

Félix Adolfo Lamas

EL HOMBRE Y SU CONDUCTA



Colección
CIRCA HUMANA PHILOSOPHIA

Instituto de Estudios Filosóficos
“Santo Tomás de Aquino”
Buenos Aires 2013

Colección
Circa Humana Philosophia

Director

Félix Adolfo Lamas

Comité Científico

Argentina: Eduardo Ventura - Delia María Albisu

Brasil: Ricardo Henry Marques Dip - Fátima Gauterio

Chile: Juan Antonio Widow - Raúl Madrid

Francia: Michel Bastit

España: Miguel Ayuso Torres

Italia: Francesco Gentile (†) - Danilo Castellano - Mauro Ronco

Portugal: Mario Bigotte Chorão

Todos los derechos reservados

Prohibida su reproducción total o parcial

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

© 2013 by Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”

Lamas, Félix Adolfo

El hombre y su conducta

1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos

Santo Tomás de Aquino, 2013

280 p., 20 x 14 cm.

ISBN 978-987-95731-9-8

1. Filosofía. I. Título

CDD 189.4

Fecha de catalogación: 26-11-2013

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO, por <i>Mauro Ronco</i> (Catedrático de Derecho Penal de la Università degli studi di Padova, Italia)	9
PALABRAS PREVIAS, por el autor.....	19
INTRODUCCIÓN GENERAL	21
1. El hombre y su conducta.....	21
2. El hombre y la vida social.....	22
3. La cualificación subjetiva y los fenómenos de imputación.....	24
4. El tema de los actos humanos	25
5. El objeto de la presente obra.....	25
Capítulo I: LA EXPERIENCIA HUMANA	27
I. La experiencia en general	27
II. La experiencia humana y los fenómenos humanos	29
III. Propiedades de la experiencia humana.....	31
IV. Perplejidad y misterio. Un breve catálogo de problemas	35
Capítulo II: LAS CIENCIAS ACERCA DEL HOMBRE.....	51
I. Necesidad de un saber acerca del hombre	51
II. El cuadro clásico de los saberes	54

III. El criterio de especificación de las ciencias (un problema contemporáneo).....	61
IV. ¿Hay una ciencia del hombre?.....	66
V. La antropología.....	67
VI. Propiedades de la antropología como ciencia.....	83
Capítulo III: LAS FACULTADES HUMANAS.....	91
I. Introducción.....	91
II. Facultades cognoscitivas sensibles.....	93
III. La inteligencia.....	99
IV. Las facultades apetitivas sensibles y la voluntad.....	113
V. La libertad.....	116
VI. Comparación entre la teoría aristotélica de las facultades y la teoría de Brentano acerca de los fenómenos psicológicos.....	124
VII. Una conclusión: la racionalidad como diferencia específica de lo humano.....	130
Capítulo IV: EL HOMBRE Y SU ESTRUCTURA ONTOLÓGICA.....	133
I. El umbral de su estatuto óptico.....	133
II. El hombre es un sujeto subsistente.....	137
III. El hombre es animal racional.....	140
IV. El hombre es persona.....	146
V. De su esencia específica fluye un repertorio de propiedades.....	146
Capítulo V: EL HOMBRE EN CUANTO PERSONA.....	153
I. Las fuentes aporéticas del concepto de persona.....	153
II. El concepto de persona según Santo Tomás de Aquino.....	162
III. Las propiedades de la persona y la imputación.....	168

Capítulo VI: LA CONCIENCIA.....	171
I. Introducción.....	171
II. ¿A qué nos referimos con la palabra “conciencia”?	181
III. Estructura fenoménica de la conciencia.....	184
IV. Propiedades fenoménicas de la conciencia.....	197
V. Recapitulación teórica.....	200
Capítulo VII: INTRODUCCIÓN AL TEMA DEL DINAMISMO	
HUMANO	211
I. El dinamismo como propiedad de todo ente finito	211
II. El dinamismo real y el principio de finalidad.....	220
III. La tensión medio-fin en el hombre.....	230
IV. Conclusión.....	238
Capítulo VIII: LOS ACTOS HUMANOS (O VOLUNTARIOS)	241
I. Una cuestión como punto de partida.....	241
II. El amor en el ciclo del acto volitivo	247
III. La deliberación y la elección.....	252
IV. El acto de imperio.....	256
Fuentes y Bibliografía citadas.....	263
Índice General Analítico	269



PRÓLOGO

§ 1. En el corazón de la filosofía fundacional del positivismo jurídico, expuesta de un modo tajante y radical en las primeras décadas del siglo pasado por *Hans Kelsen* (1881-1979), está la voluntad de expulsar, como un conjunto de discursos insensatos, la metafísica, la ética y el derecho del dominio del conocimiento científico y, por ende, del verdadero conocimiento. Esta voluntad se convierte en un programa agresivo en el ámbito del círculo de Viena, en el cual se encuentran unidos por el mismo intento anti metafísico estudiosos expertos en los campos más diversos de la ciencia, tanto de la naturaleza como del hombre. *Rudolf Carnap* (1891-1970), uno de los exponentes de mayor influencia de este movimiento, escribía en el volumen del 1931 “*The Unity of Science*”: “Todas las afirmaciones pertenecientes a la Metafísica, a la Ética regulativa y a la Epistemología metafísica tienen este defecto, son de hecho imposibles de verificar y, en consecuencia, no científicas. En el círculo de Viena solíamos describir tales afirmaciones como sin sentido. Esta terminología tiene que entenderse como que implica una distinción lógica, es decir no psicológica: su uso entiende afirmar solo que las afirmaciones en cuestión no contienen una cierta característica lógica común a todas las afirmaciones propiamente científicas, es decir, la verificabilidad”¹.

Este programa ideológico, aplicado al campo de la ética y del derecho, desemboca en la abierta negación del ser, de lo verdadero, del bien y de lo justo y, consecuentemente, en la reducción del sujeto humano a mero punto de referencia lógico del discurso científico, con la negación en él de todo aquello que es voluntad, operatividad real sobre el mundo y, en definitiva, de la finalidad intrínseca hacia el bien natural, a más que el sobrenatural. Lo

1 *Carnap*, “*The Unity of Science*”, Londres, 1931, 22.

que se predica del bien no sería verificable; por lo tanto, los argumentos propuestos para sostener la naturaleza del bien de una cierta realidad no tendrían sentido. El bien sería indefinible, porque los juicios de valor dependerían de la voluntad y de la elección de cada individuo. Esta tesis, aplicada al campo del derecho, excluye la posibilidad de juzgar las normas como justas o injustas, porque los juicios de valor normativo (es decir, de “validez”) dependerían exclusivamente de los actos de voluntad de aquellos que detentan el poder de producción normativa.

La actitud anti realista del pensamiento ético y jurídico moderno se hace en la obra de *Hans Kelsen* abiertamente nihilista. De su consideración jurídica ha sido expulsado el sujeto que, sin embargo, había permanecido, en los siglos de la historia del positivismo jurídico, como presupuesto normativo imposible de eliminar. En *Kelsen* el término “imputación” se desarrolla en dos sentidos diferentes. El sentido crucial, que sirve para constituir la categoría a priori de la doctrina pura del derecho, está definido como “imputación periférica”. Tal noción surge de la confrontación entre el modo de operar de la ley causal y el modo de operar del derecho. La forma lingüística en la cual están expresados tanto el principio causal como el principio de imputación es un juicio hipotético. Mientras que el principio causal expresa una relación determinada de una ley natural, el principio de imputación expresa una relación determinada por un comando: “si es A, tiene que ser B”. Por lo tanto, la relación de dicha imputación periférica describe un “deber” que prescinde de un “ser”. La forma del derecho es un puro deber, sin ninguna relación con la realidad de las cosas. Consecuentemente, desaparece, en la relación de imputación del hecho al “sujeto”, el mismo sujeto humano, con un significativo paso posterior en sentido nihilista respecto a la tradición iusnaturalista de tipo racionalista, como aparecía en la obra de *Immanuel Kant* (1724-1804) y de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831).

El concepto tradicional de imputación es denominado, en la obra de *Kelsen*, “imputación central”. El sujeto al cual algo está imputado está en dativo y se refiere tradicionalmente a un hombre. En el planteamiento de *Kelsen* el sujeto humano viene sustituido con el concepto de “punto de imputación”, construido conceptualmente por el mismo sistema normativo. En efecto, para *Kelsen*, los mundos del ser y del deber-ser están separados por

un insuperable abismo y no hay ningún camino que permita el pasaje de uno al otro². La pregunta acerca del por qué de un concreto deber reenviaría siempre y sólo a un deber. El sujeto humano podrá tener una existencia física, psicológica, sociológica, pero no jurídica. El antiguo concepto de imputación queda así completamente cancelado. La imputación jurídica, es decir, la imputación sobre la base de las normas jurídicas: “muestra que entre el objeto de la norma y el sujeto de la norma tiene que haber necesariamente la máxima distancia, que entre ellos no puede nunca haber un nexo causal o teleológico”³. Y todavía: “En general, un determinado evento externo viene imputado a alguien no porque (en el sentido de un fundamento de conocimiento) él obró así y con su acción provocó el resultado en cuestión, o porque no ha impedido el posterior evento causado, sino porque él en el primer caso, o debe obrar así (imputación al mérito) o debe omitir la acción (imputación a la culpa), pero en el segundo caso porque él debe impedir o no impedir el evento”⁴. El resultado es nihilista. El sujeto y la conducta humana devienen extraños, de modo radical, a la secuencia imputativa.

Todo eso es contrario al sentido común, al lenguaje cotidiano y a la verdad del ser y del derecho. De hecho, tanto el sujeto como su conducta son una realidad independiente del dato normativo, porque constituyen aquello que indudablemente existe como base ineliminable de la experiencia jurídica. No es el derecho el que constituye el sujeto jurídico, sino que el derecho toma en cuenta que el sujeto humano, con sus acciones, es aquel que constituye el presupuesto insustituible del ordenamiento jurídico. Esto implica que la imputación moral es el fundamento de la imputación jurídica. El sujeto capaz de imputación moral, con sus acciones, intrínsecamente buenas o malas, justas o injustas, no está construido por el derecho, sino que es un dato ontológico que le viene impuesto al derecho.

2 Kelsen, “*Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechts-sätze*”, 1ª ed., Tübingen, 1991; trad. It. “*Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*”, Napoli, 1991, 38.

3 Ibidem, 102

4 Ibidem, 104.

§ 2. Que el hombre y su conducta estén en la base de la justicia constituye una verdad tanto fundamental como desconocida por los filósofos del derecho que se colocan en la línea de la modernidad, en cualquiera de las corrientes filosóficas en las cuales el pensamiento moderno se ha expresado, rechazando explícitamente la tradición aristotélico-tomista, y con ella, en particular, el realismo metafísico y el discurso ontológico sobre las categorías, sobre los trascendentales y sobre las causas. Prescindiendo en su discurso de la lección de la experiencia, ellos han roto la unidad en el hombre de alma y cuerpo y afirmado la primacía de la experiencia interna sobre la experiencia externa, imponiendo, aunque de modo diverso, el principio de absoluta inmanencia.

La importancia científica de la obra de *Félix Adolfo Lamas* está en primer lugar en el haber reafirmado la verdad fundamental de la primacía del ser y de que el bien radica en el ser, y por lo tanto, de que el fundamento de la ética y del derecho radica en la verdad de las cosas. Pero hay un segundo aspecto, todavía más relevante, que revela no sólo el espesor científico de la obra de *Lamas*, sino también su novedad en el panorama cultural contemporáneo. Él, además de haber reafirmado el fundamento realista de la filosofía del derecho, ha desarrollado un itinerario reconstructivo, nunca hasta ahora intentado, en respuesta a la modernidad filosófica, que ha restituido a los estudiosos el “significado” verdadero de la ética y del derecho como ciencias prácticas del hombre. La primacía del ser; el radicar en el ser la ética y el derecho; la inseparabilidad de los juicios sobre el ser y sobre el deber, de los juicios de hecho y de los juicios de valor, han sido reafirmados, en el extenuante curso de la modernidad, por todos los autores que no se han plegado, por vía de principio, a la ética de la situación o a la ética de la responsabilidad y, sobre el plano del derecho, al positivismo jurídico. Pero faltaba todavía una obra científica que presentara, después de la agresión nihilista de la modernidad, una antropología capaz de volver a subalternar a sus inmutables principios constitutivos a las ciencias prácticas de la ética y del derecho. No es suficiente, en realidad, afirmar el fundamento ontológico de estas ciencias. Los estudiosos contemporáneos –a menudo carentes de nociones en orden a la estructura ontológica del hombre y su intrínseco dinamismo humano, como caracterizado por el obrar concreto de sus facultades,

cognoscitivas y apetitivas, sensibles e intelectuales, todas integradas en la deliberación, elección y ejecución de la conducta que se manifiestan en el mundo— necesitan mostrar concretamente en qué modo el objeto formal de la antropología —la naturaleza específica del hombre y sus propiedades— así como su objeto material —el hombre, en todas sus manifestaciones, como conocidas empíricamente a través de la experiencia— constituyen el presupuesto indispensable para estudiar y presentar la ética y el derecho, en cuanto ciencias relativas al obrar humano, en sintonía con la verdad de las cosas y no según el variable y arbitrario autodeterminarse de las voluntades individuales y de los imperativos provenientes de legisladores a menudo desligados de reglas.

Félix Adolfo Lamas, filósofo y jurista argentino de impecable rigor intelectual, construyó con su obra el puente, que hasta ahora faltaba, entre la ciencia aristotélico-tomista sobre el hombre, que nunca fue abandonada en la ininterrumpida tradición de la Escuela, y las ciencias de la ética y del derecho, casi siempre presentadas, también en los niveles más altos de cultura, como privadas del indispensable fundamento ontológico. A la antropología general, en cuanto ciencia sobre el hombre, sobre sus facultades, sobre sus fines, y sobre su operatividad práctica en su consecución, le compete conferir a las ciencias prácticas los principios y los criterios de valor, a fin de que cumplan la tarea de ordenar la vida del hombre en relación consigo mismo, con los otros y con Dios, en las múltiples relaciones personales, familiares, sociales y políticas. El saber máximamente necesario al hombre es el saber prudencial, de carácter moral, con sus proyecciones jurídicas. *Lamas* ha construido este puente gracias a una competencia incomparable en el plano filosófico y en el ético-jurídico, con el saber de máxima solidez proveniente de la metafísica clásica y con la experiencia viva, madurada en la enseñanza académica y en el ejercicio de la abogacía, relativa a las concretas expresiones políticas y sociales de los comportamientos humanos. Él, gracias a la investigación metafísica, renovó, en la línea de *Aristóteles* y de *San Tomás*, la rica enseñanza analítica sobre la facultades humanas, que constituye el tesoro de los grandes tratados clásicos sobre el alma, examinando a la vez el funcionamiento efectivo de las mismas facultades en el despliegue de la vida moral, social y jurídica. Él ha mostrado, gracias a su

competencia como jurista y como experto en los problemas de la *pólis*, cómo las dimensiones de la moralidad, de la juridicidad y de la politicidad no pueden comprenderse sino a partir del saber metafísico en orden a aquello que el hombre es, así como a aquello que significa su conducta en el mundo. *Lamas* dio así la prueba efectiva de la cadena que une el bien y el ser, a través de la estrecha relación entre realidad objetiva, la razón teórica, la razón práctica y el obrar moral, jurídico y político. Como enseña *San Tomás*, razón teórica y razón práctica no son dos potencias diferentes del alma (“*intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae*”, *Summa theologiae* I, 79, 11) ni tampoco modos diferentes y opuestos de la misma “potencia fundamental”, sino dos aspectos de una misma realidad: “*intellectus speculativus fit practicus*” (S. Tomás, *ibidem*, 11, *sed contra*). Como dijo *Joseph Pieper*, en el concepto de la razón práctica está necesariamente incluido y expresado el concepto de la razón teórica: “lo teórico penetra hasta lo práctico, como lo genérico en la diferencia específica. Sólo en cuanto que es teórica, la razón es también práctica; esencialmente anterior a toda praxis es el percibir ‘teórico’ de la realidad”⁵. La verdad acerca de la unidad de la razón teórica y de la razón práctica se manifiesta en la lección de *Lamas* como el luminoso punto de partida a fin de que el sujeto de la ética, del derecho y de la política, y por ende, cada uno de nosotros, en las actividades prácticas de la vida, se dirija al centro de gravedad constituido por la realidad objetiva, dejando de lado los prejuicios subjetivos y las perplejidades acerca de la fundamentación de las múltiples y confusas “representaciones” de lo real.

§ 3. La obra de *Félix Adolfo Lamas*, hermano mayor argentino, que despertó en mí el gusto por la verdadera filosofía, aparece sorprendentemente actual, a la “vanguardia”, como es común decir según el discutible lenguaje contemporáneo. Se trata, ciertamente, de una actualidad estrictamente vinculada al valor permanente de la filosofía clásica y, en particular, de la metafísica de *Santo Tomás*. Sin embargo, hay una razón contingente de la actualidad inherente a la obra de *Lamas*, que consiste en el cada vez más

5 Pieper, “*La realidad del bien*”, 1ª ed. española, Bs.As., 2009, 37.

convulsivo vacilar de los ruinosos puntos de partida teóricos, por causa de los cuales, en los inicios de la modernidad, ocurrió la dramática fractura con el realismo de la filosofía clásica. Entre los tantos nudos que han ido sucesivamente embrollando la madeja de la reflexión filosófica, aparece hoy particularmente engañoso, como puso de manifiesto el debate sobre la identidad personal, desarrollado ente los estudiosos de la mente en el ámbito de la filosofía analítica, el dualismo entre la mente y el cuerpo. Los daños cometidos por *Renato Descartes* (1596-1650), con la separación del alma y el cuerpo, descritos respectivamente como entidades separadas en sus respectivos perímetros de la *res cogitans* y de la *res extensa*, y por *David Hume* (1711-1776), con la reducción del hombre a una serie empírica de fenómenos de conciencia, son incalculablemente graves. Los estudiosos analíticos, no sin graves errores, y con una ceguera metafísica casi total, comienzan hoy a constatar las aporías y las mismas cosas absurdas de la visión reductiva del hombre iniciada por el racionalismo de *Descartes* y por el empirismo fenomenológico de *Hume*.

Como reveló el filósofo aristotélico italiano *Enrico Berti*, el debate contemporáneo: “ha conseguido recuperar toda su [de la persona] concreción de unidad psico-física y ha restituido el valor a la concepción clásica de ella como sustancia dotada de una naturaleza espiritual, donde tal naturaleza no se agrega al cuerpo desde el exterior, como sustancia a otra sustancia, según la concepción cartesiana, si no que es la forma intrínseca y activa de un cuerpo constitutivamente viviente, es decir, la capacidad que éste tiene de hacer desde sí mismo toda una series de funciones, desde las menos elevadas hasta las más elevadas, independientemente del ejercicio efectivo de estas últimas”⁶.

En esta línea crítica de los principios gnoseológicos y metafísicos constitutivos de la modernidad, *Hilary Putman*, considerado por muchos el mayor filósofo analítico vivo, buscó disolver, en una tarea teóricamente epocal, la dicotomía entre hecho y valor, que, conocida como “regla de Hume”, arriba, a través de *Kant*, al positivismo lógico del Círculo de Viena y al for-

6 *E.Berti*, “Il dibattito sull’identità personale nella filosofia contemporanea”, in *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un’idea*, a cura di Antonio Pavan, Bologna, 2003, 47.

malismo jurídico de *Kelsen*. Lo absurdo de la separación entre los juicios de hecho y los juicios de valor, que han provocado la separación entre derecho positivo y derecho natural, fue comprobada por las contemporáneas concepciones del lenguaje, expuestas originalmente por *John L. Austin* y desarrolladas por *John R. Searle*, otro importante filósofo analítico de la mente. Ellos han confutado la misma posibilidad de sostener, en razón de la noción de acto de lenguaje, la dicotomía entre los indicativos y los imperativos y, consecuentemente, entre los hechos y los valores⁷.

Respecto a la identidad personal y a la negación de un yo personal, como un sujeto subsistente, que existe directamente en virtud de su esencia, que existe en sí y que existe como unidad en sí misma –identidad reducida por *Hume* a la secuencia de los fenómenos de conocimiento relativos al cuerpo en el cual actúan–, *John R. Searle* insistió sobre la absoluta racionalidad de la postulación de un yo unida a la secuencia de las representaciones, sobre el fundamento de argumentos que “tienen que ver con las nociones de racionalidad, elección libre, deliberación y razones para la acción”⁸, confirmando con ello la tradicional verdad aristotélica-tomista sobre el hombre como sustancia, compuesta por la unión intrínseca entre alma y cuerpo.

Y bien, las adquisiciones más importantes de la filosofía analítica del lenguaje y de la mente arriban sorprendentemente, con mayor o menor claridad, sin apoyarse en algún fundamento metafísico, pero en virtud de la sola reflexión sobre la realidad de los fenómenos de conocimiento y la intencionalidad humana, así como sobre el carácter performativo del lenguaje, a verdades que constituyen el luminoso patrimonio de la filosofía clásica. Aquellos, por lo tanto, que como *Lamas*, han tenido la humildad intelectual y la paciente virtud de recorrer, con ardua fatiga del espíritu, el camino ascendente marcado por el genio de *Aristóteles* y de *Santo Tomás*, sin dejarse

7 *John L. Austin*, “*How to Do Things with Words*”, Oxford-New York 1962, 1975; tr. it. *Come fare cose con le parole*, Genova-Milano, 2008 (1ª Ed. 1987); *John S. Searle*, “*Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*”, 1969 Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. “*Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*”, Torino, 1976. Sul tema cfr. Michel BASTIT, “*Filosofía de los performativos jurídicos*”, in *Revista Internacional de Filosofía Práctica*, Buenos Aires, 2003, 43-57.

8 *John R. Searle*, “*Mind. A Brief Introduction*”, Oxford 2004, tr. it. *La mente*, 2005, Milano, 259.

deslumbrar o seducir por los diversos “personalismos” “católicos”, tan de moda en el siglo pasado, que pretendían adaptar la línea clásica a las exigencias de “subjetividad” de la modernidad; y bien, justamente estos filósofos experimentan hoy la alegría de confrontarse, en paridad de armas, con aquellos estudiosos que, por un camino meramente analítico, han sabido confutar el error mortal consistente en darle vuelta a la cara a la “verdad de las cosas”: justamente de ellos y no de los “espiritualistas”, se puede decir, en verdad, con feliz ironía, que se ajustan al sentido de los tiempos, porque tienen los instrumentos conceptuales para hacer frente a la permanente pregunta del significado de las ciencias humanas.

La obra de *Félix Adolfo Lamas* constituye un punto de referencia fundamental para todos aquellos que —estudiosos de la moral o del derecho— desean arraigar su doctrina y su enseñanza en el fructífero terreno de la verdad, contribuyendo con ello a la reforma, hoy tan necesaria, de los estudios éticos y jurídicos. Yo, por mi parte, simple cultor del derecho penal en la tierra italiana, que del derecho fue patria luminosa, pero que hoy sufre la común decadencia de un Occidente ya no más cristiano, agradezco al Hermano mayor argentino, que ha donado a la comunidad científica una obra maravillosamente tejida, sobre la cual fundar rigurosamente el concepto, tan crucial en el derecho penal, de imputación del hecho al sujeto.

Mauro Ronco

Università degli Studi di Padova, Italia

PALABRAS PREVIAS

La gestación de esta obra se extiende en el tiempo desde el año 1984 al 2011. Comenzó con un artículo publicado en la revista MOENIA (N° XX, de marzo de 1985), titulado: “El hombre: fundamento de la realidad ético-social”. Se continuó en el N° XXIV de la misma revista (marzo de 1986) con un capítulo que llevaba como título: “Introducción al dinamismo humano”. En el segundo semestre de 1997 (en CIRCA HUMANA PHILOSOPHIA II), se publicó un trabajo escrito en colaboración con *Delia María Albisu*: “¿Qué es la Antropología General?”; se trataba de una introducción de índole epistemológica a la psicología o ciencia antropológica, presentado en 1993 al Instituto de Investigaciones Psico-Antropológicas de la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador de la República Argentina, del cual ambos autores éramos miembros, y fue texto de enseñanza y estudio para la cátedra de Antropología Filosófica de la mencionada colega. En el N° 70 de PRUDENTIA IURIS (Revista de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica Argentina, mayo-junio de 2011) se publicó “El hombre como persona”, conferencia pronunciada el 30 de agosto de 2010 en las XIII Jornadas Abiertas de Profundización y Discusión del Doctorado en Ciencias Jurídicas y del Posgrado de Derecho Penal de dicha Facultad de Derecho, dirigidas por *Mauro Ronco* y por mí, que tuvieron como tema: “Filosofía del Derecho Penal - Imputabilidad e Imputación Penal”.

Además de en las publicaciones reseñadas, desarrollé la temática del presente libro en una larga lista de cursos y seminarios dictados en el Instituto “Mater Dei” de San Luis (en mi condición de profesor titular de Antropología), y en los Seminarios de Metafísica (“seminarios de los jueves”) del Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, realizados en la Facultad de Derecho de la UCA, incluidos en los planes anuales de investigación institucional del Doctorado en Ciencias Jurídicas. Últimamente, el texto del presente libro ha sido guía de enseñanza y estudio en mi cátedra de Filosofía del Derecho Penal, en el Posgrado de Derecho Penal de esa universidad.

La obra no consiste en una recopilación de trabajos diversos sobre una temática común, sino que es fruto de un plan unitario que fue concretándose con esfuerzo en los intersticios temporales que me permitía mi actividad académica y profesional. Todo el material fue reelaborado, intentando conferirle coherencia no sólo en cuanto al contenido de la doctrina sino también en el aspecto estilístico.

El autor

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. *El hombre y su conducta*

A los fines de introducir al lector, nada me parece más conveniente que comenzar justificando el título de esta obra.

Desde un punto de vista empírico, no resulta posible separar la consideración del hombre de la de su conducta, pues ambos fenómenos se conocen el uno por el otro, así como, más en general, ocurre con el móvil y el movimiento y la sustancia y sus accidentes intrínsecos. Por su parte, el análisis categorial –que responde a la pregunta “¿qué es?”–, y que es consiguiente a la abstracción e inducción¹, permite el discernimiento de la estructura de la realidad del mundo y del hombre y conduce al pensamiento a la captación intelectual de las esencias y sus propiedades más evidentes; de este modo se inicia el proceso de la ciencia y se torna posible, en última instancia teórica, el descubrimiento del acto de ser y de los principios metafísicos. Experiencia y análisis categorial son los dos grandes puntos de partida de la ciencia y de la Filosofía que no pueden ser suprimidos, en su recíproca implicación, en el proceso del saber y, en el tema que nos proponemos abordar, ambos momentos exigen tener presentes a la vez las dimensiones estática y dinámica del hombre.

Tomemos como ejemplo la rica analítica de las facultades humanas, que ha constituido en la tradición clásica uno de los grandes tratados del alma. Las llamadas facultades o potencias del alma se conocen por sus operaciones

¹ La experiencia es el origen de todos los saberes. Pero ella no basta, pues “todo hombre por naturaleza apetece saber” (así comienza la “*Metafísica*” de *Aristóteles*). Ahora bien, entre el mero conocimiento empírico y el saber media un largo camino; el tránsito se hace metódicamente mediante la abstracción (operación mental cuyo término es un concepto) y la inducción (inferencia inmediata de un juicio universal a partir de uno o más juicios particulares).

y éstas por sus objetos respectivos. De tal modo, la estructura operativa del alma y sus divisiones potenciales no puede ser separada de la analítica de las operaciones y éstas, a su vez, del todo dinámico y concreto en el que se verifican y que denominamos *conducta*.

Saber qué es el hombre supone saber cómo actúa; y, a su vez, la comprensión de la conducta humana requiere, en último análisis, la comprensión de la esencia o naturaleza personal del sujeto que opera y de su *entelequia*, que no es otra cosa que la esencia o forma sustancial plenamente actualizada por sus accidentes. En todos los casos, la experiencia funciona siempre como un criterio de verificación y como certificación de realidad.

La Antropología o Psicología, como ciencia del hombre, tiene en la experiencia de los fenómenos humanos su punto de partida y requiere siempre un retorno a ésta, del mismo modo que toda abstracción e inducción encuentra necesaria la *conversio ad phantasmata* (reflexión sobre las imágenes que están en el origen de la abstracción e inducción) como soporte sensible aún de la intelección más alta. Y en esta experiencia, claro está, ocupa un lugar central el obrar humano. El retorno permanente a la experiencia, que es contacto vivencial con el mundo, asegura que la investigación científica se mantenga siempre cerca de la realidad.

La recíproca consideración científica del hombre como naturaleza, esencia o sustancia personal, de una parte, y de su conducta y operaciones, de otra, está exigida no sólo por una Antropología considerada como ciencia teórica subalternante de las ciencias prácticas (Ética, Derecho, Política, Economía, Educación), sino también por una Antropología General que pretenda alcanzar una visión teórica adecuada de los fenómenos humanos.

2. *El hombre y la vida social*

Los hombres han vivido desde que se tiene noticia en estado social, integrando grupos de convivencia –familias, tribus, aldeas, ciudades, diversas formas de comunidades políticas (reinos, imperios, *pólis*, *civitas*, Estado), etc.– o asociaciones con propósitos que no abarcan sino un aspecto muy determinado de la vida (sociedades comerciales, escuelas y academias, partidos políticos, entidades deportivas o recreativas, etc.). Es éste un dato empírico que la historia, la arqueología y nuestra propia observación verifican

constantemente. También es un hecho empírico que en todas esas vivencias sociales la conducta de los miembros ha guardado una relación con los fines y normas del grupo y ha estado sometida, en consecuencia, a estimaciones colectivas respecto a su rectitud o falta de rectitud que afectan al hombre, sujeto de las mismas, no sólo en su calidad de miembro de un grupo determinado, sino en su propia condición de persona. Así, si alguien viola la fe social y defrauda a sus socios, no sólo es considerado un mal socio, sino también –y principalmente– alguien digno de reproche y sujeto quizás a una sanción. Lo mismo el que traiciona a la patria, roba, mata, desatiende a su familia, comete adulterio, etc. Es decir, el dato empírico no incluye sólo la existencia de la vida social sino también la significación ética, política y jurídica de ésta.

Esta relación entre *hombre, vida social y vida jurídica*, no parece ser meramente accidental. No sólo porque no se tiene experiencia de la ausencia de ella (a punto tal que estas tres realidades sólo pueden ser estudiadas por separado mediante la abstracción mental, puesto que en la realidad aparecen siempre unidas) sino, además, porque parecen guardar una relación necesaria fundada en la misma naturaleza humana. De ahí que, parafraseando a *Aristóteles* y mejorando quizás la locución, *Santo Tomás de Aquino* define al hombre como un *animal político y social*², expresión en la que “social” incluye la totalidad de las formas de convivencia e interacción humana y “político” la forma más alta de síntesis de moralidad y sociedad. Por nuestra parte, podríamos agregar, que el hombre es un *animal político, social y jurídico*.

Si es un hecho, pues, que la vida del hombre es necesariamente social, moral y jurídica, es evidente que éste no puede ser comprendido adecuadamente si a la vez no se comprende esta dimensión de su realidad. Pero, a la inversa, y más radicalmente aún, lo social, lo moral y lo jurídico no pueden comprenderse sino a partir de la comprensión de lo que es el hombre y su vida, en sus rasgos específicos; y digo “radicalmente” porque el hombre es raíz de lo social, lo moral y lo jurídico en el mismo sentido en que es fuente de su propia vida. Por esa razón, la raíz, la fuente o el fundamento de toda estructura ético-jurídica debe buscarse en la estructura operativa del hombre.

2 Cfr. “*De Regimine Principum*”, L.I., cap. 1. También “*In Politicorum*”, L.I, n.37: “homo est naturaliter animal domesticum et civile”.

3. La cualificación subjetiva y los fenómenos de imputación

Dice *Aristóteles*, dentro de su explicación del acto voluntario:

[...] el hombre es principio y progenitor de sus acciones como de sus hijos. Pero si ello es claro, y no podemos remontarnos a otros principios que no sean los que están en nosotros, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán de nosotros y serán voluntarias³.

Adviértase que el Filósofo dice en progresión tres cosas:

1º) Se refiere, en primer lugar, a las acciones cuyos principios están en nosotros como en su causa; éste es un dato común a todo el dinamismo natural, que sirve de marco físico al específico dinamismo ético-jurídico.

2º) Alude, asimismo, a aquellas acciones que dependen de nosotros, más allá de la pura causalidad física. Podría ponerse como ejemplo una obra intelectual, técnica o artística, que depende de su autor en un orden que excede la causalidad eficiente. Mientras que los primeros fenómenos implican relaciones de causalidad, estos segundos implican relaciones de autoría.

3º) Por último, agrega el carácter de voluntario, que será el factor determinante de que tales actos sean apropiables subjetivamente y, en tanto tales, generadores de responsabilidad.

Como se ve, *Aristóteles* inaugura la que será la doctrina clásica de la imputación, entendida como la atribución de un hecho y de ciertas consecuencias a un sujeto en función de relaciones de causalidad, autoría e intencionalidad volitiva. El mundo ético y jurídico aparece así con rasgos que lo distinguen del resto del campo natural y biológico, aunque lo presuponen.

El mundo moral –y dentro de él, el jurídico– se realiza en la praxis humana. Moral y Derecho, en cuanto propiedades del hombre, contribuyen a manifestar su esencia y su índole personal. Pero, a su vez, es vana toda

3 *Ética Nicomaquea*, L. III, 1113b (trad. de E. Sinnott, de la edición de Colihue Clásica, Buenos Aires, 2007).

ciencia práctica (Ética, Política, Derecho, Educación) carente de un sólido fundamento antropológico.

4. *El tema de los actos humanos*

Las expresiones *acto humano*, *praxis*, *acción* (humana), *conducta*, *acto voluntario*, aunque con connotaciones semánticas diferentes, designan (o se refieren) a una misma realidad: aquella actividad humana que tiene su origen en el conocimiento y el querer del fin del propio agente humano y que se concreta o realiza en una elección (que es un querer deliberado). Esta interioridad de la actividad humana, y el hecho de que la elección implique el dominio de la acción, tiene como consecuencia la pertenencia de ésta al sujeto de la misma como algo propio, pertenencia enraizada en la conciencia psicológica.

Este dominio de la propia acción acarrea la conciencia de una relación especial de las consecuencias del acto con el sujeto, que en el orden ético-jurídico ha solido denominarse, como se vio, imputabilidad y responsabilidad.

Ahora bien, esto implica tres órdenes de cuestiones previas que operan como fundamento. Por una parte, el estatuto ontológico del hombre. De otra, lo que podríamos denominar psicología analítica de las facultades humanas. Por último, una fenomenología y teoría de la conciencia.

5. *El objeto de la presente obra*

La presente investigación, pese a las reiteradas alusiones que se hace a materias morales, sociales y jurídicas, y a algunas necesarias incursiones metafísicas, conserva siempre la formalidad antropológica o psicológica. Su objeto, como se indica en el título de la obra, consiste en desentrañar la esencia del hombre y su conducta. Ella llega apenas a los umbrales de las ciencias prácticas, sin adentrarse en ellas, poniendo de manifiesto la función epistemológica subalternante de la Antropología o Psicología respecto de aquéllas. De tal modo, pretende aportar un fundamento teórico a la Ética y al Derecho, para asegurar a este sector del pensamiento científico su valor de realidad.



Capítulo I

LA EXPERIENCIA HUMANA

I. LA EXPERIENCIA EN GENERAL

Todo saber que el hombre aspire a alcanzar ha de tener su origen en la experiencia. La Antropología o Psicología, que es el saber científico más general o universal que el hombre —a la luz de su razón natural— pretende de sí mismo, no escapa a esta necesidad. Ahora bien, la experiencia, así como los saberes y demás actos intencionales humanos, se especifica por su objeto; dado, pues, que el objeto de la Antropología es el hombre, y que debe haber homogeneidad objetiva entre la experiencia y la ciencia originada en ésta, nuestro punto de partida ha de ser la experiencia humana⁴.

Se ha tratado en otra obra, con cierto detalle, el concepto de experiencia, en sí mismo y en relación con las ciencias humanas⁵. Aquí nos hemos de limitar a indicar brevemente qué entendemos por “experiencia” y por “experiencia humana”.

La experiencia es el conocimiento directo e inmediato que el hombre tiene de la realidad en tanto ésta se le aparece o hace presente como fenómeno concreto⁶. Analicemos esta definición:

4 “Humano” se entiende aquí objetivamente, en el sentido de objeto o contenido de la experiencia. Toda experiencia es “humana” subjetivamente, pues los animales, aunque tengan percepciones y memoria, en rigor no tienen “experiencia”.

5 Cfr. de Félix Adolfo Lamas, “*La Experiencia Jurídica*”, Libro I.

6 Esta definición general se aplica primariamente a la percepción, que es el acto de experiencia. Pero también, secundariamente, a la experiencia habitual, que es una cierta disposición más o menos permanente que queda en el hombre como decantación de muchas percepciones discriminadas y acumuladas en la memoria; esta experiencia habitual se identifica con el esquema perceptivo, en la terminología de Cornelio Fabro. Si bien el concepto de “experiencia” se aplica *per prius* a la percepción, el nombre se aplica *per prius* —en la nomenclatura de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino— a la experiencia habitual.

a) La experiencia es una clase o modo de conocimiento; es decir, ella implica que un objeto (el objeto conocido) se hace presente “a” y “en” un sujeto (el sujeto cognoscente) por medio de un signo o semejanza (la *species* cognoscitiva: las imágenes –en el conocimiento sensible– y los conceptos o ideas –en el conocimiento intelectual–). Esto no significa que sea siempre solo conocimiento o conocimiento puro, pues puede implicar o contener actos o estados emotivos, volitivos o tendenciales en general. Por ejemplo, en la experiencia práctica (en la que se conoce algo en relación con el obrar o hacer humano), el conocimiento siempre está mezclado con unos o más actos o estados afectivos o emocionales.

b) Se dice que es un conocimiento *directo* por oposición a *oblicuo*. Se alude así al hecho de que el objeto empírico –el fenómeno– ocupa la zona central de la atención y que no está meramente connotado o implícito. Volveremos sobre esto cuando examinemos la conciencia refleja (o directa) por oposición a la conciencia meramente concomitante (u oblicua).

c) Es un conocimiento *inmediato* en tanto no es resultado de una *mediación* argumental o raciocinio.

d) El objeto de la experiencia es algo real, exterior a la conciencia del hombre (en la experiencia externa) o un contenido de conciencia (en la experiencia interna), que se le *aparece*, pero sin manifestar explícitamente –al menos en principio– en ese aparecer su esencia o estructura inteligible. En ese sentido se dice que el objeto de la experiencia es el *fenómeno*. Pero nada impide que en la experiencia madura este conocimiento fenoménico esté acompañado de un conocimiento intelectual anterior que permite intuir la estructura del objeto (v.gr. cuando vemos un árbol, sabiendo previamente qué es un árbol); en este caso el fenómeno se *reconoce* como tal objeto conocido ya en general y se convierte explícita o implícitamente en signo sensible individual de la realidad esencial.

e) La experiencia es un conocimiento *concreto*, por oposición a *abstracto*. Concreto es todo aquello que es complejo y máximamente determinado. El fenómeno se aparece como algo complejo y determinado, y de ahí que la percepción se distinga no sólo de un conocimiento universal o general

sino también de una mera sensación que, en rigor, es un componente de la percepción⁷.

II. LA EXPERIENCIA HUMANA Y LOS FENÓMENOS HUMANOS

Llamamos *experiencia humana* aquella que tiene por objeto al hombre o algo del hombre.

