizados desde el dominio de las relaciones¹²³ se establecen como una serie de pautas que intentan reducir la incertidumbre del contexto y orientar la acción de los nuevos miembros, en pos de la supervivencia de la organización.

Resulta necesario aclarar nuevamente, que así como estas prácticas establecen y modifican la cultura, ésta también tiene ascendencia sobre las primeras, puesto que está conformada por una serie de supuestos que permiten entender lo que se hace cotidianamente.

Asimismo, no siempre está en consonancia aquello que se dice que se hace, con lo que realmente se hace. Esto se debe a que no son precisamente los objetivos los que guían el accionar de las personas, sino la estructura de las relaciones que se dan en el seno de la organización. Es decir, puede existir en la organización una teoría elegida –una elaboración discursiva acerca de lo que se hace– y una teoría de la acción –la forma en que la organización desarrolla sus actividades– que pueden o no guardar cierta coherencia. Particularmente, cuando no son concurrentes la teoría elegida y la teoría en uso “hay pocas posibilidades de aprender, porque lo que se

¹²² J. Villela, *Didáctica de la matemática: diálogo entre profesionales de la enseñanza*, Bs. As., Jorge Baudino. 2004, p. 39.

¹²³ Etkin, Schvarstein, ob. cit., 2005, p. 165.

hace no se puede discutir y lo que se discute no tiene nada que ver con lo que se hace”¹²⁴. En la medida en que no se pueda hablar de lo que se realiza, de cómo se llevan adelante los procesos y cuáles son los presupuestos que guían la acción, resulta improbable la oportunidad de conocer la teoría de la acción –la identidad– que sostiene a los procedimientos de la organización.

La tarea docente –y de gestión directiva– es representativa de un sujeto que lleva adelante esquemas prácticos de acción; que puede realizarse aún sin tener demasiada conciencia de los conocimientos que emplea. Sí, en cambio, tiene presente las enunciaciones propias de la o las disciplinas en cuestión, pero no de todas aquellas cuestiones que despliega en el trabajo cotidiano. Se destaca un conocimiento propio del actuar, más contingente que general, específico de la diversidad de situaciones a las que se encuentra expuesto:

“Debido a su carácter idiosincrásico, es decir en este caso, propio de un colectivo docente, y a su orientación hacia situaciones concretas, este conocimiento posee una baja capacidad de generalización; en otros términos, puede ser considerado básicamente bajo las formas en las que es usado en cada situación concreta y específica”¹²⁵.

Considerando lo anteriormente dicho, se puede deducir que los saberes que los docentes integran en sus prácticas están caracterizados por una gran divergencia, que resulta de diversas trayectoria académicas y muy disímiles desempeños profesionales. Así, emergen como interrogantes: ¿bajo qué condiciones es posible construir un colectivo de profesionales, aunados hacia una serie de objetivos particulares de una organización, que lleven adelante sus prácticas de forma tal que sean coherentemente identificables con la visión del centro educativo? ¿Es posible qué en un estado de diversidad tan importante en términos de las prácticas docentes existan instituciones con una cultura organizativa que sea percibida por sus miembros y por los usuarios de la organización, como sello distintivo de la misma, más allá de la rotación del personal docente en general, y del personal jerárquico en particular? Esto último, ¿es fruto de una organización que se encuentra en el “nicho de mercado” adecuado? ¿Hay una intencionalidad en el proceso de gestión, o una combinación de ambas cuestiones? ¿Qué es lo que los miembros de la organización

¹²⁴ Gore, ob. cit., 2004. p. 99.

¹²⁵ Poggi, ob. cit., 2001, p. 28.

necesitan aprender para que las perturbaciones del contexto no sean modificadoras de los rasgos identitarios de la organización?

En la medida en que se describe el conocimiento docente como un conocimiento implícito, que se despliega en la acción, se está poniendo el acento en la particularidad de estos saberes, es decir, en la contingencia más que en su poder genérico-descriptivo. Asimismo, este conocimiento no puede desligarse del contexto en el que surge. Ahora bien, en un contexto impredecible, caracterizado por la modificación casi permanente de ciertas variables, resulta difícil poder establecer una taxonomía integral de todas las situaciones posibles a las que pueda enfrentarse la institución, con sus respectivas respuestas. Particularmente, cuando son estas respuestas las que conforman la representación que los miembros y la sociedad tienen de la organización.