El lenguaje que, como se ha de ver en su momento, es en sí mismo una cierta acumulación de experiencia, constituye un instrumento útil de demarcación del campo objetivo de los fenómenos que nos interesan. El sustantivo “hombre” designa un animal o un ente que se distingue específicamente de todos los demás animales o entes. Este animal que tiene como diferencia específica la racionalidad, o como propiedades específicas el lenguaje, la posibilidad de hacer cultura, la eticidad y la politicidad, etc., es lo que designamos como hombre.

El adjetivo “humano”, en cambio, significa todo aquello que guarda relación con el hombre. Pero, a su vez, hay cosas “humanas” que están más próximas al hombre mismo, que están propiamente “en él mismo” o que lo integran; en otras palabras, que son *inmanentes* al hombre; hay cosas “humanas”, en cambio, que aun siendo propiedades del hombre, en el sentido que dimanen de su naturaleza específica, son externas a él. En consecuencia,

7 La sensación es acto de una facultad cognoscitiva orgánica. Es decir, la facultad, aunque se distinga del órgano respectivo, opera mediante éste y está limitada por su fisiología. Los “sensibles propios” son aquellas cualidades sensibles de las cosas susceptibles de ser captadas por cada facultad sensible en particular, precisamente porque guarda una proporción con ésta y el órgano. Así, por ejemplo, la vista tiene como sensible propio la luz y el color, el oído el sonido, etc. Hay cualidades sensibles –los llamados “sensibles comunes”– que pueden ser captadas en común por varios sentidos a la vez (en general aquellas vinculadas con la dimensión y la cantidad), pero siempre acomodándose a la formalidad o perspectiva particular de cada sentido; v.gr., la distancia puede ser captada por la vista, el tacto, el oído y el olfato; la figura de un objeto por la vista y el tacto, etc. Puede decirse, por lo tanto, que en la sensación se opera una cierta “abstracción”, en tanto lo que se capta a través de ella es sólo un aspecto aislado del objeto, que precisamente es aislado por las condiciones mismas de la facultad sensible particular. Por esa razón, en comparación con la percepción, la sensación puede calificarse co-mo “abstracta”.

es posible establecer tres estratos fenoménicos que, aunque conexos, se distinguen, a saber:

a) El hombre, como un cierto ente o animal que constituye una unidad, pese a la multiplicidad de partes o aspectos que lo conforman, y que tiene una cierta permanencia —o mejor, que es una cierta “mismidad permanente”—, pese a los procesos de cambio que lo afectan (categoría de *sustancia*, según el cuadro predicamental de *Aristóteles*).

b) Las propiedades intrínsecas del hombre: su actividad, sus facultades, sus cualidades, pasiones, hábitos, etc.

c) Las obras y resultados de la actividad humana (v.gr., el lenguaje objetivamente considerado, la cultura y, en general, todo aquello que constituye el “mundo humano”).

A su vez, dentro del ámbito amplio de los fenómenos humanos, debe distinguirse todo aquello que es común a otras esferas de entes, de aquello que es específicamente humano. En este punto, lo que resulta crucial, pues es nada menos que el principio epistemológico de la Antropología (o de la Psicología), es la definición del hombre —de la cual depende la de “humano” en general— y sobre todo la diferencia específica, que es el constitutivo formal de dicha definición.

Demos aquí por presupuesta la vieja definición del hombre como *animal racional*⁸. También podría definírsele por algunas de sus propiedades más características: “animal social y político”, “animal que habla o tiene un lenguaje”, “animal religioso”, etc. Más modernamente se ha insistido en la “intencionalidad” como la característica definitoria de lo humano en cuanto fenómeno psicológico⁹. Todo lo demás será específicamente “humano” en tanto participe de alguna manera de esta diferencia específica: la racionalidad (o la intencionalidad).

8 Esta definición, de prosapia aristotélica, es la más generalizada y entendemos que es la más precisa. Cuando abordemos la historia del tema del hombre, daremos un repaso a la principales concepciones antropológicas y especialmente al concepto de aquél.

9 Así, v.gr., *Brentano*, de quien hablaremos en su momento.

No resulta posible, dentro del plan y los límites de esta obra, intentar el resumen de una fenomenología humana, es decir, una descripción analítica y metódica del conjunto de fenómenos que integran el objeto de la experiencia humana. Ni parece necesario hacerlo. En gran medida esta tarea está ya cumplida, sea por investigaciones particulares¹⁰, sea por el desarrollo del propio cometido de las disciplinas científicas fenomenológicas (por ejemplo, la anatomía y fisiología humanas, la llamada “Psicología experimental”, la Sociología, etc.). Hemos de suplir, en su momento, esa carencia por una ojeada a la historia del tema del hombre y por la descripción sintética de los fenómenos que dan origen a cada gran tema de la Antropología.

III. PROPIEDADES DE LA EXPERIENCIA HUMANA

Se trata de un conocimiento que de alguna manera implica siempre una *reflexión*, en el sentido de volver sobre uno mismo. En este caso, el objeto y el observador son total o parcialmente idénticos. Sea que se perciba a uno mismo o a sus actos, en su individualidad personal, sea que se perciba a otros hombres o a sus actos, al menos hay algo idéntico en el sujeto y el objeto: la humanidad que constituye la naturaleza específica de ambos y que el sujeto tiene presente como la suya propia. Así, por ejemplo, cuando percibimos la conducta de otro hombre, conocemos la significación de ella por cierta analogía con nuestros propios fenómenos cognoscitivos, afectivos y tendenciales. Por eso la experiencia humana resulta específicamente distinta de toda otra.

Pero hay algo más. La percepción que un hombre individual tiene de sí mismo requiere, en orden a su significación y cualificación, de la percepción del otro o de los otros. Para valorar nuestros actos, nuestras cualidades y capacidades, e incluso para reconocernos en nuestra identidad específica, es necesario, de alguna manera, contrastar el juicio reflexivo sobre nosotros mismos con el juicio acerca de los otros y con el juicio de los otros acerca de nosotros. La reflexión que constituye la experiencia humana, por lo tanto,

10 V.gr., respecto de la percepción, pueden citarse, como dos empresas claramente diferentes: la “*Fenomenologia della Percezione*” y “*Percepción y Pensamiento*” de Cornelio Fabro, de una parte, y la “*Fenomenologia de la Percepción*” de M. Merleau-Ponty, de otra.

no excluye sino que incluye un cierto reflejo en el otro. Se establece de esa manera una cierta dialéctica bipolar en el conocimiento humano, una suerte de tensión permanente, que implica y está implicada en la vida social. Y uno de los fenómenos en los que esta dialéctica se hace presente es el *lenguaje*, con el cual no sólo nos comunicamos con los demás (función comunicativa) sino que también usamos para pensar y para pensarnos (función eidética).

De esta índole reflexiva y de algún modo dialéctica que es propia de la experiencia humana surge un primer orden de dificultades. El hecho de que el observador esté de alguna manera involucrado en el objeto observado, compromete en cierta medida la objetividad de la experiencia. Los intereses propios del sujeto, y toda su estructura afectiva y tendencial, califican la perspectiva de la observación y pueden afectar la percepción. Consiguientemente, para asegurar la objetividad e imparcialidad de la experiencia y su contenido de verdad, se hace necesario un procedimiento crítico lógico-metodológico, a más de las rectificaciones de las disposiciones del apetito que constituyen materia moral. Piénsese, por ejemplo, en los requisitos procesales, lógicos y morales a los que debe ajustarse la figura de un juez para que la verdad práctica –o rectitud– de su juicio tenga garantías razonables de certeza.

Otra dificultad aparece si se considera al sujeto de la experiencia humana desde el punto de vista de su posición relativa como observador (y protagonista). Dentro de las múltiples circunstancias que determinan la posición del observador –y recíprocamente, las del objeto– las más generales y obvias son el tiempo y el espacio. Y para no alargarnos en consideraciones excesivamente detalladas, hemos de dejar de lado ambas en cuanto son circunstancias meramente individuales de cada observador y objeto, atendiéndolas sólo en cuanto constituyen circunstancias generales o comunes de grandes categorías de observadores y objetos: el tiempo como *historia* y el espacio como *ámbito geográfico o vital*.

Prestemos atención en primer lugar al tiempo. La historia es un marco empírico especialmente relevante. A lo largo de su curso el hombre ha ido haciendo un progresivo conocimiento de sí mismo, no exento empero de retrocesos. Aspectos humanos tales como la conciencia, la libertad, la personalidad, etc., no resultaron siempre perceptibles. El *reconocimiento* empírico de estas dimensiones suponía, como condición de posibilidad, el descubrimiento conceptual previo. E incluso, suponiendo dichos conceptos,

las valoraciones han sido distintas, y ellas influyen en el punto de vista del observador. La historia nos presenta una emergencia sucesiva de problemas humanos relativos a lo que el hombre es, al sentido de su vida y al horizonte último de su existencia. Pero no todo es lineal en el tiempo histórico. En toda experiencia humana, por lo menos en nuestros días, hay dos cosas que resultan elementos constitutivos del marco y del horizonte empírico de todo observador (y protagonista): de una parte, el hombre contemporáneo se encuentra inmerso en una *crisis* que afecta, como circunstancia común, todos los órdenes de su vida y sus correspondientes esferas de valores; de otra parte, todo hombre se encuentra incluido en un proceso continuo de generación de cultura e historia mediante el fenómeno que llamamos *tradición*. Ahora bien, la tradición es continuidad y conforma uno de los arraigos existenciales humanos; la crisis, en cambio, es ruptura, cuestionamiento y corrosión de valores estables. Crisis y tradición, por lo tanto, son dos componentes en recíproca tensión dialéctica de nuestra experiencia¹¹. Pongamos un ejemplo de la vida moral contemporánea, suficientemente ilustrativo en su faz antropológica. A lo largo de la tradición occidental se fue descubriendo, a partir del siglo III de nuestra era, la índole personal del hombre, y se fue acuñando el concepto respectivo de persona, con todas sus consecuencias e implicaciones axiológicas; en este desarrollo se llega casi a la exaltación de los valores personales, al despliegue de una conciencia aguda de la dignidad humana, de sus derechos, etc.; pero, como contraste, esa misma conciencia se torna laxa frente a fenómenos de desprecio de la vida humana, como sucede con la práctica generalizada del aborto, la despersonalización de la sexualidad, etc. ¡He aquí una muestra de la crisis que hiere un valor que parecía sólidamente establecido en la tradición cultural!

Veamos ahora los condicionantes espaciales de nuestra experiencia. El espacio aparece primariamente, en su relación con el hombre, como su ámbito vital, sobre el cual éste a su vez reacciona modificándolo; hoy son especialmente agudos los problemas ecológicos, y la humanidad por primera vez toma conciencia de que la vida humana está en peligro¹². Pero además

11 Cfr. de Félix Adolfo Lamas: “*Ensayo sobre el orden social*”, Prólogo e Introducción (“Crisis, Revolución y Tradición”), págs. 10 y siguientes.

12 Decimos “por primera vez” en nuestra civilización. El relato del diluvio universal del *Génesis* y los mitos o crónicas tradicionales semejantes en otras culturas –incluida la de los Mayas en América–, pone de manifiesto la conciencia antigua de la fragilidad de la vida humana frente a los acontecimientos naturales.

de esto, el espacio es también ámbito cultural, político, económico y religioso. La percepción de los fenómenos humanos y de sus valores anejos, v.gr., está diversamente condicionada para un observador que viva en zonas escasamente desarrolladas, con una sedimentación cultural deficiente o sacudida por conflictos agudos –como la guerra– que para otro instalado en una sociedad desarrollada, altamente culturalizada y que disfruta de largos períodos de paz.

Por otras muchas razones la experiencia humana está afectada por una dialéctica de tensiones y oposiciones, de contradicciones más o menos aparentes y de problemas. Apuntemos en primer lugar la dialéctica metafísica clásica de lo uno y lo múltiple, de lo permanente y el cambio, que se verifica de una manera particularmente aguda respecto del hombre y de su vida; también integran esta dialecticidad la propia esfera de valores, que por su propia índole ontológica admiten más o menos, y sus contrarios; la contingencia que incorpora al fenómeno humano la libertad; la tensión entre valor y hecho, norma y conducta; la aparente contrariedad entre los fenómenos orgánicos y los espirituales; la tensión entre la esfera instintiva y sensible y la voluntad; la conciencia de la muerte y la aspiración de inmortalidad o de perpetuación, etc.

Retengamos por ahora esta conclusión: el hombre es para sí mismo un fenómeno problemático; y lo es no sólo en las más altas instancias teóricas sino aún en el conocimiento originario que tiene de sí mismo: en su propia experiencia. Los problemas teóricos que no tienen un origen empírico son pseudoproblemas. Los grandes filósofos construyeron la Filosofía en respuesta a los más importantes problemas que emergían ante sus ojos, en su tiempo y en su ámbito vital. Al afirmar esto no tememos incurrir en ningún relativismo. Por el contrario, la identidad permanente o la recurrencia de los problemas que registra la Historia de la Antropología constituyen testimonios nada despreciables de un núcleo permanente e irreductible al devenir fenoménico: la común naturaleza específica del hombre.

IV. PERPLEJIDAD Y MISTERIO - UN BREVE CATÁLOGO DE PROBLEMAS

1. *El misterio como límite y horizonte del conocimiento*

La índole aporética de la experiencia humana en general, no sólo la referida al hombre sino a la realidad en su conjunto, dentro de la que se inscribe la humana, da origen a un método de investigación que, en la tradición epistemológica platónica y aristotélica, recibe el nombre de *dialéctica*¹³ y que constituye el núcleo de lo que la escolástica tomista entiende como *via inventionis*. Todo saber tiene una problemática, enraizada en su objeto propio, que está en la génesis de su desarrollo.

Mientras que las necesidades vitales más inmediatas dieron origen a las artes o técnicas, casi como continuación del conocimiento empírico en torno de lo útil¹⁴, la reflexión sobre el contenido problemático de la experiencia humana condujo al pensamiento por los caminos del mito y de la ciencia. Tal como indica *Aristóteles*, la admiración es un constitutivo originario de la actitud teórica¹⁵; ella, a su vez, tiene como una de sus causas la ignorancia, y ésta se hace consciente con la formulación del problema. La intelección del problema en cuanto tal, pues, no sólo es la conciencia precisa de la propia ignorancia, sino también y sobre todo un momento originario de la actitud teórica y el primer paso seguro en el proceso del saber.

Pero tanto el mito como la ciencia enfrentaron al hombre con unos límites –al parecer, infranqueables– del conocimiento sobre sí mismo, su conducta, el sentido de su vida y su destino. Es el ámbito del *misterio*. La tragedia griega formula, quizás por primera vez en el mundo occidental, la perplejidad humana ante un problema que escapaba a las posibilidades explicativas del mito y de la razón de su tiempo: el contraste entre la responsabilidad personal del hombre en el gobierno de su propia vida, y el destino gobernado por la sabiduría y voluntad divina. En la *Biblia*, en el Salmo VIII se exclama con admiración: “¿Qué es el hombre para que tú [se dirige a Dios] te acuerdes

13 Cfr. de F.A. Lamas y otros, *La dialéctica clásica. La lógica de la investigación*, Bs.As., Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 2008.

14 Cfr. *Platón, Fedro*, 270 b6, y *Las Leyes*, 720 b3, c6 y 857 c8. Vid. también *Aristóteles, Metafísica*, L.I, cap. 1.

15 Cfr. *Metafísica*, L.I, cap. 2, 982 b11-19.

de él? ¿O qué es el hijo del hombre, para que vengas a visitarlo? Hicístele un poco inferior a los ángeles, coronástelo de gloria y honor”; pero luego, en el *Eclesiastés* la misma pregunta tiene un sentido pesimista: “¿Quién es el hombre, dije, para seguir las obras del rey, su Creador?”¹⁶, “porque muere el hombre a semejanza de las bestias”¹⁷, “y todo va a parar a un mismo lugar; de la tierra fueron hechas todas las cosas, y en tierra igualmente o en polvo vuelven a parar”¹⁸. En la Edad Moderna *Montaigne*¹⁹ y *Pascal*²⁰ convirtieron en tópico la perplejidad que surge del contraste entre la grandeza y la miseria humanas. Y en nuestro siglo, las corrientes existencialistas y espiritualistas hicieron del misterio un tópico filosófico²¹.

Los grandes problemas que han suscitado mayor admiración y perplejidad a lo largo de la historia de la Antropología quizás puedan ser reducidos a los siguientes:

16 Cap. II, 12.

17 Cap. III, 19.

18 Id., 20. *Kitto* cita una oda de *Píndaro* (s.V a.C.), que juzga puede tener un digno paralelo con el *Eclesiastés*, algunos de cuyos versos dicen: “...breve es la duración del deleite humano./ Pronto se derrumba; alguna horrible decisión lo quita de raíz./ ¡Flor de un día! Esto es el hombre, una sombra en un sueño./ Sin embargo, cuando el divino esplendor lo visita,/ un resplandor brillante se cierne sobre él, y la vida es dulce.” (*Los griegos*, 1982, págs. 240-241).

19 La actitud de *Montaigne*, respecto del hombre, puede caracterizarse como un escepticismo y pesimismo más literario que filosófico. Humanista renacentista, de cuidada formación literaria clásica, noble y de ascendencia judía, sus “*Ensayos*” ejercieron una enorme influencia en Europa y de alguna manera marcaron un estilo de pensamiento dialéctico-contrastante y de algún modo “existencial”, en el sentido que este término ha llegado a tener en el pensamiento contemporáneo. En el ensayo *De l’expérience*, que cierra sus *Essais* (cap. XIII del Libro III), luego de descartar a la razón y a la experiencia como fuentes de la verdad, identifica toda la sabiduría con el conocimiento de sí mismo en relación existencial con los demás.

20 Cfr. *Pensamientos*, Primera Parte, especialmente los capítulos II (“Miseria del hombre”) y III (“Lo que distingue a la grandeza del hombre”). *Pascal* parece querer corregir el escepticismo y pesimismo antropológico de *Montaigne* mediante el recurso a la fe cristiana. Pero sus “*Pensamientos*”, cuya primera parte parecen un comentario o contrapunto con *Montaigne*, siguen el estilo de éste y están afectados por la actitud de éste.

21 Cfr., en especial, *Gabriel Marcel*, *El misterio del ser*, Parte Primera (“Reflexión y misterio”), Lección X (“La presencia como misterio”), en especial págs. 171-173. *M. de Corte* intenta demostrar que la raíz de esta actitud del existencialismo se debe a la consideración del ser como “existencia actual y concreta”, que mezcla como objeto de conocimiento estratos intelectuales y sensibles vistos en el hecho de su presencia; de tal modo, sería imposible entender al ente en su inteligibilidad esencial (cfr. *La Philosophie de Gabriel Marcel*, cap. III, nn. 2-3).

2. *El hombre y el cosmos*

Dos expresiones resumen, desde la Antigüedad, la índole misteriosa del hombre respecto de su situación en el universo. Se dice: “El hombre está ubicado –por su alma– en los confines de dos mundos”²², y “el hombre es un microcosmos”²³. Ambas imágenes constituyen, en rigor, sendas metáforas que ponen de manifiesto dos órdenes de proporciones:

a) En el primer caso, se alude a que el hombre pertenece a dos mundos metafísicos: el de las sustancias materiales o sensibles (constituyendo el más alto grado de vida animal) y el de las sustancias espirituales (en el grado ínfimo de éstas). Desde este punto de vista, su ley constitutiva parece ser la encarnación del espíritu. Esto implica de suyo una ambigüedad esencial que se abre a ulteriores esferas de problemas: la unidad sustancial humana, las relaciones del espíritu y el cuerpo, etc. En el orden de las ciencias este aspecto del problema ha dado origen, en nuestro tiempo, a dos grandes grupos de ciencias que se ocupan del hombre: las ciencias “naturales” y las llamadas ciencias “del espíritu” o “de la cultura”, lo cual a su vez plantea el problema de la relación de ambos grupos o disciplinas entre sí, de lo que nos ocuparemos más abajo.

b) Pero, además, y precisamente por participar de ambos mundos, el hombre resumiría, de alguna manera, todo el universo mundanal. Es un pequeño universo porque, por sus componentes físicos, está en contacto y comercio vital con todo el mundo natural, que asimila mediante su metabolismo y en el cual se resuelve corporalmente en la hora de la muerte. Lo es, además, porque mediante el conocimiento intelectual puede tornar presentes a sí todas las cosas; por eso *Aristóteles* llegó a decir que “el alma es, en cierto sentido, todas las cosas”²⁴. Desde, al menos, la cosmología de *Heráclito* hasta “*El puesto del hombre en el cosmos*” de *Max Scheler*, por citar un pensador de nuestro siglo, la inserción del hombre en el mundo ha

22 Cfr. *Santo Tomás de Aquino*, *In Ethicorum*, L. VII, n. 1299; *S. Teol.*, I q. 77, a. 2, resp.; q. *Disp. De anima*, a. 1, resp. (in fine), etc.

23 Cfr. q. *Quodl.* IV, a. 2, ad 1; *In Physicorum*, L. VIII, n. 999, etc.

24 *De anima*, III, cap. 8.



constituído un problema del que depende la comprensión de ambos términos de la relación. Puede ser cierto, quizás, que en todo esto haya un antropocentrismo ingenuo, como afirma *Burt*²⁵, que a su vez sea fuente de una visión antropomórfica de la realidad; en todo caso, esta opinión –formulada exclusivamente desde el punto de vista de la Física o de la “Cosmología”– sería una respuesta posible a una cuestión que de hecho se plantea el pensamiento humano. Pero si se tiene en cuenta, al menos como hipótesis, la irreductibilidad de los fenómenos humanos generalmente admitidos como espirituales –v.gr. el conocimiento abstractivo, los actos de conciencia y libertad, etc.– a los fenómenos físicos, aspecto que *Burt* parece no considerar, entonces el “antropocentrismo cosmológico” no sería tan ingenuo; incluso podría tolerársele a *Heidegger* afirmar, desde un punto de vista ontológico, que el hombre es el lugar del ser²⁶.

25 “Para la Edad Media el hombre era el centro del universo en todo sentido. Se suponía que el mundo de la naturaleza en su totalidad estaba teleológicamente subordinado a él y a su destino eterno. Los dos grandes movimientos que se unieron en la síntesis medieval, la filosofía griega y la teología judeo-cristiana, habían llevado irresistiblemente hacia esa convicción. La visión del mundo dominante en este período estaba caracterizada por una profunda y persistente convicción de que el hombre, con sus ideales y esperanzas, era el hecho más importante y aun dominante del universo” (“*Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*”, Introducción, pág. 15). Esta opinión no parece indiscutible, pues más bien podría afirmarse, al revés, que la Edad Moderna implica un giro copernicano de un teocentrismo (el medieval) a un antropocentrismo (el renacentista).

26 “A la pregunta por la esencialización del ser está íntimamente vinculada la cuestión de quién sea el hombre. La determinación, desde aquí necesaria, de la esencia del hombre, no es, sin embargo, cuestión de una antropología flotante en el aire que, en realidad, se representa al hombre de igual modo a como la Zoología se representa al animal. La pregunta por el ser del hombre está ahora determinada, en su dirección y alcance, únicamente desde la pregunta por el ser. La esencia del hombre, a partir de la pregunta ontológica, se debe concebir y fundamentar, conforme a la oculta indicación del principio, como el sitio que el ser se exige para patentizarse. El hombre es el allí en sí mismo patente. Dentro de éste está el ente y se pone en obra. Por eso decimos: el ser del hombre es, en el estricto sentido de la palabra, el ser-ahí (Da-sein). En la esencialización del ser-ahí, como tal sitio de la patencia ontológica, tiene que fundarse originariamente la perspectiva de la patentización del ser” (“*Introducción a la Metafísica*”, IV, págs. 241-242). Aquí *Heidegger* pretende poner de manifiesto la distinción entre ente y ser, y consiguientemente el tránsito de una perspectiva cosmológica (centrada en la esencia como *physis*), en la que se habría ocultado el ser, a una ontológica, de revelación y patencia del ser. En qué sentido pueda ser admisible la afirmación de que el hombre es el lugar del ser, y en general toda esta perspectiva ontológica, es asunto de la Metafísica, y hemos de dejarlo ahora entre paréntesis (sobre la relación nociónal entre el “Sein” heideggeriano y el “esse” tomista, puede verse, de *R. Echaurre*: “*Heidegger y la metafísica tomista*”; en esta obra el autor sostiene que hay dos períodos en el pensamiento de *Heidegger*, el primero, al que corresponde el texto que hemos transcrito, y el segundo, donde el ser indica “el estar siendo del ente”; esta segunda caracterización, según *Echaurre*, aproximaría el pensamiento del filósofo alemán al de *Santo*



3. La individualidad

Afirmar que cada hombre singular es un individuo parece algo evidente. Pero también parece evidente que la especie humana, o un grupo social, como un Estado, una familia, etc., tienen alguna unidad. La cuestión consiste entonces en saber quién tiene una unidad más fuerte o, dicho en otros términos, cuál es más real: ¿el hombre singular, o la especie, el Estado, la familia, etc.? *Platón*, por ejemplo, aparentemente no pudo decidirse entre reconocer más realidad al hombre o a la pólis; el hombre es una ciudad en pequeño (*micrópolis*) y la ciudad un hombre grande (*macroánthropos*), y ambos tienen análoga estructura²⁷. El mismo *Aristóteles*, cuando se pregunta si es la misma la virtud del hombre y la del ciudadano vacila²⁸. Por su lado, los colectivismos van a afirmar la unidad sustancial de la sociedad o del Estado, en desmedro de la sustancialidad del individuo humano.

De otra parte, y en estrecha relación con el problema anterior, el dualismo de alma y cuerpo parece difícil de conciliar con la unidad sustancial del hombre. *Platón*, para poner un caso típico, exagera este dualismo, al punto de afirmar que el hombre sólo es su alma; y a su vez, no resuelve cómo el alma humana conserva su individualidad en la medida en que, en el *Timeo*, la integra como parte en el “alma del mundo”. Ni siquiera *Aristóteles* pudo escapar plenamente de este peligro, pese a haber afirmado enérgicamente la unidad sustancial del hombre, pues al menos históricamente su doctrina del alma dio lugar a interpretaciones que comprometieron la unidad sustancial de cuerpo y alma espiritual; tal el caso de la teoría árabe del intelecto separado

Tomás de Aquino, en la medida en que el “*Sein*” heideggeriano podría entenderse como la descripción fenomenológica del “*esse*” tomista. De todos modos –más allá de lo cuestionable o no de esta opinión, pues personalmente nos parece absurdo hablar de una “fenomenología del *esse*”– lo cierto es que hasta el fin de sus días el hombre fue, para *Heidegger*, “*Da-sein*”).

27 Cfr. *República*, L.II, 368d-369a; L.IV, 435b-436a. “Esta analogía tan sistemáticamente construida entre el individuo y la comunidad política ha sido interpretada de modos diametralmente opuestos. Unos han dicho: ‘el estado es el hombre en grande’; otros, por el contrario: ‘el hombre es el estado en pequeño’, el individuo es una imagen reducida de la comunidad” (*Juan Llambías de Azevedo*, “*El pensamiento del Estado y del Derecho en la Antigüedad*”, pág. 283). No interesa ahora quién tiene razón en esta polémica histórica. Lo que interesa destacar es la existencia del problema. Ofrezco una respuesta verosímil a este problema en “*La Dialéctica Clásica*”, cap. I., pág. 32, aplicando el paradigma ascendente como instrumento dialéctico.

28 Cfr. *Política*, L.III, 1276 b16 y ss. Sobre este problema, puede verse, de *Delia María Albisu*: “*Política y educación según Aristóteles*”, II-3, págs. 92-94.

y único, común a todos los hombres. Una dificultad semejante la encontramos, en la Antigüedad, en el pensamiento de los *estoicos* y de *Plotino*. En la Edad Moderna volvemos a encontrar el problema en el dualismo de *Descartes*.

Cabe, pues, preguntar: ¿qué unidad tiene el hombre? ¿los fenómenos de discontinuidad de la conciencia, la pluralidad de elementos que componen al hombre, en especial el dualismo de cuerpo y alma según tantas teorías paganas y cristianas, su pertenencia, como parte, a “todos” más amplios, como la sociedad y el mundo, los procesos de cambio que lo afectan, hasta qué punto comprometen su unidad e identidad? Para un fenomenismo como el de *Hume*, que niega la realidad de la sustancia, la unidad del hombre será la propia de un conjunto de fenómenos. *Kant*, con su distinción entre “yo fenoménico” y “yo trascendental”²⁹, nos deja también ante una incógnita. Para *Hegel*, el hombre individual tiene una unidad provisoria, que deja de ser verdadera en el momento dialéctico del Estado. *Scheler*, en su obra citada “*El puesto del hombre en el cosmos*”, niega que la persona humana sea una sustancia, concibiéndola como un “complejo de actos monárquicamente ordenados”³⁰ y, consiguientemente, termina en una forma de panteísmo.

Parece claro que en esta cuestión la teoría acerca del hombre requiere un pronunciamiento ontológico fundamental. Vemos así cómo en el umbral mismo de una Antropología se requiere una determinada actitud metafísica.

4. Lo orgánico y lo espiritual

Volvamos a lo que parece ser uno de los núcleos de la problemática antropológica: la relación entre el alma espiritual y el cuerpo. Por cierto, no todos admiten que exista un alma, ni todos admiten la existencia del cuerpo como un organismo dotado de unidad sustancial. Pero de hecho hay fenó-

29 En rigor, se trata de la contraposición de hombre empírico y hombre trascendental. Cfr., como texto principal, “*Crítica de la Razón Pura*”, Segunda Edición, “*Análítica trascendental*”, § 16 y § 18.

30 Cfr. pág. 64. *Llambías de Azevedo* caracteriza la posición metafísica y teológica de la última etapa de *Scheler* como un “panteísmo evolutivo” (“*Max Scheler - Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía*”, pág. 462). Convencionalmente se llama “panteísmo” a la identificación de Dios con el mundo, y “panenteísmo” al panteísmo que admite la personalidad del Absoluto identificado con el mundo.

menos espirituales y fenómenos orgánicos, cuyo contraste aparece más claro en los actos de conocimiento y del querer.

En el hombre hay dos esferas u órdenes cognoscitivos que, para usar una expresión sintética del pensamiento contemporáneo, pueden ser designados recíprocamente “percepción” y “pensamiento”³¹, o con palabras más precisas y sencillas, “conocimiento sensible” y “conocimiento intelectual”³². Este hecho fue ya advertido por *Parménides*, quien no encontró mejor solución al problema que suprimir uno de sus términos; así, redujo todo el conocimiento sensible a mera apariencia, identificada con el error, y el conocimiento intelectual con la intelección de la unidad del ser, identificada con la verdad. Este dualismo en los términos del problema fue recogido y ampliado por *Platón*, en el contexto de su dualismo antropológico de alma y cuerpo entendidos como realidades distintas y, en alguna medida, opuestas; de estas dos realidades, cuya unidad resulta siempre problemática, surgen dos esferas de conocimiento y dos fuentes o principios del querer, estos dos últimos simbolizados por dos caballos, uno dócil al auriga, otro no³³.

En el *Evangelio* esta tensión se mantiene –aunque con un sentido distinto–, llegándose a hablar de *dos vidas*, la del cuerpo y la del alma³⁴. *San Pablo* retoma con fuerza dramática la percepción platónica de dos esferas tendenciales opuestas, identificadas recíprocamente para el Apóstol con las tendencias corporales y espirituales: “tengo en mí esta ley: que queriendo hacer el bien, es el mal el que se me pega; porque me deleito en la Ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo de

31 Éste es, precisamente, el título de una de las obras más importantes de *Cornelio Fabro* (“*Percezione e pensiero*”).

32 Advirtamos desde ya que la percepción, si bien –por lo general– es un conocimiento sensible, no es sólo sensible, pues –contra lo que piensan sensualistas como *Hume*– en ella participa también la inteligencia. A su vez, “pensamiento”, en la medida en que esta expresión traduzca el término “cogitatio”, en el sentido que tiene, por ejemplo, para *Santo Tomás de Aquino*, corresponde sólo al conocimiento intelectual discursivo.

33 Cfr. “*Fedro*”, 246ab ss., 253c-e.

34 “No temáis a aquellos que matan el cuerpo, pero que no pueden matar el alma; más bien temed a quien puede arrojar el cuerpo y el alma a la gehenna” (*Mat.* 10, 28). El hombre es mortal en razón de su cuerpo, mas el alma es inmortal; un artículo de fe esencial del Cristianismo es la resurrección de los cuerpos, reintegrados a su unidad con el alma, y la vida perdurable del hombre, para premio o castigo. Debe asimismo distinguirse la vida natural del hombre (que es de la que se ha hablado) de la vida sobrenatural, identificada con la gracia de Dios.

muerte? ... Los que son según la carne según la carne sienten las cosas carnales, los que son según el espíritu sienten las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz. Por lo cual el apetito de la carne es enemistad con Dios y no se sujeta ni puede sujetarse a la Ley de Dios”³⁵.

Este dualismo se torna particularmente crítico en el pensamiento de *Descartes*, pues no sólo el alma, como sustancia independiente, se torna problemática, sino aún el mismo cuerpo humano como organismo, en la medida en que no parece poder explicarse más que como una máquina (mecanicismo biológico).

5. *El problema del mal moral*

Para algunas corrientes del positivismo lógico contemporáneo, el problema anterior sería científicamente un típico “pseudo-problema”. De hecho no lo es, porque hay un orden preciso de fenómenos –que han de considerarse más adelante– que de suyo denotan en el hombre algo más que animalidad. Pero donde quizás se ponga de manifiesto en forma más aguda la tensión entre espíritu y cuerpo es en el campo moral.

Platón, *Aristóteles* y la generalidad de los filósofos han advertido que la virtud perfecta constituye una excepción; por el contrario, la maldad o la corrupción moral está muy extendida, y al menos llama más la atención que la experiencia humana acerca del bien. Se trata de un hecho. Por esa razón las normas jurídicas suelen ir acompañadas o reforzadas por la amenaza de una sanción. Esta facilidad –casi proclividad– hacia el mal y la consiguiente dificultad del bien ha causado la perplejidad de los filósofos paganos.

Nuestra experiencia interna confirma lo que *San Pablo* expresaba en el texto citado más arriba. El querer universal y racional de nuestra voluntad frecuentemente choca con el querer sensible y pasional de nuestros apetitos inferiores. La experiencia del conflicto entre el querer altruista y el querer egoísta, entre el bien común y el bien particular, entre la norma racional o

35 *Romanos*, 7,21-24 y 8, 5-7. Debe advertirse que en el texto citado se incluye, además del dualismo de cuerpo y alma, otro elemento esencial en la antropología y fe cristiana: el dogma del pecado original, que infecta a todo hombre que viene a este mundo.

el valor espiritual y la pasión, es también suficientemente general y cotidiana como para que pueda ser ignorada.

Por cierto, no debe pensarse que la tensión *cuerpo-alma* es proporcional a la de *bien moral-mal moral*. La cuestión, sin dudas, es harto compleja. En último análisis, el fenómeno del mal moral es de naturaleza espiritual. Lo que en definitiva debe retenerse es que el hombre tiende naturalmente al bien y a su propia felicidad; sin embargo, con frecuencia realiza actos malos y fracasa en la consecución de su felicidad. Se trata, por supuesto, de un hecho moral, pero cuyos supuestos y fundamentos son de naturaleza antropológica, pues es un fenómeno específicamente humano. Quizás se trate de una cuestión que no pueda tener una respuesta científica a la luz de la sola razón natural. En todo caso, el problema, y eventualmente la falta de respuesta, deben quedar científicamente registrados.

6. La conciencia y el mundo

Hemos visto que la relación del hombre con el mundo no está exenta de interrogantes. Volvamos a atender este tema, pero esta vez desde la perspectiva de la conciencia.

Parece claro para todos que el hombre existe en el mundo. Desde este punto de vista, puede decirse que tiene una existencia mundanal, sin abrir juicio en este lugar sobre el sentido que esta expresión puede tener para *Kant*, *Hegel* o filosofías existenciales como la de *Heidegger*³⁶. Pero la existencia humana tiene características especiales: si bien el hombre, como los demás entes, es parte del mundo —en tanto se considere al “mundo” como un cierto “todo”—, él resume o sintetiza en sí todos los niveles o grados ontológicos de la realidad mundanal (físicos, biológicos, sensibles y espirituales), sobre todo mediante sus funciones y operaciones intencionales (intelectuales y volitivas). Esto implica que el mundo se hace presente al hombre —mediante el conocimiento— y que éste se distingue, se une y opera sobre la realidad mundanal —mediante sus facultades operativas y apetitivas, gobernadas por la voluntad—. Los fenómenos humanos implican una cierta dialéctica

36 La cuestión podría formularse así: ¿La expresión “mundanal” califica extrínseca y accidentalmente la existencia humana o, por el contrario, indica el modo constitutivo de ésta? En el segundo caso, la conciencia humana sería una mera función del mundo.

hombre-mundo, de la cual surge la *cultura* precisamente en cuanto es el *mundo humano*. Ahora bien, dicha dialéctica parece tener su lugar originario en la conciencia.

En efecto, una antigua y continua tradición intelectual, cuyo origen puede establecerse en el neoplatonismo, especialmente *Plotino*, y *San Agustín*, que pasa por la tradición escolástica franciscana y que se registra en el pensamiento moderno y contemporáneo en el *racionalismo*, el empirismo fenomenista de *Hume*, el idealismo, la Fenomenología y las filosofías llamadas existenciales, ubica esta interiorización del mundo hecha por el hombre como el ámbito y el contenido de la conciencia. *San Agustín*, sobre todo en el *De Trinitate*, es el primero que ensaya una fenomenología de la conciencia, distinguiendo en el contenido de ella el mundo material, la presencia del alma a sí misma y Dios como verdad, bien y ser absoluto³⁷.

Hemos de postergar la consideración precisa de la estructura de la conciencia para el momento oportuno. Pero aquí salta a la vista un problema metafísico de innegable hondura, hontanar de nuevos interrogantes y de innumerables respuestas. Traduzcámoslo, por razones de simplicidad, en algunas preguntas más o menos claras: ¿en qué consiste propiamente esta interiorización del mundo?, ¿la conciencia humana está abierta a un mundo exterior a sí misma, o está clausurada en sí misma?, ¿el mundo, para la conciencia humana, es sólo un conjunto de representaciones?, ¿es sólo el ámbito del despliegue de la voluntad?, ¿este mundo, al que la conciencia humana está abierta o clausurada, tiene una existencia verdadera fuera de la conciencia misma, o sólo existe como contenido de ella?, ¿si los actos de la conciencia (conocer, querer, etc.) son inmanentes a ésta, qué punto de contacto cierto puede haber con un mundo exterior? La lista de interrogantes podría extenderse ilimitadamente. El hecho es que toda filosofía seria debe afrontar este problema.

Pongamos un ejemplo de la Filosofía contemporánea. Para *Marx*, el “hombre es el conjunto de las relaciones sociales”³⁸. La infraestructura de la realidad social está constituida por las relaciones económico-productivas. De esta infraestructura procede —como superestructura— toda la realidad espiritual (Derecho, política, moral, religión, cultura). Hasta aquí *Marx*. Pero

37 Cfr. especialmente los libros X, XI y XII.

38 Tesis N° 6 sobre *Feuerbach*.

luego algunos marxistas advirtieron que la “superestructura” también actúa sobre la “infraestructura”, modificándola, con lo cual entre ambas se establece una típica relación dialéctica. Ahora bien, dentro de la “superestructura” Marx ubicaba la conciencia, y ésta a su vez constituía el núcleo de la realidad “espiritual”. El problema que surgía entonces era el siguiente: ¿cómo se “interioriza” la estructura social (en especial la “infraestructura”) y cómo puede a su vez operar la conciencia sobre dicha estructura? Algunos pensadores neomarxistas vinculados a la escuela de Frankfurt creyeron encontrar la respuesta acudiendo a la teoría de *Freud*, con lo cual parece que, en rigor, sólo consiguieron multiplicar entre sí las debilidades de ambas teorías.