Reducir la incertidumbre es el resultado de una construcción de la organización como colectivo de trabajo. Desde esta perspectiva, “la organización es una teoría, una teoría de la acción, al mismo tiempo orientadora y producto de la acción de sus miembros”¹²⁶. El diálogo interno se convierte en una herramienta fundamental para realizar una revisión de los supuestos que dan sentido a las acciones realizadas. Y esta revisión es la única forma de instaurar, sostener o modificar una práctica dentro de la cultura de la organización, puesto que hablar implica descubrir el pensamiento que hay detrás del discurso. Tal como ha sido mencionado en párrafos anteriores, la posibilidad de lograr competencias colectivas es paralela a la factibilidad de llevar adelante un doble proceso de participación y cosificación, de caos y orden, de diálogo y discusión, en definitiva, de aprendizaje y organización. Variación, selección y retención de acciones no son procesos lineales que se dan por el sólo paso del tiempo, sino que requieren una intencionalidad en la gestión.

La capacitación en los centros educativos dependerá del grado de inserción que ésta tenga dentro de la cultura organizativa de la institución; sólo de esta forma se hablará de lo que se hace y se realizará aquello que fue motivo de diálogo y discusión:

“Desde esta óptica, la misión de la capacitación no consiste solamente en elaborar y poner en práctica planes cuidados desde el punto de vista

¹²⁶ Gore, ob. cit., 2004, p. 96.

didáctico; es más amplia y compleja: debe ayudar a la organización a funcionar como un contexto que aprende y enseña¹²⁷.

La organización será un contexto de aprendizaje y enseñanza en la medida en que el proceso de capacitación esté direccionado a la construcción de los conocimientos que –en el caso particular de la actividad docente– se despliegan en la acción. Una construcción que se transforma en la deconstrucción de lo actuado, es decir, en la posibilidad de objetivar, explicitar, dialogar y consensuar acerca de cuáles y cómo son las actividades que se llevan adelante y, por supuesto, en que medida se acercan o se alejan del discurso de la organización.

El establecimiento de una conducta reflexiva sobre la acción –en términos individuales y colectivos– permite resignificar, no sólo lo actuado, sino también las pautas de exploración de los supuestos que conforman a la cultura de la organización.

A modo de síntesis, se puede reafirmar que el aula es la mínima unidad funcional de la organización escuela. Se propone un cambio de enfoque: la recursividad de la unidad áulica dentro de la organización no como producto sino como insumo. El docente lleva adelante –tal como afirma Poggi¹²⁸– una serie de prácticas que si bien “no siempre es del todo racional, tampoco es irreflexiva, ya que los esquemas de acción también se transforman en rutinas que proveen marcos para analizar y actuar”. Se podría ampliar el contexto que limita el concepto, entendiendo por esto el hecho de que la situación que atraviesa el docente guarda similitudes con la tarea del directivo y también, se hace extensible a la organización como comunidad de práctica. Resulta incontestable el hecho de que cada sistema social tiene una estrategia, un esquema de acción, una teoría que sustenta sus prácticas, un conjunto de enunciados compartidos por sus integrantes que dan sentido a lo realizado. Tan incontestable como el hecho de que esa cultura no siempre es conocida por sus miembros. En épocas de contextos estables, aquélla se clausura sobre sí misma, repitiendo los marcos interpretativos y reafirmandolos como válidos.

Ahora bien, estando la institución educativa en un contexto social extremadamente cambiante (el de la transmisión cultural dentro de un mundo globalizado, fragmentado y multicultural), resulta necesario desarticular la tarea que

¹²⁷ Gore, ob. cit., 2004, p. 141.

¹²⁸ Ob. cit., 2001, p. 22.

se basa en reglas rígidas para avanzar hacia una conceptualización organizadora de pautas generales de acción, apoyada en la autonomía profesional del plantel docente y cohesionada por un proceso de capacitación direccionado hacia la práctica reflexiva, tanto individual como colectiva:

“Este esfuerzo de explicación y comprensión de la acción organizacional y su contexto es lo que le permite a la organización generar conocimiento sobre sí misma. Es aquí cuando hablamos del conocimiento como producto de la organización. Ahora bien, este conocimiento propio, conjuntamente con otros externos a ella, se constituirá en insumo para su funcionamiento”¹²⁹.

5. Evaluación

Este aspecto se presenta como un eje integral e integrador del proceso de gestión estratégica de la educación. Tal como ya ha sido mencionado, la cultura de la organización se encuentra constantemente condicionada por las variaciones del contexto, tanto interno como externo. Esta dinámica impone a los actores institucionales una mirada atenta que le dé a la organización la solución de continuidad pertinente para seguir subsistiendo como tal. Es decir, existe una intencionalidad en los encargados de gestionar durante el proceso continuo de toma de decisiones que, explícita o implícitamente, se deduce de un marco interpretativo en el que se encuentran inmersos y del cuál forman parte activamente y está direccionado a la continuidad y mejora del servicio.