Hemos planteado, sin dudas, un problema metafísico. Pero su respuesta afecta a toda teoría del hombre, al Derecho, la Política, la Ética, la macro y micro Economía, la Teoría del Arte, etc.

7. La persona y la muerte

Uno de los problemas especialísimos que plantea la tensión –ya aludida– entre lo orgánico (corporal) y lo espiritual en el hombre consiste en compatibilizar dos esferas de fenómenos: de una parte, está el hecho de que el hombre es mortal; de otra, los fenómenos espirituales, individualizados en un sujeto personal, que parecen exigir la inmortalidad del espíritu. Parece haber, incluso, en la vida humana, una aspiración, y casi una exigencia, de inmortalidad o supervivencia, de la que dan cuenta el pensamiento mítico, casi todas las religiones, y la propia conciencia moral, como agudamente lo advirtiera *Kant*.

En este tema las antropologías espiritualistas se encuentran, al final de su recorrido, en una situación de perplejidad que sólo puede superarse mediante una apertura consciente al misterio. Es cierto que los materialismos no tropiezan con este problema; pero no lo hacen al costo enorme de mutilar la realidad más característica del hombre, dejando sin explicación sus fenómenos más específicos.

Veamos cómo se plantea el problema. Admitamos que el hombre es un compuesto sustantivo de cuerpo (materia organizada susceptible de vida, diría *Aristóteles*³⁹) y alma espiritual. El alma sería entonces la forma vital

39 Cfr. “*De Anima*”, L.II, cap. 1.



del cuerpo, aún cuando en ella haya algo que exceda lo material (ese “algo” sería el espíritu, o el *noûs* aristotélico)⁴⁰. Esto quiere decir que el hombre no es ni el cuerpo ni el alma, sino la unidad sustancial de ambos. La separación del alma y el cuerpo equivale a la destrucción de éste –por pérdida de su forma vital–, y se identifica con la muerte del hombre. Pero, ¿qué pasa con el alma? Admitamos también que la espiritualidad del alma implica la inmortalidad de ésta, tesis aceptada comúnmente por los espiritualistas cristianos. Tendríamos como resultado que el hombre es mortal y que su alma, que es su forma vital inmanente y sustancial, es en cambio inmortal. Ahora bien, consideremos esta afirmación de *Santo Tomás de Aquino*: “no cualquier sustancia particular [se refiere a una sustancia espiritual] es persona, sino la que posee una naturaleza específica completa. De ahí que ni la mano y el pie puedan ser llamados persona; ni, tampoco, el alma, que es una parte de la especie humana”⁴¹. Esto significa que la persona –sujeto espiritual– es mortal, pero que el espíritu es inmortal. A su vez, el alma humana –aún su parte espiritual o sus facultades superiores, como la inteligencia y la voluntad– están naturalmente ordenadas a operar sirviéndose del cuerpo; la inteligencia humana es naturalmente abstractiva y no puede pensar sin referir su pensamiento a las imágenes sensibles (“*conversio ad phantasmata*”, es la expresión técnica)⁴². ¿Qué actividad tendría, pues, un alma inmortal separada del cuerpo? ¿Qué conciencia conservaría: su antigua conciencia, que conformaba una unidad inescindible con la conciencia sensible, u otra conciencia? ¿Qué sentido tiene que exista un espíritu, que naturalmente es forma del cuerpo, sin este cuerpo? ¿Habría que admitir la creencia –absurda, por lo demás– de la transmutación y reencarnación de las almas?

En definitiva, la inmortalidad del alma resulta incomprensible y hasta absurda sin la resurrección de la carne; y dado que de ninguna manera parece que pueda demostrarse la verdad de tal resurrección por medios puramente racionales, nos topamos así con un auténtico misterio, al cual da respuesta la Revelación judeo-cristiana en el marco de la fe.

40 El alma vegetativa y animal no excede la materia. Pero el alma humana que, aunque asume las funciones vegetativas y animales, es espiritual, pues es racional, sí excede la materia.

41 “*S. Teol.*”, I q. 75, a. 4 ad 2°.

42 Estas expresiones tomistas encuentran en *Duns Scotto* una restricción “pro statu isto” del hombre, es decir, por la situación de hecho en que se encuentra el alma, en esta vida, en su unión con el cuerpo (cfr. de *E. Gilson*: “*Jean Duns Scot*”, págs. 63 y ss.).



8. La libertad y el destino

Ha quedado señalada una grave incógnita acerca del destino último del hombre. Aún admitiendo, con toda la tradición occidental, que la felicidad constituye la aspiración final de nuestra vida, y que ella sólo se alcanza en el encuentro con Dios –que es, como se verá, el Absoluto al cual está intrínsecamente ordenado el espíritu–, queda por saber cómo se alcanza y cómo se realiza. Problema, éste, de la Ética, pero que depende de una instancia filosófica antropológica. Pero aún siendo más modestos en nuestras aspiraciones, y considerando tan sólo el destino temporal y mundanal del hombre, nos queda otro interrogante: ¿en qué medida el hombre es dueño de su destino, mediante el ejercicio de su libertad? ¿en qué medida está sometido al nexo necesario de la cadena de causas y efectos? ¿o, quizás, el hombre está sujeto al azar o al arbitrio de una voluntad divina que hace añicos los propósitos humanos? Adviértase que estas preguntas valen, *mutatis mutandi*, tanto para el destino intratemporal cuanto para el destino último.

Festugière afirma que la esencia de la tragedia griega –la de *Esquilo*, *Sófocles* y *Eurípides*, únicas que para él merecen el nombre de “tragedia” en la historia– contiene dos elementos: “Por un lado, las catástrofes humanas, que son constantes, en todo tiempo y en todo país. Por otro, el sentimiento de que estas catástrofes se deben a potencias sobrenaturales que se esconden en el misterio, cuyas decisiones nos son ininteligibles, hasta el punto de que el miserable insecto humano se siente aplastado bajo el peso de una Fatalidad despiadada de la que intenta en vano alcanzar el sentido”⁴³. Señala también que en la tragedia griega aparece ya un cierto atisbo de la libertad humana, que lucha denodadamente por gobernar su propio destino, y que se estrella contra la omnipotencia divina. Esta forma mental hubo de encontrar una salida esperanzada en el encuentro de la cultura griega con el mensaje del Evangelio. Ni *Platón*, ni *Aristóteles*, ni el *Estoicismo*, pudieron dar una respuesta racional satisfactoria a este punto de angustia en el que se encontraban tanto el pensamiento mítico como una concepción antropológica filosófica. La tragedia griega parece ser, pues, una expresión poética de validez universal de uno de los límites con los que tropieza el hombre en la búsqueda de la comprensión de su destino.

43 “La esencia de la Tragedia Griega”, pág. 15.

Veinticuatro siglos de civilización han permitido circunscribir mejor el problema. El desarrollo de las ciencias, una conceptualización más racional de la divinidad —unida a la noción de providencia—, los sistemas contemporáneos de previsión social y de protección jurídica de las personas, han contribuido a atemperar la angustia humana, o al menos lo han intentado. A ello cabe agregar el viejo recurso al confort, al placer y a las mil formas de embriaguez, como un instrumento pasajero para vivir en la bruma de una ilusión, que tanto nos hace recordar a la “sombra de un sueño” de la que hablaba *Píndaro*. Pero aún hoy tenemos experiencia de la muerte prematura de millones de hombres, de la victoria de los malvados, del fracaso de los proyectos existenciales o propósitos mejor calculados. El existencialismo ateo —*Sartre*, por ejemplo— ha puesto de manifiesto lo absurdo de la existencia humana, identificada con una libertad que construye para sí la esencia de la persona, sin un horizonte trascendente. En definitiva, la existencia humana temporal es un “ser para la muerte”, y ninguna persona lúcida puede esquivar este problema.

9. *El origen del hombre*

No es éste un problema psicológico, ni es propiamente una cuestión adecuada de una Filosofía segunda o ciencia. Se trata, más bien, de un interrogante metafísico. De hecho, *Aristóteles* no lo considera en sus tratados acerca del alma y de la vida. En la obra de *Platón* tanto el problema como su respuesta tiene un tratamiento mítico. En el neoplatonismo, a partir de *Plotino*, el tema del origen humano se inscribe en el planteo metafísico de las emanaciones y en particular del Alma del mundo y del *Noûs*, como un capítulo de una teoría teológica panteísta. En la tradición cristiana y escolástica se le confirió un tratamiento estrictamente teológico, con principal apoyo escriturario en el *Génesis*.

Gracias a *Hegel*, *Lamarck* y *Darwin* se instaló la pretensión de considerar y dar respuesta científica a este problema, emergiendo así las llamadas *teorías evolucionistas*. En rigor no creo que pueda hablarse en estos casos de *teoría científica*, pues se trata más bien de una concepción hipotética de la totalidad de los fenómenos cósmicos, inverificable (o no “falsable”, en el sentido que tiene esta expresión para *Popper*) desde el punto de vista empírico. Más bien

parece una concepción mítico-científica, apoyada en una no confesada metafísica materialista, con un defecto lógico fundamental: se pretende encontrar la causa de lo más complejo o rico en entidad en lo menos complejo y rico.

En cualquier caso –y más allá de sus obvios defectos metafísicos– el evolucionismo tiene tres momentos cruciales, que operan como un obstáculo formidable:

- 1º) El origen de la materia y de su dinamismo.
- 2º) El salto cualitativo que significa pasar de la materia inorgánica a la vida.
- 3º) El salto metafísico insalvable de lo biológico a lo espiritual.

Este problema sólo puede ser tratado filosóficamente en sede metafísica y, desde este punto de vista, la teoría creacionista parece ser la única respuesta coherente y fundada.



Capítulo II

LAS CIENCIAS ACERCA DEL HOMBRE

I. NECESIDAD DE UN SABER ACERCA DEL HOMBRE

Retengamos como resumen de lo visto en el capítulo anterior las siguientes proposiciones:

- a) El hombre se conoce a sí mismo mediante un modo de experiencia objetivamente específico.
- b) El hombre es para sí mismo un objeto problemático de conocimiento.
- c) Algunos de los problemas que el conocimiento de sí mismo suscita al hombre han generado admiración y perplejidad, pues su respuesta parece ocultarse en la sombra del misterio.

Este conocimiento humano empírico y los problemas que de él surgen reclaman como necesario un saber, es decir, un conocimiento con alguna garantía razonable de verdad y que esté más allá de los condicionamientos temporales, espaciales e individuales que tornan contingente cualquier experiencia dada.

Al plantear aquí la necesidad de un saber acerca del hombre no estamos pensando sólo ni principalmente en una “necesidad para algo”. Se podría decir, por ejemplo, como lo hace *San Agustín*, que es necesario conocerse a sí mismo para alcanzar la felicidad y que ésta es el fin de toda filosofía y de toda ciencia. También puede decirse que este conocimiento de sí es necesario para obtener un determinado resultado en el obrar o en el hacer humanos. No hemos de disputar acerca de la verdad o pertinencia de estas afirmaciones. Pero la necesidad de la que hablamos no depende exclusivamente de un fin distinto del conocimiento mismo; en otras palabras, no es puramente

una “necesidad de fin” y, por lo tanto, *práctica*. No se trata –menos aún– de una mera necesidad de utilidad. Se trata de una necesidad teórica, incondicionada, de algo que constituye en sí mismo un fin. Trataremos de justificar esta afirmación tan tajante con un breve razonamiento.

El conocimiento es una actividad vital del hombre de altísima perfección natural; lo cual vale especialmente respecto del conocimiento intelectual. Objeto del conocimiento puede ser cualquier cosa o realidad, pero en todo caso el sujeto cognoscente es para sí mismo un objeto necesario, al menos por estas sucintas razones:

a) Porque nada es más próximo al sujeto que sí mismo, aunque no sea lo intencionalmente más inmediato.

b) Porque, como ha demostrado *Fabro*, en la percepción –que es el momento cognoscitivo originario– el “sentido” o “significación” del fenómeno no se completa sin alguna referencia al sujeto⁴⁴.

c) Porque en todo conocimiento se tiene una percepción interna secundaria, concomitante o indirecta de las facultades y hábitos del sujeto.

d) Por último, porque lo que se conoce se hace presente al sujeto según el modo o medida de éste, y en este sentido es asimilado por el mismo. Hay sin dudas, en el conocimiento, una cierta actividad constructiva del sujeto, y toda reflexión sobre el valor de realidad de nuestros objetos conocidos en cuanto tales implica el discernimiento del *signo formal* o intencional (por ejemplo, el concepto), de lo significado (la cosa real conocida), y de la relación de significación⁴⁵.

Ahora bien, la perfección del conocimiento es la verdad, a punto tal que en rigor sólo puede hablarse de conocimiento en la estricta medida en que

44 Cfr., v.gr., *Percepción y Pensamiento*, Primera Parte, cap. IV,2, y Tercera Parte, cap. VIII, 2, c).

45 “La cosa exterior inteligida por nosotros no existe en nuestro intelecto según su propia naturaleza, sino que es necesario que su especie [signo formal o intencional] exista en nuestro intelecto, por la cual éste se hace intelecto en acto. Existiendo pues [en cuanto intelecto] en acto por esta especie como por su forma propia, entiende la cosa misma” (*Suma contra los Gentiles*, L.I, cap. 53). Conviene leer lo siguiente de este capítulo, donde *Santo Tomás* distingue la “especie impresa” de la “especie expresa”, que en el caso del concepto se identifica con la definición.

sea verdadero, pues sólo en ese caso “un objeto se hace intencionalmente presente a un sujeto” (lo cual es la misma definición de “conocimiento”). Y el saber, en definitiva, tal como lo expresara *Aristóteles*, no es otra cosa que un *estar* (instalado) *en la verdad*⁴⁶; es una verdad segura y arraigada⁴⁷. El saber es, por lo tanto, la perfección del conocimiento o, lo que es lo mismo, la perfección de una de las actividades vitales más perfectas del hombre. Y como aquello a lo que el hombre está ordenado como a su perfección propia es precisamente lo que se llama “fin natural” o “fin perfectivo”, el saber que el hombre tiene de sí mismo es un fin natural o perfectivo máximamente necesario. Adviértase que no decimos que sea el más alto, pues para que lo fuese el hombre debería ser lo más excelente en la realidad⁴⁸. Decimos, sí, que es el más necesario (en el orden de los saberes naturales), pues sin alcanzar este fin el hombre no podría intentar siquiera mirar a Dios. De ahí el “conócete a tí mismo” que *Sócrates* adoptó como mandato divino, y el “*Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*” del águila de Hipona⁴⁹. Podría también decirse que el saber máximamente necesario para el hombre es el saber prudencial, o el moral; pero aún en este caso, el saber antropológico es su fundamento inmediato, y podría decirse que los saberes morales (Ética, prudencia, etc.) constituyen en rigor una flexión o prolongación *práctica* de un saber antropológico.

46 Por “estar en la verdad” traduce *X. Zubiri* el verbo “*áletheúein*” del que se sirve *Aristóteles* para definir en la *Ética Nicomachea* (L.VI, c.2 1139 b13-14 y c.3, 1139 b16-17) al saber como hábito y virtud intelectual. Cfr. de *Zubiri*, *Cinco lecciones de Filosofía*, pág. 18. Sobre el uso del citado verbo griego por *Aristóteles*, cfr. de *H. Bonitz*: *Index Aristotelicus*, voz correspondiente, pág. 31. También *Platón* hablaba de un “estar en la verdad”; así en *República* 413 a.

47 Siguiendo el citado criterio de *Aristóteles*, una verdad es objetivamente segura cuando la proposición que la contiene consiste en un “*lógos*” automanifestativo, un principio o axioma, o procede de éste; dicho con otras palabras, un saber, objetivamente considerado, es un conocimiento que alcanza la verdad “*per se*” y no meramente “*per accidens*”. La verdad está subjetivamente arraigada cuando constituye un hábito (“*éxis*”), es decir, una cierta forma segunda, una cualidad del alma o de una facultad determinada, o, para ser precisos, una “disposición firme y difícilmente mutable”. Si bien, mediante el hábito, la verdad del saber arraiga en el alma, el hábito mismo existe formalmente como algo intencionalmente dirigido al objeto, y en virtud de la conformidad con éste él mismo es verdadero. Por eso, en un sentido más profundo, el saber (o el hábito) arraiga en la verdad.

48 Cfr. *Et. Nicomachea*, L.VI, cap.6, 1140 a20-22.

49 “No quieras salir [fuera de tí mismo]; vuelve dentro de tí mismo; en el hombre interior habita la verdad” (*San Agustín, De Vera Religione*, cap. 39, § 72).

La experiencia humana, pues, encuentra su perfección natural y necesaria en un saber acerca del hombre. Este saber, a su vez, habilita para las más altas y agudas experiencias, y sirve de marco en la investigación del resto de la realidad. Por último, en este saber encuentran su fundamento y orientación todos los procesos racionales y afectivos dirigidos a la perfección total del hombre como persona (orden moral) o a la perfección del hombre en relación con la naturaleza y los instrumentos de su actividad, configurando el *mundo humano* (orden cultural técnico o artístico).

Hemos establecido la necesidad de un saber acerca del hombre. Pero, ¿de qué clase de saber se trata?

II. EL CUADRO CLÁSICO DE LOS SABERES

Veamos primero en rasgos generales la epistemología clásica, de acuerdo con el pensamiento de *Aristóteles* y *Santo Tomás de Aquino*.

1. “Saber” y “conocer”

Hemos visto que el concepto de “saber” agrega al de “conocer” la nota de perfección. De ahí que si bien todo saber es conocer, no todo conocer es saber. Hay, pues, modos de conocimiento no sapienciales y modos de conocimiento sapienciales.

Los modos de conocimiento que no constituyen, en sí mismos, saberes, son la experiencia, la opinión y la fe humana. Considerémoslos brevemente:

a) De la *experiencia* ya hemos dicho lo indispensable más arriba.

b) La *opinión* tiene por objeto lo que parece como probable para el sujeto en un momento del curso de su conocimiento; por esa razón no engendra certeza y admite la posibilidad del error; se trata, como se ve, de un conocimiento provisorio, de alguna manera intermedio entre la experiencia y el saber.

c) La llamada “*fe humana*” es una clase especial de opinión; tiene por objeto aquello que se conoce por el testimonio de otro, sea este “otro” un

hombre, un grupo, toda la sociedad o, dentro de ésta, de un ambiente cultural. Su certeza nunca aparece al sujeto como intrínseca al objeto mismo; de parte de éste debe haber verosimilitud (es decir: ausencia de contradicción, probabilidad, razonabilidad, etc.). Supuesta esa verosimilitud, la certeza que puede tenerse es externa y depende de la veracidad o crédito que merece el testimonio externo. La masa de los conocimientos que la mayor parte de los hombres posee –en tanto escapan a su percepción directa– es de esta clase; ella sustituye a la experiencia personal y la amplía. La información que los hombres reciben a través de los medios masivos de comunicación, gran parte de la enseñanza, la Historia transmitida por los textos, los llamados conocimientos científicos de divulgación, etc., constituyen el vasto campo de la fe humana, que resulta así un marco objetivo de la experiencia, una fuente de opinión y un preámbulo del saber.

El saber en general es un conocimiento verdadero y dotado de certeza en virtud de ciertos conocimientos absolutamente ciertos o evidentes por sí mismos que se denominan principios (o *propositiones per se notae*). Hay cinco grandes modos de saber:

a) La *técnica*, cuyo objeto es lo factible o fabricable por el hombre. Es un saber “hacer o modificar cosas”. Dentro de esas “cosas” está incluido el hombre mismo, en tanto no se opere sobre él en su índole de persona. Se incluyen dentro de este ámbito las artes mecánicas, las bellas artes, la Medicina, etc.

b) La *prudencia*, cuyo objeto es la regulación concreta o el imperio recto de la acción humana, entendiendo por “acción humana” los actos voluntarios en los que el hombre queda comprometido en su carácter de persona moral.

c) La *ciencia*, cuyo objeto es lo universal y necesario que constituye la realidad (la esencia de las cosas, sus propiedades y sus relaciones causales).

d) Los *principios* –hábito intelectual innato que *Aristóteles* denominaba “*noûs*” y *Santo Tomás* “*intellectus*” en su función teórica y especulativa y “*sindéresis*” en su función práctica–, que tienen por objeto las dimensiones inmediatamente inteligibles de la realidad, y que constituyen las fuentes de la verdad y certeza de todos los saberes.

e) La *Sabiduría* o *Filosofía Primera*, en la designación de *Aristóteles*, hoy llamada *Metafísica*, cuyo objeto es el ente en cuanto ente, y que si bien es una ciencia, tiene como característica el incluir dentro de su objeto a los principios comunes a todos los saberes.

2. El concepto de “Ciencia”

La palabra castellana “ciencia” –y sus equivalentes en lenguas romances, así como el vocablo alemán “Wissenschaft”– traduce adecuadamente los términos “*epistémē*” (griego) y “*scientia*” (latino). La equivalencia semántica de estos dos últimos nunca estuvo en cuestión y ella resulta evidente, además, por la etimología de ambos. La ciencia, semánticamente, pues, aparece como el modo de saber humano por antonomasia.

Si indagamos ahora sus determinaciones formales o esenciales en orden a una definición real, la ciencia es –según ya se adelantó– un saber universal y necesario. Su género propio consiste en ser un saber, esto es, un conocimiento según razones y principios y, por lo tanto, cierto. Específicamente se caracteriza por la universalidad y necesidad de su objeto; ambas notas se implican entre sí (algo es necesario porque es universal, y viceversa) y en la realidad se identifican con las relaciones de causa y efecto. De tal manera, decir “saber universal y necesario” resulta ser lo mismo que “saber por las causas”⁵⁰. Ambas expresiones, en definitiva, son definiciones equivalentes.

3. Constitutivos

Las ciencias, como todo conocimiento –y más en general, como todo acto o hábito humano–, se especifican por su objeto. En otras palabras, el objeto es lo que constituye a las ciencias y las diferencia unas de otras; es, por lo tanto, algo lógicamente anterior a éstas y su principio de determinación o especificación.

Pero el *objeto*, a su vez, puede ser *material* o *formal*. Sintéticamente:

50 Dice *Aristóteles*: “No conocemos lo verdadero sin conocer la causa” (*Metafísica*, L.II, cap.1, 993 b23-24; cfr. *Segundos Analíticos*, L.I, cap. 2, b9-11). Cfr. también de *J.C. Sanguinetti*: *La Filosofía de la Ciencia según Santo Tomás*, pág.51.

a) *Objeto material* es aquella cosa, parte de la realidad o aspecto real sobre el que recae el conocimiento científico; es *aquello de lo que trata éste*. En este sentido, diversas ciencias pueden tener el mismo objeto material. Por ejemplo, el hombre, o la vida humana, respecto de la Psicología o Antropología, la Ética y la Medicina.

b) *Objeto formal* es lo que distingue y especifica los objetos de diversas ciencias y, por lo tanto, propiamente a ellas mismas. Es la formalidad o aspecto del objeto real en relación con la inteligencia y sus modos de abstracción. La “formalidad” fundamental, en todo objeto, es su forma sustancial, expresada por su definición esencial; pero integradas y dependiendo de la forma sustancial hay otras categorías secundarias (“accidentes”) y propiedades de aquélla y éstas que pueden constituir “aspectos formales” sobre las cuales puede recaer la intención cognoscitiva. Como las formalidades, pues, pueden ser varias y, en cierto modo, sucesivas, puede ocurrir que alguna sea “sujeto” de otras, en cuyo caso la primera cumpliría una función análoga al objeto material —en tal caso suele llamársela *objeto formal quod* (literalmente: objeto formal “que”)— y la última formalidad *objeto formal quo* (literalmente: objeto formal “por el qué y en el qué”).

4. *El método*

Junto con sus constitutivos específicos debe considerarse también el movimiento ordenado de la razón al discurrir o al inferir, que es el *método*. Etimológicamente, “método” quiere decir “camino a través de un medio” y “persecución”⁵¹, y en el orden de la ciencia significa precisamente la rectificación del proceso o curso natural del pensamiento en la dirección de la posesión de su objeto y, en último análisis, en pos de la verdad.

Cada ciencia tiene su propio método, que deriva de su objeto o se conforma con el mismo. Hay, sin embargo, dos grandes métodos lógicos gene-

51 Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, voz: *hodós* (t.II, págs. 774-775). Advuértase que se trata de dos ideas distintas, según el valor que adquiera la preposición (y adverbio) “*metá*”, en su unión con “*hodós*” (ruta, camino, marcha). En un caso, se pone el acento en el camino mismo a través de un medio, por ejemplo, un puente, un pasaje, es decir, algo que como medio facilita la marcha o remueve obstáculos. En el otro, se destaca más bien el aspecto dinámico, el tránsito o el movimiento en pos de una meta. Aplicadas ambas ideas al orden del pensamiento, las mismas parecen fácilmente asimilables.

rales que todas las ciencias usan en diversa medida: la *inducción* y la *deducción*. A ambos puede añadirse la *dialéctica* en el momento de la *vía inventionis* (que es la etapa de la investigación).

El *método inductivo* es, en líneas generales, el pasaje de la experiencia a una proposición universal, cuyos momentos principales son: observación, discernimiento de semejanzas y diferencias, constitución de esquemas perceptivos, abstracción de los conceptos respectivos y vinculación de éstos en el juicio. La inducción no constituye propiamente un razonamiento sino –noéticamente– una inferencia inmediata. Ella se torna método científico cuando se controla y critica cada uno de sus momentos, a la luz del objeto formal.

El *método deductivo*, en cambio, va de una proposición universal a otra menos universal o particular a través de un vínculo llamado “término medio”. Rigurosamente hablando, se identifica con el silogismo apodíctico. Puede afirmarse, pues, que las reglas del método deductivo son las mismas que las reglas de construcción de un silogismo apodíctico perfecto.

El *método dialéctico* se asimila al anterior, en tanto se expresa a través de silogismos. El silogismo dialéctico se diferencia del apodíctico porque no concluye con necesidad, es decir, su conclusión carece de certeza, pues algunas de las premisas son sólo probables. Su función es múltiple: sirve de método de corrección y crítica de la inducción, contribuye a demarcar el campo u objeto de investigación, discute opiniones científicas, discute (defiende, pero no demuestra) los principios, etc.⁵²

La combinación de cada uno de estos tres métodos está determinado por el objeto de cada ciencia y varía según los momentos del curso científico (“*vía inventionis*”, “*vía iudicii*”, etc.) y según los que podrían llamarse estratos metodológicos de la investigación.

52 Con relación al concepto de *dialéctica*, cfr. de F.A.Lamas y otros: *La dialéctica clásica. La lógica de la investigación*, principalmente la Introducción, II. El tema de la dialéctica y su uso como método lo trata *Aristóteles* en su *Tópica*. *Santo Tomás de Aquino*, en brevísimos trazos, determina la función lógica general de la dialéctica en su Comentario a los “*Segundos Analíticos*”, L.I, 1, n.6. Sobre la función de la dialéctica en el campo teórico, cfr. de L.M. Régis, *L’Opinion selon Aristote*, sobre todo el cap. III.

5. *División de la ciencia*

Hemos dicho que las ciencias se especifican según su objeto formal, el que guarda una relación necesaria con los modos de abstracción de la inteligencia. De ahí que, conforme a éstos, y dejando de lado la Lógica, que es una propedéutica general de todas las ciencias, hay dos grandes géneros de ciencias especulativas o teóricas, a saber:

a) *Ciencias naturales*, cuyo objeto formal resulta de la “abstracción total” (abstracción del “todo” lógico –un género o una especie– excluyendo la “materia sensible” y las demás condiciones individuales de existencia). El objeto se considera en su integridad esencial de materia y forma, aunque la primera sólo sea estudiada como “materia común”. A este grupo pertenecen la Física General, las Físicas especiales, la Química, la Geología, etc. Dentro de este gran grupo se incluye también la Biología (ciencia natural de la vida orgánica) y dentro de ésta, como una ciencia de características peculiares, la Psicología.

b) *Ciencias Matemáticas*, cuyo objeto formal resulta de la “abstracción formal” (separación de una “forma” –más específicamente: la cantidad– de la materia común).

Las *Ciencias Prácticas* tienen como núcleo a la Ética, que incluye la Ética individual (o monástica) y la Ética Social (Política, Economía y Derecho). Comprenden como disciplinas auxiliares –diremos nosotros: como fenomenologías descriptivas– a la Historia, la Geografía Humana, lo que hoy se llama Sociología, etc. Su objeto formal está constituido por la referencia a una finalidad humana a alcanzar mediante actos propiamente humanos (voluntarios o libres). Se dice que están *subalternadas* a la Psicología, en tanto la finalidad humana, que en estas ciencias opera como principio, les es dada por aquélla en cuanto es la ciencia humana más general y principal⁵³.

En el cuadro clásico de las ciencias figuran también las llamadas “*ciencias medias*”, cuyo objeto material es natural o físico, pero cuyo objeto formal

⁵³ Cfr. Santiago Ramírez, *De ipsa Philosophia in universum*, P.II, Sec. I, cap. 2, a.3-C (págs. 248 y ss.).

es matemático; el ejemplo típico en la Antigüedad era la Astronomía y, luego, la Óptica. Hoy incluiríamos a la Física Matemática.

Por último, aunque en rigor no sean ciencias, deben mencionarse las *técnicas científicas*, es decir, aquellos saberes que tienen por finalidad una obra externa al hombre o sobre el hombre mismo en cuanto no se lo considere como persona o sujeto moral, y que aplican principios científicos. Tal el caso de la Medicina, las Ingenierías, la Arquitectura (que es a la vez una “bella arte”), etc.

6. El hombre como objeto de las ciencias

De lo dicho hasta ahora resulta que para el pensamiento clásico el hombre puede ser objeto de muchas ciencias y disciplinas científicas o técnico-científicas⁵⁴. Por lo pronto, todas las Ciencias Prácticas se ocupan del hombre; la Biología (y la Fisiología, Genética, etc.) tienen en consideración aspectos orgánicos humanos. Las técnicas científicas también se ocupan del hombre; esto es obvio respecto de la Medicina, cuyo objeto-fin es la salud; incluso todas las demás técnicas o artes, directa o indirectamente, apuntan a bienes humanos, integrándose en el ancho campo de la cultura o mundo del hombre.

Pero para los antiguos la ciencia humana central y más general era la Psicología, porque ella incluía en su objeto las funciones vegetativas, las sensitivas y las espirituales, integradas en la unidad sustancial del hombre (*Aristóteles*) o en la unidad instrumental de cuerpo y alma (*Platón* y *San Agustín*, por ejemplo).

Conviene, en este punto, sin embargo, anticipar una observación, sobre la que hemos de volver más adelante, cuando consideremos el nombre de nuestra ciencia. Aquí hemos de limitarnos al punto de vista de *Santo Tomás de Aquino*. El clásico tratado aristotélico *De Anima* no puede identificarse con una ciencia adecuada del hombre, es decir, con la Psicología Humana, en parte por exceso, y en parte por defecto. Por exceso, porque el tratado acerca del alma es una teoría general del ente vivo en cuanto animado; su objeto material y formal es más amplio que el hombre, porque incluye una

⁵⁴ *Disciplina*, como indica su etimología, es en general toda materia que tiene reconocimiento en la enseñanza o investigación académica. Puede o no ser parte de una técnica o ciencia.

teoría general del alma, y no sólo de la del hombre. Por defecto, porque otras materias específicamente humanas, como la percepción, la memoria, etc., son objeto de otros tratados; y, sobre todo, porque el objeto central –el hombre mismo como un todo subsistente– sólo es alcanzado parcialmente y, en cierto modo, indirectamente. Por esa razón, en la *Suma Teológica*, Primera Parte, el prefacio de la Cuestión 75 anuncia la consideración del Tratado del Hombre, del cual el alma es sólo parte de su naturaleza, aunque parte principal en cuanto forma inmanente vital; de ahí también que inmediatamente después de la cuestión 75, dedicada al alma, la 76 está referida a la unidad sustancial de cuerpo y alma. El *Santo Doctor*, además, completa su tratado del hombre en la Primera Parte de la Segunda Parte (Iª IIæ), examinando el fin último humano, los actos voluntarios, las pasiones y los hábitos, en orden a conferirle un fundamento adecuado a la Ciencia Moral. En sede teológica, pues, que es su perspectiva formal propia, *Santo Tomás* elabora un tratado del hombre que no se ajusta a los moldes antiguos del *De Anima*, y deja planteada una idea fructífera sobre el saber científico acerca del hombre, que reclama un desarrollo metódico y sistemático, fuera del contexto teológico, en sede científica o filosófica natural⁵⁵.

III. EL CRITERIO DE ESPECIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS (UN PROBLEMA CONTEMPORÁNEO)

La Epistemología aristotélica, mediante la cual *San Alberto Magno* y *Santo Tomás de Aquino* superaron, en el siglo XIII, la crisis en la que se encontraba la vieja “Sabiduría Cristiana” inspirada en *San Agustín*, integrándola en el grandioso esfuerzo de la Escolástica, estuvo históricamente asociada al éxito de las ciencias naturales que renacieron con el aristotelismo

⁵⁵ La *Quaestio Disputata De Anima* tampoco constituye un tratado íntegro de Psicología Humana, aunque ella gire casi exclusivamente acerca del alma del hombre. Su perspectiva formal es teológica y la preocupación que su temática pone de manifiesto corresponde a las grandes cuestiones que –acerca del alma– agitaban al mundo medieval: individualidad de las almas (y, consiguientemente, rechazo de la doctrina árabe de la unidad del intelecto agente), unidad de la forma sustancial (rechazo del pluralismo de formas), inmaterialidad del espíritu (rechazo del hilemorfismo universal), diferencias con la naturaleza angélica, etc. No se encuentran tratados los fines del hombre, los actos humanos, las pasiones y los hábitos.

medieval. El desarrollo posterior de la Física en la dirección de un saber matemático, cuyo momento original quizás podría ubicarse en *Roger Bacon*, y luego con *Galileo* y *Descartes*, y sus resultados asombrosos para su tiempo, trajo como consecuencia una nueva crisis del pensamiento científico.

1. *La concepción moderna de la ciencia*

Como consecuencia de la actitud metodológica de *Descartes*, aunque sobre todo a partir de *Kant*, suele entenderse por “ciencia” un conjunto de conocimientos o proposiciones unificados por un método. Según este punto de vista, por lo tanto, no es ya el objeto –aquello que cada ciencia estudia– el factor unificador, determinante y distintivo de cada ciencia, sino que, por el contrario, el objeto mismo y la ciencia correspondiente se encuentran unificados, determinados y diversificados por el método. De acuerdo con la inspiración kantiana que ha predominado en estos dos últimos siglos en el pensamiento epistemológico, el método es un procedimiento de observación, de definición, clasificación y división (es decir, de categorización), de inferencias y de verificación, sujeto a ciertas reglas, mediante el cual el científico *confiere estructura a los fenómenos*, constituyendo así su objeto de estudio.

Esta concepción implica una serie de presupuestos gnoseológicos inspirados en la desconfianza frente a los datos que nos proporcionan los sentidos, en una actitud crítica que no consigue liberarse de una mayor o menor dosis de escepticismo, y en el desconocimiento de la integración funcional de la inteligencia y la sensibilidad tal como sólo resulta posible en una actitud teórica realista. En el fondo, esta concepción moderna de la ciencia tiene una inspiración idealista, en cualquiera de sus variantes: el idealismo empirista (*Hume*), el idealismo trascendental (*Kant*), el idealismo absoluto (*Hegel*), el idealismo materialista dialéctico (*Marx*), etc.

Para hacer más clara la oposición entre las dos grandes concepciones de la ciencia –la clásica y la moderna–, podemos esquematizar lo dicho mediante dos proposiciones contrarias:

a) Para el *realismo tradicional* la ciencia se constituye, se estructura y se unifica por su objeto, y éste a su vez determina el método. (Recuérdese que el objeto no es otra cosa que un objeto real o un sector de la realidad, en cuanto conocida o susceptible de conocimiento).

b) Para la concepción de la ciencia originada en el *criticismo kantiano*, en cambio, el método constituye, estructura y unifica el objeto y, por lo tanto, a la ciencia misma. (En este contexto, la ciencia de hecho es, o al menos puede ser, neutral respecto al valor de realidad de su objeto; su función general –dice Cassirer– es “proporcionarnos la seguridad de un mundo constante”, ordenando los fenómenos de acuerdo a un ideal metodológico⁵⁶).

Tan aguda es esta oposición de contrariedad que Zubiri ha llegado a decir que la palabra “ciencia” no puede ser usada para significar ambas concepciones del saber sin incurrir en una equivocidad absoluta; por esta razón él prefiere llamar “ciencia” a lo que contemporáneamente suele entenderse por tal, y “episteme” al saber universal y necesario tal como lo entendiera *Aristóteles*⁵⁷. Pero esta opinión no está exenta de incurrir en un cierto nominalismo y, en esa misma medida, en el escepticismo. Pues en rigor la oposición se da entre dos actitudes frente a la realidad, como el propio Zubiri reconoce⁵⁸. En un caso –en el pensamiento clásico– se presupone la inteligibilidad de la realidad, y lo que se pretende es arraigar la verdad del pensamiento en la verdad esencial y existencial de las cosas. En el otro –en el pensamiento moderno– la verdad se reduce a una conformidad con los fenómenos (verdad fenoménica), o incluso se deja de lado la verdad para privilegiar la precisión y coherencia de una explicación que torne racional el sistema de fenómenos; la verdad se posterga y más bien se pone el acento en la precisión metodológica según la cual se observa y organiza el material fenoménico⁵⁹.

Pero en el propio campo del pensamiento científico contemporáneo el ideal de la pureza metódica, frente a las exigencias del objeto, no parece exento de objeciones. Leamos una página de R. Saumells:

Es cierto que la orientación especulativa de este siglo incluye como un rasgo muy típico la metodización total de las ciencias: la total invasión del

56 Cfr. *Antropología Filosófica*, Segunda Parte, X, págs. 304 y ss.

57 Cfr. “«Episteme» y Ciencia”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 63-78.

58 Cfr. *La idea de la realidad*, ibid., págs. 79-95.

59 “Podría decirse, en formulación aproximada, que la característica que especifica la mentalidad clásica es la creencia de que la razón metódica de una ciencia versa sobre una razón de ser que en el fondo es previa y fundamental. La respuesta que propone la ciencia moderna a esta creencia podría formularse, en general, diciendo que «la ciencia se identifica con su método»” (Roberto Saumells, *La ciencia y el ideal metódico*, pág. 25).

concepto de ciencia por el concepto de método. Pero no es menos cierto que esta moderna tesis reviste todavía el carácter de una proclama polémica. Con ella se trata de convencer a quienes piensan de distinta manera. ¿Qué es lo que piensan de la contextura general de la ciencia quienes ponen todavía reparos a la exclusividad del ideal metódico? La respuesta es simple: la especificación de cada ciencia por su método frustra la entraña misma de una convicción efectivamente vivida, propulsora de la meditación profunda, que nos inclina a especificar la ciencia por su objeto. Y, puestas las cosas en este punto, nadie deja de reconocer que se agudiza de día en día el conflicto que en el interior de cada ciencia aparece entre su método y su objeto. Una situación límite del citado conflicto es aquella por la cual, al erigirse el método en ideal, pierde la ciencia contacto con la realidad. En una situación tal el científico medita, reflexiona, especula; una instancia exterior, inconexa, decidirá en fallo inapelable si se trata de una cavilación o de un enunciado científico⁶⁰.