La evaluación tomada desde la perspectiva de un proceso de indagación de la realidad, recolección y análisis de información permite detectar situaciones críticas, comprenderlas y elaborar e instrumentar estrategias de acción a fin de solucionarlas con el objetivo de mejorar la calidad educativa. Existen dos acciones inherentes al acto de evaluar: valorar y decidir¹³⁰. Y es en función de estas prácticas desde donde se intentará explicar su doble carácter integral e integrador del proceso de gestión estratégica de la educación.

¹²⁹ C. Perlo, “El aprendizaje en el contexto organizativo, aportes para la atención a la diversidad” en M. Sagastizabal [et al.] *Aprender y enseñar en contextos complejos: multiculturalidad, diversidad, fragmentación*, Bs. As., Noveduc, 2006, p. 152.

¹³⁰ M. Rossi, S. Grinberg, *Proyecto educativo institucional. Acuerdos para hacer escuela*. Bs. As., Magisterio del Río de la Plata, 1999.

La evaluación supone una serie de cuestiones que resulta indispensable dilucidar antes de ponerla en funcionamiento. Farjat afirma que es fundamental determinar qué se medirá, cuándo, cómo y para qué: es decir, con qué finalidad se evaluará aquello que se considere pertinente, objeto cuya naturaleza determinará cuándo es el mejor momento y cuál es la manera adecuada de medirlo. Propósitos, localización espacio-temporal, indicadores e instrumentos y, por supuesto, actores institucionales, son los elementos esenciales de la evaluación institucional.

En cuanto a los propósitos, Santos Guerra¹³¹ (asevera que “la evaluación, además de ser un proceso técnico es un fenómeno moral. Importa mucho saber a que valores sirve y a qué personas beneficia”). En la medida en que la evaluación institucional y de sus miembros, por parte de quienes la gestionan y del resto de los actores, se convierta en requerimiento para seguir avanzando hacia la mejora continua, es decir, la evaluación como un aprendizaje, se podrán corregir los rumbos de acción, al mismo tiempo que se “potencia la mejora profesional, proporciona información relevante, fluida y de calidad, estimula la iniciativa y la autonomía”¹³². En el marco de la hipótesis planteada en este trabajo, es fundamental que se genere una cultura de la evaluación como sinónimo de aprendizaje compartido y no como símbolo de dominación, control u opresión. A su vez, la finalidad de la evaluación debe ser la consecución de los objetivos que marca el Proyecto Educativo Institucional, razón por la cual todos los esfuerzos individuales y conjuntos deben estar direccionados hacia allí. La eficiencia como sinónimo de aprendizaje organizacional: la mejora continua.

En términos de localización espacio-temporal, debe determinarse qué áreas de la organización serán evaluadas y en qué momentos. Rossi y Grinberg¹³³ distinguen tres tipos de evaluación: inicial, procesual y final. La evaluación inicial tiene por finalidad establecer cuáles son las fortalezas y debilidades de la organización. A partir de este análisis de las dificultades y las herramientas con las que cuenta la institución, se podrá definir cuáles son los problemas y de qué forma abordarlos. Por su parte, la evaluación procesual supone el seguimiento del Proyecto Educativo Institucional, con el propósito de rastrear cuáles son los factores que favorecen y cuáles son los que inhiben la posibilidad de concretar los objetivos de aquél.

¹³¹ M. Santos Guerra, *La evaluación como aprendizaje: la flecha en la diana*, Bs. As., Bonum, 2007, p. 11.

¹³² Aguerro, Lugo, Rossi, ob.cit., 2001, p. 135.

¹³³ Ob. cit., 1999.

Requiere sistematicidad para poder diseñar las acciones que corrijan los rumbos no deseados. La evaluación final –la que más caracteriza a la actividad educativa– consiste en la apreciación de los logros alcanzados en contraste con los propósitos que motivaron a la consecución del proyecto. Esta valoración supone no sólo el análisis de los resultados sino el de qué estructuras, procesos, personas, ideas y/o normas intervinieron –positiva o negativamente– para el logro de los efectos alcanzados.