Aunque es obvio que los ideales sapienciales de la Antigüedad no son los mismos que los que prevalecen hoy en el pensamiento influido por el criticismo kantiano, subsiste el problema de saber cuál de ellos es más válido desde el punto de vista de la verdad del ser. Por otra parte, está el hecho de la crisis de las ciencias, en la cual ha naufragado hasta nuestros días todo esfuerzo por encontrar un principio de unidad de los saberes y de la cultura, sin la cual la Universidad, la educación y el propio futuro de las ciencias y de la humanidad se encuentran comprometidos⁶¹.

60 Op. cit., Prólogo, págs. 16-17. Dicho prólogo termina: “El libro que sigue a este prólogo es precisamente la demostración de que aun las más formalizadas disciplinas científicas fundan su razón de ser, no en el método que siguen, sino en el objeto que miran. La demostración de esta razón de ser, vista a través de la geometría como teoría de las cónicas; el examen de las condiciones de la conciencia objetiva y las notas esenciales de la estructura del objeto de ciencia son, respectivamente, los temas de cada uno de los tres capítulos siguientes” (págs. 18-19).

61 Alois Dempf, siguiendo en esto a Scheler, cree encontrar en la Antropología Filosófica la “única y verdadera base del «studium generale»”, el cual a su vez “busca la unidad de las ciencias a fin de dar a la inteligencia una formación científica unitaria” (*La unidad de la ciencia*, págs. 57-58).

2. La multiplicación de las ciencias humanas

La concepción que identifica la ciencia con el método ha tenido un resultado desalentador respecto de las ciencias acerca del hombre. Dado que los métodos dependen de la razón humana y no de la realidad, la multiplicación de los métodos es indefinida. Pongamos algunos ejemplos claros:

La Psicología clásica tenía por objeto los entes vivos en tanto éstos estaban constituidos por un principio inmanente, a la vez animador y estructurante: el alma. Y como, entre todos los entes vivos, el hombre es el que tiene una actividad más compleja y perfecta, por sus funciones superiores de conocimiento y volición, el objeto central de la Psicología clásica es el hombre en cuanto animado e informado por un alma. Desde este punto de vista, y pese al carácter general que se le asignó a esta ciencia, de hecho ella se desarrolló como Psicología Humana. Su punto de partida era la experiencia de los fenómenos psíquicos, es decir, de la actividad del hombre en tanto sujeto animado. Por esta razón la Psicología se presentaba como la ciencia más adecuada –con las restricciones y observaciones ya apuntadas, y sobre las que volveremos– acerca del hombre. Pero como consecuencia del prestigio alcanzado por las ciencias físicas y por el método experimental inaugurado por *R. Bacon* y *Galileo*, se constituyó una disciplina científica psicológica a partir de dicho método, y así nació la llamada “Psicología Experimental” o “empírica”. Frente a ésta, como otra ciencia, o peor aún, como mera “filosofía” (utilizando esta expresión en el sentido peyorativo propio del positivismo de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX), quedaba lo que dio en llamarse, a partir de *Wolf*, “Psicología Racional”, fundada en el método introspectivo o experiencia interna, o en lo que luego fuera la “fenomenología de la conciencia”. Mas, como es lógico, las cosas no quedaron ahí. La “Psicología Experimental” se dividió en escuelas, ramas y corrientes, sin unidad entre sí. Hubo –y hay– psicologías experimentales fisiologicistas (reducción de la Psicología a la Fisiología), psicologías psicométricas, etc. A su vez, mediante la “Psicología Racional”, entendida como fenomenología de la conciencia, se pretendió suplantarse la Filosofía General, de un modo semejante a como *Comte* pretendió erigir su “Sociología” en saber unificador.

La universalización del método de la Física, aplicado a otro sector de la vida humana –la vida social– condujo al nacimiento de nuevas ciencias sociales. *Durkheim*, por ejemplo, intentó, mediante su obra titulada *Las Reglas*

del método sociológico, sentar las bases de una “física social”, que incluiría en su seno no sólo la Sociología General sino también la Ética, la Religión y el Derecho. El mismo ideal científico y metodológico se verificó en la Economía Política de los Fisiócratas, que tanto influjo tuvo, como se sabe, en el pensamiento de *Marx*. La aplicación del método matemático, concebido por *Descartes* como el modelo de método científico universal, dio nacimiento a la Sociometría y a la Estadística Social, a la Econometría, etc.

En función del método, también, *Dilthey* distingue las “ciencias naturales” de las “ciencias del espíritu”. Las primeras se basan en el método experimental, que opera sobre la experiencia externa. Las segundas, en cambio, operando a partir de la experiencia interna, tienen como método propio la “comprensión”; dentro de las ciencias humanas se inscriben lo que él denomina “Psicología analítica”, la Historia –que constituye la ciencia humana principal– y las ciencias normativas. Esta dupla de ciencias fue sustituida por *Windelband* por la de “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del valor”, y por *Rickert* por “ciencias naturales” y “ciencias de la cultura”. Común a los tres, según indica *Elías de Tejada*, es su repudio a la Metafísica y el relativismo del mundo humano⁶². La razón es casi obvia. En la medida en que, por razones metodológicas, el valor, la historia, la cultura y, en general, los constitutivos del mundo humano, resultan ajenos a la naturaleza –tanto la naturaleza física del mundo como la específica naturaleza humana– desaparece la posibilidad de fundar el “mundo del espíritu” (o del “valor” o la “cultura”) sobre las dimensiones universales del ser.

IV. ¿HAY UNA CIENCIA DEL HOMBRE?

La cuestión planteada en el título se justifica, porque parece haber tantas ciencias que se ocupan del hombre que no resulta posible encontrar una que sea la adecuada para responder estas preguntas sencillas: ¿Qué es el hombre? ¿Cuáles son sus propiedades? ¿Cómo se ordenan éstas entre sí y en función de la naturaleza o esencia humana?

62 Cfr. *Tratado de Filosofía del Derecho*, págs. 350-371.

Max Scheler, consciente de la crisis contemporánea de los saberes acerca del hombre, se propuso construir una *Antropología Filosófica*, que su muerte le impidió terminar. Él concebía a la Antropología Filosófica como un saber intermedio entre las ciencias “positivistas” o “naturales” y la Metafísica del Absoluto. Respecto de las ciencias que estudian al hombre, esta Antropología pretende ser el fundamento último de las mismas y la suprema directriz de sus investigaciones. Con relación a la Metafísica del Absoluto, ella constituye el punto de partida de la “inferencia trascendental” que permite alcanzar los atributos del Absoluto⁶³.

Lo que desde una perspectiva epistemológica rescatamos como válido del proyecto de esta Antropología Filosófica es, principalmente, su objeto, centrado en la esencia del hombre, y sus relaciones con Dios, el mundo y la sociedad. Pero resulta objetable que mantenga la división arbitraria de ciencia y filosofía, así como la de ser y valor. El método fenomenológico en el que se inspira, de otra parte, no supera el marco estrecho de la conciencia como lugar de aparición del fenómeno, ni alcanza, mediante una adecuada doctrina de la experiencia, a tomar un contacto real con la existencia puntual de este ente que es el hombre, en la que se actualiza su esencia específica inmutable. El evolucionismo y el panteísmo que animan a esta Antropología hacen recordar sospechosamente los resultados a los que arribara el autor de la *Fenomenología del Espíritu*, a quien cabe reputar el animador de gran parte de la Filosofía Contemporánea: *Guillermo Federico Hegel*.

V. LA ANTROPOLOGÍA

1. *Definición nominal*

“*Antropología*” (del griego *ánthropos* = hombre, y *lógos* = discurso racional o conocimiento objetivo discursivo) es una palabra cuyo uso, y quizás su misma invención, parece ser de origen moderno. Designando en sentido estricto “la ciencia acerca del hombre” –no sabemos si por primera

⁶³ Cfr. de Juan Llambías de Azevedo, *Max Scheler: Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía*, págs. 437-438.

vez en la Historia de la Filosofía, aparece ya en la confusa clasificación de las ciencias de *Juan Christian Wolff* (1679-1754) y en la obra de *Kant* titulada: “*Antropología en sentido pragmático*”⁶⁴. En el prólogo de este libro se dice:

Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido *fisiológico* o *en sentido pragmático*. *El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre, el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo.*

Ahora bien, durante muchos siglos se atribuyó a la *Psicología* –por lo menos a la *Psicología Humana*– el ser la ciencia del hombre en cuanto hombre, es decir, del hombre en cuanto a sus caracteres específicos (la racionalidad). El término “*Psicología*” (del griego *psyjé* = alma, y *lógos*), a su vez, quiere decir literalmente “ciencia del alma”. *Psyjé* –así como *anima*, el correspondiente vocablo latino– originariamente significó soplo, aliento, y en tanto éste era signo de vida, pasó a designar en general el principio vital de todo ente vivo⁶⁵. El término pasó así, de tener un sentido empírico vulgar, a un sentido mítico y luego a uno técnico-científico.

Es digno de ser notado que esta idea y terminología moderna, relativa a una ciencia del hombre, se explica en un contexto histórico y doctrinal muy preciso, signado por la crisis de la Psicología, de la cual quiso distinguirse la Antropología.

Pero para la sumaria comprensión de este hecho es necesario hacer un poco de historia.

2. Breve historia del tema

Como parece obvio, el tema del hombre es muy anterior en el tiempo a su tratamiento filosófico o científico y, consiguientemente, a la aparición de la Psicología o Antropología. Su origen debería situarse en el momento en

64 “*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*” (el texto citado corresponde a la traducción de *José Gaos*, Madrid, Alianza Editorial, 1991).

65 Cfr. *P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque* y, de *A. Ernout-A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine*, respectivamente, términos correspondientes.

que el hombre advirtió reflexivamente las diferencias que lo distinguían de los animales y del resto de la naturaleza, hecho éste que debió haberse producido en diversos tiempos para diversos grupos humanos, razas o culturas y que, por necesidad, es anterior a los registros históricos.

La Psicología aristotélica se desarrolló mediante un método científico complejo y equilibrado que, a partir de la experiencia y la inducción, permitió arribar a ciertas proposiciones generales, las cuales daban lugar a deducciones que entraban en composición con nuevas experiencias en un proceso casi circular o en espiral; los fenómenos psicológicos primarios o más elementales eran, de una parte, los actos u operaciones humanos y, de otra, el hombre mismo como totalidad o unidad sintética (compuesto sustancial de materia y forma o cuerpo y alma). A su vez, la Psicología aristotélica se integraba en el marco más general de la Biología y ésta en el de la Física. Todo el saber especulativo acerca del hombre, por último, constituía el fundamento de las ciencias prácticas (Ética, Política, Economía). En este contexto teórico era impensable una disociación de la ciencia del hombre en razón del método.

En el Siglo XIII, cuando la Escolástica –sobre todo a través de *San Alberto Magno*, *Santo Tomás de Aquino* y *Duns Scoto*– incorporó a su síntesis el pensamiento de *Aristóteles*, se alcanzó un saber psicológico o antropológico rico y metódicamente fecundo. Lamentablemente, la crisis de la Escolástica decadente, el desprestigio de la Física y de la Biología aristotélicas, como consecuencia del desarrollo de la investigación de las ciencias naturales, unidos a la quiebra de la unidad espiritual del Occidente, trajo como consecuencia la crisis de dicha Psicología. La palabra “Psicología”, y la idea significada por ella, no eran unívocas, es decir, en los siglos XVI, XVII y XVIII ya no tenían un sentido único. No había, pues, una Psicología, sino “psicologías”, y era necesario calificarlas para distinguirlas. El estado de la cuestión, en los tiempos inmediatamente anteriores a *Kant*, puede ser resumido prietamente así:

1°. Debe tenerse en cuenta, en primer lugar, el dualismo cartesiano de *cuerpo* (sustancia extensa) y *alma* (sustancia espiritual o “cosa pensante”); el cuerpo humano es visto por *Descartes* como una máquina⁶⁶, el alma como una sustancia que se identifica con la conciencia.

66 Ésta es, precisamente, la tesis que pretende justificar en su “*Tratado del hombre*”.

2°. El *método experimental*, elaborado por *Roger Bacon* y *Galileo Galilei*, y pensado originariamente para la física matemática, comienza a extenderse al resto de las ciencias naturales. Se enfrentan así dos ideales metodológicos: a) la argumentación llamada “*a priori*” (identificada con el razonamiento estrictamente deductivo, a partir de ciertas “ideas claras y distintas” que operan como principios), y b) la argumentación llamada “*a posteriori*” (identificada con aquella que obtiene sus principios a partir de la experiencia y por inducción)⁶⁷.

3°. De ahí que *J.C. Wolff*—un filósofo que puede ser caracterizado como el sistematizador del racionalismo posterior a *Leibniz* y una figura importante de la Ilustración alemana—haya dividido la Psicología en dos partes netamente diferenciadas: Psicología racional y Psicología empírica. En realidad el esquema wolffiano es bastante complicado: dentro de la Metafísica, y como una parte especial de ésta, incluye a la Cosmología (este es el nombre que le da a la Física en sus sistema); a su vez, dentro de la Cosmología, que se divide en muchas ciencias particulares, cabe mencionar en especial la Fisiología (o ciencia del cuerpo animado), la Antropología (ciencia del hombre) y la Teleología (ciencia de los fines de las cosas); otra “Metafísica especial” es la Pneumática o ciencia del espíritu, una de cuyas partes es la Psicología (dividida como se indicara) y otra la “Teodicea”⁶⁸.

4°. Pero, en especial, debe ser atendido el empirismo inglés, representado sobre todo por *David Hume*. Éste es un punto de inflexión de la mayor importancia. En sede teórica, el fenomenismo de *Hume* implica la negación del alma y aún de la unidad sustancial del hombre; habría sólo un conjunto de fenómenos sensibles, entendidos como “datos de conciencia”, unidos por la ley de la asociación. El hombre, como unidad, sólo sería objeto de una “creencia” (“*belief*”) necesaria en la vida social; de ahí tiene origen la “Antropología Pragmática” de *Kant*.

67 Esta terminología de “*a priori*” y “*a posteriori*”, para indicar dos clases de argumentación, es propia de la Escolástica medieval tardía y de uso común en la Segunda Escolástica, pero no es usual—sino más bien extraña—al pensamiento lógico y metodológico de *Santo Tomás de Aquino*.

68 Cfr. el cuadro de la división de la Filosofía según *Wolff* que ofrece *G. Fraile* (*Historia de la Filosofía*, t.III, pág. 975). De esta confusa división de las ciencias cabe destacar: a) las ciencias—al menos las racionales o “*a priori*”—constituyen metafísicas especiales; b) son distintas las ciencias que tratan del hombre (Antropología) y del alma (Psicología); la una es una ciencia “natural”, la otra una “ciencia del espíritu”; c) el tratado de los fines (“Teleología”) es posterior al tratado del hombre.

No resulta una tarea sencilla, para *Kant*, distinguir la “Antropología Pragmática” de la Psicología, ni ésta de la Lógica y de la Metafísica⁶⁹. La Psicología es “un inventario de todas las percepciones internas sometidas a leyes naturales”⁷⁰; “en la Psicología nos estudiamos a nosotros mismos en nuestras representaciones del sentido interno”⁷¹. Es interesante, en especial, el siguiente fragmento:

[...] Las percepciones de este sentido [se refiere al sentido interno] y la experiencia interna (verdadera o aparente) compuesta por su enlace, no es meramente *antropológica*, que es aquella en que se prescinde de si el hombre tiene o no un alma (como sustancia incorpórea particular), sino *psicológica*, que es aquella en que se cree percibir una y se la toma representándosela como una mera facultad de sentir y de pensar, por una sustancia particular que habita en el hombre⁷².

Ahora bien, tal “sustancia particular” no puede ser conocida, porque está fuera de la experiencia; a lo sumo, podemos tener percepción interna, y puramente empírica, de un flujo de fenómenos, que no constituyen nunca nada fijo. El resultado es evidente: no puede existir una ciencia psicológica en sede teórica; no queda más remedio, pues, que ubicar la ciencia del hombre en el plano de las realidades fisiológicas; y así se justifica sólo una Antropología Fisiológica. En cambio, en el plano práctico o pragmático, dirigido sobre todo a la educación, cabe que emerja una Antropología Pragmática.

La conclusión parece descorazonadora. La Antropología, que surge como consecuencia de la crisis de la Psicología, nace ella misma en crisis, necesitada también de calificativos que la especifiquen para distinguir cada una de sus múltiples direcciones. Hoy, a las dos antropologías kantianas podríamos sumarles otras muchas: Antropología Cultural (reducción del hombre y su vida a uno de sus productos: la cultura), Antropología Filosófica (que admite tantas versiones como filosofías pululan), Antropología Etnográfica

69 *R. Verneaux* demuestra por qué es imposible una “Psicología Racional” dentro del sistema kantiano (cfr. *Le Vocabulaire de Kant-Doctrines et méthodes*, págs. 40-44).

70 *Antropología*, pág. 34, §7.

71 *Id.*, pág. 25, nota (a).

72 *Id.*, pág. 62, §24.

(que reduce al hombre a uno de sus aspectos biológicos: la raza), Antropología Estructural⁷³, Antropologías Arqueológicas, Paleontológicas, etc.

Nosotros creemos que en el marco de una Epistemología verdadera y rigurosa, como es la de *Aristóteles*, y con una metodología adecuada, es posible reencontrar la unidad de la ciencia acerca del hombre. Se daría así respuesta al reclamo angustioso formulado por muchos científicos⁷⁴ y, sobre todo, se respetaría la verdad objetiva del hombre y su unidad.

3. *Presupuestos críticos*

Es hora de evaluar críticamente todo lo anterior, en vistas a una determinación precisa del estatuto epistemológico de una ciencia acerca del hombre.

3.1. Una actitud realista fundada en la experiencia

La oposición entre una actitud teórica realista y una idealista es irreducible. Hablamos de “actitud” más que de teorías o doctrinas, pues se trata de la posición originaria que el pensamiento adopta frente a la realidad. En rigor, cabe afirmar que esta oposición se resuelve en contradicción y no en mera contrariedad; en efecto, en la actitud realista se admite, como principio, que el ser (la realidad) determina el pensamiento, tanto en su acto (que es también algo real) como en su contenido objetivo, cuyo valor de verdad se juzga por comparación –conformidad– con el ser; en la actitud idealista, en cambio, el pensamiento o la conciencia es constitutivo de la realidad (del ser), sea que a ésta se la visualice como “nómeno” o “cosa en sí”, sea como fenómeno. Entre estas proposiciones:

a) “*el ser determina el pensamiento*”, o “*el pensamiento no determina el ser*” (realismo),

⁷³ Una versión marxista de la Antropología Cultural; su representante principal es *Levi-Strauss*.

⁷⁴ Como fue el caso, en el campo de la Medicina y la Biología, de *Alexis Carrel* (cfr. su obra *La Incógnita del Hombre*, cap. II).

b) y “*el ser no determina el pensamiento*”, o “*el pensamiento determina el ser*” (idealismo),

hay contradicción u oposición absoluta. Consiguientemente, todo término medio queda excluido.

Todas las tentativas de superación de dicha oposición fracasaron. Como hemos demostrado en otra parte, y pese a sus protestas, *Kant* terminó en el idealismo⁷⁵. El intento hecho por la Fenomenología de *Husserl* tuvo el mismo resultado. La razón de esto hoy parece clara: la crítica de la percepción sensible, convertida en tópico a partir de *Galileo* y *Descartes*, pero con antiguas raíces en la Sofística, en el escepticismo académico y en algunas direcciones del agustinismo, partió de una mutilación arbitraria del concepto mismo de experiencia, y llevó a privilegiar la experiencia interna –es decir, a la conciencia y sus contenidos– como punto de partida. Ahora bien, si el proceso del conocimiento tiene como principio la conciencia –v.gr., el “*cogito*” agustinista en algunas de sus interpretaciones y el cartesiano– es imposible eludir coherentemente las consecuencias idealistas. El hombre y su conciencia quedan así convertidos en el problema central y previo, rigurosamente “trascendental”, de todo el pensamiento y de todas las ciencias. Por eso la sombra de *Hegel* ha dominado en las filosofías contemporáneas. De hecho, ninguna de ellas ha podido superar el círculo de hierro de la “*Fenomenología del Espíritu*”, salvo para recaer en un positivismo disolvente de todo pensamiento filosófico serio.

Pero el convertir al hombre y su conciencia en el “problema trascendental”, lejos de conducir el pensamiento a una comprensión más intensa de la personalidad humana, de la unidad sustancial de cuerpo y alma en la que se resuelve la persona, ha tenido un resultado inverso. En el cartesianismo, en el criticismo kantiano, en el idealismo y en la Fenomenología, la unidad sustancial constitutiva de la personalidad queda problematizada o teóricamente abolida. Lo que *Fabro* ha denominado “el principio de inmanencia o de la conciencia”⁷⁶, que caracteriza a la Filosofía, por lo menos desde *Descartes*, conduce a un callejón sin salida, en el cual la conciencia no puede reconocer otro ser que el que ella pone incluso respecto de sí misma. El único camino

75 Cfr. de Félix Adolfo Lamas, *La experiencia jurídica*, págs. 134 y ss.

76 Cfr. *La dialéctica de Hegel*, págs. 97-120.

superador de este límite de pura negatividad de la conciencia con relación a un ser real que la trascienda y le confiera fundamento ontológico, es la doctrina, no ya de la mera intencionalidad, tal como lo redescubren *Brentano* y *Husserl*, sino de la *primo-intencionalidad* real de los actos del conocer y del amar (se conoce y se ama primariamente algo externo y trascendente a la conciencia). Y esto reclama una teoría adecuada de la experiencia.

El momento liminar de toda ciencia, y en el que se decide la opción entre una actitud realista e idealista, reside en la percepción y la experiencia, en las que se verifican, a la vez, una síntesis funcional de sentidos externos, sentidos internos e inteligencia, y una síntesis de realidad y pensamiento, en la que se resuelve el propio concepto de conocimiento. El fenómeno aparece ante las facultades cognoscitivas como una primera e inmediata presencia de la realidad, que se impone al sujeto y le exige un proceso de clarificación de estructuras y de búsqueda de la verdad del ser, que en el curso de la vida humana –al menos en su dimensión temporal– ha de quedar permanentemente abierto a sucesivas conquistas y descubrimientos. Proceso jalonado inevitablemente por ensayos, errores, rectificaciones y reflexiones críticas. Los errores teóricos de las ciencias antiguas –particularmente de la Física–, originados muchas veces en las limitaciones de los instrumentos de observación o en deficiencias metodológicas, no justifican la desconfianza ingenua en el valor de la experiencia externa sino que exigen una mayor precisión y un esfuerzo crítico que evite la identificación del “ser” con el “parecer”.

Percepción y experiencia, pues, deben integrarse como partes del proceso constitutivo del método de las ciencias, dando lugar así a una Fenomenología Científica que no constituye una ciencia aparte, sino un momento metódico dentro de la unidad de cada saber. Esto supone, claro está, la primacía epistemológica del objeto⁷⁷, al cual se adapta el método, la integración armónica de la inteligencia con los sentidos, la integración de experiencia externa y experiencia interna –con la advertencia de la primacía lógico-genética de la primera sobre la segunda–, el gobierno metódico de la experiencia por la inteligencia científica que se resuelve en principios (identificados con el objeto formal “quo”) y, en definitiva, presupone la anterioridad gnoseológica,

⁷⁷ Entendido, en sentido fuerte, como objeto real, que se identifica con el objeto material de los saberes.

lógica y óntica de la realidad respecto del pensamiento. Sólo así tiene sentido el concepto de verdad como adecuación de la inteligencia con la realidad (*adaequatio intellectus ad rem*), pues como es obvio, esto implica que la realidad (el ser) es la medida de la verdad del pensamiento.

3.2. Algunos corolarios de lo anterior

La actitud realista expuesta, con la revalorización de la experiencia como primera consecuencia, tiene varios corolarios, tres de los cuales vamos a exponer sintéticamente aquí:

a) Puesto que el objeto material –un sector de la realidad– y el objeto formal –dicho sector en tanto guarda una determinada proporción con las facultades cognoscitivas del hombre– tienen prioridad noética, lógica y óntica respecto de las ciencias, debe volverse a la epistemología clásica (*Aristóteles* y *Santo Tomás de Aquino*), con las rectificaciones críticas impuestas por el desarrollo histórico de los saberes.

b) Admitido lo anterior, no resulta justificada la distinción entre “ciencia” y “filosofía” respecto de saberes que tienen idéntico objeto. La distinción fundamental, que no sólo es admisible sino necesaria, debe establecerse entre la Filosofía Primera o Metafísica y las ciencias (“filosofías segundas” en la terminología aristotélica)⁷⁸. La unidad absoluta o “pureza” metódica es un prejuicio racionalista e idealista, y de hecho ha sido un ideal inalcanzable incluso por quienes lo han propugnado. El método de cada ciencia constituye una unidad de orden, integrada por momentos metódicos distintos, que se articulan entre sí en función del objeto y del fin de la ciencia, que es la verdad. Por lo tanto, una misma ciencia puede estar constituida

⁷⁸ La Metafísica es la Filosofía por antonomasia. Las filosofías segundas sólo son “filosofías” analógicamente. En razón de la máxima universalidad de su objeto –el ente en cuanto ente– la Metafísica abarca el objeto material de todos los saberes. Consiguientemente, ella puede reflexionar –en relación con nuestro caso– sobre el hombre, sus propiedades y su mundo, sin por ello constituir una ciencia nueva sobre estos objetos. Habrá, pues, una “Antropología Metafísica”, entendida como una especialización material del objeto metafísico general, y respecto de ella no hay obstáculo alguno en denominarla “Antropología Filosófica”, siempre que con esta expresión no se pretenda designar una ciencia particular. Algo semejante, *mutatis mutandi*, podría decirse de la Teología Sobrenatural y de la resultante “Antropología Teológica”.

por estratos metodológicos e incluso materiales que se distinguen entre sí pero que se ordenan recíprocamente; v.gr., respecto de los estratos metodológicos, cabe enumerar: 1º) una fenomenología descriptiva, analítica y clasificadora; 2º) los procesos de investigación o descubrimiento mediante inducción y experimentación, e incluso mediante demostraciones “*quia*” (en la terminología aristotélica: “*hóti*”) (el conjunto de ambos momentos integra la “*via inventionis*” en la terminología tomista); y 3º) la teoría propiamente dicha (“*via iudicii*”). La estructura global de la ciencia resulta así dinámica y circular o en espiral, pues la teoría corrige la fenomenología y abre nuevos cauces de investigación, y éstos asimismo se proyectan sobre la teoría. Pongamos un ejemplo. Dejando de lado ahora las cuestiones de nombre, que trataremos más abajo, digamos que no hay dos “Psicologías”, una racional y otra empírica; se trata de una sola ciencia, que incluye la experiencia (externa e interna) y la experimentación en la constitución de una descripción metódica, analítica y clasificatoria de los fenómenos psicológicos, así como un curso de investigación ulterior y una teoría donde la ciencia alcanza su máxima unidad. Desde un punto de vista material, pueden existir también “tratados” diversos. Puede haber así una Psicología de las facultades del alma, una Psicología del lenguaje, una Psicología de la conducta, una Psicología de la cultura, una Psicología social, etc.

c) Una ciencia acerca del hombre no puede ser la intermediaria entre las demás ciencias y la Metafísica, tal como imaginaba *Scheler*. No hay tal saber intermedio, pues cada ciencia tiene el límite que le impone su objeto; por otra parte, la conciencia humana no es constitutiva del objeto de las otras ciencias ni del de la Metafísica. Pero, además, tal ciencia intermedia no es necesaria. Por esta misma razón, carece de justificación la pretensión de *Dempf* de constituir la unidad de las ciencias en torno de la Antropología. La unidad de orden de los saberes está asegurada por la Metafísica, única ciencia o saber general —en el plano del conocimiento natural— pues su objeto se extiende a todo aquello que pueda ser concebido bajo la razón de ser.

3.3. La ciencia acerca del hombre debe dar respuesta a los problemas propuestos

Cuando planteamos el problema del hombre a partir de la experiencia humana, usamos el método dialéctico de cuño aristotélico con el fin de ir

ciñendo el objeto de nuestra ciencia. Las cuestiones formuladas tienen como función primaria orientar la investigación, y reclaman de la ciencia una respuesta, en la medida en que guarden un orden entre sí y puedan ser reducidas a la unidad del objeto de ésta. Podría ocurrir incluso que dichos interrogantes estuvieran mal planteados. Pero en ese caso esta conclusión sería ya una respuesta.

3.4. ¿La ciencia que se busca será una coordinación de las ciencias humanas?

La unidad del objeto formal, de la cual resulta la unidad de la ciencia, impone a esta pregunta, en principio, una respuesta negativa. La razón es clara. Si el objeto de esta ciencia fuera coordinar otros saberes humanos, su objeto sería epistemológico pero no real; se trataría, pues, de un sector de la Lógica o de la Epistemología (que en rigor no es otra cosa que una reflexión metafísica sobre las ciencias); en todo caso, su objeto no sería inmediatamente el hombre. En el fondo, se trata de la misma razón por la que rechazamos la concepción de la Antropología Filosófica de *Max Scheler*.

Pero esta respuesta negativa debe ser modulada. Tomemos el caso de las Ciencias Prácticas (Ética, Política, Derecho, Educación y Economía). Hemos visto que, de acuerdo con el pensamiento de *Santo Tomás*, la Psicología —en nuestra denominación, la Antropología— da a esas ciencias sus principios u objeto formal, que por ser prácticas se identifican con el fin⁷⁹, y que por esta razón se dicen *subalternadas* respecto de la ciencia del hombre. En este caso, pues, hay más que mera coordinación, hay propiamente subalternación de los objetos formales. La Historia, la Geografía Humana, la Sociología, y demás disciplinas sociales, se integran a su vez, como partes, a las Ciencias Prácticas⁸⁰; o bien, como disciplinas empíricas “especulativas” (por oposición a “prácticas”), forman parte de la Antropología como fenomenologías científicas de ésta. Consideremos ahora las ciencias naturales que incluyen un saber acerca del hombre: Biología, Fisiología, etc. Con relación a estos

⁷⁹ “Debe tenerse en cuenta que en las cosas operables el fin es como el principio, porque del fin depende la necesidad de las mismas” (*Santo Tomás de Aquino, In Ethicorum*, L.III, lec. VIII, 474).

⁸⁰ Cfr., de *Delia María Albisu, Las llamadas Ciencias Sociales*.

saberes tampoco puede hablarse, en rigor, de coordinación de objetos formales. Pero la comunicación de estas ciencias, incluida la Psicología o Antropología, en un mismo objeto material, que es el hombre, permite la comunicación de datos que cada una de ellas integrará bajo su específico objeto formal. En el caso de la Medicina, habida cuenta de que no se trata propiamente hablando de una ciencia sino de un arte o técnica, fundado en principios y conocimientos científicos, y cuyo fin es la salud humana, la subalternación a la Psicología o Antropología es evidente.

La única ciencia que, en razón de la generalidad de su objeto, puede subordinar todas las ciencias, incluidas las humanas, es la Metafísica. En especial, como hemos dicho, a una parte de ella, la Epistemología, le compete delimitar los objetos de todos los saberes. De ella sólo es propio el ordenar todas las esferas del conocimiento humano⁸¹.

4. *¿Por qué hablamos de “antropología” más bien que de “psicología”?*

Hemos anticipado ya nuestro criterio según el cual la Antropología no es una ciencia distinta de la Psicología clásica, en tanto a ésta se la entienda como ciencia del alma humana; a su vez, indicamos que la llamada Psicología Experimental no constituye una ciencia autónoma, porque el método no es el factor especificante de las ciencias; ella es sólo una parte, metódicamente diferenciada, de la Psicología o Antropología. Pero, entonces, ¿se trata sólo de una cuestión de nombres? Se trata de eso, sí, pero hay algo más.

4.1. Una cuestión semántica

La palabra “*Psicología*”, como es sabido, deriva de dos términos griegos (*psyjé*: alma, y *lógos*: conocimiento objetivo). Su sentido literal es, pues, “ciencia del alma”. “*Antropología*”, en cambio, resulta de la combinación de *ánthropos* (hombre) y *lógos*, y significa por lo tanto “ciencia del hombre”. Esta última denominación parece más apropiada para la ciencia que tiene al hombre, precisamente, como objeto. El alma, en cambio, salvo para algún

81 Cfr. *Aristóteles, Metafísica*, L.I, cap. 2.

pensador como *Platón*, no es el hombre sino una parte de éste: su principio vital, su forma vital inmanente, etc., según la doctrina de *Aristóteles*.

Podría objetarse lo anterior diciendo que –en buena doctrina aristotélica– el concepto de alma connota el del cuerpo animado por ella, como en general una forma connota su materia propia y un término correlativo connota su correlato. Podría agregarse, además, que la designación de esta ciencia como “Psicología” apunta a poner de manifiesto la forma del objeto estudiado y, por lo tanto, es más adecuada para señalar su objeto formal especificativo; con la palabra “Antropología”, en cambio, se alude más bien a su objeto material.

Pero dicha objeción –pese a su innegable fuerza lógica– no nos parece del todo eficaz. Si, como observa *Aristóteles*, la palabra “vida” –y el concepto correspondiente– no son unívocos, pues la vida humana es esencialmente diferente de la vegetal y de la animal⁸², así tampoco el término y el concepto “alma” son unívocos⁸³. Para todo aquel que no admita el reduccionismo biologicista, según el cual la vida sería esencialmente una y la misma en sus diversas manifestaciones y complejidades estructurales –tal como se formula, v.gr., en las doctrinas evolucionistas en mayor o menor medida inspiradas en *Darwin*⁸⁴–, “vida” y “alma” son términos y conceptos analógicos. La palabra “Psicología”, por lo tanto, equivale semánticamente a “teoría general del alma”. Y por esa razón, al lado de la Psicología humana encontramos también distintas “psicologías” animales. Pero incluso para quienes, como *Cassirer*, no impugnan ni la univocidad del concepto de “vida”, ni admiten conceptos que significan “esencias” o “sustancias”, al menos es irrecusable la cuestión de saber qué es lo que constituye lo específicamente humano, aquello que no admite reducción a otra cosa⁸⁵; y en esta segunda hipótesis, es evidente también que la palabra “Psicología” parece a la vez demasiado amplia, en cuanto abarca más que lo humano, y demasiado estrecha, pues sólo atiende a un aspecto del hombre.

82 Cfr. *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica*, I q.18.

83 Cfr. *De Anima*, L.II, cap. 3, 414b. Véase las notas de *Tricot* a su traducción francesa: pág. 5, nota 1, y pág. 82, nota 6.

84 Cfr. *El origen de las especies*, cap. XV, in fine.

85 Cfr. *Antropología Filosófica*, Primera Parte, II, y Segunda Parte, VI.

4.2. Una cuestión histórica

Platón es el primer filósofo que, en rigor, intentó una teoría del alma. Se advierte ya en él una ambigüedad en la dirección de su pensamiento: en el *Fedón*, el *Fedro*, el *Banquete*, el *Alcibíades*, la *República*, etc., el alma es propiamente el alma humana espiritual y, resolutivamente, el hombre mismo; en el *Timeo*, en cambio, el alma aparece más bien como el principio vital en general. El mito de la transmigración de las almas, que de una u otra manera está presente en las obras citadas, sugiere incluso una borrosa idea de unidad y homogeneidad de la vida. El *Timeo* no constituye, pues, un tratado de Psicología humana, sino que es una obra cosmológica general en la que el alma humana aparece como una clase de alma que es, a su vez, parte de un alma cósmica; el mundo mismo, al que el hombre pertenece, es un animal.

El *De Anima* de *Aristóteles* debe ubicarse en la línea del objeto de investigación del *Timeo*, con el que el *Filósofo* polemiza y al que corrige. Tampoco esta obra constituye un tratado autónomo de Psicología humana; más bien parece una introducción general a las ciencias biológicas, o una teoría general de las mismas. Expresamente *Aristóteles* se aparta de quienes limitan el tratado del alma al alma humana⁸⁶. El suyo pretende ser un estudio general o en común del alma y de las propiedades que diferencian a las almas vegetativas, animales y humana entre sí. Es decir, se trata de un tratado cuyo objeto tiene unidad analógica –de ahí la necesidad de señalar lo común y lo diferencial–, cuyo primer analogado es el alma humana, que contiene en potencia a las demás. Pero como Psicología humana, y aún como Psicología animal general, es incompleto; debe complementarse con las otras obras biológicas y psicológicas, como *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscencia*, *De generatione animalium*, *De motu Animalium* y de los demás tratados zoológicos. Pero, sobre todo, la única obra en la que examina específicamente el alma humana es la *Ética*, en sus dos o tres versiones, complementada por la *Política* y la *Retórica*. *Ética* y *Política* constituyen, para el *Estagirita*, la “Filosofía de las cosas humanas”⁸⁷. Actos humanos, hábitos y pasiones, caracteres, y la participación de la parte racional en acto en aquella que sólo es racional por participación, son objeto de estudio de dicha

86 Cfr. *De anima*, L.I, cap.1, 402 b.

87 Cfr. *Ética Nicomaquea*, L.X, cap. 9, 1181 b15-16.

Filosofía. Preciosas indicaciones sobre la experiencia y el conocimiento se encuentran en la *Metafísica* y los *Segundos Analíticos*. En el *De interpretatione* se formula una teoría del lenguaje como expresión de las “afecciones del alma” que excede el ámbito de la Lógica. Como se ve, una ciencia acerca del hombre, de cuño aristotélico, o tomista⁸⁸, no puede encerrarse en el marco, en parte estrecho, y en algunas cosas demasiado amplio, del *De Anima*. Y esta conclusión vale para el nombre mismo de esta ciencia.

4.3. Una cuestión sistemática

Por último, el nombre “Antropología” es preferible para esta ciencia por estas dos breves razones:

a) Es conveniente resaltar la diferencia irreductible de esta ciencia respecto de las restantes filosofías segundas naturales o Física (en especial su diferencia con la Biología).

b) Este nombre parece más adecuado para indicar el carácter que la Antropología tiene como ciencia subalternante de las demás ciencias humanas y prácticas, a cuyo conjunto tan bien cabe la expresión englobante de “Filosofías de las cosas humanas”.

5. *El objeto de la antropología*

Estamos ya en condiciones de determinar, con suficiente precisión, el objeto de nuestra ciencia.

88 Dice *Brenan*, con la doble autoridad que cabe reconocerle como psicólogo eminente y como tomista: “Lo que necesitamos hoy es, según la doctrina tomista, menos psicología y más antropología, usando este término en su sentido tradicional, equivalente al estudio del hombre. Porque eso es lo que debiera ser la psicología: el estudio del hombre en cuanto hombre, no en cuanto serie de reflejos, o como suma de configuraciones perceptuales, o como serie de procesos de imágenes, o como complejo de reacciones instintivas. [...] El estudio del hombre en cuanto hombre, equivale al estudio del hombre como organismo animado, como compuesto de materia y espíritu, cuyas operaciones caen bajo la dimensión del análisis científico, pero cuya naturaleza fundamental pertenece al estudio propiamente filosófico” (*Historia de la Psicología*, pág. 261). Dejando de lado la implícita distinción entre ciencia y filosofía, podemos suscribir íntegramente este párrafo.

5.1. Objeto material de la Antropología

El objeto material de la Antropología es el hombre. Ahora bien, ningún objeto se hace inmediatamente presente al conocimiento humano en su última realidad esencial; por el contrario, su aparecer inmediato en la experiencia se verifica como *fenómeno*; y esto vale incluso para el hombre en cuanto es para sí mismo objeto de conocimiento. En consecuencia, el hombre es conocido por el hombre, empíricamente, primaria e inmediatamente a través de los fenómenos humanos, es decir, en sus manifestaciones. Ahora bien, la manifestación más inmediata siempre es la actividad o el movimiento. Por ese motivo, los actos o el conjunto de la actividad humana, sus producciones y todo aquello que de una u otra manera recibe la impronta de su existencia, constituyen el ámbito fenoménico original de esta ciencia.

El objeto material de la Antropología, por lo tanto, debe ampliarse a todo lo “humano”. Esto implica que todos los fenómenos humanos –no sólo aquellos reconocidos generalmente como “psíquicos”⁸⁹– integran el objeto material de la Antropología, en cuanto son *propiamente* algo humano y manifiestan algún aspecto de la compleja realidad del hombre. Los fenómenos lingüísticos, los históricos, los culturales, y los correspondientes a la vida social, jurídica, política, económica, técnica, artística, religiosa, etc., son fenómenos humanos que forman parte del objeto material de nuestra ciencia.

5.2. Objeto formal de la Antropología

El objeto formal de la Antropología es el hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto es un ente específicamente distinto. Esto es lo que especifica a nuestra ciencia respecto de la Biología y de la Psicología General –en tanto entendamos a esta última como comprensiva de los fenómenos psíquicos animales–.

⁸⁹ Brentano recoge el estado de la cuestión, en su tiempo, acerca de qué se entiende por “fenómenos psíquicos”. El, por su parte, cree encontrar dos características generales de esta clase de fenómenos: la intencionalidad u objetividad inmanente (cabría agregar: de los actos de conciencia) y la susceptibilidad de percepción interna (única percepción verdaderamente tal que reconoce), cfr.: *Psychologie du point de vue empirique*, L.II, cap. 1, págs. 101-112. Si bien puede admitirse que todo fenómeno propiamente humano implique necesariamente una referencia a los fenómenos intencionales y de conciencia, parece que no puede reducirse a éstos.

Y así como ampliamos el objeto material a todos los fenómenos humanos, debemos decir aquí que su objeto formal se identifica con todo lo específicamente humano de dichos fenómenos. En consecuencia, puede resumirse así el objeto formal de esta ciencia: *la naturaleza específica del hombre y sus propiedades*.

VI. PROPIEDADES DE LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA

1. *La antropología es una ciencia o filosofía segunda natural*

Hemos descartado la división o distinción entre ciencia y filosofía respecto de un mismo objeto (material y formal). La Antropología es ciencia y filosofía segunda, porque ambas expresiones significan lo mismo. De ahí que fórmulas tales como “Antropología Científica” o “Antropología Filosófica” resultan inadecuadas.

Su lugar como saber se encuentra dentro del campo de lo que en la terminología de *Aristóteles* serían las ciencias físicas y en la de *Santo Tomás* la Filosofía Natural. La razón es obvia: los fenómenos humanos son fenómenos naturales, en tanto dimanar de una esencia o naturaleza que es fuente de dinamismo.

Es cierto que la naturaleza humana y, consiguientemente, la índole natural de sus actos y operaciones, es específicamente distinta de toda otra naturaleza en el mundo; esto debe ser admitido como *principio*, en el sentido riguroso que este término tiene en la Epistemología clásica, pues constituye el objeto formal de nuestra ciencia. También es cierto que, como hemos advertido más arriba, la vida humana, en cuanto es específicamente “racional”, espiritual, “intencional”, o como quiera caracterizársela, no es reductible a formas de vida inferiores; hemos rechazado hasta ahora, al menos metódicamente, la homogeneidad de la vida que postulan ciertos evolucionismos. Desde este punto de vista, y para marcar dicha irreductibilidad de lo humano, y resaltar a la vez lo que nos parece ser su diferencia específica, podría aceptarse quizás la expresión “ciencias del espíritu” —como englobantes del conjunto de disciplinas que se integran en la Antropología como partes propiamente dichas

o como ciencias subalternadas—, en cuanto dicha expresión sea contrapuesta a las “ciencias del mundo físico no espiritual”.

Pero no parece que la expresión “ciencias del espíritu” evite confusiones, al menos en nuestra esfera, por tres razones bien precisas:

a) En su origen, la contraposición de “ciencias del espíritu” (o “ciencias del valor”, o “ciencias de la cultura”) y “ciencias naturales” tuvo un fundamento metodológico que ya hemos discutido; de hecho, tal oposición expresaba un rechazo teórico del concepto mismo de naturaleza aplicado al hombre y al espíritu, en el marco de una actitud más amplia de repudio de la Metafísica clásica.

b) Dicha expresión, a su vez, estaba signada por la oposición hegeliana entre “naturaleza” y “espíritu” y su transfondo idealista.

c) Pero más allá de las dos razones anteriores, el hecho es que el espíritu humano, sea o no él mismo una “naturaleza”, es parte de la naturaleza humana y conforma con la Biología y el psiquismo humanos una unidad inescindible. El espíritu no aparece en la experiencia mediante fenómenos meramente culturales —es decir, como espíritu “objetivo” en el lenguaje hegeliano, o como espíritu “objetivado”, como gusta decir *Amado Alonso*⁹⁰—, sino también, y sobre todo, mediante fenómenos “naturales”, en todos los sentidos que tiene esta palabra.

Ahora bien, el tema del espíritu, insoslayable en una Antropología, por necesidad lleva a ésta a los confines mismos de una ciencia natural y reclama una respuesta metafísica⁹¹. De ahí que la recusación que ciertas corrientes del pensamiento han hecho de toda Metafísica impida a la vez que la Antropología llegue a dar solución al aspecto más decisivo del ser humano.

90 Cfr. Prefacio a la *Filosofía del Lenguaje* de Karl Vossler, págs. 18-19.

91 “[...] debe concluirse que la ciencia del alma humana esencialmente es ciencia fisco-metafísica. Física, en efecto, porque es acerca del alma humana, la cual es —aún en cuanto racional o intelectual— esencial y sustancialmente forma del cuerpo, y por lo tanto es esencialmente parte de la sustancia física o corpórea que es el hombre —animal racional, compuesto humano de alma racional y cuerpo orgánico—. [...] Metafísica, asimismo, en cuanto es ciencia de la misma alma en cuanto separada o separable del cuerpo”. [...] Y en lo mismo recae aquella doctrina de la doble cara del alma: una, vuelta hacia las cosas espirituales y metafísicas, en cuanto es espíritu, otra, vuelta hacia las cosas corporales y físicas, en cuanto es alma” (*S. Ramírez, De ipsa Philosophia*, T. I, págs. 261-262; cfr. todo el contexto, desde pág. 259 a pág. 265).

La Antropología requiere de la reflexión metafísica para alcanzar su perfección como saber; éste es su límite y su grandeza.

2. *La antropología es ciencia especulativa*

La Antropología es, en sentido estrictísimo, una *teoría del hombre*. Lo es, al menos, en cuanto alcanza el grado de saber perfecto o consumado. Su finalidad propia se agota en el conocimiento. En sí misma, pues, no es una ciencia práctica o normativa. Pero esto no impide que, como filosofía segunda o subalternante de las ciencias o disciplinas prácticas, otorgue a éstas sus principios y sus criterios últimos de valoración.

3. *El método de la antropología*

Una de las consecuencias más desastrosas que la Epistemología criticista ha tenido para la ciencia ha sido pretender como ideal la llamada “pureza metodológica”. Si las ciencias se especifican por su método, a punto tal que éste es el que constituye el objeto, a cada ciencia no podría corresponderle más que un solo método. De esta actitud se siguen estas consecuencias: de una parte, si se toma en serio el ideal de la unidad y pureza del método, el resultado es una mutilación o deformación de la realidad y un correlativo empobrecimiento de la ciencia; así, por ejemplo, el método conductista llevó a intentar construir una Psicología en la que el alma era descartada metódicamente⁹². El peligro más grave de esta actitud reside en ideologizar la ciencia, al modo que, v.gr., lo hizo el freudismo —que ha dado origen incluso a una “sub-cultura” psicoanalítica—; de otra, cada corriente teórica ha de pretender erigir un método exclusivo y excluyente; así se han verificado en la Psicología embrolladas controversias metodológicas, no exentas de sectarismos.

Habida cuenta de la complejidad de su objeto, la Antropología debe evitar con especial cuidado toda forma de unilateralismo metodológico⁹³. Lejos de

⁹² Brentano pone varios otros ejemplos de “Psicologías sin alma” de su tiempo (cfr. op. cit., págs. 30-40).

⁹³ Una forma de dicho unilateralismo lo representa, en el campo del llamado “neo-tomismo”, André Marc y su *Psicología Reflexiva*. Partiendo de los fenómenos de significación,

ello, incluso los datos fenomenológicos y los métodos de otras ciencias o disciplinas (Fisiología, Psicología animal y comparada, Sociología, Estadística, Lingüística, etc.), deben integrarse –asimilados metódicamente por nuestra ciencia–, regidos por la unidad del objeto formal.

Como toda ciencia natural, la Antropología debe recurrir metódicamente a la experiencia, como punto de partida inductivo y como recurso de verificación. Hablamos, como hemos visto, de una experiencia objetiva y específicamente humana, en sus dos modos: percepción y esquemas perceptivos de fenómenos humanos. Ahora bien, percepción y experiencia pueden ser, a su vez, interna y externa; detengámonos un momento aquí para considerar un problema.

Consideremos en primer lugar la *experiencia o percepción interna*. La primera duda que se presenta es si esta forma de la experiencia se identifica con lo que en la tradición de la Psicología se ha llamado *introspección*. Para la generalidad, la respuesta es afirmativa, por lo menos en principio⁹⁴. Para *Brentano*, en cambio, la percepción interna difiere esencialmente de lo que él denomina “observación interna”; esta segunda consistiría en dirigir la atención al acto psíquico en cuanto tal, es decir, concomitantemente con el mismo; y esto, entiende, resulta imposible, pues de hecho implicaría un desdoblamiento del acto conciente; la experiencia o percepción interna, en cambio, es “la aplicación de nuestra atención a los fenómenos físicos en la

busca a través de ellos las condiciones de posibilidad de los mismos. Su método reflexivo recusa la introspección y la percepción interna, como fuentes originarias de investigación, y de hecho se identifica con una reflexión crítica, según el modelo de la Analítica Transcendental kantiana. Niega valor a la percepción interna –en sentido estricto– y a la llamada “introspección” porque entiende que toda “objetivación” del sujeto implica la pérdida noética de éste. Su análisis reflexivo, que es a la vez deducción reflexiva (es inevitable volver a rememorar el método kantiano), pretende alcanzar el acto de la conciencia –que se identifica con la conciencia en acto– más allá de sus resultados y de su “acontecer” fenoménico. Su punto de llegada es el “yo trascendental” que está presupuesto como condición de posibilidad de los dos actos originarios co-implicados: el “yo existo” y “una cosa existe” (cfr. págs. 62-67). Pero más allá del tufillo kantiano que se percibe en *Marc*, y en otros “neo-tomistas” como *Nöel* y *Marechal*, y de la estrechez de su punto de partida fenoménico –pues la significación no agota la intencionalidad constitutiva de los fenómenos humanos– hay aquí un desconocimiento, o al menos una mala interpretación, tanto de la doctrina aristotélica y tomista de la experiencia, como de la teoría de la reflexión que se encuentra desarrollada en la Segunda Escolástica, v.gr. en *Juan de Santo Tomás*.

94 Así, por ejemplo, para *Gemelli-Zunini* (cfr. *Introducción a la Psicología*, págs. 40-50), quienes, aunque relativizan su valor metódico, la admiten como fuente de investigación; *Brenan*, si bien no afirma explícitamente la identificación, parece admitirla tácitamente (cfr. *Psicología Tomista*, págs. 87-90).

imaginación” (o presentes intencionalmente en la conciencia mediante sus representaciones)⁹⁵; las críticas contra la percepción interna él las entiende dirigidas contra la “observación interna”, y las imputa a la confusión de ambos modos de conocimiento interno. Hemos de volver sobre este asunto cuando consideremos los fenómenos de conciencia, y dentro de ellos la llamada “conciencia concomitante u oblicua” y la “conciencia reflexiva o directa”. Pero anticipemos aquí que la percepción interna tiene por objeto los actos conscientes—o que pueden reducirse a los mismos— en tanto objetivados y, en esa misma medida, de alguna manera cumplidos y casi cristalizados. Hay una petición de principio en *Brentano* cuando pretende que sólo la percepción interna, tal como él la entiende, sea verdadera percepción o experiencia. Por el contrario, debe distinguirse no sólo la percepción interna de la externa, sino también la percepción interna de actos cuyos objetos o contenidos son externos—v.gr., cuando atendemos a un acto de percepción externa—, de aquélla cuyos objetos o contenidos son internos—v.gr., cuando atendemos a nuestros actos de remordimiento—. Demos pues por admitida la identificación de “introspección” y “percepción o experiencia interna”. Pero advirtamos desde ya que la experiencia interna, por necesidad, supone o implica una experiencia externa previa, porque, como se verá en su momento, la conciencia humana está originaria y primariamente dirigida a la realidad exterior; a esto es lo que hemos llamado la “primo-intencionalidad de la conciencia”.

La percepción o experiencia externa de los fenómenos humanos merece también alguna aclaración. La percepción incluye como uno de sus momentos constitutivos la “cualificación” o “significación” del objeto⁹⁶. Ahora bien, la calificación o significación humana de un fenómeno implica el reconocimiento del mismo como semejante, idéntico o análogo con la calificación o significación de los fenómenos del sujeto percipiente; a esto aludimos cuando señalamos la índole reflexiva de la experiencia humana. Cuando percibimos, por ejemplo, una actitud de alegría en otra persona, interpretamos sus gestos exteriores en comparación con otras percepciones y, en último análisis, con nuestra experiencia de los estados de alegría y de sus manifestaciones externas.

95 Cfr. op.cit., págs. 48-53.

96 Este tema está magníficamente desarrollado por *Cornelio Fabro* en sus ya citadas obras: *Fenomenología de la percepción y Percepción y pensamiento*, en las que a su vez me he apoyado en mi *Experiencia Jurídica*.

En consecuencia, ambas formas de percepción y experiencia, lejos de excluirse, se complementan metódicamente, pues ni la experiencia externa humana puede prescindir, en sus niveles últimos de significación, de una referencia –v.gr. por vía de comparación y analogía– a la experiencia interna, ni ésta puede dejar de lado el dato de *primo-intencionalidad* que es originaria de los contenidos de conciencia y que asegura el contacto vital con la realidad⁹⁷.

Hablamos, claro está, en ambos casos, de una experiencia científica, que no debe ser confundida sin más con el “experimento científico”, en el sentido que esta expresión tiene para el método experimental⁹⁸. La experiencia se torna científica cuando se inscribe en el proceso metódico de la ciencia, es decir, cuando ella es discernida del resto del campo empírico por el objeto y los principios de cada saber, cuando se proyecta sobre ella la crítica dialéctica y el análisis fenomenológico, cuando se asegura su precisión, etc. El experimento científico –o experiencia artificial, metódicamente provocada y controlada–, así como el uso de instrumentos de observación y medición, son especialmente necesarios en los estratos fenomenológicos de esta ciencia⁹⁹.

Pero la Antropología alcanza su plena realización como ciencia en instancia teórica. El esclarecimiento de la esencia de hombre y de sus propiedades, y las relaciones universales y necesarias de causalidad entre éstas y aquélla, expresadas en definiciones, divisiones, tesis y deducciones rigurosas, ése es el ideal científico aristotélico, que hoy por hoy está muy lejos de ser alcanzado.

97 Cfr. de F.A. Lamas, op.cit., págs. 199-214 y 458-459.

98 Un ejemplo de percepción interna bajo la forma de “experimento científico” es la “introspección provocada” de *Kölpe*.

99 En cuanto a la medición, debe advertirse que ésta debe ser aplicada e interpretada con cautela. Ella sólo puede ser aplicada propiamente a los fenómenos cuantitativos –v.gr., en el caso de las mediciones estadísticas, las cuales a su vez requieren de una interpretación metódica–, y sólo analógicamente en el ámbito de los fenómenos cualitativos (cfr. las observaciones atinadas que sobre este punto hace *J. De Tonquédec* en *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas* (Théorie de la mesure), págs. 101-124.

4. “Antropología general” y antropologías particulares

La amplitud del campo material de esta ciencia —el hombre y todo lo humano— y la diversidad de momentos y recursos metódicos que la integran, según ya se adelantó, permiten agrupaciones temáticas o tratados particulares¹⁰⁰.

Pero las aludidas especializaciones materiales o agrupamientos metódicos de datos requieren, so pena de la pérdida de toda unidad científica, y con ella de la unidad del objeto de la ciencia, de una teoría general que reúna sistemáticamente los resultados ya alcanzados por la investigación antropológica a lo largo de más de veinticuatro siglos fructíferos. A esta teoría general le compete asimismo fijar los principios de las ciencias humanas prácticas subalternadas. A todo esto llamamos “*Antropología General*”.

Ahora bien, en tanto la Antropología es ciencia subalternante de las ciencias prácticas, y al otorgarle a éstas sus principios y criterios de valoración, constituye su más alto núcleo teórico. En esa medida, parece lícito que también pueda haber antropologías particulares, como “Antropología Política”, “Antropología Jurídica”, “Antropología moral”, etc.

100 *Jean Paulus* entiende que la Psicología, más que una ciencia unitaria es un grupo de ciencias. Él enumera: Psicología fisiológica, Psicología experimental o de laboratorio, Psicología animal y Psicología comparada, Psicología del niño y del adolescente, Psicología evolutiva, Psicología patológica, Psicología diferencial, Psicología clínica, Psicología social, Antropología social o cultural y Psicología aplicada (cfr. *Los fundamentos de la Psicología*, págs. 201-215). Fuera del caso de la Psicología animal (en cuanto ella no es Psicología comparada), todas las disciplinas enumeradas pueden constituir diversos tratados de una ciencia única. Y ésta es la perspectiva que propugnamos, como propia de una Antropología General.



Capítulo III

LAS FACULTADES HUMANAS

I. INTRODUCCIÓN

1. *Advertencias previas*

Conviene introducimos con algunas advertencias que pueden echar luz sobre el sucinto esquema que se expone en el presente capítulo.

La primera es que, dado que las facultades son los principios operativos del alma, puede decirse que ellas se encuentran casi en el medio entre el hombre como sujeto y sus actos. Por esa razón, en tanto son propiedades que nos anotician acerca del ser del hombre, resulta pertinente su consideración previa al estudio de la estructura ontológica humana. Pero, a su vez, en cuanto designan las fuentes inmediatas de las operaciones que constituyen o contribuyen a constituir la conducta humana, su conocimiento parece que debe ser previo a la consideración científica de ésta.

La segunda, que deben distinguirse *operaciones*, *actos del hombre* y *actos humanos* o *conductas*. Llamo *operaciones* los actos de cada una de las facultades del alma, analíticamente consideradas. *Actos del hombre*, en la terminología de *Santo Tomás* es la actividad que realiza el hombre como sujeto biológico, constituida por un plexo de actos de las facultades vegetativas (nutrición y crecimiento) y motrices (estas últimas sujetas al automatismo biológico y sin control consciente). La conducta humana, que también designamos como actos voluntarios o actos humanos, es la actividad específicamente humana, en la que el hombre actúa como sujeto racional y libre; se trata de un plexo de operaciones que el sujeto dirige o *conduce* (de ahí el nombre de *conducta*) conscientemente en orden a sus fines naturales y personales y que se le imputan al mismo como prolongación o proyección existencial de su índole de persona.

Por último, debe advertirse que la distinción de las operaciones y facultades es fruto de una actitud analítica, a partir de la experiencia de la actividad concreta del hombre como sujeto a la vez biológico y racional, que tiene su origen en la rica tradición del pensamiento clásico: *Platón*, *Aristóteles* y la Escolástica cristiana, especialmente *Santo Tomás de Aquino* y quienes, de una u otra forma fueron sus seguidores.

2. *Noción y divisiones*

Se denomina *facultades* a las potencias operativas del alma, vale decir, a los principios eficientes próximos de sus operaciones¹⁰¹. Ellas constituyen realidades accidentales propias, que fluyen del alma misma “por una cierta natural resultancia”¹⁰². En cuanto accidentes (propiedades) son determinaciones y perfecciones de la esencia del sujeto y, en tanto tal, bajo un cierto respecto, actos. Pero con relación a los actos segundos del sujeto subsistente, es decir, las operaciones, ellas son potencias. Y así como los actos guardan un cierto orden entre sí, también las facultades están ordenadas, de tal manera que no inhieren en el sujeto de idéntico modo. Su constitutivo formal consiste en una referencia a la operación que es el principio de especificación de cada una de ellas. Dicho en otras palabras: cada facultad es lo que es según lo que sea su acto. Dicha operación puede denominarse, con relación a la facultad, como “objeto”, precisamente en cuanto es un acto. Tal denominación, empero, parece preferible reservarla para los actos intencionales en los cuales el acto mismo está constituido por una tensión hacia algo que es a la vez objeto del acto y de la potencia¹⁰³. Entre la potencia y su acto (y en el caso de los actos intencionales, entre éstos y su objeto) hay similitud formal, pero no asimilación total ni identidad; pues ni el acto agota la potencia, ni el ob-

101 En palabras del *Aquinate*: “Potentia animae nihil aliud est quam proximum principium operationes animae” (*S. Teol.*, I q.78, a 4).

102 Cfr. *ibid.*, I q.77, a.7, ad 1.

103 “Objeto” es aquello que está puesto frente a algo y que con relación al cual tal “algo” es sujeto. El objeto es otro enfrentado al sujeto, con el que se verifica una relación recíproca aunque desigual. No hay objeto sin sujeto y sin dicha relación. Ahora bien, mientras en el acto de crecimiento, de nutrición o de locomoción, el acto mismo no incluye ninguna relación constitutiva con otra cosa que conserve su individualidad o propia consistencia frente al sujeto, en el conocer y el querer sí; en ello consiste genérica y –por así decirlo– fenoménicamente, la *intencionalidad*.

jeto de éste está presente frente a la facultad en la plenitud de su realidad sino al modo de ésta o, dicho más precisamente, bajo la razón formal de ésta.

Santo Tomás de Aquino las divide en cinco grandes géneros: vegetativas, sensitivas, apetitivas, motrices e intelectivas; sigue en esto literalmente a *Aristóteles*¹⁰⁴. No vamos a considerar estos cinco grupos, sino que nos vamos a detener en las llamadas sensitivas, apetitivas e intelectivas. Las potencias vegetativas, aún cuando en el hombre están especificadas por la forma vital de éste, son genéricamente comunes a plantas y animales. Más interesantes resultarían para nuestro estudio las motrices, pues por ellas el hombre es agente eficiente en el mundo y puede modificar a éste y a sí mismo.

Las facultades sensitivas (o sentidos), apetitivas (apetitos y voluntad) e intelectivas deben ser reagrupadas en cognoscitivas (sentidos e inteligencia) y apetitivas (apetitos sensibles y voluntad). En ambos casos deben dividirse a su vez en superiores e inferiores, o bien, según la terminología del Angélico, en espirituales puras y “mixtas”, es decir, aquellas que son de algún modo corpóreas, pues se ejercen mediante órganos corporales. Las facultades cognoscitivas inferiores se dividen en sentidos externos y sentidos internos. Los primeros son cinco: vista, oído, olfato, gusto y tacto; los segundos (sentidos internos) son cuatro: sentido común, imaginación o fantasía, memoria y cogitativa (estimativa en los animales). La facultad cognoscitiva superior es la inteligencia, que se divide en intelecto agente e intelecto posible. Las facultades apetitivas inferiores (la sensibilidad) son dos: la concupiscencia y la irascibilidad. El apetito superior o espiritual es la voluntad.

II. FACULTADES COGNOSCITIVAS SENSIBLES

1. *Los sentidos externos*

Cada *sentido externo* tiene su objeto *propio* (objeto formal *quo*): los sensibles propios, que consisten en una cierta cualidad física del objeto en relación con las posibilidades perceptivas de la facultad, determinadas por

104 Cfr. *S. Teol.* I q. 78, a.1. También, *In de Anima*, L. II, n. 279.

el órgano respectivo. Esta cierta razón formal elemental del objeto comprende un espectro de cualidades contrarias dentro del mismo género (objeto formal *quod*), cuyos límites están dados precisamente por la capacidad del órgano (por ejemplo: la vista tiene por objeto formal *quo* la luz, y por diversos objetos contrarios los colores; el tacto percibe lo frío y lo caliente, lo liso y lo rugoso, etc.). Los sensibles propios tienen como “sujeto” inmediato los llamados *sensibles comunes*, que según *Aristóteles* son cinco, a saber: movimiento, quietud, número, figura y magnitud¹⁰⁵ y que categorialmente se reducen al accidente de cantidad. Estos sensibles son percibidos en común por los sentidos externos, principalmente la vista y el tacto, y son como el fundamento inmediato de los “propios”. Los sensibles propios y los sensibles comunes constituyen los *sensibles per se* (o propiamente dichos). Los *sensibles per accidens* (o sensibles indirectos o por accesión) son, en cambio, todos aquellos que son percibidos en o con los sensibles *per se*; en cierto modo, cada sensible propio puede ser objeto *per accidens* de los demás sentidos; pero estrictamente hablando, hay un único sensible *per accidens* y es la substancia individual (o sujeto subsistente), objeto como –se verá– del más importante de los sentidos internos del hombre: la cogitativa¹⁰⁶.

2. Los sentidos internos

2.1. Su función general

Los *sentidos internos* no tienen, como los externos, un objeto exclusivo (sensible propio) para cada uno de ellos. Por el contrario, tienen en común todos los sensibles, propios y comunes y, en el caso de la memoria y la cogitativa, también los llamados sensibles *per accidens*. Su objeto material es todo el ámbito de lo sensible, pero no en cuanto está físicamente presente al sujeto, sino en tanto está presente en el sujeto como imagen (signo formal sensible); su objeto formal, en cambio, consiste en un grado de profundización o interiorización de la percepción en la línea de la significación de ésta.

¹⁰⁵ Cfr. *De Anima*, L. II, cap. 6, 418 a.

¹⁰⁶ Cfr. *Fabro*, *Percepción y pensamiento*, pág. 220. Véase también de *S. Tomás*, *In de Anima*, L. II, cap. 6, n.396 (texto citado y analizado por *Fabro*).

Las funciones de los sentidos internos pueden dividirse en dos grandes grupos:

a) la organización (primaria) de la percepción, intensificando la interiorización del objeto en cuanto es *uno, estructurado y cualificado*, en relación con las necesidades primarias (orgánicas) de la vida;

b) la organización secundaria de la percepción, en dirección hacia la intelección, vale decir, preparando la actividad de la inteligencia, bajo cuyo gobierno (*imperio*) se encuentran; éste es el momento específicamente humano del conocimiento sensible y que, por necesidad, refluje sobre el anterior.

Ambas funciones se compenetran, aunque la segunda parece tener, respecto de la primera, una cierta razón formal.

2.2. El sentido común

El primero de los sentidos internos es el sentido común, que *Santo Tomás* califica como “raíz fontal de todos los sentidos (externos)”¹⁰⁷ y “raíz y principio común de los sentidos externos”¹⁰⁸. Su acto específico es doble: de una parte, el discernimiento y la unidad de las aprehensiones de los sentidos externos que encuentran en este discernimiento y unidad su término común; de otra, la percepción interna de las “intenciones” (los actos) de todos los sentidos¹⁰⁹. Adviértase:

a) las percepciones singulares de los sentidos no carecen de unidad y estructura¹¹⁰;

b) hay, sí, un sensible común a todos los sentidos externos, pero que es percibido en y con el sensible propio por cada sentido;

107 *In de Anima*, L. III, n. 602.

108 Cfr. *S. Teol.*, I q. 78, a.4 ad 1.

109 Cfr. *Ibid.*, ad.2.

110 Una de las conclusiones de las investigaciones de *Fabro* acerca de la percepción consiste en que toda percepción, aun la más elemental, tiene una cierta unidad y estructura.

c) si bien el sensible común constituye un fundamento objetivo de la unidad de las aprehensiones particulares de los sentidos, no puede constituir por sí mismo una razón formal de aquéllas: la vista ve el color o la luz, pero no percibe el sonido; ve, incluso, dimensivamente, de manera proporcional a como el oído oye con cierta percepción de la distancia, pero siguen siendo diversas la dimensión visual y la distancia auditiva, aunque ambas se funden en un sensible común que, como se dijera, se reduce a su vez a cantidad;

d) es necesario, por lo tanto, para explicar la unidad de la percepción global, admitir que hay un sentido interno que a la vez que discierne las intenciones formales de cada sentido las unifica en la atribución inmediata a un mismo objeto, con lo cual la percepción adviene a un nuevo grado de unidad y complejidad estructural;

e) según *Santo Tomás* y *Aristóteles* la sensación o percepción primaria de cada sentido externo consiste en una cierta inmutación del órgano de la facultad sensible, producida por la forma (cualidad sensible respectiva) del objeto; pero esto no explica la percepción como fenómeno de conciencia; yo veo por la vista, pero por ella no “veo” que veo; en toda percepción hay también un presentarse del sujeto mismo —en forma implícita o concomitante— a través de su acto; es necesario, pues, que haya un órgano de percepción sensible que reconduzca la percepción exterior a la conciencia, percibiendo el acto mismo de sentir con su intención propia;

f) esta segunda función del sentido común, aunque diversa de la primera se conecta con ella, pues la unidad estructural perceptiva tiene su principio en el objeto mismo pero se consuma como tal en y por la unidad de la conciencia.

2.3. La imaginación o fantasía

La imaginación o fantasía tiene por objeto la aprehensión de todos los sensibles externos en cuanto caen bajo el sentido común, no sólo cuando están presentes sino también cuando están ausentes. Su función consiste en reproducir dichas sensaciones exteriores (elaborando así la imagen —*species sensible* o *fantasma*, de ahí el nombre de *fantasía*), dividirlas, complementarlas o combinarlas aun cuando haya desaparecido el estímulo sensible exte-

rior¹¹¹. De tal manera, a la vez que se produce un afianzamiento de lo percibido, se abren posibilidades ilimitadas de enriquecimiento de las imágenes, lo cual, bajo la dependencia de la cogitativa, la memoria y la inteligencia asegura el progreso del conocimiento.

2.4. Los sentidos internos superiores: la memoria

Resta considerar las dos facultades sensibles que constituyen el ápice de la organización perceptiva: la memoria y la cogitativa¹¹². De ambas dice el *Santo Doctor* que deben su excelencia no de lo que es propio de la parte sensitiva del hombre sino de una cierta afinidad y proximidad a la inteligencia, refluente en ellas¹¹³.

La memoria es la facultad que atesora las “percepciones” de la cogitativa y las demás imágenes elaboradas por los sentidos externos e internos; es el sentido de lo pasado en cuanto tal; su acto propio es doble: el recuerdo y la reminiscencia. El recuerdo consiste en hacer presente la imagen de algo pasado; esto implica la percepción de la temporalidad, como circunstancia o accidente del acontecimiento que se recuerda y, más radicalmente, un cierto reconocimiento de realidad. La reminiscencia consiste en una indagación —casi por modo de silogismo, según palabras de *Santo Tomás*— en los recuerdos singulares del pasado¹¹⁴.

111 “[...] post sensum communem, venit *imaginatio* seu *phantasia*, cuius est apprehendere omnia sensibilia exteriora prout cadunt sub sensu communi, non solum quando praesentia, sed etiam quando sunt absentia ; conservat ergo et reprodicit, dividit, complet et combinat sensationes istas etiam postquam disparuerunt sensibilia exteriora provocantia” (*S. Ramírez, De habitibus in communi*, Madrid, C.S.I.C., 1973, t. I, pág. 163).

112 ¿Cuál de éstas dos potencias ocupa el rango más alto de perfección? Sobre este punto, *Fabro*, en sus obras: *Fenomenologia della Percezione* y *Percezione e pensiero*, sostiene sin dudas la primacía de la cogitativa. *Ramírez*, en la ya citada obra *De habitibus in communi*, piensa en cambio que la memoria es más perfecta que la cogitativa y que se halla, por consiguiente más próxima a la inteligencia, porque ella presupone el acto de la cogitativa y lo conserva, (t. I, págs. 164-165). Pero en una obra posterior cambió de criterio, adhiriéndose a la tesis que afirma la primacía de la cogitativa en el plano sensible (cfr. *La prudencia*, cap. I, art. 3, párrafos 20-21, págs. 47-51). Tal parece ser la doctrina de *Santo Tomás* (cfr. *In Metaphysicorum*, L. I, n. 15).

113 Cfr. *S. Teol.*, I q. 78, a.4 ad 5.

114 Cfr. *ibid.*, resp.

2.5. Los sentidos internos superiores: la cogitativa

La cogitativa –a la que el *Aquinate* denomina también *ratio particularis*– tiene por acto propio principal “la percepción de las *intenciones* particulares ‘*insensatas*’ [vale decir, los objetos singulares no percibidos por los sentidos externos: los sensibles *per accidens*] útiles y nocivas para la naturaleza específica e individual”¹¹⁵. Con esta noción –sin dudas verdadera– no se da a entender, sin embargo, toda la riqueza y la importancia de la función que esta facultad tiene para todo el orden cognoscitivo y afectivo; ella, por lo demás, es englobante del objeto tanto de la estimativa animal como de la cogitativa, facultad específicamente humana. *Santo Tomás* no se cansa de resaltar la índole peculiar de esta potencia humana; en el cuerpo del artículo IV de la q. 78 de la Iª Parte de la Suma Teológica se dice expresamente: “los animales las perciben (a las intenciones particulares) sólo por un cierto instinto natural; el hombre en cambio también por un cierto juicio discretivo (*collatio*). De ahí que lo que en los animales se llama ‘estimativa’ en los hombres se llame ‘cogitativa’ la cual descubre esta clase de intenciones por medio de una cierta comparación (*collatio*)”. Esta comparación debe ser netamente distinguida de la que realiza la fantasía o imaginación; aquí la confrontación no es sólo de imágenes (*phantasmata*) sino de *significaciones* en términos de valor concreto para la vida (que eso es lo que significa, en definitiva, la expresión: “intenciones particulares” en este contexto). En otras palabras, la cogitativa percibe la significación concreta de las imágenes obtenidas por los demás sentidos; significación que encierra un juicio concreto de valor. Así resume *Fabro* las funciones de la cogitativa:

a) Elabora, en concurso con la memoria y la imaginación, el “fantasma” definitivo previo a la intelección (inteligible en potencia); adviértase que *Santo Tomás* resuelve la experiencia (en cuanto es cierto hábito o disposición habitual) en la cogitativa como en su sujeto inmediato¹¹⁶.

b) Percibe la sustancia individual y –en general– los *sensibles per accidens*. Dentro de estos sensibles *per accidens*, cuyo núcleo es la sustancia individual, como se ha dicho, hay que incluir la causalidad en cuanto relación concreta.

115 *Ramírez, De habitibus in communi*, t. I, pág. 164.

116 *In metaphysicorum*, L. I, n. 15

c) En especial, permite al intelecto informarse no sólo del *an est* (existencia) sino del *quid est* (qué es) de lo singular. Esta reflexión del intelecto sobre la sensibilidad para certificar mediante la cogitativa la existencia y *quiddidad* concreta recibe el nombre de *conversio ad phantasmata*.

d) Prepara la premisa menor del silogismo prudencial (por ejemplo: El robo es malo –premisa mayor–; esta acción es un robo –premisa menor–; luego, esta acción es mala –conclusión o norma prudencial–). A punto tal que, como dice *Ramírez*, la cogitativa es el sujeto secundario de la prudencia¹¹⁷.

III. LA INTELIGENCIA

1. *Las dos facultades intelectuales*

En la cúspide de las facultades perceptivas está la inteligencia. Ésta, a su vez, se divide en dos facultades: el intelecto agente y el intelecto posible¹¹⁸.

El *intelecto agente* torna inteligibles en acto los fantasmas de la sensibilidad (de suyo sólo inteligibles en potencia), despojando al objeto de sus notas individuantes provenientes de la materia. Es la raíz y fuente de toda la vida intelectual y, en tanto tal, proporciona a la razón sus principios.

El *intelecto posible* tiene tres operaciones propias: la aprehensión, el juicio y el raciocinio. Por la primera el intelecto posible entiende *en y por* el signo intelectual (el concepto) el objeto. Mediante el juicio compone y divide los conceptos, afirmando o negando en un objeto (que se convierte en sujeto de la predicación) la existencia, las notas esenciales, las propiedades

117 Cfr. *La prudencia*, pág. 50. En cuatro lúcidas páginas *Ramírez* expone en forma magistral la doctrina de la cogitativa que se resume en el texto. En cuanto a *Fabro*, cfr. *Percepción y pensamiento*, págs. 219-223.

118 Parece superfluo detenerse en esta doctrina de rancia raíz aristotélica, a la que *S. Tomás* le dedicara tantos pasajes especiales, entre ellos: *S. Teol.* I Q 79, 84, 85, 87, 88, 89; *C. Gentes*, L. II, caps. 59, 60, 61, 62, 67, 73, 74, 75, 77, 78; *In de Anima*, L. II, lects. VII, VIII, IX, X, etc. *André Marc* resume las principales dificultades de esta doctrina en un denso capítulo de su *Psicología Reflexiva* y atinadamente juzga la distinción como un medio por el cual *Aristóteles* consiguió evitar el empirismo (pura pasividad del entendimiento) y el idealismo (pura actividad) (Madrid, Gredos, 1965, t. I, págs. 263-266).

y los meros accidentes; aquí se da, propiamente hablando, la verdad (lógica), que se define como “adecuación del intelecto con la realidad”, y cuyo fundamento es el ser del ente¹¹⁹. La tercera operación –el raciocinio– es el movimiento del intelecto (bajo este aspecto llamado *razón*) de búsqueda de aquellas verdades que no resultan inmediatamente evidentes o presentes; es el *discurso* del conocimiento a través de –por lo menos– tres términos: el mayor, el medio y el menor.

2. *Dos modos de ejercicio del intelecto posible: Inteligencia inmediata y razón discursiva*

Pero, a fin de precisar el ámbito y el marco de la racionalidad como principio constitutivo de los fenómenos humanos, es necesario detenerse previamente en la distinción clásica entre *inteligencia inmediata* y *razón discursiva*. *Aristóteles* acuñó sendos conceptos expresándolos mediante los términos respectivos: *noûs* y *lógos*, traducidos en la Edad Media por *intellectus* y *ratio*.

2.1. *Noûs* (*nóesis*), *intellectus* o “inteligencia inmediata”

El *noûs* –según el *Filósofo*– designa:

a) En primer lugar la facultad intelectual humana en cuanto espiritual, es decir, en cuanto separada de la materia e intencionalmente dirigida al ente, al bien, a la verdad y a la unidad en su máxima universalidad; es la primera manifestación de lo espiritual en el hombre, el sello de su semejanza divina¹²⁰.

¹¹⁹ “Cum autem in re quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse magis quam in quidditate, sicut et nomen entes ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam simulationes ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico quod ipsum esse rei est causa veritatis secundum quod est in cognitione intellectus” (*In I Sent.*, d. 19, q. V, a. 1). Con relación a la recta exégesis de este párrafo, cfr. *Fabro, Partecipazione e causalità*, págs. 235-238.