Se puede decir que los indicadores e instrumentos de evaluación están sujetos al qué y al para qué se evalúa. Farjat¹³⁴ define al indicador como aquello “relacionado con cada objetivo diseñado que permite verificar si éste se concreta en la medida en que se había definido”. A su vez, Gento Palacios¹³⁵ define a los indicadores como “variables dependientes o de criterio” que “hacen referencia a aquellos componentes que permiten medir el grado de idoneidad de aquello que se evalúa”. Debido a que no todos los fenómenos organizacionales son evidentes, se podrán inferir a través de los efectos causados. Los indicadores son aquellas cuestiones que deben ser observadas para afirmar que el objetivo fue o no alcanzado. Por su parte, los instrumentos son la concreción misma del cómo evaluar, las herramientas que se construyen para la recolección de la información que se considere necesaria para realizar la evaluación. La pertinencia del instrumento se determinará en función de la coherencia que guarde con los objetivos de la evaluación y con los datos que se deseen recolectar.

En síntesis, se puede decir que evaluar un proceso de gestión estratégica de la educación es valorar y decidir acerca del liderazgo necesario para llevarlo adelante, qué se va a comunicar y cómo, cuáles serán y bajo qué normas funcionarán los equipos de trabajo y de cuál es la capacitación necesaria que dará sustento a las acciones individuales y colectivas. Evaluar estos cuatro puntos implica definir para qué evaluarlos –o sea, al servicio de quién está esa evaluación– quiénes, cuándo y de qué forma evaluarán –cómo así también quiénes, cuándo y de que forma serán evaluados– cuáles serán los indicadores y los instrumentos de esa evaluación. Surgen al respecto algunos interrogantes.

¹³⁴ L. Farjat, *Gestión educativa institucional: de las intenciones a las concreciones. Aportes para transformar la realidad*, Bs. As., Lugar Editorial, 1998, p. 85.

¹³⁵ S. Gento Palacios, *Instituciones educativas para la calidad total*, Madrid, La Muralla, 1996, p. 56.

Si valorar implica algún grado de comparación, ¿quiénes son los encargados de determinar cuál es el parámetro que se tomará como adecuado o satisfactorio? Desde luego, si no es posible determinar este parámetro, menos aún podrán designarse aquellos indicadores a observar ni cuáles son los instrumentos óptimos que permitan realizar esta observación.

¿En qué estructura de la organización se encuentra alojada la concepción de la evaluación que los miembros tienen? Desde luego, si no se puede indagar sobre cuál es la cultura de la evaluación sobre la que los actores sociales sostienen sus prácticas, será difícil establecer un propósito claro, compartido y consensuado de la evaluación.

Desde estas dos preguntas se puede explicar la doble caracterización de la evaluación como integral e integradora del proceso de gestión estratégica de la educación:

La evaluación es integral porque es transversal a todos los elementos mencionados, es decir, cada uno de ellos contiene en su definición una valoración y un proceso de toma de decisiones en función de ciertos parámetros que los miembros de la institución comparten y que guían su accionar cotidiano.

La evaluación es integradora porque se la puede considerar un proceso de reflexión sobre lo actuado; contiene a todos los conceptos en su interior desde una perspectiva sistémica. Liderar, comunicar, trabajar en equipo y capacitar –como conjunto de procesos simultáneos– implican evaluar (valorar y decidir) para generar calidad en el sistema de gestión de procesos:

“Lo primero, es preciso analizar como se forman, cómo se desarrollan y cómo se mantienen los rasgos de la cultura que genera la evaluación. Para ello es necesario poner en tela de juicio las prácticas profesionales, interrogarse sobre ellas, someterlas al rigor del análisis. Lo segundo, es hacer frente a aquellas características que tengan que paliarse con una visión crítica de los interesados. [...] Lo tercero, procurar modificar las situaciones de aprendizaje que dan lugar a los rasgos negativos de la cultura escolar”¹³⁶.

¹³⁶ Santos Guerra, ob. cit., 2007, p. 47.

William Daros¹³⁷ afirma que conocer algo “es una gestación o concepción lograda en el interior de la mente”. Implica un objeto de conocimiento y una forma de conocerlo. Según este autor, “construir conocimientos se reduce entonces a generar ideas y generar un armado de ideas, juicios y razonamientos”. Estos conceptos pueden extrapolarse de la mente individual a la mente colectiva, en la cual la inteligencia se entiende como un fenómeno que trasciende lo individual para alojarse en las relaciones que se dan entre los miembros de una organización. Construir conocimiento en este contexto requiere de un proceso de gestión que intensifique los espacios de diálogo interno, como construcción conjunta y consensuada de pautas aceptadas de comportamiento, de esquemas de acción propios de la organización, en búsqueda de la mejora continua.

Recibido: 03/03/2010
Aceptado: 01/06/2017

¹³⁷ W. Daros, *Filosofía de una teoría curricular*, Rosario, Instituto Universitario Italiano de Rosario, 2004, p. 217.