¹²⁰ Cfr. *Ética Nicomaquea*, L.X, 1177 b27-1178 a8.

b) En segundo lugar, se llama así también la intelección misma (correspondiente a la *nóesis* platónica), en cuanto captación de la esencia o forma de las cosas, y juicio universal en el que inmediatamente se hace patente la verdad de las cosas; por ser el primer acto de la potencia espiritual lleva el mismo nombre que ésta; adviértase: acto u operación que es actualización y perfección cualitativa propia de la facultad espiritual, y no *movimiento*, que es un acto imperfecto; “primero” en el sentido de “principio”, pues de él proceden en línea de validez noética los demás actos intelectuales.

c) Por último, es el hábito o disposición natural de la facultad intelectual cuyo objeto es esa captación y patencia; hábito incluido en los cinco modos de saber o de estar en la verdad.

Una propiedad del *noûs* es su inmediatez noética. Claro está que no se trata aquí de una inmediatez funcional, pues todo conocimiento humano tiene su origen en la percepción o experiencia. La simple aprehensión intelectual tiene su origen en la abstracción y los juicios universales –aun los inmediatos– en la inducción. La inmediatez de la que se habla consiste en que la validez de este conocimiento –su valor de verdad y la patencia de ésta– no depende de otro conocimiento. *Inmediatez*, pues, en este contexto, se opone a la inferencia mediata¹²¹, cuya forma paradigmática es, para *Aristóteles*, el silogismo. En razón de esto, parece pertinente traducir las expresiones *noûs* e *intellectus* por *inteligencia inmediata*.

2.2. El *lógos* (*diánoia*) o razón discursiva

La palabra *lógos* tiene en griego, y en especial en el uso que hace de ella *Aristóteles*, muchos sentidos distintos. Para simplificar su examen semántico, pueden integrarse todas sus acepciones en dos grupos principales. En primer lugar –y como correlato objetivo del verbo *légo*, hablar (“lo que se habla”)– quiere decir *palabra*, originariamente la palabra proferida; también la palabra mental (o palabra pensada), y de ahí la idea o concepto significado por esa

¹²¹ Se llama *inferencia mediata* a la obtención de un conocimiento a partir de otro a través de un término medio. El silogismo aristotélico, en definitiva, se reduce a la implicación de un término menor en un término mayor mediante un término medio.

palabra (“lo que se piensa”)¹²². Otro sentido es el de cálculo matemático, raciocinio o pensamiento discursivo, y de ahí la facultad intelectual misma en cuanto se connota su función discursiva. A estos dos grupos de sentidos corresponden –al menos en general– sendos vocablos latinos: *verbum*¹²³ y *ratio*¹²⁴.

En contraposición a *noûs* o *intellectus*, pues, *lógos* (o *ratio*) –según *Aristóteles* y la tradición aristotélica escolástica– designa:

a) La facultad intelectual humana en cuanto discursiva o raciocinante, que alcanza la verdad a través de un proceso mental análogo al movimiento –*cogitatio*– que infiere un conocimiento a partir de otro, en especial cuando esta inferencia es mediata.

b) El razonamiento mismo, como acto (al modo de un movimiento) de la facultad intelectual. Razonamiento que no es conocimiento inmediato (*nóesis*) sino mediato (*diánoia*), es decir, a través de un término medio.

c) El hábito o disposición del buen razonamiento, es decir, del proceso discursivo correcto.

El *lógos* o razón discursiva, en cuanto designa la facultad intelectual en la medida en que ésta es “razonadora”, es ontológica y noéticamente posterior a la inteligencia inmediata, pues la razón no discurre sino a partir de la experiencia y de las ideas; y lo hace para arribar a una nueva intelección. Asimismo, en tanto acto o hábito, también depende del *noûs* o *intellectus* como de su principio.

122 V.gr., cuando en el prólogo del *Evangelio de San Juan* se lee: “En el principio era el *Lógos*, y el *Lógos* era junto a Dios y el *Lógos* era Dios”, *lógos* es usado en el sentido de idea objetiva divina.

123 V.gr., la versión latina de la *Vulgata*, traduce así el citado pasaje de *San Juan*: “In principio erat *Verbum*, et *Verbum* erat apud Deum, et Deus erat *Verbum*”.

124 Debe aclararse que *ratio* significa también, en el lenguaje escolástico, la definición, o el aspecto más formal de la misma; de ahí la expresión escolástica *ratio formalis* (razón formal), que debe entenderse como expresión lógica de la forma, entendida a su vez ésta como el principio esencial más actual de algo.

3. *Las dos funciones de la inteligencia: intelecto (y razón) teórico e intelecto (y razón) práctico*

3.1. La distinción de lo “especulativo” y “práctico” en general

El discernimiento de lo especulativo (teórico) y práctico, como funciones intelectuales es especialmente pertinente a los efectos de la presente investigación¹²⁵.

Los calificativos “especulativo” y “práctico” designan dos modalidades generales del conocimiento. No es éste el lugar ni el momento para detenernos en un estudio especial de este tema, que en muchos sentidos debe ser considerado una cuestión abierta¹²⁶. Sin embargo, debe procurarse una precisión mínima sobre el concepto de conocimiento práctico, a fin de poder proyectar alguna nueva luz sobre las funciones intelectuales, con particular referencia a la conducta humana. He de tomar como punto de partida un texto de *Ramírez*:

La distinción de especulativo y práctico no es una distinción de potencias intelectivas (I, 79, 2) sino distinción de objeto, acto y hábito intelectual. En efecto, de *objeto*, esto es, de verdadero, en cuanto es algo verdadero necesario, o, lo que es lo mismo, meramente cognoscible por el intelecto humano; o

125 He de hacer uso aquí de un pasaje de mi *Experiencia jurídica* (L.I, II, 1), corregido y abreviado.

126 Uno de los estudios más completos y equilibrados sobre el pensamiento de *Santo Tomás de Aquino* sobre este tema es la obra de *P. Petrin: Connaissance speculative et connaissance pratique. Fondements de leur distinction*; en especial, es notable el registro de textos del Doctor Angélico y la prolijidad con la que expone el estado de la cuestión. En tiempos relativamente recientes han aparecido en castellano algunos trabajos que merecen ser citados, a saber: 1) “*El problema de la verdad en la moral y en el Derecho*” de *G. Kalinowski*; una de las principales objeciones que cabe formular a esta obra se refiere a la atribución de carácter práctico –insuficientemente fundada– a la denominada “proposición estimativa”, lo cual se vincula, sin dudas, con el problema de la practicidad del “conocimiento afectivo” y la analogía de lo práctico. 2) *La realidad y el bien* de *J. Pieper* (editado como parte de un volumen titulado: “El descubrimiento de la realidad”). 3) *La prudencia*, de *Santiago Ramírez O. P.*; sobre esta obra –que desde el punto de vista científico merece el calificativo de extraordinaria– publiqué un comentario, que incluyó algunas observaciones críticas, en *MOENIA IV*, diciembre de 1980, págs. 133-139. 4) *La verdad en la vida moral* de *D.M. Albisu*, publicado en cuatro partes en *MOENIA*, Nros. I, II, IV y VI; especialmente, son de interés la tercera y cuarta partes (*La verdad del bien y la verdad práctica*).

bien, algo verdadero contingente y consecuentemente de algún modo operable o dirigible por nuestro intelecto; de acto, también en cuanto el acto de intelección de lo verdadero es causado por lo verdadero, o en cambio, de algún modo causa lo verdadero que considera; de hábito, por último, en cuanto dispone el intelecto posible a conocer bien o a producir o dirigir bien lo verdadero y el objeto; y ello tanto más que no es dable la operación del intelecto posible natural sin algún hábito (I-II, 56,3; 57, 1-4) ¹²⁷.

Ensayemos una exégesis y, eventualmente, una crítica, del texto transcripto. Retengamos en primer lugar una afirmación segura en el tomismo, sin perjuicio de alguna vacilación en el *Santo Doctor* en alguna obra juvenil: la distinción especulativo-práctico no es una distinción de potencias intelectivas. Tampoco es una distinción aplicable a otras potencias, como —por ejemplo— si se las dividiera en cognoscitivas y activas (en el sentido de “eficientes”). Por supuesto, la voluntad, en tanto principio eficiente de la praxis o conducta, es eminentemente “práctica”; y a su modo también, claro está, los apetitos sensibles. Pero aquí no interesa lo que pueda ser “práctico” en general, sino específicamente su contraposición formal con lo especulativo o teórico. Más aún, éste es el sentido restringido que el término “práctico” tiene en la tradición aristotélica y tomista. En el contexto de esta tradición se trata de una distinción vinculada con el conocimiento.

Es una distinción de objetos: Veamos ahora esta tesis. Se trata, por supuesto, de objetos de conocimiento. El objeto de todo conocimiento es siempre “lo verdadero” *verum*), es decir, la realidad o el ente (*ens*) en tanto es mensurante del conocimiento o es mensurado por el mismo¹²⁸, o, lo que es lo mismo, en tanto es *inteligible*. Como se ve, de los términos mismos de esta definición, el objeto o lo inteligible puede ser de dos modos: o mensurante del entendimiento o mensurado por el mismo; y de aquí una fórmula de distinción de lo especulativo y lo práctico, respectivamente, tal como la ofrece *Santo Tomás De Aquino*. En el texto que se comenta, *Ramírez* parece identificar estos tres términos: objeto necesario, objeto especulativo, objeto no operable por el hombre, de una parte, y objeto contingente, objeto práctico y objeto operable por el hombre, de otra. Tal identificación, sin embargo, es

¹²⁷ *De hominis beatitudine*, t. III, pág. 265.

¹²⁸ Cfr. *De veritate*, q. 1, a.2, *respondeo*.

en principio cuestionable. No es, por lo pronto, evidente por sí misma; pues lo necesario puede tener no necesidad física sino moral (tal, el caso de la obligación), lo cual lleva a distinguir la necesidad metafísica y física de la moral; así, pues, sólo lo necesario físico o metafísico puede ser considerado especulativo (en sentido material, como se verá enseguida); por otra parte, no todo lo contingente es operable por el hombre; *Ramírez* parece confundir la contingencia en general con la operabilidad humana, vale decir, con un sector de la contingencia: la contingencia propia de la libertad humana. Por último, cabe aclarar que “lo operable”, de suyo, no define totalmente el objeto práctico, como tampoco “lo no-operable” define lo especulativo. Uno y otro son sólo *objetos materiales* del conocimiento práctico; la formalidad práctica del objeto consiste en ser *mensurado por el intelecto*; ésta es su intencionalidad propiamente práctica¹²⁹. Decir, pues, que todo objeto práctico es operable y contingente es cierto; en cambio, decir que todo lo que es contingente o lo operable es práctico, es falso. Salvo que cuando se diga “operable” se agregue: “precisamente en cuanto operable”, es decir, en cuanto está intencionalmente ordenado a la operación bajo la dirección del intelecto. De ahí que el objeto práctico incluye, por necesidad, la referencia intencional a la realización, como su objeto formal. *A contrario*, el objeto especulativo es aquél que agota su intencionalidad en ser mensura del conocimiento o de la verdad del intelecto; dicha intencionalidad no incluye una referencia a otra cosa distinta que el conocimiento mismo; ella —en cuanto tal intencionalidad— agota su fin en sí misma.

Es una distinción de actos: Habiéndose distinguido los objetos, está dado ya el principio formal de la distinción de los actos, pues éstos se especifican por aquéllos. Pero volvamos al texto de *Ramírez*. Dice: en el conocimiento especulativo, el acto de intelección es causado por lo objetivamente verdadero; en el conocimiento práctico, en cambio, el acto de intelección causa lo verdadero (objetivo) que considera. Conviene aquí detenerse un momento en esta idea de causalidad. ¿En qué sentido se habla de causa? La cuestión es diversa en uno y otro acto de conocimiento. Por lo pronto, en cualquier caso, en tanto el conocimiento se reduce a una cierta adecuación o conmensuración —en la cual consiste la razón de verdad¹³⁰—, ha de tratarse de una

129 Esto es lo que surge del texto citado del *De veritate*.

130 Cfr. *Ramírez, La prudencia*, cap. V, párrafos 62, 65, 66 y 67.

causalidad formal. En el conocimiento especulativo, además, la causalidad formal coincide con la final, según se dijera en el párrafo anterior. El problema es especialmente agudo respecto del conocimiento práctico. Sinteticemos la posición de *Ramírez*: el acto de intelección práctico es causa formal (extrínseca y, por participación, intrínseca), final y eficiente del objeto práctico (la acción o producción); como causa formal y final, el conocimiento práctico es causa de la especificación de su objeto (la acción o producción recta); como causa eficiente se alude al orden del ejercicio del acto objeto del conocimiento¹³¹. Es precisamente esta eficiencia la que nos está indicando ya la *composición* esencial del acto de conocimiento práctico, pues ella implica, por necesidad, el concurso de la voluntad. De tal modo, el acto de conocimiento práctico no es un acto de conocimiento *puro*, sino un acto de conocimiento de algún modo mezclado con un acto del querer de la voluntad. Lo cual, del lado del objeto, significa una compenetración de las formalidades de *verdadero y bueno*¹³². Y del lado del acto mismo, una cierta composición o complejidad de operaciones de potencias cognoscitivas y apetitivas. Esto señala un aspecto del problema, en tanto el conocimiento práctico no parece ser conocimiento en el mismo sentido en que lo es el especulativo. Pero hay otro aspecto que no debe ser descuidado. El que se señale, como nota definitoria o *quasi* especificante del conocimiento práctico, su influencia causal en la praxis que a él se adecua, no debe hacer perder de vista que, no ya en cuanto “práctico” sino en tanto “conocimiento”, él también está mensurado por la realidad: en su ser, en su naturaleza y, por consiguiente, en su finalidad y en las posibilidades de operación en la línea de la perfección de la naturaleza; sea, claro está, que se trate de la naturaleza exterior al hombre o de la misma naturaleza humana. En este sentido el propio *Ramírez* cita un texto de *Cayetano*: “La verdad del entendimiento especulativo consiste en que el conocer se adecue a la cosa conocida, mientras que la del entendimiento práctico consiste en que el dirigir se adecue al principio directivo”¹³³. El principio directivo, a su vez, es doble: la norma y el fin; pero como el principio de la rectitud de la norma es el fin, reductivamente la rectitud del conocimiento

131 Sintetiza el análisis de esta triple causalidad cuando examina la causalidad del acto de imperio (cfr. *De actibus humanis*, P. I, q. XVIII, III, A).

132 Esta compenetración de *verum* y *bonum* en el ámbito del conocimiento práctico es uno de los temas centrales del pensamiento de *Ramírez*. Véase la magnífica exposición abreviada que ofrece en *La prudencia*, págs. 65 y ss.

133 Cfr. *Ibid.*, pág. 145. La cita de *Cayetano* corresponde a “*In I-II*”, q. 57, a. 5, n. 2.

práctico deriva de la rectitud del conocimiento del fin; y esto vale también, proporcionalmente, respecto de los medios, cuando se trata de una verdad práctico-prudencial o técnica. Con lo cual arribamos a que lo propio del conocimiento práctico, en cuanto conocimiento recto o verdadero, consiste en una doble *adecuación* que responde a su índole de conocimiento y a su índole de práctico, cuya última inteligencia expresa *Santo Tomás De Aquino* en el siguiente texto:

el bien de la virtud intelectual consiste en un medio en cuanto que es sujeto de medida. Mas el bien de la virtud intelectual es la verdad: en el caso de la virtud especulativa, la verdad absoluta, como dice *Aristóteles*; si se trata de la virtud práctica, la verdad en conformidad con un apetito recto. Ahora bien, si la consideramos absolutamente, la verdad aprehendida por nuestro entendimiento es como algo mensurado por la cosa, pues la cosa es la medida de nuestro entendimiento, como dice el *Filósofo*; porque hay verdad en la opinión o en el enunciado, según que la cosa es o no es. Así que el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en un justo medio, por conformidad con la cosa misma, en cuanto que dice ser lo que es o no ser lo que no es; en esto consiste la razón formal de la verdad. Por el contrario, el exceso está en la afirmación falsa por la cual se afirma ser algo que no es. El defecto está en la negación falsa por la cual se niega ser lo que es. En cuanto a la verdad de la virtud intelectual práctica, si se la considera en relación con la cosa, tiene razón de mensurado. Y así, tanto en las virtudes intelectuales como en las prácticas, se toma el medio en conformidad con la cosa. Pero, si se considera en relación con el apetito, tiene razón de regla y medida ¹³⁴.

Puede concluirse que respecto de la verdad práctica la noción de *adaequatio* se verifica de dos maneras, sin que podamos prescindir de una de ellas, porque entonces o no hay formalidad cognoscitiva o no hay formalidad práctica, a saber: a) al modo de la verdad especulativa en el caso de la aprehensión del principio (el fin)–*assimilatio pasiva*– y b) al modo de causa formal extrínseca de la rectitud del apetito y de la praxis en el caso del ordenamiento efectivo de los medios –*assimilatio activa*–.

Respecto de la distinción de hábitos especulativos y prácticos, el texto anteriormente transcrito de la “*Suma Teológica*” es suficientemente explícito.

134 S. Teol., I-II, q. 64, a.3.

3.2. Las divisiones del conocimiento práctico

El conocimiento práctico, pues, se distingue del especulativo por su referencia a la praxis. Ahora bien, esta noción no es simple sino doble: hay la praxis moral y la praxis poiética. Se ha discutido si es legítimo formular una definición de praxis común a ambos modos, cual un género respecto de sus dos especies, porque no es claro que ambas sean “praxis” a partes iguales o unívocamente. Suárez se inclina decididamente por un concepto genérico y ofrece esta definición: “es una acción humana o racional, en cuanto está dirigida o es dirigible y regulable, por la razón humana” (hace la aclaración que restringe el concepto a “praxis humana”, con lo cual deja abierta la posibilidad de la consideración de alguna otra forma de praxis)¹³⁵. Esta noción sin embargo, aun cuando el autor la ofrece como mera descripción de lo que para él es doctrina común, es insuficiente y ambigua. Es insuficiente, porque no incluye explícitamente la mención del *fin*, el cual está sólo implicado por el término “dirección”; es ambigua porque precisamente lo que debería mostrarse es:

a) Que el fin poiético y el fin moral son fines de la acción humana en sentido idéntico (o unívoco).

b) Que la “acción” humana es idéntica en ambos casos; repárese que para Suárez, por ejemplo, lo *agible* y lo *factible* no se diferencian por constituir el uno una “acción” inmanente y el otro una *actio* en sentido propio o transeúnte¹³⁶, ni admite que la acción inmanente y la transeúnte estén en diversos predicamentos o categorías (la una en el de *cualidad* y la otra en el de *acción*), sino que adscribe ambas a dos especies de la acción propiamente tal (más precisamente, dos especies de la acción accidental)¹³⁷; para Ramírez, en cambio, para citar una opinión segura dentro del campo tomista contemporáneo y que coincide con la generalidad de los autores de la Escuela, lo *agible* y lo *factible* se distinguen por el hecho de ser, respectivamente acciones humanas inmanentes y transeúntes¹³⁸, ésta parece ser la posición de

¹³⁵ *Disputaciones metafísicas*, Disp. XLIV, Sec. XIII, 28. Sobre la aplicación de esta noción a ambas formas de praxis, cfr. *Ibid.*, 30.

¹³⁶ Cfr. *Ibid.*, 29.

¹³⁷ Cfr. Disp. XLVIII, Sec. VI, 9-12.

¹³⁸ “[...] lo operable por el hombre —que es el propio campo u objeto del intelecto prác-

Santo Tomás De Aquino cuando comenta el texto de la “*Ética Nicomaquea*” que da origen a la distinción¹³⁹. El *Aquinate*, sin embargo, no se pronuncia en forma expresa –por lo menos hasta donde llega mi conocimiento– sobre el problema de la ubicación categorial de lo *agible* y lo *factible*; ésta es una cuestión que exigiría una investigación aparte, por lo cual no se podrá aventurar aquí ninguna tesis; más sí parece cierto que es problemática la identificación genérica –por modo de univocidad– entre estas dos praxis.

c) Que la regla racional sea idéntica en ambos casos; por lo pronto, si cabe dudar acerca de la univocidad del fin moral y poiético y aun de ambas formas de praxis, habrá de dudarse también de que aquí haya identidad; la norma moral (e incluida en ella, la jurídica) expresan racionalmente y con *imperio* una necesidad de fin (categórica), entendiendo por tal la necesidad que inviste el medio (en sí mismo contingente y libre) para la consecución del fin necesario¹⁴⁰; de la regla técnica, en cambio, ¿puede decirse que sea

tico u operativo– puede ser de dos maneras: *agible* y *factible*. Es *agible* lo correspondiente a sus operaciones inmanentes, como ver, pensar y querer; y *factible* se llama lo relativo a sus operaciones transeúntes, como serrar, curtir y pasear. El término de la operación transeúnte queda fuera del operante, o por lo menos de la facultad operativa, como una casa fabricada, unos zapatos hechos o un cuadro pintado; mientras que el término de la operación inmanente queda siempre dentro del operante y de la facultad que la ejecuta, como el verbo mental queda dentro del entendimiento que lo profiere y el amor queda dentro de la voluntad amante. El fin propio de la operación transeúnte es la perfección de lo producido por ella, en tanto que el de la operación inmanente se ha a la transeúnte como el simple lucir al iluminar” (*De veritate*, 8, 6). “La inmanente se llama propiamente *acción* –como la *actio* latina y la praxis griega–; mientras que la transeúnte se llama más bien producción o *confección* –como la *factio* o *effectio* latina y la *poiésis* griega–. Lo *agible* es todo y sólo lo referible a los actos humanos, es decir, libres y deliberados: es lo mudable o contingente *libre*. Lo *factible*, por el contrario, es lo simplemente productible, fabricable o confeccionable: es lo transmutable físico por el hombre, lo laborable, lo contingente *artificial o técnico*. en el sentido etimológico de la palabra” (*La prudencia*, pág. 41). En el mismo sentido, además del citado *Petrin* (op. cit., págs. 22 y ss.), cfr. *Leopoldo Eulogio Palacios: Filosofía del saber*, L.IV, cap. 1, I, págs. 311-317; y la que, probablemente, sea una de las fuentes secundarias de los tomistas en este punto: *Juan De Santo Tomás, Cursus philosophicus thomisticus*, P.P., q. XIV, aa. 3 y 4.

139 “[...] ostensa est differentia inter actionem et factionem. Nam actio manens in ipso agente operatio dicitur, ut videre, intelligere et velle. Sed factio est operatio transiens in exteriores materiam ad aliquod formandum ex ea, sicut aedificare et secare” (*In ethicorum*, L. VI, 1151. Cfr. También *ibid.*, L. I, 13, e, *In metaphysicorum*, L. IX, 1862-1865).

140 *Santo Tomás De Aquino* reduce la obligación a una cierta forma de necesidad. Divide a su vez la necesidad en *física* (o *coacción*), cuando un agente realiza una acción que condiciona absolutamente al sujeto pasivo, y *condicionada*, es decir, *ex finis suppositione* (cfr. *De Veritate*, q. 17, a.3, *respondeo*). Dejando de lado la reducción de la necesidad física a coacción, que aquí debe entenderse simplemente como una ligereza de lenguaje, ya que en otros pasajes el *Santo Doctor* define con precisión la coacción como una forma específica de necesidad procedente de un principio exterior y contrario a la naturaleza y a la tendencia del sujeto coaccionado (cfr. S.

obligatoria o imperativa? Ésta es la cuestión. *Aristóteles* y *Santo Tomás* nunca asignaron a la técnica o arte una función propiamente imperativa o preceptiva. Por mi parte, entiendo que la regla técnica expresa sólo una necesidad de fin hipotética, porque el fin poiético o técnico no es necesario en sí mismo. La influencia eficaz de la regla técnica debe ser diferente de la norma moral imperativa; todo lo cual no es más que una consecuencia de la diversa finalidad, pues el fin moral en sí no es condicionado, siéndolo sí el fin técnico.

Es lícito pensar, por lo tanto, que por lo menos es dudoso identificar sin más la praxis moral y la poiética en un mismo género en sentido estricto; por el contrario, todo parece indicar que hay entre una y otra, consideradas desde su fin, es decir, como *acciones* humanas propiamente dichas, como acciones regulables y, por último, como “praxis” reduplicativamente consideradas, diferencias esenciales que impiden subsumirlas como especies de un mismo género del cual participarían unívocamente. Ahora bien, si esto fuera así, se vería también afectada la univocidad del conocimiento práctico, el cual se predicaría de modo distinto en el moral y en el poiético. Y como la praxis humana por antonomasia es la praxis moral, parece razonable concluir que el conocimiento práctico (y lo “práctico” en general: objeto, acto, hábito) es *per prius* moral y *per posterius* poiético.

Establecido el concepto de conocimiento práctico, en su oposición con el especulativo y en su división en moral y poiético, resta volver sobre si la división especulativo-práctico es a su vez una división formal de dos especies que participan unívocamente del género “conocimiento” o no. Sobre esto ya se indicó que sólo el conocimiento especulativo es conocimiento “puro”. El conocimiento práctico implica composición con la voluntad y, en general, con las potencias apetitivas y motrices. No sólo no es puro conocimiento –vale decir, pura presencia intencional de un objeto (conocido) en el sujeto (cognoscente)– porque su perfección adviene en un momento posterior al propiamente cognoscitivo, cual es la praxis, sino porque *supone*, como acto o momento operativo previo, el querer de la voluntad; como objeto, el *bonum*

Teol., I, q. 82, a.1; también, I-II, q.6, a.4, ad 1 y 2; a.5 –respondeo y ad 2 y 3–; a.6 ad 1. Sobre el concepto de coacción según la mente tomista, cfr. *Ramírez, De actibus humanis*, págs. 21-25), lo cierto es que en este lugar se ofrece una caracterización inobjetable de la obligación: la necesidad moral tiene su principio en la bondad del fin.

y como hábito, las virtudes de la voluntad. Una analítica del fenómeno cognoscitivo-práctico conduce al siguiente resultado:

a) *Un conocimiento de algo como bueno* (es decir, como perfecto desde algún punto de vista y en alguna relación con el apetito). A este conocimiento se reduce el conocimiento de lo *malo*, como deficiencia perfectiva y en su relación con el apetito del sujeto, y de la *necesidad*, que es consiguiente a la percepción de la *carencia*. Se trata, todavía, de un momento o dimensión formal propiamente especulativa. Su perfección consiste en la simple *verdad del bien*, cuyo fundamento radica en su realidad o, dicho en otros términos, en la *verdad del ser*. A este conocimiento cabe denominarlo *estimación*, y en tanto versa sobre el bien y anticipa un movimiento de la voluntad, como motivo –objetivo– de ella, en cierto sentido –y *quasi* analógicamente– cabe considerarlo práctico.

b) El querer o tender hacia eso bueno. Lo bueno se torna materialmente *fin* en tanto es objeto del tender, pues *fin es aquello a lo que se tiende*. A este querer se reduce el movimiento negativo correspondiente, el de odio, rechazo y fuga. Aquí, naturalmente, no hay conocimiento, sino puro querer.

c) De la distancia o falta de inmediatez del objeto-fin surge la necesidad de la consideración de aquello que se le ordena como medio. Ahora bien, hay también, sin duda, un conocimiento de la cosa que es medio con abstracción del hecho de que sea medio. En tal caso, el conocimiento de dicho objeto es meramente especulativo; incluso puede haber un conocimiento estimativo de la cosa que es medio, cuando se la valora en su perfección o bondad intrínseca (mera verdad del bien). En cambio, no puede haber un conocimiento especulativo del medio en cuanto medio.

d) El conocimiento del objeto bueno en cuanto fin implica, de una manera más o menos inmediata, la consideración del objeto bueno en cuanto medio, de la misma manera que el conocimiento del medio en cuanto tal supone el conocimiento del fin. El conocimiento práctico consiste, por lo tanto, en el conocimiento de ordenación del medio al fin, sea que se mire directamente al fin e indirectamente al medio, sea que se mire directamente al medio e indirectamente al fin¹⁴¹. Ordenación que se verifica, de otra parte, en la propia conducta humana.

141 Cfr. *S. Teol.*, I-II, q. 8, a.3.

El conocimiento práctico resulta, por lo tanto, un conocimiento esencialmente regulador. Sea mediatamente, en el conocimiento afectivo (aquel que versa sobre el objeto bueno querido como fin y considerado como fin), sea inmediatamente, en el conocimiento propiamente regulador del medio. De ahí que su perfección consista en una verdad que es esencialmente regla o principio regulativo. Puede concluirse pues, tal como lo hace *D. M. Albus*:

I. El conocimiento especulativo y el conocimiento práctico no son dos especies de un mismo género, sino que el conocimiento práctico es la extensión a la praxis del conocimiento. Cualquier noción genérica como ‘rectitud’, ‘commensuración’, ‘adecuación’, etc., aplicada a ambos, es necesariamente análoga.

II. El conocimiento práctico es conocimiento por analogía, siendo el primer analogante el conocimiento especulativo. Ello implica, de una parte, la distinción esencial entre ambos conocimientos; de otra, una similitud que, sin embargo, no se puede reducir a la identidad genérica. Así, pues, admitida la doctrina de *Fabro*, según la cual la analogía es en rigor la semántica de la participación, resulta entonces necesario considerar la dialéctica similitud-disimilitud a la luz de la metafísica de la participación.

III. En la relación de participación, el participado es respecto del participante como el abstracto respecto del concreto. Lo participado es principio respecto de lo participante; más aún, el principio más excelente. A su vez, lo participado es contraído por el participante, y en esa medida se puede decir que lo participado sufre una caída esencial al entrar en composición con un elemento potencial que lo limita.

IV. El conocimiento propio y principalmente dicho (*per se y per prius*) es el conocimiento especulativo. De su extensión a la praxis surge el conocimiento práctico. El conocimiento especulativo es conocimiento puro; acto puro inmanente de la potencia intelectiva. El conocimiento práctico, en cambio, es conocimiento referido constitutivamente a la praxis; no es conocimiento puro, ni es puro acto de la potencia cognoscitiva, porque él implica un previo acto de la voluntad. Por lo tanto, el conocimiento especulativo es, respecto del práctico, el participado y éste, respecto de aquél, el participante. Ello quiere decir que en el conocimiento práctico (participante concreto) hay algo participado (el conocimiento) que es contraído o limitado por algo que de suyo no es conocimiento y que respecto de él tiene razón de potencia: el previo querer del fin o de los medios, de lo que resulta la ordenación racional, como acto de conocimiento práctico propiamente dicho, el fruto de la composición (concreta) de conocimiento y querer del fin.

V. De ello se sigue que el conocimiento práctico admite grados, tanto en su condición de conocimiento cuanto en su practicidad, los cuales están en relación de proporcionalidad inversa. A saber, cuanto más próximo un conocimiento esté de la dirección de la praxis, tanto más práctico será y más lejos estará de la razón de conocimiento. Y viceversa. De ahí, también, que fuera del caso de la concreta ordenación racional del obrar, propia del imperio, todo conocimiento que tenga alguna referencia al fin habrá de ser considerado práctico en sentido relativo: relativo a su referencia al fin. Por lo tanto, con respecto a un grado más práctico, un conocimiento práctico podrá ser considerado especulativo ¹⁴².

A estas conclusiones cabría agregar otra: el conocimiento práctico, precisamente por no ser conocimiento puro, no es meramente aprehensivo. Sólo el juicio y el raciocinio pueden ser propiamente prácticos pues, como conocimiento, lo práctico supone siempre composición de por lo menos dos términos: el fin y los medios. El conocimiento práctico se realiza propia y formalmente en el juicio que dirige la acción ¹⁴³. Los conceptos prácticos, por su parte, se caracterizan precisamente por una intrínseca referencia a un bien o un fin e implican necesariamente un juicio.

IV. LAS FACULTADES APETITIVAS SENSIBLES Y LA VOLUNTAD

1. *Los apetitos sensibles*

Las facultades apetitivas tienen en común el constituir potencias inclinativas cuyo acto es consiguiente a alguna forma de aprehensión o conocimiento. A diferencia del llamado “apetito natural”, que es la mera inclinación de un ente hacia su perfección en virtud de su naturaleza propia, la *apetición* es el acto de tender a algo con posterioridad y como consecuencia de su conocimiento. De tal manera, el objeto del apetito es motor del mismo en cuanto conocido ¹⁴⁴. Y como en el hombre son dos los órdenes de conocimiento, el

142 Cfr. *La verdad práctica*, págs. 61-62.

143 Cfr. *ibid.*, conclusiones, págs. 68-71.

144 Cfr. *S. Teol.* I q. 80, a. 1.

sensible y el intelectual, dos deben ser también los géneros de apetitos: el sensitivo y el racional, este último llamado *voluntad*. El sensitivo se divide a su vez en irascible y concupiscible, según una vieja tradición que se remonta a *Platón*.

La concupiscencia tiene por objeto los bienes sensibles gratos. La irascibilidad, en cambio, el bien (sensible) en cuanto arduo. Ambos son sujetos de movimientos súbitos y violentos, que se llaman *pasiones*.

2. La voluntad en general

La voluntad, por su parte, tiene por objeto el bien en general, en tanto éste es presentado por la razón. Y tiene dos grandes esferas de actos, que no constituyen dos facultades, sino dos posibilidades de obrar de la misma facultad: la llamada *voluntas ut natura* (es decir, la voluntad en cuanto es una cierta naturaleza, tendiendo por lo tanto en forma *necesaria* hacia su objeto) y la *voluntas ut libertas* o *voluntas ut ratio*, o simplemente *libertad* o *libre albedrío* (la voluntad en cuanto es dueña de su propio acto, en tanto tiene capacidad de elección). Conviene insistir sobre este tema.

La voluntad es el apetito racional, es decir, es el apetito consiguiente a la facultad intelectual humana que emana de la naturaleza específica del hombre. Así como hay una correlación intrínseca entre conocimiento y apetito en el orden sensible, así también lo hay en el orden intelectual o racional. Inteligencia y voluntad son facultades del alma relativas a dos aspectos de la realidad: *el ser y la verdad del ente*, de una parte, y *la bondad*, de otra. Y así como *ser*, *verdad* y *bondad* se implican recíprocamente, a punto tal que sólo cabe admitir entre estas nociones una distinción de razón con fundamento real, la inteligencia y la voluntad se coimplican—se incluyen recíprocamente, dice *Santo Tomás*¹⁴⁵—, de modo que cabe hablar de “*verdad del bien*” y de “*bondad de la verdad*”.

La voluntad es el apetito del *bien intelectual o racionalmente conocido*; es decir, su objeto es el bien—lo perfecto y, en cuanto tal, apetecible¹⁴⁶— intencionalmente presente a través de un signo formal intelectual. De esta doble

145 Cfr. *S. Teol.*, I q.82, a.4, ad primum, in fine.

146 Cfr. *ibid.*, I q.5, a.1.

determinación conceptual del objeto de la voluntad se sigue una distinción funcional que la Escolástica expresó en los términos ya mencionados de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*.

La *voluntas ut natura* es la misma voluntad en cuanto por su propia naturaleza de apetito espiritual tiene por objeto el bien en su más amplia universalidad (*bonum in communi*), y en tanto, por ser el apetito del hombre como persona, tiende al fin específico de éste. Se trata, como se advierte inmediatamente, del apetito consiguiente a lo que hemos denominado como “inteligencia inmediata” y su intencionalidad hacia su objeto es necesaria. Se trata, asimismo, del apetito del fin humano en su máxima generalidad que, ante un conocimiento general y abstracto del fin, es apetito sólo determinado también en forma general y abstracta, pero que tiende a la determinación concreta mediante la actividad humana, de la que ella es su fuente inmediata; pero que, frente a un bien máximamente determinado que revisciera un carácter de perfección plenaria, sin defectos, tendería también necesaria e infaliblemente hacia él.

La *voluntas ut ratio* es la voluntad en cuanto *libertad*. Es el apetito consiguiente al conocimiento racional o discursivo. Y así como la razón depende de la inteligencia inmediata como de su principio, así también la libertad depende de la *voluntas ut natura*. El apetito intelectual del bien —que tiene la misma universalidad que la razón de ente y de verdad—, y el apetito del fin último y específico del hombre —eso que *Aristóteles* denominaba *eudemonía* y que podemos traducir como *felicidad*¹⁴⁷— constituyen los principios del querer. La libertad, pues, comparada con la voluntad en tanto apetito universal del bien, es la indiferencia dominativa de la voluntad respecto de todo bien finito que, en cuanto tal, y en la medida del conocimiento racional del hombre, no reviste el carácter de la universalidad del bien. A su vez, comparada con la voluntad en tanto apetito del fin, aparece como la facultad de querer —y de elegir— los medios que conducen a dicho fin.

147 Puede traducirse *eudemonía* por *felicidad* en tanto por ésta se entienda la perfección objetiva —la *autarquía*— de la vida humana en tanto *entelequia*, y la consiguiente resonancia afectiva.

V. LA LIBERTAD

1. *La libertad en general*

Más allá de la diversidad de posiciones acerca del problema filosófico de la libertad, el concepto de ella, en sí mismo considerado, dista de ser unívoco. Se dice p.ej.: el hombre es libre para pecar, y esta proposición –en un sentido– es verdadera. Mas también se puede afirmar: el hombre no es libre para pecar, y esta segunda proposición –en otro sentido– es asimismo verdadera. O bien, dados estos dos juicios: el hombre es naturalmente (vale decir, esencial y necesariamente) libre y el hombre puede no ser libre, es posible que ambos sean verdaderos a la vez, aunque –claro está– en sentidos diversos. Estos ejemplos indican que el término “libre” no está usado en todos los casos con idéntica significación. Es pues, multívoco. Pero como todas las significaciones están entre sí relacionadas, se trata de una multivocidad analógica. Primera advertencia que puede contribuir a disipar, desde el comienzo, muchas confusiones posibles.

Por lo pronto, hay un sentido impropio del término “libertad”, que se vincula con un concepto en sí mismo negativo, a saber: la ausencia de coacción o violencia exterior. En sentido propio, el concepto de libertad se relaciona, según la fuente de que proceda, o bien con la idea de autodeterminación (como autocaución) o bien con la elección¹⁴⁸. En ambos casos, y dejando de lado aquí el problema de la compatibilidad de tales nociones, el tema admite una triple consideración: a) trascendental; b) psicológica o antropológica; c) deóntica o normativa. Tres planos diversos, subordinado el tercero al segundo y ambos al primero, en los que el concepto se verifica con un contenido distinto.

En el orden trascendental la libertad se vincula con los atributos del espíritu y, más específicamente, con los atributos divinos y su participación por los espíritus creados; también se relaciona, en general, con el tema de

¹⁴⁸ El concepto de libertad afín a toda la tradición occidental reconoce dos fuentes distintas: de una parte, lo que dice *Aristóteles* en la *Metafísica* (L. 1, c.9, BK 982b26) cuando caracteriza al hombre libre como aquél que es causa de sí; de otra, el tratamiento que hace el propio *Aristóteles* del tema de la elección en la *Ética Nicomaquea*, pero, sobre todo, la tradición cristiana.

la primacía del acto sobre la potencia y el problema de la tensión entre necesidad y contingencia.

En el orden psicológico o antropológico la libertad parece como una propiedad específicamente humana, tanto de su querer cuanto de su obrar.

Por último, en el orden deóntico o normativo, la libertad es concebida como una esfera de contingencia supuesta una necesidad normativa. Dada la índole de esta indagación, sólo han de ser considerados el segundo y el tercer punto de vista.

2. La libertad psicológica: definición

Se puede proponer la siguiente definición: *La libertad humana es el dominio de la voluntad sobre sus actos contingentes, precisamente en cuanto contingentes*¹⁴⁹. Este concepto se aplica, aunque de diverso modo, a la voluntad y al acto de ésta. Respecto de la primera, designa una propiedad de ella, o más enérgicamente, es la misma voluntad en cuanto tiene superioridad y señorío sobre su acto cuando éste, en razón de su objeto, no resulta necesario; y en tal sentido, la libertad misma es entendida como facultad (*voluntas ut ratio*). Con relación al acto, significa la índole general o universal de aquellas operaciones cuyos objetos no aparecen necesarios frente al apetito volitivo, ya sea porque no lo son en sí, ya sea porque no lo son por relación a la estructura peculiar de la voluntad humana. En ambos casos, esta definición supone lo siguiente:

149 Estas dos notas de la definición: a) *dominio sobre el propio acto* (género próximo) y b) *de los actos contingentes en cuanto contingentes* (diferencia específica), surgen de los textos de Santo Tomás de Aquino (cfr. *Suma Teológica*, I q. 83; también: I q.19, a.10; I-II q.13; *De Veritate*, q.24; *Quaestio Disputata de Malo*, q. 6; *Suma contra los Gentiles*, L.I, cap. 88; L.III, caps. 72, 73, 85, 88, 89, 90; etc.). Juan de Santo Tomás admite como recibida comúnmente en su tiempo, la siguiente definición: “Facultas seu potentia, quae positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere” (*Cursus Philosophicus Thomisticus*, IV Pars, q. XII, a.3, T.III, pág.399). Con relación al concepto de “indiferencia”, que caracteriza a la libertad, este autor la determina como “activa” y “dominativa” (cfr. *ibid.*, a.2, pág. 387). En cuanto al entendimiento de la aludida definición y su consiguiente discusión, cfr. del mismo autor, el lugar antes citado (a.3) y de Francisco Suárez: *Disputaciones Metafísicas*, Disp. XIX, Sec. 4, 8–12.

a) La voluntad, como apetito racional, tiende en principio al bien en general, es decir, a todo aquello que aparece como bueno a la voluntad y que se presenta así a ésta por la inteligencia. Esta tendencia es necesaria y, por lo tanto, ella misma no es libre (*voluntas ut natura*).

b) Pero, además, la voluntad es el apetito superior de todo el hombre y, en cuanto tal, tiende al bien íntegro de su naturaleza. De ahí que el bien o la perfección de ésta, entendida en general, no es tampoco objeto de libertad, sino de un querer necesario: el hombre ama naturalmente su felicidad, y no puede dejar de amarla, aunque se equivoque respecto de los medios para alcanzarla (este aspecto corresponde también con la denominada *voluntas ut natura*).

c) La voluntad, en cuanto apetito racional, no conoce inmediatamente el Bien Absoluto, tal como Él es, sino sólo indirecta y mediatamente, y más bien abstractamente y no concretamente. De tal modo, el Bien Absoluto no aparece en esta vida como tal, con todas sus determinaciones, y por lo tanto no es objeto necesario del querer de la voluntad. Pero, si el hombre conociera a Dios tal como es, “cara a cara”, en la expresión del *Apóstol San Pablo*, entonces ya no podría dejar de quererlo, es decir, la voluntad sería atraída necesariamente por Él.

d) Por otra parte, esta tendencia natural del hombre hacia el bien en general, al bien de su naturaleza (la felicidad) y al Bien Absoluto (el único que puede asegurarle dicha felicidad), no puede ser actualizada en uno o pocos actos, sino que requiere de una sucesión larga y penosa de actos, que suponen a la vez, de parte de la inteligencia, un trabajoso discernimiento de lo real en multitud de composiciones, divisiones, razonamientos y experiencias continuamente nuevas.

e) Existe, por lo tanto, una tensión o una cierta desproporción entre la apetencia infinita de bien y el necesario querer del fin de la voluntad, de una parte, y la limitación originaria del hombre, que se ve forzado a actuar en busca de su propia perfección y felicidad, pero sin un conocimiento infalible de dicho bien y fin en concreto, y, en esa medida, sin un conocimiento concreto infalible de los medios que determinan o concretan el fin.

f) Por esa razón, ningún bien concreto (fin o medio) puede saciar el apetito de la voluntad, dado que ninguno se le presenta como bueno bajo todos los aspectos posibles y sin mezcla posible de error. Por lo pronto, ningún

bien finito ajeno a su naturaleza; en segundo lugar, ni siquiera lo que es en concreto congruente con su naturaleza (por esa razón, por ejemplo, un medicamento es un bien desde un cierto punto de vista, pero puede parecer un mal desde otro); y por último, ni el mismo Dios, por la limitación del conocimiento que de Él se tiene.

Así, de esa cierta indiferencia de la voluntad, que no es arrastrada necesariamente por ningún bien concreto, pero que está forzada a actuar, nace el dominio sobre su propio acto.

Todo lo antedicho podría resumirse en otra definición: *La libertad humana es la indiferencia activa y dominadora de la voluntad respecto de todo ente finito y aún respecto del ente infinito en tanto imperfectamente conocido*¹⁵⁰.

De la citada definición se extraen, además, cuatro consecuencias:

1º) Si bien la libertad es una nota de la voluntad, tiene su raíz última en la inteligencia, puesto que la voluntad es un apetito racional que tiende al bien que la inteligencia le presenta;

2º) la libertad dice referencia al bien, remotamente al bien como fin e inmediatamente al bien como medio;

3º) por ser un atributo de los entes espirituales, la libertad puede ser considerada un signo de la dignidad humana, aunque no su última raíz o perfección, sino que más bien tal dignidad deriva en sentido propio del valor del fin al que el hombre está ordenado;

4º) la libertad implica un modo de obrar radicalmente distinto del de los entes irracionales: ella traza la divisoria entre el mero hecho y la conducta (o hecho voluntario, en la terminología de *Vélez Sarsfield*) y es, por lo tanto, el condicionamiento metafísico y psicológico de todo el orden moral.

¹⁵⁰ Esta definición es de *Guido Soaje Ramos* (formulada en su *Curso de Ética* inédito). Ella también está hecha con elementos tomados de *Juan de Santo Tomás* y de *Santo Tomás de Aquino*.

3. *Algunas divisiones*

Ahora bien, dado que la voluntad se puede considerar en cuanto facultad o en cuanto acto, en la medida en que la libertad sea una propiedad de la voluntad, admitirá también esta doble consideración: a) como propiedad de dicha facultad y b) como propiedad de determinados actos de la voluntad.

A su vez, se deben tener presentes dos criterios tradicionales de división:

Si se tiene en cuenta que en toda conducta o acto voluntario puede distinguirse el acto mismo (en su realidad psicológica) de su objeto (que es lo que especifica al acto), debe distinguirse entre libertad de ejercicio y libertad de especificación. La libertad de ejercicio se refiere a la contingencia de la posición (o no posición) del acto; la libertad de especificación, en cambio, se relaciona con la contingencia del contenido objetivo del acto volitivo.

De otra parte, el acto libre puede ser o bien puramente immanente (o interior a la conciencia) o bien además transeúnte (o exterior a la conciencia, en cuyo caso siempre tiene alguna eficacia causal, es decir, efectos). Desde este punto de vista la libertad puede dividirse en libertad interior y libertad exterior.

Todas estas divisiones se pueden entrecruzar dando lugar a numerosas combinaciones, las que dan cuenta de la pluralidad de aspectos a ponderar en una perspectiva concreta.

4. *La libertad normativa o deóntica*

Supuesta la libertad psicológica, existe otra forma de libertad que aquí se denomina “normativa” por estar situada en el plano del deber ser. Ella consiste en cierta contingencia –entendida como elección o posibilidad de la misma, autodeterminación, autonomía, etc.– dada dentro de un marco necesario-obligatorio. A este ámbito corresponden las llamadas libertades morales, jurídicas, económicas, sociales, etcétera. Nótese que para que pueda haber libertad normativa son requisitos:

a) que haya libertad psicológica,

- b) que haya necesidad normativa u obligación, y
- c) que haya una esfera de contingencia normativa.

5. *La concreción de la libertad humana*

La libertad concreta es la libertad real, total y máximamente determinada. Su determinación proviene a la vez, aunque de diversa manera, del objeto y del sujeto, uno y otro considerados en su respectiva situación. En concreto, pues, no existen aisladamente cada una de las divisiones indicadas de la libertad, sino que se da la libertad como un todo accidental que inhiere en un sujeto real, individual, determinado por un plexo de accidentes, y cuya conducta tiene por marco una totalidad circunstancial. Piénsese en la libertad como facultad y como acto: es evidente que la determinación de una y de otra es en cierto sentido correlativa, puesto que la facultad y su acto propio se limitan de algún modo una a otro y recíprocamente. La libertad de especificación y la libertad de ejercicio, a su vez, se relacionan entre sí como la causa formal y final con la causa eficiente¹⁵¹, de manera que el acto libre incluye a ambas. Además, el acto libre inmanente guarda la misma relación con el acto transeúnte que la de la parte con el todo. En efecto, los doce actos de la voluntad que la Escuela discierne no son en sí y aisladamente actos perfectos del hombre: son sólo momentos —en tanto actualizaciones diversas de las potencias o facultades humanas— que concurren en un acto concreto, no ya de ésta o de aquella facultad, sino del hombre¹⁵². Por otra parte, el acto voluntario perfecto necesita de su exteriorización a través del imperio, en la medida en que el hombre existe en el mundo y con los demás hombres, y requiere forzosamente de ambos para su perfección.

La libertad humana —a diferencia de la divina— es intrínsecamente deficiente como consecuencia de la limitación esencial de la naturaleza del hombre. De ahí que la libertad constituya el principio de la causalidad de-

151 Quede aquí sin considerar el problema de la eficiencia del objeto especificativo del acto. Sobre el tema, cfr. *Santiago Ramírez, O.P., De actibus humanis*, 145 –157.

152 Dice *Ramírez*, refiriéndose a la relación ordenada de los diversos actos de la razón y de la voluntad: “Neque tamen ista omnia faciunt aliquid unum per se unitate compositionis, quia ista diversa elementa rationis et voluntatis se mutuo compenetrant et imbibunt et actuant, et efformant aliquid unum vivum et vitale et organicum in suo dinamismo” (op. cit., 624).

ficiente primera que el hombre puede ostentar como triste privilegio. En esta deficiencia radica el origen del mal. A su vez, considerada reduplicativamente como tal, se descubren otras deficiencias, puesto que hay un más y un menos de libertad, que tiene su raíz, ya en el objeto mismo o en sus circunstancias (las que lo tornan en sí o “*quoad nos*” menos contingente), ya en el sujeto, en sus disposiciones permanentes o circunstanciales que afectan el dominio sobre sí mismo y sobre su acto. De este modo, el hombre vicioso es menos libre que el hombre virtuoso; y aquél que pierde en un momento el discernimiento, en la misma medida pierde la libertad. O también, si no hay objetos susceptibles de ser elegidos, no podrá haber elección, etc.

Todas estas reflexiones acerca de la libertad psicológica son válidas *a fortiori* respecto de la libertad normativa, ya que aquélla es una condición de ésta. Pero, además, la libertad normativa tiene su propia esfera de determinación, que se vincula directamente con la norma y con los fines valiosos, en función de los cuales está referida. La libertad normativa, en efecto, puede resultar, al igual que la libertad psicológica, de la aprehensión imperfecta—abstracta—del fin o de la abstracción de la norma; desde este punto de vista, será una libertad abstracta; y como tal, en concreto, puede no ser verdadera libertad y estar, consiguientemente, no en la línea de la perfección del hombre como persona sino en la de su frustración. La determinación de la libertad normativa, pues, será dependiente de la determinación del fin y de la norma, a la vez que de la determinación de la libertad psicológica. Y ésta es la verdad que el abstractismo niega o desconoce.

Para los filósofos de la Revolución Moderna todos los hombres nacen igualmente libres, de modo que toda forma de autoridad que no se funde en esa libertad natural u originaria es ilícita. Tal es, en síntesis, el principio de la autonomía de la voluntad, que tiene en *Rousseau* y *Kant* sus clásicos exponentes. Pero, además, con la Revolución se incorpora la idea abstracta de libertad a todas las declaraciones de derechos. Surgen así la libertad de navegación, comercio, trabajo, asociación, de conciencia, de cultos, de enseñanza, sexual, etc. Sin embargo, la realidad ha estado en franco contraste con todas estas declaraciones. La llamada “cuestión social” y la crítica marxista son testimonios—p. ej.—de profundas tensiones en el orden económico y de los reclamos de un sector agobiado por nuevas formas de esclavitud. Porque, en general, aquella libertad abstracta significó en última instancia o bien la falta de regulación concreta de las instituciones, que dio lugar a luchas so-

ciales donde prevaleció el más fuerte, o bien se tradujo en una regulación centralista del Estado –agnóstico, o ateo–, que arrebató a otras instituciones (la familia, la Iglesia, las corporaciones profesionales, los municipios) las funciones específicas que hasta ese momento cumplían. Es así como no basta declarar que hay libertad para que la haya en concreto. La mera declaración abstracta más bien significa el vacío normativo frente a la espontaneidad desordenada de los intereses particulares, el que es ocupado por los factores de poder que “de ipso” imponen sus propias leyes.

La libertad del hombre, como atributo de su voluntad, no necesita ser proclamada políticamente. Es un “factum” natural; todo hombre, por el solo hecho de serlo, es también libre. Pero, además, es erróneo identificar a aquélla con la libertad política, jurídica, económica o moral, que son formas de libertad normativa. En el plano práctico lo que interesa es, más bien, el modo o las posibilidades de ejercicio de la libertad en relación con los fines valiosos del individuo y de la sociedad. Dichos modos y posibilidades, sin embargo, en concreto no son idénticos para todos los hombres. Por el contrario, son infinitamente variados, tanto como lo son las circunstancias que afectan a la vida humana. En consecuencia, las libertades normativas sólo serán reales –es decir, concretas– en la medida en que aseguren la ordenación de las conductas hacia los fines verdaderos y, a la vez, las posibiliten de hecho. Ésta es la doble determinación de las libertades: sin regulación no hay libertad normativa, hay sólo arbitrariedad como ejercicio sin norma de la libertad psicológica, lo que en el plano social significa el caos y el predominio del más fuerte; pero sin posibilidades de ejercicio, hay una libertad abstracta meramente proclamada, ilusión o mentira, mas no libertad real.

VI. COMPARACIÓN ENTRE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LAS FACULTADES Y LA TEORÍA DE BRENTANO ACERCA DE LOS FENÓMENOS PSICOLÓGICOS

1. *El por qué de esta comparación*

*Franz Brentano*¹⁵³ constituye en la historia de la filosofía –y en especial de las ciencias antropológicas– un gozne entre las corrientes del pensamiento moderno y el contemporáneo. Discípulo de *Trendeleburg* (quien fuera uno de los principales responsables de un renacimiento del aristotelismo en clave idealista hegeliana), sacerdote dominico, familiarizado con la Escolástica y en alguna medida con el tomismo, abandonó la Iglesia y se constituyó en cabeza de una escuela a la que pertenecieron *Husserl*, *Mainong*, *Stumpf*, *Krauss*, entre tantos otros. Frecuentaron su escuela o recibieron su influencia *Heidegger*, *Scheler*, *Freud*, *Hartmann*, entre tantos otros pensadores contemporáneos.

Si bien reacciona con cierta dureza contra el kantismo, sobre todo en su versión formalista, y pese a las innegables influencias que asimila de la tradición aristotélica, no abandona ciertas posiciones de la filosofía moderna, de raíz cartesiana, en especial el llamado principio de inmanencia. El principal influjo escolástico parece haberlo recibido más bien del scotismo que del tomismo. Como consecuencia de la asunción de dicho principio, adopta una actitud escéptica frente a la experiencia externa, privilegiando más bien la experiencia o percepción interna.

Su psicología se inscribe dentro de lo que él mismo –con acento crítico e irónico– denomina “psicologías sin alma”, y pretende sustituir la analítica de las facultades humanas por un *funcionalismo* de los fenómenos psicológicos.

Teniendo en cuenta el hecho de que su pensamiento se ubica en el origen de grandes sectores de la filosofía y la psicología del siglo XX, con proyec-

¹⁵³ *Franz Brentano* fue un filósofo y psicólogo austro-germano (1838-1917), que retomó la teoría de la intencionalidad de los escolásticos medievales, extendiéndola al campo psicológico. Puede considerársele un puente entre el aristotelismo y el pensamiento contemporáneo (de hecho, él contribuyó en buena medida, junto con su maestro *Trendeleburg*, a lo que se conoce como renacimiento aristotélico de la segunda mitad del siglo XIX).

ciones importantes en todas las ciencias humanas, parece conveniente intentar aquí una comparación entre su funcionalismo empírico con la doctrina tradicional acerca de las facultades del hombre.

2. *La intencionalidad como característica de los fenómenos psicológicos*

Brentano sostenía que todos los fenómenos psicológicos se caracterizan por la intencionalidad. Se llaman actos intencionales aquellos cuya estructura o esencia consiste en estar referidos a un objeto. Se trata de un acto en el que el sujeto y la realidad (o, si se quiere, en el lenguaje idealista: la conciencia y su contenido) no se confunden sino que se distinguen; es decir, consiste en un acto puramente direccional o referencial. La realidad (el objeto), sin dejar de ser lo que es, es determinada a ser algo presente en el acto del sujeto; adquiere una formalidad en relación con el sujeto que la torna *para y en el* sujeto.

2.1. División de los fenómenos psicológicos

Ahora bien, *Brentano* distingue tres clases de fenómenos intencionales: a) la representación, b) la percepción y c) los fenómenos volitivos y afectivos.

a) Representación

Al hablar de *representación* incluye los fenómenos de aprehensión sensible (ver un árbol, oír un ruido), cuyo fruto es la elaboración de una imagen, que —como en el caso del concepto o la idea a nivel del conocimiento intelectual— es una cierta presencia intencional del objeto en el sujeto. Hay que recordar, además, que la mención que hace de la función representativa no es feliz, sino que es herencia de una terminología de origen racionalista y kantiano, que reduce el conocimiento a representación. Pero esta expresión y/o concepción no es adecuada; hay una presencia y no una representación de la cosa conocida en el acto de conocimiento, presencia que se da en y por la imagen. Hay que decir, sin embargo, a favor de *Brentano*, que al desarrollar la estructura misma de la intencionalidad deja a salvo la verdad que estaba

en el aristotelismo y en *Santo Tomás*. Pero no se ha dado cuenta de que hablar de *intencionalidad*, por una parte, y de *representación*, por otra, es incompatible. La intencionalidad es lo que evita, precisamente, el principio de inmanencia de *Descartes*, que se pone de manifiesto cuando éste declara –entre otras tantas formulaciones– que el conocimiento es representación. Por lo tanto, al redescubrir la noción de intencionalidad y convertirla en el eje de su investigación psicológica, *Brentano* hubiera podido superar el principio de inmanencia; de hecho, inició un proceso que *L. Gilson* llama –en lugar de hablar de la modalidad especial del realismo de *Brentano* (porque ella, en el fondo, no cree que sea realista)– su *reísmo* (es decir, su *cosismo*)¹⁵⁴.

b) Percepción

Brentano llama *percepción* a lo que *Santo Tomás* llama *juicio*. Aquí hay dos o tres elementos nuevos a considerar. En primer lugar y ante todo, la afirmación de existencia, que se le agrega a la mera representación, y consecuentemente, una afirmación de complejidad estructural, puesto que se expresa la complejidad de la cosa y se afirma la realidad de la complejidad en cuanto tal. Y esto es clave para su psicología y su lógica.

En efecto, *Brentano* dice que el esquema S es P (en el que los conceptos S y P están unidos por la cópula), no es –como lo ha entendido siempre la tradición escolástica– lo que expresa la esencia de la percepción o del juicio. En su lugar propone la afirmación de que “*algo es*”: algo complejo (S-P) *es*. No interesa por el momento si esto es cierto o no (aun cuando haya sospechas de que no lo sea). Importa advertir –según *Brentano*– que en el juicio siempre hay dos cosas: primero, una afirmación de complejidad, puesto que una cosa es ver algo complejo (un árbol) y otra es afirmar la complejidad, lo que sucede sólo en el juicio; segundo, una afirmación de existencia, y en esto tiene toda la razón, porque sólo así puede ser verdadero o falso. La verdad no es otra cosa que la comparación de la representación o del juicio con la realidad –adecuación del intelecto con la cosa–, para la que se requiere una referencia necesaria del juicio a la realidad de la cosa. Éste es uno de los principios centrales de la metafísica tomista y aristotélica según el cual la verdad se funda en el ser; es decir, la verdad, que es una dimensión del entendimiento

¹⁵⁴ Ésta es una de la tesis conclusivas de su obra: *La Psychologie descriptive selon Franz Brentano*.

o, mejor, la perfección del conocimiento, se funda en la realidad. Precisamente por esto el juicio es verdadero o falso.

Recapitulando, entonces, hay que notar que en el juicio siempre se da una afirmación de complejidad y a la vez una afirmación de existencia. Pero, para que éstas se den, es necesario que haya un tercer elemento, que *Santo Tomás* llama *cierta reflexión*. Es decir, en el juicio aparece necesariamente un *momento explícito de conciencia*, más explícito que en la representación, puesto que en el juicio hay una comparación entre lo que está presente en el conocimiento y lo real. Toda afirmación de existencia presupone una referencia de la representación del que conoce a lo real, para lo cual hay que bucear en la representación misma o “sacar a la luz” esa representación, lo que es una cierta reflexión. Hasta acá esto es doctrina enteramente tomista. Luego, más allá de que *Brentano* tenga o no razón, lo cierto es que en el juicio hay tres elementos nuevos que no se dan en la simple aprehensión o representación:

- 1°) afirmación de la complejidad real (afirmación de la complejidad como tal),
- 2°) afirmación de existencia y
- 3°) cierta reflexión.

El juicio es, entonces, un fenómeno más complejo que la representación o simple aprehensión, aunque la presupone. Ésta es un momento de los fenómenos intencionales y el juicio es otro momento, que presupone el anterior.

c) Fenómenos afectivo-volitivos

A su vez, en la tercera clase de fenómenos, los afectivos o volitivos, también se torna necesario involucrar los momentos anteriores pero incluyendo una nueva intencionalidad o referencia al objeto real, específica de tales actos. De este modo, el acto voluntario resulta ser el acto más sintético y concreto (más complejo y determinado) de todos los actos psicológicos, pues en él se verifica la última síntesis¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Cabe preguntar: ¿Dónde ubica *Brentano* el razonamiento? Recordemos que *Santo Tomás* divide los actos psicológicos en fenómenos de conocimiento y de apetición. A los

3. Corolarios

3.1. Luego, la división tripartita de *Brentano* no es tan distinta de la de *Santo Tomás*, que sostiene que los fenómenos afectivo-volitivos dependen del conocimiento, pero no de la simple aprehensión, sino del juicio —y no del juicio especulativo, sino del práctico—.

3.2. En segundo lugar, hay que advertir algo sumamente importante. Quedó establecido que en la simple aprehensión se dan imagen y concepto. Pero esto es sólo analítico, puesto que en la realidad humana efectiva no hay puras representaciones mentales o puras imágenes sensibles (por la misma razón de que no existe pura experiencia sensible), puesto que hay —para *Santo Tomás*— una ligadura o soldadura entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Dicho ahora en términos de simple aprehensión, las funciones de ideación gobiernan las funciones de representación sensible. Por eso, se puede decir que la inteligencia aprehensiva es participada en los actos sensibles de conocimiento sensible. Sería un error, por tanto, suponer que cuando se ve un objeto —por ejemplo, este hombre, o este micrófono— se ve sólo la imagen meramente visual, que es contraste de colores, sombras, luces, una cierta forma, una cierta unidad elemental, lo que no explica que de hecho se perciba un *objeto determinado* —en el caso, un hombre determinado, o un micrófono determinado—. Pues cuando se percibe un objeto se le da a la imagen una significación, que es algo más que la mera cualificación sensible. Cabe recordar que las cualidades sensibles son de dos órdenes: primarias y secundarias (en la terminología de *Locke*), o sensibles comunes y sensibles propios, para el tomismo. Al percibir un objeto cualquiera se capta algo que está más allá de las cualidades primarias y secundarias, gracias a la participación del concepto en dicha percepción. Por lo tanto, en el

primeros, a su vez, los divide en simple aprehensión, juicio y razonamiento. Pero debe aclararse que el razonamiento no es un fenómeno psicológico irreductible, porque no es enteramente nuevo con relación a los anteriores. La llamada “tercera operación” se reduce a la segunda, pues es sólo un proceso mental cuyo fin u objeto terminativo es un juicio (la conclusión del silogismo). Por eso, desde un punto de vista tanto lógico, epistemológico —es decir, metafísico— como también psicológico, se puede hablar de dos grandes operaciones: la simple aprehensión y el juicio. El razonamiento es sólo una forma de obtener una premisa verdadera, es decir, un juicio; no tiene autonomía. En este esquema, pues, *Brentano* no necesita agregar una nueva categoría de fenómeno psicológico o de intencionalidad.

conocimiento sensible siempre se da una síntesis a modo de unidad inescindible, a punto tal que los elementos que entran en composición no se pueden conocer por separado (la imagen y el concepto, y más aun cuando no hay conceptos unívocos de las cosas artificiales –como el micrófono–, en las que no hay ni verdadera materia ni verdadera forma). Como dice *Santo Tomás*, en el conocimiento de lo concreto siempre hay una *convertio ad phantasmata* o, como decía *Aristóteles*, en la imagen sensible se ve el concepto, por la misma razón ontológica que en la cosa material está la forma específica –por lo que no hay materia sin forma, componentes intrínsecos ambos de la cosa material que entre sí tienen una coaptación o adecuación recíproca–. Luego, de la misma manera que no se puede dar una forma sin materia, salvo el *nous* (que es la única forma espiritual, en definitiva), así también para *Aristóteles* carece de sentido pensar en una imagen sensible sin referencia a la función intelectual cuando se trata del conocimiento humano.

Por lo tanto, se trata de dos conocimientos aprehensivos, sensible e intelectual, cualitativamente distintos, pero operativa o funcionalmente integrados en una unidad concreta. Son dos conocimientos realmente distintos, pero a la vez realmente inseparables, de modo que debe decirse que el conocimiento humano es a la vez *sensible e intelectual*, sin que haya ningún acto de conocimiento humano que sea puramente sensible o puramente intelectual.

3.3. Esto que se ha predicado del primer sector de los fenómenos psicológicos, también hay que decirlo de lo que *Brentano* llama *percepción*, y *Santo Tomás*, *juicio*. Esto significa que este segundo momento tiene también dos dimensiones, una sensible y una intelectual. En el hombre es muy difícil distinguir un juicio sensible que no sea intelectual. Parece obvio que sea así, si se tiene en cuenta lo que se acaba de decir de la representación. Véase el caso del animal que posee estimativa: a través de ésta y del instinto, hay algo semejante a un juicio –aunque de naturaleza totalmente distinta al juicio de la razón, porque no hay afirmación de la complejidad en cuanto complejidad, ni afirmación de la existencia, ni reflexión–; es decir, mediante el juicio de valor concreto de la estimativa en función de los intereses vitales del animal, éste agrega una complejidad a la simple aprehensión, al aparecer un elemento nuevo que enriquece y determina la imagen representada.

3.4. Lo característico de los fenómenos apetitivos es una *intentio* en la que se tiende a superar la mera presencia representativa o intencional del objeto, buscando más bien su realidad, mediante la realidad de la acción humana.

VII. UNA CONCLUSIÓN: LA RACIONALIDAD COMO DIFERENCIA ESPECÍFICA DE LO HUMANO

Hagamos una breve recapitulación de lo anterior. Lo que caracteriza en general a los fenómenos espirituales—dentro de los que se incluyen la moral y el Derecho— es, en el orden del conocimiento, su referencia a lo universal de la verdad del ser y, en el orden del apetito o de la voluntad, a lo universal del bien y del fin; la conciencia misma no es otra cosa que la patencia de la verdad de los propios actos y, mediante ellos, la patencia de sí, *sub ratione universalis*. Pero la espiritualidad de todos los fenómenos humanos, lejos de ser pura, está mezclada con los constitutivos materiales, orgánicos y sensibles del hombre. Para la tradición platónico-aristotélica, la materia es la fuente de la opacidad de lo real frente a la inteligencia, en la misma medida en que se opone a la actualidad de la forma o del *eidos*. Por esa razón, los fenómenos espirituales—considerados precisamente en su actualidad fenoménica— emergen a partir de y en la experiencia y están limitados o condicionados por ésta.

Esta inserción de lo espiritual en la materia, de la que resulta la experiencia como el primer contacto vital e intencional del hombre con el mundo, reduce el *noûs* o *intellectus* y la *voluntas*, en cuanto facultades, hábitos y actos inmediatos, a sólo principios formales¹⁵⁶ y máximamente generales de la vida espiritual. Pero la concreción de la vida del espíritu se determina progresivamente en la sucesión o proceso en el que consiste la racionalidad.

¹⁵⁶ “Formal”, como parece obvio por todo el contexto, debe entenderse en el sentido que la expresión tiene para la tradición aristotélica. Principio formal, pues, es, en el caso, aquello de lo cual procede la validez de los actos —racionales— de conocer y querer. La experiencia, en cambio, es principio genético, tanto de los procesos racionales cuanto del mismo *noûs* y de la misma *voluntas*.

Experiencia, abstracción e inducción, razonamientos, deliberaciones y elecciones, hábitos y acciones, constituyen dicho proceso.

La espiritualidad humana, pues, se caracteriza como racional; racionalidad que, a su vez, informa el resto de la vida, las facultades del hombre y las demás propiedades, incluyendo dentro de éstas, claro está, la vida social, la vida moral y el Derecho.





Capítulo IV

EL HOMBRE Y SU ESTRUCTURA ONTOLÓGICA

I. EL UMBRAL DE SU ESTATUTO ÓNTICO

1. *Hay siempre algo de misterio en el hombre*

Dos expresiones resumen, desde la Antigüedad, la índole misteriosa y asombrosa del hombre y de su sitio en el universo. Se dice: “*El hombre está ubicado –por su alma– en los confines de dos mundos*”¹⁵⁷ y “*El hombre es un microcosmos*”¹⁵⁸. Ambas imágenes constituyen, en rigor, sendas metáforas que ponen de manifiesto dos órdenes de proporciones. En el primer caso, se alude a que el hombre pertenece esencialmente a dos mundos metafísicos: el de las sustancias sensibles (el más alto grado de vida material) y el de las sustancias espirituales (el grado ínfimo de las mismas). Desde este punto de vista, su “ley” es la *encarnación del espíritu*, y de ahí dos esferas tendenciales, y el viejo conflicto

Espíritu encarnado, el hombre lleva en sí una ambigüedad esencial que, de suyo, implica o reclama todo un programa de lucha. Pero, además, y precisamente por participar de ambos mundos, el hombre resume, de alguna manera, toda la creación. El hombre es un pequeño universo porque por sus componentes físicos está en contacto, comunión y comercio vital con todo el mundo físico, al cual asimila mediante su metabolismo y en el cual se resuelve en la hora de la muerte; lo es, además, porque encarna la síntesis de mundo material y mundo espiritual, y porque, mediante su inteligencia, puede hacer presente a sí –en el conocimiento– a todas las cosas (por eso

157 Cfr. de *S. Tomás de Aquino: In Ethicorum*, L. VII, n. 1299. *S. Teol.* I q. 77, a. 2, respondeo; *q. Disp. De anima*, a. 1, respondeo (in fine); etc..

158 Cfr. *q. Qodl.* IV, a. 2, ad 1; *In Physicorum*, L. VIII, 999, etc.



Aristóteles llegó a decir: “El alma es, en cierto sentido, todas las cosas”¹⁵⁹). Pero es también un microcosmos, en un orden supremo: en cuanto es sujeto del orden de la gracia y partícipe de la naturaleza divina¹⁶⁰, la naturaleza humana se abre así al plano de lo sobrenatural y adquiere una nueva y más íntima sed del Absoluto en su misma intimidad trinitaria. Desde este punto de vista, en el hombre se unen el cielo y la tierra, como milagro de la misericordia divina; el misterio de la gracia y de la inhabitación divina hace que él se convierta de vaso de carne del espíritu, en templo del Espíritu Santo.

Con lo dicho no hemos pretendido avanzar mucho en el discernimiento filosófico de lo que el hombre es, pero sí creemos haber justificado en parte por qué hablamos de una “índole misteriosa”. Con esta advertencia, adelantaremos algunas notas o determinaciones acerca del hombre, que resumen la sabiduría de la tradición tomista.

2. *Es creatura de Dios*

Consideremos un dato metafísico. El hombre no es autor de su existencia ni de su naturaleza. Ambas, existencia y esencia, le vienen dadas y se le imponen con necesidad. Ahora bien, si el hombre no es fuente de su propio ser, debe admitirse que éste le adviene de un más allá del hombre mismo. Ese más allá que es la fuente del ser es Dios. De otra parte, otro hecho salta a la vista: el hombre es un *ente finito*; es decir, *tiene* una realidad limitada, tanto en el plano fáctico de su existencia (nace en un determinado momento, de unos padres determinados, y muere inexorablemente), como en el de la esencia (tiene una naturaleza que incluye un repertorio limitado de posibilidades; ni es espíritu puro, como un ángel, ni tiene la fuerza del león, ni la agudeza visual del lince, ni la velocidad de la gacela, etc.); tiene *tal* esencia específica, y no otra; en su limitación esencial, además, debe incluirse su *individualidad*: es decir, cada individuo realiza sólo una mínima parte de la riqueza potencial de la especie humana; ninguno la agota. Esta limitación existencial y esencial se proyecta necesariamente en el plano operativo, en dos sentidos: en primer lugar, es la propia imperfección del ser la que fuerza a obrar al hombre (y, en general, a todo ente finito) en busca del máximo

¹⁵⁹ *De Anima*, III, cap. 8.

¹⁶⁰ Cfr. *II San Pedro*, cap. 1,4.

acrecentamiento de su perfección en la línea de la esencia; en segundo lugar, esa operación en la que el hombre (y el ente finito en general) despliega y actualiza sus potencialidades secundarias, también está signada por la limitación primaria existencial y esencial (pues “el obrar sigue al ser”).

Todo esto se resume en una expresión que ya hemos insinuado: el hombre no es el ser, no es la realidad, sino que tiene ser, tiene realidad. Y si no “es” el ser, sino que lo “tiene”, forzosamente lo ha de tener por *participación* de Aquél que sí es el Ser: *Dios, el mismo Ser subsistente*. El hombre participa del ser en una medida finita: la de su esencia, específica e individual. Y esa participación se hace por *creación*. Dios es, pues, la fuente del ser del hombre. Pero entre Dios y el hombre hay una distancia infinita: la que va del ser subsistente, absoluto, infinito, al ser participado, finito, constreñido a tales y cuales perfecciones y posibilidades. Dios, pues, sin dejar de ser lo más íntimo del hombre, en cuanto es quien le da el ser y lo sostiene en él¹⁶¹, es a la vez el más allá absoluto, lo trascendente en sentido estricto.

El carácter de creatura del hombre constituye una determinación metafísica de máxima universalidad. Es lo que podría llamarse su “estatuto trascendental”, lo cual, pese a su generalidad, implica de suyo la imposibilidad metafísica de toda forma de antropocentrismo. Pues, él, como parte del mundo, cualquiera sea su excelencia o rango mundanal, está ordenado a Dios como a su principio. Propiamente hablando, por lo tanto, *su modo de ser en acto es la existencia*¹⁶². Se sigue de esto una serie de consecuencias:

161 “Esse autem est illud quod est magis profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet (q. 4, a.1 ad 3). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime» (*S. Teol.* I q.8, a.1, respondeo).

162 Se llama *ente a lo que es* (“id quod est”). La misma expresión indica una composición: un sujeto del que se predica el ser. El ente, pues, está constituido por dos coprincipios reales: la *esencia* y el *acto de ser* (“esse” o “esse ut actus”). La esencia es el principio de “talidad”, es decir, aquello por lo cual el ente es tal ente y no tal otro. El acto de ser es el principio radical y último de la realidad del ente, es decir, es aquello por lo que *es* a secas. El acto de ser es acto o determinación pura o absoluta y es recibido y limitado por la esencia, la cual es respecto a él como la potencia al acto. El acto de ser es lo que le confiere actualidad a todo el ente, comenzando por darle realidad a la esencia, a través de la forma de ésta, y a su vez, a través de la esencia, a toda la estructura secundaria (los accidentes). La *existencia* en cambio, por su propio sentido semántico originario alude (mediante la partícula *ex*, adicionada como prefijo a un sustantivo abstracto derivado del verbo *sisto*), al hecho de la procedencia a partir de algo: de sus principios extrínsecos o causas. Lo que *existe* es, pues, en su sentido originario, lo que es a partir de sus causas. Y de ahí proviene su sentido metafísico moderno: lo que está presente en el mundo, lo que tiene realidad de hecho. La existencia designa la índole abstracta de aquello que está presente, del acto en cuanto presencia mundanal, o para vertirlo en expresión tomista,

a) Por lo pronto, la existencia humana no es ni puede ser ajena al mundo. Por el contrario, el hombre, por el solo hecho de *existir* es parte del mundo. No tiene cada uno *su mundo*, sino que el mundo trasciende, como ámbito total de la existencia, a la existencia de cada uno. Y Dios, que trasciende al mundo y a cada uno, es fin del hombre y de cada hombre, pero es a la vez y principalmente, principio y fin común trascendente y separado del mundo y de todos y cada uno de los hombres. Hay, pues, un realismo de base que debe ser comprendido para entender la última realidad humana.

b) No es el hombre la medida de todas las cosas, como pretendía Protágoras, sino Dios esa medida¹⁶³, y medida absoluta.

c) Por ser parte del mundo, el hombre está ordenado al bien de éste como la parte al todo. Habrá, por lo tanto, un bien común mundanal o universal *inmanente al mundo*, además de un bien trascendente y separado (Dios). Esto quiere decir que el hombre está ordenado a Dios mediante su ordenación al mundo¹⁶⁴.

d) El todo mundanal, al cual pertenece el hombre, en tanto comprende muchas partes, las cuales deben guardar una relación entre sí y con el todo, incluye un *orden* como estructura constitutiva del todo. El mundo, por lo tanto, es un *todo ordenado*¹⁶⁵. Y como en todo orden cada parte ocupa su lugar por relación al principio en función del cual se integra el orden –por ejemplo, en un biblioteca, el lugar ordenado de cada libro depende del prin-

el *ens* o *esse in actu*. Si se quiere, es la síntesis actual (como resultado) de la composición de esencia y acto de ser. No debe confundirse, por lo tanto: *ente* (que indica en general lo que es, sea substancia o accidente, aunque principalmente la substancia), *esencia*, *acto de ser* y *existencia*. Como se ve de lo dicho, en rigor, Dios no es *ente*, sino acto de ser puro y subsistente. Ni tiene esencia distinta del ser. Ni *existe*, pues Él no tiene causa. Él simplemente *es*.

163 Cfr. Protágoras, *Frag.*, *Diles*, 1. A este sentencia dedicó Platón varias discusiones (cfr. v.gr. *Cratilo* 386 y ss., *Teeteto*, 152, y ss. etc.); pero en los últimos años de su vida, se limitó a refutarla de una manera harto lacónica: “No es el hombre sino Dios la medida de todas las cosas” (*Las Leyes*, L. IV, 716 e).

164 Más adelante se modulará esta afirmación. Por otra parte, cuando se habla del “mundo” hay que tener en cuenta no sólo el orden natural sino también el sobrenatural, dentro del cual está la Iglesia.