**Una aproximación al estudio de la tensión preservación-cambio
y su extensión a escuelas confesionales**

Pablo Rodríguez

Resumen. Se presenta un análisis de la tensión preservación-cambio en la enseñanza escolar en general, como un aporte aplicable a la enseñanza en las escuelas confesionales, que presentan, en lo propio, problemas análogos, conforme la experiencia personal del autor.

El trabajo se divide en tres partes. En la primera se analizan los conceptos fundamentales para describir una organización educativa en general, considerando la “escuela” como un entramado de acuerdos. La segunda parte trata la identidad y el aprendizaje institucional, incluyendo la gestión estratégica de la educación. La tercera parte trata aspectos significativos de la gestión estratégica en educación: liderazgo, comunicación, trabajo en equipo, capacitación y evaluación.

Palabras clave: escuela – organización educativa – liderazgo – capacitación – evaluación.

**An approach to the study of stress preservation-change
and its extension to denominational schools**

Pablo Rodríguez

Abstract. An analysis of the tension preservation-change in school education in general is presented, as a contribution applicable to teaching in confessional schools, which present, in their own, analogous problems, according to the personal experience of the author.

The work is divided in three parts. In the first, the fundamental concepts are analyzed to describe an educational organization in general, considering the "school" as a framework of agreements. The second part deals with identity and institutional learning, including the strategic management of education. The third part deals with significant aspects of strategic management in education: leadership, communication, teamwork, training and evaluation.

Keywords: school - educational organization - leadership - training - evaluation.

Autores

María Elisa Ladrón de Guevara

Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Ha seguido estudios privados de Filosofía Medieval, especialmente sobre Tomás de Aquino y sus fuentes árabes. Miembro de un grupo de investigación dirigido por la Dra. Celina Lértora Mendoza sobre el citado autor.

Pablo F. Rodríguez

Profesor de Matemáticas por el IES N. 2 Mariano Acosta de Buenos Aires, y Licenciado en Administración y Gestión de la Educación por la Universidad Nacional de San Martín. Es profesor en la Universidad de Lomas de Zamora y en el Instituto Inmaculada Concepción de Lanús. Ha publicado varios trabajos didácticos de su especialidad.

Dulce María Santiago

Nació en Buenos Aires. Estudió la carrera de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina, donde se recibió de profesora, licenciada y Doctora en Filosofía (2006). Es Docente –Profesora Titular– en la misma Universidad y en la Universidad Nacional Santo Tomás de Aquino: investigadora sobre Pensamiento Latinoamericano en la UNS (Universidad Nacional del Sur); especializada en temas culturales latinoamericanos sobre los que participó en numerosos congresos y publicó artículos. Publicó *El problema de la cultura* (2009) y numerosos capítulos de libros colectivos. Ha recibido las siguientes distinciones: 1ª Premio en Investigación en el Concurso “Fe y Cultura” de la diócesis de San Miguel (2007); ç Mención del Instituto de Integración del Saber de la Pontificia Universidad Católica Argentina por el proyecto de Investigación sobre “Ideas en torno al Bicentenario” (2007): Primer Premio del mismo Instituto por el libro colectivo *Cultura del diálogo e inclusión social, oportunidad para una Argentina bicentenario* (2009). Dictó un curso en La Habana (Cuba) para comunicadores sociales sobre *Antropología filosófica y cultural* (2011) y numerosas conferencias y cursos sobre Pensamiento y Cultura Latinoamericana.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de ISER: iser.1968@yahoo.com.ar.

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir —**pegadas**— (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (-) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “*ibíd.*, pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “*ibíd.*”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “*Florença*” (en el caso del castellano) o “*Florença*” (para el portugués) se prefieren a “*Firenze*”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “*Leuven University Press*” **no** debe ser modificado por “*Louvain University Press*”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios: igual extensión que los artículos.

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas a la temática de la revista y de ISER Comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos internacionales en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Otras noticias que el autor considere de interés para la revista, cuya publicación será evaluada por los editores. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos históricos o contemporáneos de interés para la temática de la revista.** Seguirán las normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de manuscritos.

ÍNDICE

Artículos	5
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Algunos aportes y desafíos del neoplatonismo a la noción tomista de creación	7
Segunda parte	95
Resumen	96
Abstract	
<i>Dulce María Santiago</i>	
Los ecos de la crisis de la cultura europea en la Argentina del siglo XX	97
Resumen	109
Abstract	110
<i>Pablo Rodríguez</i>	
Una aproximación al estudio de la tensión preservación-cambio y su extensión a escuelas confesionales	111
Resumen	167
Abstract	168
Autores	169
Normas para los autores	171