165 El orden implica: a) pluralidad y distinción en los componentes de un todo; b) disposición recíproca de esos componentes y respecto del todo según alguna prioridad y posterioridad; c) el principio, razón, origen y criterio de la discriminación de la conveniencia de dicha disposición; d) la referencia constitutiva a un todo unitario (cfr. *S. Teol.*, II–II q. 26, a.1; *In metaphysicorum*, L.XII, n.2637). El orden es así: *La conveniente disposición de una multiplicidad conformando una unidad según un principio de ordenación*.

cipio de ordenación que se haya elegido: alfabético de autores, por materia, etc.— en él debe haber *jerarquías* (es decir, un *más* y un *menos* respecto de dicho principio) y, más en general, *dignidades*¹⁶⁶. El hombre, pues, ocupa una determinada jerarquía o tiene una determinada dignidad en el mundo y esa jerarquía o dignidad la tiene, en último análisis, por la especial relación que guarda con el principio ordenador del mundo: Dios.

II. EL HOMBRE ES UN SUJETO SUBSISTENTE

1. *La substancia real*

Todo lo que existe (es decir, lo creado, lo finito, lo que es causado, lo que es en el mundo, etc.) se divide en dos grandes categorías: *substancia* y *accidente*¹⁶⁷, que contraen de modo esencialmente distinto el ser o la existencia; cuando se dice que una sustancia (un hombre, un caballo, un árbol) *es, existe* o que es un *ente*, el *ser*, la *existencia* o el carácter de *ente* significan realidades esencialmente diferentes de cuando se habla del ser, la existencia o la entidad de un pensamiento, de una conducta, de un movimiento, etc.¹⁶⁸. La substancia real, o, lo que es lo mismo, el sujeto subsistente¹⁶⁹ tiene como características esenciales las siguientes:

a) Es o existe *por sí* (“per se”, según el lenguaje de la Escolástica). Esto no quiere decir, por supuesto, que sea incausado, pues se presupone que se está hablando de un ente creado o finito (es decir, que “existe”). Se trata del hecho de que el ser o la existencia no le competen al ente que subsiste por intermedio de otro, sino directamente a través de su propia esencia o forma. El ser o la existencia de un hombre o de un gato, por ejemplo, es su propio ser esencial, lo más propio de sí. Ésta es su nota definitoria. El accidente,

166 Entiendo por dignidad la bondad o perfección relativa de algo en una escala jerárquica.

167 Según *Aristóteles*, las nueve categorías de accidentes son: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión o hábito, acción y pasión (cfr. *Categorías*, 4).

168 El ser o el ente se predica análogamente de cada una de las categorías.

169 Llamado en sentido técnico por los antiguos *suppositum* o *hypóstasis*.

en cambio, tiene su ser a través del de la sustancia o sujeto en el que inhiere. Su *acto de ser* no es independiente ni distinto del de la sustancia sino que *participa del de ésta*, es una prolongación del de ésta. Su existencia, por lo tanto, es secundaria y derivada, respecto de la de la sustancia; su existencia es *acto segundo*, por oposición al acto primario al que se reduce la sustancia.

b) Es o existe *en sí*, por oposición al accidente, que es o existe *en otro* (“otro” que es la sustancia). El hombre existe en sí mismo, es lo mismo que decir: el hombre es *sujeto* del ser; y, por ser sujeto, puede ser substrato o soporte de toda su estructura secundaria (el conjunto de los accidentes). Un acto del hombre, o una cualidad, por ejemplo, no existen en sí sino en el hombre; el ladrido del perro, no existe en sí, sino en el perro. Hombre y perro, en los ejemplos, son el sujeto del acto o de la cualidad. La sustancia, pues, tiene *insistencia* (índole general de “lo que es en”) *como sujeto*, y por lo tanto es una insistencia primaria; el accidente, en cambio, tiene sólo insistencia secundaria, como lo que es de la sustancia.

c) Es o existe *consigo mismo*, por oposición a la parte, que existe con el resto de las partes constituyendo un todo. La sustancia es *un todo* porque está compuesta por partes que conforman una unidad. Pero se trata de un todo y de una unidad que derivan del carácter *per se* de la sustancia y que, en consecuencia, constituyen un todo unitario primario y fundante de cualquier otro tipo de totalidad. Se trata de una unidad como relación del todo consigo mismo; unidad que no es otra cosa que una relación de razón negativa a toda forma de división actual; unidad que, a su vez, no guarda una relación constitutiva con ninguna otra; *unidad* primaria, conviene insistir. Las partes, en cambio, sólo tienen unidad con relación al todo, relación que es constitutiva de la parte en cuanto tal. Fuera de la relación con el todo, la parte no es parte. Ahora bien, hay cosas que, aunque puedan llegar a ser parte de otra cosa (un grupo social, una manada, una colonia o un bosque) no se reducen a ser entitativamente sólo parte. Por ejemplo, el hombre, aún cuando es parte de varios grupos sociales, no se reduce a ser sólo un animal social, sino que es algo en sí mismo: es hombre; el animal, que forma parte de una manada, separado de ésta no deja de ser animal; un árbol, trasplantado fuera de su bosque originario, no deja de ser un árbol. En cambio, una mano, separada del cuerpo, deja de ser mano y se convierte en materia orgánica en

descomposición. La sustancia tiene, por lo tanto, una *consistencia* máxima o primaria, que deriva de la perseidad y de la insistencia subjetiva.

2. *El hombre como sustancia*

En cuanto sujeto subsistente, pues, el hombre tiene una existencia que se caracteriza por la *perseidad* y una *insistencia* y *consistencia* primarias. Con esto no sabemos todavía qué es el hombre; porque hay múltiples formas de existencia, perseidad, insistencia y consistencia, esencialmente diversas y, por lo tanto, de grados distintos. La existencia humana, v.gr. tiene un grado ontológico superior –en cuanto a la existencia, la perseidad, la insistencia y la consistencia– que un vegetal, una ameba o un mono. La unidad que le confiere la inteligencia, la voluntad, la libertad y la conciencia, por ejemplo, es superior a la unidad meramente vegetativa de una planta¹⁷⁰. Pero aunque no sepamos aún qué es el hombre ya sabemos algunas cosas que es –en su género remoto– y sobre todo, qué no es ni puede ser.

Si el hombre no es un accidente o una mera parte, no puede inherir en otro dependiendo de la existencia del otro, ni puede formar parte de un todo substantivo; sólo puede formar parte de *todos accidentales* (un grupo social, un agregado, etc.). Esto excluye, en su raíz, toda forma de totalitarismo que pretenda sustancializar el Estado, la sociedad, la raza, las clases sociales, la materia o la estructura económico-productiva, etc., porque afirmar la sustancialidad de cualquiera de esas cosas, significaría negar que el hombre sea un sujeto subsistente. El Estado, lo social, lo económico, el Derecho, etc., sólo pueden tener, por lo tanto, realidad secundaria, como accidentes del hombre, con una existencia, insistencia y consistencia derivadas de la perseidad humana.

¹⁷⁰ *Ser, ente, verdadero, bueno y uno* son conceptos que expresan la misma realidad desde puntos de vista diferentes. Como ellos trascienden todas las categorías, son llamados “trascendentales”, y como sólo señalan diferencias de razón respecto de la misma realidad, ellos son convertibles. De manera que a mayor entidad le corresponderá mayor bondad, verdad y unidad.

III. EL HOMBRE ES ANIMAL RACIONAL

1. *El hombre es un animal*

Después de haber categorizado al hombre como un sujeto subsistente –género remoto– podemos avanzar agregando tres notas o determinaciones nuevas: es corpóreo, vivo y sensitivo. No podemos detenernos a considerar estas determinaciones pero, a diferencia de lo que ocurre con el concepto de substancia, cada uno de nosotros tiene una cierta comprensión empírica de las mismas, con independencia de una comprensión filosófica. Lo decisivo aquí es que la nota de animalidad nos otorga el género próximo de la definición del hombre.

El hombre es un animal. Pero no lo es de idéntica manera a como puede serlo un perro, un gato o un tigre. La animalidad del hombre es específicamente diferente de toda otra forma de animalidad. La diferencia que separa específicamente al hombre de las demás especies animales es mucho más neta y profunda que la que separa a las restantes especies entre sí. En el hombre la animalidad tiene rasgos que no se comprenden desde la pura animalidad: sus manos, el cerebro, su estructura perceptiva, etc. Hemos dicho ya que una característica de la sustancia consiste en que asimila a su propia unidad (y ahora cabe agregar, a su naturaleza) todas sus partes. Esto, aplicado ahora a la animalidad del hombre, significa que nada hay en los constitutivos esenciales del hombre que no sea específicamente humano. La diferencia específica, al separar una especie de las demás del mismo género próximo, contrae de una manera determinada todas las potencialidades genéricas, reduciéndolas a éstas que caracterizan a la especie. En el hombre, esa diferencia específica que lo distingue y lo opone a todos los demás animales, y por la cual es algo más –¡mucho más!– que un mero animal, es su alma espiritual.

Todo animal, y más aún, todo ente viviente, tiene alma, pues el alma es la forma¹⁷¹ vital de todo lo que tiene vida. Ella es el principio de los actos

171 La esencia de todo ente material está compuesta por *materia y forma*. Se trata de dos coprincipios intrínsecos que guardan entre sí relación de potencia y acto. La materia es aquello de lo que (*ex qua*), en lo que (*in qua*) o sobre lo que (*circa quid*) algo es o se hace. La forma es aquello por lo que el ente es tal ente. Mientras que la materia es el principio potencial de la

vitales, a la vez que lo que le confiere ser o vida al ente vivo, sea planta, animal u hombre. Por lo mismo que no todos los entes vivos tienen el mismo grado y la misma forma de vida (pues no es lo mismo la vida vegetal, la vida animal y la vida humana), a cada grado o forma de vida le corresponde una clase de alma, pues ésta ha de ser proporcionada al modo de ser y al modo de obrar de cada viviente. La raíz, pues, de las diferencias esenciales entre los entes vivos hay que buscarla principalmente en el alma de cada uno de ellos, y secundariamente, en su cuerpo o constitución orgánica, proporcionada a aquélla.

2. *El hombre es racional*

En el caso del hombre, decimos que tiene un alma espiritual; y esto, su espiritualidad, es lo que lo diferencia de los demás animales. Pero, a su vez, la espiritualidad humana es diferente de la del ángel y de la de Dios. Su espiritualidad es racional.

Ahora bien, ¿de dónde surge la afirmación de la espiritualidad del hombre? ¿Es que acaso tenemos experiencia de lo espiritual? La respuesta a esta pregunta debe ser afirmativa. Son, precisamente, los actos específicos del hombre los que ponen de manifiesto la índole espiritual del alma, que es su principio, pues según sean tales actos (que son sus efectos) será el principio, que es su causa.

En primer lugar, debemos considerar el conocimiento abstractivo. Éste comienza por la abstracción, que es el acto por el que los objetos de conocimiento son separados mentalmente de sus condiciones individuales y materiales de existencia (llamada *abstracción total*) o por el que se separa mentalmente la forma de la materia (abstracción formal); ejemplo de la primera forma de abstracción es el concepto universal de *perro*, separado de las condiciones individuales y materiales de cada perro que conocemos por experiencia, pero comprendiendo en dicho concepto tanto su forma es-

esencia de algo, la forma es el principio actual de la misma. La materia es el último sujeto de los cambios y el principio de indeterminación del ente. La forma, en cambio, es el principio de determinación esencial del ente, es aquello que saca a la materia de su indeterminación y la hace ser materia-de-tal-cosa.

pecífica como su materia en general (*materia común*, según la terminología escolástica); ejemplo de la segunda, es la abstracción de la *cantidad*, que es una forma accidental de todo ente material, con prescindencia de la consideración actual de cada sujeto o de cada materia que es su soporte real¹⁷². La abstracción termina en un concepto, que es su resultado, el cual se expresa mediante la definición. Ella consiste, propiamente, en un proceso *desmaterializante* en el que se ilumina la esencia universal de las cosas. Y en cuanto tal proceso, la abstracción no puede ser una función material sino que debe tener como principio o fuente algo no material, que de suyo (*per se*) tenga una realidad distinta, ajena y trascendente a la materia. El acto de conocimiento se perfecciona a su vez en el juicio, en el cual la mente afirma o niega relaciones de existencia –real o mental– de las cosas, y que se expresa en una proposición del tipo S es (o no es) P. Esta unión o separación que la mente realiza en el juicio presupone la abstracción y le agrega algo: una relación a la existencia, y la de ésta con la esencia de cada cosa (lo que cada cosa es en cuanto es *tal cosa y no otra*). Esta relación que la mente establece en el juicio, y que para ser verdadera debe coincidir con lo que la cosa es, no es algo material ni una función material, sino algo puramente mental e *intencional* (llamado así porque *tiende* a la cosa real), que supone –como ya se dijo– la desmaterialización abstractiva.

En segundo lugar, está el fenómeno de la conciencia, es decir, el acto por el cual, mediante una reflexión completa, el hombre puede tomar conocimiento directo de su propio acto. Puede considerarlo, juzgándolo como suyo y además, como verdadero o falso, bueno o malo, agradable o desagradable, etc. Esta reflexión que supone la conciencia, y que permite el *ensimismamiento* del hombre (es decir, el volver sobre sí mismo a través de la consideración de su acto) es –en el mundo material– exclusivo del hombre. La materia no puede realizar una reflexión completa, porque cada partícula

172 “Duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut ‘animal’ ab ‘homine’. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio : remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu ‘homo’, sed solum ‘animal’. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materia, utrumque manet in intellectu : abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris” (*S. Teol.*, I q. 40, a.3, respondeo).

de ella ocupa un determinado espacio y dicho espacio no puede ser ocupado por otra sin desplazar previamente a la primera. La reflexión que supone la conciencia sólo es posible mediante la desmaterialización realizada por la abstracción, y ella, por lo tanto, no puede tener como principio la materia ni algo puramente material.

En tercer lugar están los actos apetitivos de objeto universal o no sensible. Es un hecho que en el hombre hay tres esferas tendenciales distintas o, dicho de otra manera, tres tipos de actos por los cuales tiende a la consecución de un fin (*fin*, en general, es el *bien al que se tiende*):

1) Actos de tendencia meramente ejecutiva, sin conocimiento del fin ni de los medios, que surgen de la propia naturaleza material y orgánica; por ejemplo el crecimiento, la nutrición, etc., comunes a los animales y las plantas; son meramente vegetativos.

2) Actos con conocimiento *sensible* del fin y de los medios, pero sin discernimiento de la relación recíproca por la cual son fines y medios, y que consisten en una respuesta *instintiva* frente a un objeto que en rigor es un *estímulo*; estos actos no superan el automatismo de la relación estímulo-respuesta y suponen: a) un estímulo conocido sensiblemente, y b) la respuesta apetitiva automática de la sensibilidad, que pone en acto una fuerza tendencial —que escapa en principio al dominio directo de la razón— y que se llama *instinto*; estos actos son comunes con los animales aunque, como se verá, en el hombre adulto no existen nunca como puros instintos.

3) Actos con conocimiento del fin en cuanto fin y de los medios en cuanto medios, en los que el objeto es presentado al apetito no por los sentidos sino por la razón y que, por lo tanto, está determinado por las condiciones de ésta: su universalidad o abstracción. Estos actos se llaman voluntarios y presuponen un conocimiento abstractivo. Así, por ejemplo, el hombre no sólo quiere este trozo de comida, sino más en general, su salud, fruto de una nutrición ordenada; o no sólo su bienestar físico individual, sino el bienestar común o general de los hombres, o su bien espiritual, u objetos valiosos tales como la justicia, la paz, la verdad, etc. El hombre tiene experiencia, incluso, de la lucha o contraposición de estos dos tipos de querer, que constituye una de las raíces de sus conflictos de conciencia. Dentro de los actos voluntarios

en general, a su vez, cabe distinguir uno específico: el acto de elección o de querer *libre*. El hombre, en razón del carácter universal del objeto de su querer voluntario, y de la posibilidad de la conciencia, puede ejercer *dominio sobre sus propios actos*, es decir, ejecutarlos o no, o bien querer y ejecutar o esto o aquello. No está dominado por el automatismo del instinto como respuesta al estímulo, sino que puede *reaccionar* frente a éste, aceptándolo o rechazándolo. De ahí que, propiamente hablando, en el hombre maduro y consciente no hay instintos puros, sino sólo tendencias instintivas que no determinan el acto sino que, a lo sumo, constituyen un motivo en la decisión libre de la respuesta. Este hecho, el del querer universal y libre, presupone el conocimiento espiritual y la conciencia y, por lo tanto, constituye otro fenómeno que exige un principio vital –el alma– no meramente material, sino de alguna manera superior y trascendente a la materia.

3. *Espiritualidad encarnada*

El alma humana, pues, no es sólo forma del cuerpo y principio vital de los actos de éste, sino algo más: es principio de actos intencionales (cognoscitivos y volitivos) que trascienden la materia. Es, por lo tanto, *espiritual*, entendiendo por espíritu una cierta sustancia que es forma pura –sin materia– o que al menos es en su existencia y en su operación independiente de la materia. O, dicho desde una perspectiva quizás más fundamental, es una sustancia constituida por una relación hacia lo universal en cuanto tal¹⁷³. Ahora bien, esta espiritualidad del alma humana no es ajena a la índole corpórea del hombre, pues aunque existe con cierta independencia del cuerpo, requiere de él como de su instrumento para realizar sus actos; no porque sus actos específicamente espirituales (los intencionales) sean ejecutados por alguna potencia orgánica, sino porque el alma humana está ordenada al cuerpo como su forma, y realiza sus actos espirituales propios a partir de los actos que ella misma realiza con el cuerpo y sus potencias orgánicas. La abstracción, por ejemplo, es un acto desmaterializante y específicamente espiritual, pero supone actos previos –la percepción sensible– que el alma realiza con el concurso de las potencias orgánicas (los sentidos). Los actos

¹⁷³ He ensayado una noción del espíritu en *Soberanía y reconquista del espíritu* (MOENIA XII, págs. 29 y ss.)

espirituales del alma, por lo tanto, están *mediados* por los actos sensibles. Esto hace que su operación no sea simple sino compleja; y que la misma no se realice en uno o pocos actos, sino en una sucesión o proceso. Es decir, el alma humana es discursiva o racional. Lo *racional* es el modo específico que tiene el hombre de ser espiritual.

La naturaleza del hombre, por lo tanto, se expresa (lógicamente) a través de la definición: “*El hombre es animal racional*”, en la que “animal” designa el género próximo y “racional” la diferencia específica. Esta esencia lógica (expresada por la definición) tiene como correlato real proporcional el cuerpo (la materia corpórea y orgánica, inmediatamente dispuesta para la recepción de la forma vital espiritual, y viva precisamente por la información de dicha alma) y el alma (esta última forma del cuerpo —es decir, aquello por lo cual el cuerpo es cuerpo vivo y humano— pero, además, y por encima de eso, forma espiritual, creada individualmente por Dios¹⁷⁴ y que, como tal, excede o trasciende al cuerpo).

Se puede comprender ahora, si a estos datos acerca de la naturaleza humana los pensamos desde el punto de vista de las determinaciones de la sustancia que vimos más arriba, en especial su índole de sujeto y su consistencia, por qué hablamos de un misterio del hombre. Pues a la vez que es un sujeto subsistente, con máxima insistencia y consistencia y, por lo tanto, con máxima unidad constitutiva, está compuesto por dos sustancias incompletas y correlativas: el cuerpo y el alma. Pero entre ellas no hay paridad, porque, mientras el cuerpo es sustancia por su unión con el alma, y su ser depende, por lo tanto, del ser de ésta, el alma subsiste por sí misma, a punto tal que sobrevive a la muerte del cuerpo. Ella es inmortal, pues el espíritu, por no estar compuesto esencialmente, no puede corromperse. Se entiende también, por otra parte, algo de la maravillosa biología humana, porque es la biología de un cuerpo destinado a unirse sustancialmente a un alma espiritual y a operar como su instrumento co-sustancial. De ahí su diferencia irreductible respecto de las demás formas de animalidad.

174 El alma espiritual es forma pura. En cuanto tal, no puede proceder de la materia. Por esa razón, el alma no es generada por los padres, sino que sólo puede acceder a la existencia por creación directa de Dios (Cfr. la límpida argumentación, que no podemos repetir aquí, de *Santo Tomás* en I q.90, cuyo centro es la doctrina del ser y la participación). Esta tesis, además, es dogma de fe de la Iglesia.

IV. EL HOMBRE ES PERSONA

*Boecio*¹⁷⁵ definió a la persona en los términos siguientes: “*Sustancia individual de naturaleza racional*”¹⁷⁶. Ahora bien, resulta que el hombre es una sustancia individual¹⁷⁷ de naturaleza racional, según hemos visto. Por lo tanto, el hombre es persona. Pero lo que quiere decirse con esta expresión, y por qué se agrega como determinación esencial del hombre, constituye toda una cuestión aparte, que merece un capítulo especial.

Anticipemos aquí tan sólo que este tema y problema, cuya índole es innegablemente metafísica –y en su origen teológica–, opera como fundamento nuclear de la moral, del Derecho y, en general, de todo orden de imputación.

V. DE SU ESENCIA ESPECÍFICA FLUYE UN REPERTORIO DE PROPIEDADES

1. *Las propiedades humanas en general*

El sujeto subsistente, en tanto es real en cuanto es concreto. La razón de esta afirmación surge de la propia consideración de sus términos. *Real* es lo que tiene actualidad o, más radicalmente hablando, lo que tiene ser; incluso lo que es realmente en potencia, es real por reducción al acto; y el acto, y en especial el acto de ser, es determinación. Lo real, pues, en cuanto real, es determinado; la realidad escapa a la indeterminación. *Concreto*, a su vez, se dice de aquello que es complejo y máximamente determinado. Lo real,

175 *Boecio* (470-525) fue un filósofo cristiano de comienzos de la Edad media, dentro de cuyos méritos principales cabe citar la traducción de la obra lógica de *Aristóteles* (“organon”) y su incorporación a la cultura latina.

176 “[...] personae est definitio: naturae rationabilis individua substantia” (*Contra Eutychen*, III, en *The theological tractates*, Londres, 1997, Harvard University Pres, pág. 84).

177 La expresión “sustancia individual” es sinónima a la de “sujeto subsistente”. La sustancia creada material es siempre individual; la sustancia creada espiritual, en cambio, siendo *suppositum*, *hipóstasis* o *sujeto subsistente*, propiamente hablando no es individual, pues no habiendo materia, no hay individuación (cada ángel agota su propia especie). Podría hablarse también de “sustancia real” o “sustancia primera”, por oposición a la sustancia abstracta (o universal), a la que *Aristóteles* designara como sustancia segunda.

siempre que sea complejo, por lo tanto, tiene que ser concreto: es el caso de todo ente creado¹⁷⁸. Ahora bien, en el conjunto de las determinaciones de un sujeto subsistente, hay que distinguir aquellas que hacen referencia a su esencia sustancial, y los accidentes, que constituyen sus determinaciones secundarias.

Dentro de las determinaciones sustanciales, en el caso de los sujetos subsistentes materiales, deben discernirse, a su vez, las notas específicas y las notas individuales, porque el sujeto subsistente material es concreto en cuanto es individual. En el hombre, por ejemplo, sus notas específicas son las que quedan comprendidas por la definición; sus notas individuales, en cambio, son aquellas por las cuales se dice que este hombre es Pedro o Juan; las cuales, en rigor, por lo mismo que son las que constituyen al individuo, más que individuales deben designarse “individuantes”. Dejemos dicho de paso que, para *Santo Tomás*, el principio de individuación de los entes materiales es la *materia signada por la cantidad*¹⁷⁹, es decir, la materia en cuanto dice una relación trascendental (o constitutiva) con la cantidad, en virtud de la cual se segrega y queda inmediatamente dispuesta para la recepción de la forma.

Los accidentes son determinaciones secundarias de la sustancia real o sujeto subsistente. Ellos, globalmente considerados, forman con el sujeto un todo accidental concreto, y son metafísicamente necesarios para la existencia de éste. Ninguna sustancia real (o sujeto subsistente) existe sin estar determinada por accidentes. El hombre, por ejemplo, debe existir con determinada *cantidad* (su altura, peso, etc.), *cualidades* (hábitos y disposiciones: bueno o malo, justo e injusto, valiente o cobarde, etc; potencia o impotencia: fuerte o débil; pasiones y cualidades pasibles: tiene frío o calor, goza o sufre,

178 Dios por ser absolutamente simple, no puede ser *in se* ni abstracto ni concreto. Pero como nosotros sólo podemos pensar y expresarnos a través de esta dialéctica de abstracto-concreto, le aplicamos a Dios tanto una predicación abstracta cuanto una concreta. Así, por ejemplo, podemos decir que Dios es bueno y que Él es la Bondad, que es Justo y que es la Justicia, etc.

179 Cfr. *Contra Gentes*, I, cap. 21; *De Malo*, q. 16, a.1, ad 18; *S. Teol.*, I q.3,a.3,q.40, a.4, etc. Ésta es una de las cuestiones más difíciles de la metafísica del concreto, y la solución que se da en el texto es sólo provisoria. Para una visión panorámica de la posición del problema, puede verse a F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Disp. V, Sec. III, donde sostiene una posición distinta (la sustancia se individúa por sí misma). También puede servir de introducción al tema, la obra de A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, especialmente el cap. VI.

es irritable o calmo, es blanco o negro, etc.; forma y figura: es lindo o feo), realiza determinadas *acciones* (trabaja, realiza actos honestos o deshonestos, etc.) o sufre o *padece* ciertas modificaciones reales (es golpeado, envejece, etc.), tiene determinadas *relaciones* (es hijo de tales padres, miembro de tal pueblo o nación, etc.), está afectado por el *tiempo*, está ubicado en un *sitio* determinado del espacio, está en una determinada *posición* (parado, sentado, acostado, etc.) y tiene determinadas cosas (categoría de *hábito* como “lo que se tiene”). Ahora bien, aunque el conjunto de los accidentes es necesario para el sujeto subsistente, tomados en particular no todos resultan necesarios. Por el contrario, se dividen en dos grandes grupos:

a) Los accidentes que emanan directamente de la naturaleza específica. Ellos son necesarios y se denominan *propiedades*. Forman parte del objeto de las ciencias, y en virtud de ellos puede definirse a un sujeto, pues constituyen una peculiaridad *quasi* esencial. Por ejemplo, si se quiere definir al hombre por sus propiedades, puede decirse que es un “animal social”, un “animal que habla”, un “animal que ríe”, un “animal religioso”, un “animal tradicional”, un “sujeto moral y jurídico”, etc.

b) Los accidentes individuales, que emanan de la naturaleza específica individuada por el principio de individuación: la materia signada por la cantidad. Por esta razón, los accidentes individuales guardan un orden entre sí, e inhieren en el sujeto (lo determinan) *mediante la cantidad*, que viene a ser así el accidente individual principal, que sirve como de sujeto inmediato y principio próximo de individuación de todos los demás accidentes individuales.

En rigor, todos los accidentes derivan de la sustancia, sólo que algunos directamente de la naturaleza específica, mientras que otros también de esa naturaleza, pero a través del principio de individuación. Todos los accidentes, además, se individuán por el sujeto, o lo que es lo mismo, por el principio de individuación de éste. Sólo que mientras las propiedades inhieren directamente en la sustancia, sin intermediario, los accidentes individuales, aunque tengan como sujeto real inmediato la sustancia individual, inhieren en ella casi mediados por la cantidad. Por último, mientras las propiedades son necesarias, los accidentes individuales son contingentes (ej.: no puede haber hombre sin voluntad, pero sí puede haber uno que no sea rubio). Cabe con-

cluir, pues, que las *propiedades son como ciertos intermediarios entre la naturaleza específica del sujeto subsistente y sus accidentes individuales, en orden a su determinación real*. Perfilada esta noción, podemos ahora hacer una somera referencia a las propiedades del hombre.

2. Breve inventario de las propiedades del hombre

Todas las propiedades del hombre derivan de su índole de espíritu encarnado. Cada una de ellas, pues, pone de manifiesto esta ley humana constitutiva y en ella se resuelven. No pretendemos aquí hacer un inventario completo de las propiedades del hombre, que sería como resumir y enumerar el objeto de todas las ciencias y disciplinas que se ocupan de lo humano. Nos limitaremos, pues, a enunciar algunas de ellas que tienen una especial relación con la vida moral y social. Desde este punto de vista, podemos agruparlas así:

- a) Facultades (a las que dedicamos el capítulo anterior).
- b) Los fines humanos específicos (a los que también dedicaremos un capítulo).
- c) Los actos humanos y el conjunto de ellos, vale decir, la vida humana como proceso (a este tema de dedica el último capítulo de la obra).
- d) Ciertas formalidades de los actos humanos: su moralidad y su socialidad. Esto comprende un conjunto de propiedades: el hombre como animal moral, social, jurídico, político, económico, cultural, etc.
- e) La historicidad y el carácter de animal tradicional. Conviene detenerse en este punto. La concreción singularizante del hombre y su vida depende, de una manera especial, de la historia y de la tradición. La historia no es, por cierto, el único factor de concreción del hombre, pero sí es una de sus propiedades más inmediatamente vinculadas con su carácter temporal. El tiempo, en general, es una propiedad del ente material; consiste en su *duración* como modo de ser sucesivo. Y la historia no es otra cosa que el devenir

del actuar libre del hombre en el tiempo que determina las posibilidades de elección futuras. En otras palabras, la historia es el proceso de concreción temporal de la serie de medios que el hombre puede elegir en línea de la realización de su fin. Todos los fenómenos históricos están constituidos por un soporte fáctico material (que, mirado en su pura materialidad, puede parecer un hecho en bruto) y por una *significación espiritual*, que es lo que le confiere su dimensión específicamente humana, y que lo ilumina por la luz del *sentido del fin* (racional) y su *conformidad con una norma*. Pero la historia, a su vez, implica la *tradición*. En efecto, sin ésta, que es la transmisión de un patrimonio cultural que una generación hace a la siguiente, no hay historia. Transmisión no puramente mecánica, sino que supone el valor agregado que incorpora la generación transmisora. Así concebida, la tradición es un proceso continuo y vivo, porque es fruto de la vida social y creadora de los hombres, cuyo efecto es la modificación del marco de posibilidades temporales presente¹⁸⁰. *Historia y tradición* son, pues, conceptos estrechamente vinculados. Pero mientras la historia es sólo lo pasado, encadenado a un sucesión que de alguna manera se torna presente¹⁸¹, la tradición es precisamente aquello que torna presente el acontecimiento pretérito; lo que le confiere vida a la historia como parte condicionante de nuestro hoy. Ella es un principio operante, a la vez que un constitutivo concreto de una civilización, de una sociedad y de una nación. Ella es, por lo tanto, lo que posibilita el progreso, la educación, la misma vida de la cultura, como vida de creación y asimilación de un patrimonio realizado por el hombre. Por eso, esta propiedad recorre todos los ámbitos de la vida humana y sintetiza, de alguna manera, el estatuto concreto del hombre como espíritu encarnado y temporalizado.

f) El lenguaje es una propiedad que deriva inmediatamente de la racionalidad. Puede ser definido como un orden de signos materiales¹⁸² e instru-

180 Sobre el concepto de tradición hemos hablado en “Crisis, Revolución y Tradición” (MOENIA I, pág. 98 y ss.). También cfr. “Tradición, tradiciones y tradicionalismos”, en la obra colectiva *Tradição, Revolução e Pós-Modernidade*, San Pablo, Millenium, 2001, págs. 17-58).

181 La historia, enseña Zubiri, no es lo meramente pasado o acontecido; ni es lo arcaico que pervive. Es la posibilidad real que el pasado ha conferido al presente. “La historia no es un simple hacer, ni es tampoco un mero ‘estar pudiendo’: es, en rigor, ‘hacer un poder’” (*Naturaleza, historia, Dios*, pág. 330).

182 *Signo material* es aquel que hace conocer una cosa distinta de sí mismo mediante el conocimiento de la cosa que es signo y de su significación; en cambio, un *signo formal* (por

mentales que expresan el pensamiento y significan (semántica) e indican (referencia, *suppositio*) las cosas que son objeto del pensamiento. Se trata principalmente de signos fonéticos (la “voz articulada”, como la llamaba *Aristóteles*), aunque pueden ser también gráficos y gestuales. Decir “signos que expresan el pensamiento”, indica ya la doble función esencial del lenguaje. La primera función esencial del lenguaje es la función eidética, es decir, de significación del pensamiento humano, o de las pasiones del alma, como decía *Aristóteles*; la llamo “eidética”, porque significa el pensamiento o las pasiones del alma, a través de la significación de las ideas o conceptos. El lenguaje no parece significar las otras pasiones del alma, como los actos de voluntad y afectivos, sino a través de la significación que tienen esos estados interiores del alma en lo que *Brentano* llama *representaciones*, es decir, imágenes y conceptos. El lenguaje parece significar, pues, directamente el pensamiento en cuanto imagen o concepto, y a través de imágenes y conceptos, los demás estados del alma. Pero hay una segunda función: expresar el pensamiento no es sólo significarlo, sino también comunicarlo en la interacción constitutiva de lo social. Se trata de una función social, ilocutoria, de transmisión del pensamiento mediante signos. Función ésta, segunda, que depende, noéticamente, de la primera. A estas dos grandes funciones se reducen todos los problemas principales y todas las demás funciones lingüísticas tales como las que a partir de *Pierce* y *Austin* se llaman locutorias, ilocutorias y performativas, o las poéticas, poiéticas, retóricas, etc., a las que se podría añadir la función jurídica, o más ampliamente, la práctico-moral. Se advierte de lo dicho que el lenguaje es un fenómeno típicamente tradicional y que constituye uno de los elementos más importantes del patrimonio cultural que se transmite de generación en generación.

g) El hombre es un animal religioso. Su espiritualidad le exige trascender sus propios límites en la búsqueda del ser, bien y unidad infinitos, que constituyen objetivamente el momento perfectivo más intenso de su entelequia.

ejemplo un concepto o una imagen sensible) hacen conocer en sí y por sí mismos, sin necesidad de un conocimiento previo. En el texto se afirma, pues, que el lenguaje es signo material de un signo formal (concepto o imagen) y, a través de éste, de las cosas.





Capítulo V

EL HOMBRE EN CUANTO PERSONA

I. LAS FUENTES APORÉTICAS DEL CONCEPTO DE PERSONA

1. *Dos ámbitos semánticos y de referencia diversos*

1.1. Introducción

Volvamos a considerar la definición de *Boecio* de *persona*: “*Sustancia individual de naturaleza racional*”¹⁸³. En la continuación del pasaje citado, el autor compara semánticamente este término con el griego *hypóstasis* (individuo subsistente), que en la especulación teológica patristica llegó a traducirlo. Examina asimismo las palabras griegas *prósoopon* (máscara teatral, equivalente al latino *persona* en la significación originaria de este vocablo), *ousía* (término al que *Boecio* asigna el significado de *esencia*, aunque admite que podría traducirse también, y más propiamente en el lenguaje aristotélico, como *sustancia*), *ousioôsthai* (subsistir) y sus correlatos latinos¹⁸⁴. A esta lista cabría agregar el término *naturaleza* (*natura*), en general usado como sinónimo de *sustancia* o *esencia*.

La extensa referencia lingüística que hace *Boecio* en el pasaje aludido tiene como sentido y objetivo precisar la semántica de la persona en el contexto histórico del encuentro de dos tradiciones que, aun siendo muy próximas, encontraron en este punto diferencias de pensamiento originadas principalmente en la diversidad de lenguaje. Por ejemplo, la antiquísima expresión “tres personas distintas y un solo Dios verdadero” de la catequesis

183 “[...] personae est definitio: *naturae rationabilis individua substantia*” (*Contra Eutychen*, III, en *The theological tractates*, Londres, 1997, Harvard University Press, pág. 84).

184 Cfr. todo el capítulo III del citado *Contra Eutychen* (págs. 84-93 de la citada edición de Harvard).



romana no fue de sencilla traducción y entendimiento para el pensamiento de los padres orientales y dio origen a largas disputas y malentendidos.

Resulta necesario, pues, detenerse en una sumaria consideración de estos dos términos: *persona* e *hypóstasis*.

1.2. La palabra “persona” y su ámbito semántico y referencial jurídico

La palabra *persona* originariamente designaba la máscara que identificaba a los personajes de comedias y tragedias teatrales y a los personajes mismos. Según *Boecio*, deriva del verbo *personare* (que podría traducirse al español como *personificar*), equivalente al *prósoopon* griego¹⁸⁵. Es decir, significaban a los sujetos a los que la obra de teatro atribuía las respectivas acciones; de ahí el fácil tránsito a la designación de un sujeto humano natural, sujeto de atribución de su propia vida.

Este carácter de sujeto, denotado por la palabra *persona*, se destaca nítidamente por oposición a las cosas, es decir, a lo que opera como objeto. Así, por ejemplo, ya lo usa *Cicerón*¹⁸⁶.

Esta evolución semántica se proyectó sobre el pensamiento acerca del Derecho. En el siglo II d.C., en las *Institutas* de *Gayo*, ya figura el término *persona* como una de las tres categorías principales de los fenómenos jurídicos, por oposición a las cosas y a las acciones. El hecho de que el vocablo aparezca en una nuclear categorización jurídica en una obra didáctica indica de por sí que el término —con la significación apuntada de sujeto de atribución

185 “Nomen enim personae videtur aliunde traductum, ex his scilicet personis quae in comoediis tragoediisque eos quorum interest homines repraesentabant. Persona vero dicta est a personando, circumflexa paenultima. Quod si acuatur antepaenultima, apertissime a sono dicta videbitur; idcirco autem a sono, quia concavitate ipsa maior necesse est volvatur sonus. Graeci quoque has personas *prósoopa* vocant ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum [...]. Sed quoniam personis inductis histriones individuos homines quorum intererat in tragoedia vel in comoedia ut dictum est repraesentabant, [...], idcirco ceteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam et Graeci *prósoopa* nuncupaverunt” (Id., pág. 86, 9-24).

186 *De oratore*, III, 14, 53. La frase dice: “Qui idem ita moderantur, ut rerum, ut personarum dignitates ferunt, ei sunt in eo genere laudandi laudis, quod ego aptum et congruens nomino”. El paso citado está mencionado por *Ernout-Meillet*, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 1979, voz: *persona*. En dicho lugar, los autores afirman: “La distinction entre *persōna* y *rēs* est constante en droit...”

y contrapuesto a las cosas u objetos— ya estaba firmemente extendida y asentada en Roma.

1.3. La palabra “hypóstasis” y su ámbito semántico y referencial teológico

La palabra *hypóstasis* no integra la terminología técnica de *Aristóteles*. Ella, por lo general, tiene el valor común de fundamento real, substrato, o simplemente de realidad. Se compone de dos vocablos: *hypó*, preposición que quiere decir “debajo de”, y *stásis*, que en una de sus significaciones principales indica la acción de poner (posición), estabilidad¹⁸⁷, por ejemplo en contraposición con movimiento. Su construcción y valor semántico es análogo al del término latino *suppositum*.

Boecio explica que, dado que *hypóstasis* puede verterse al latín como *subsistencia*, y por ser ésta la propiedad de la sustancia individual (la *substantia primera*, de la que habla *Aristóteles* en las *Categorías*, por oposición a la *substantia segunda* que significa la sustancia en cuanto universal), llegó a equivaler a ésta. A partir de esto, tanto *hypóstasis* como *suppositum* designan técnicamente la sustancia individual, que existe y subsiste en acto y que es soporte de sus accidentes. Pero en la terminología teológica de los Padres (griegos) de la Iglesia, pronto pasó a significar principalmente la *persona*, atendiendo al hecho de que una sustancia individual espiritual tiene la mayor consistencia y estabilidad en el modo de ser o subsistir.

Parece que fue *Orígenes* el primer padre que utilizó esta palabra para designar a las divinas personas de la Santísima Trinidad¹⁸⁸. Casi contemporáneamente, o inmediatamente después, *Plotino* usa este vocablo para designar a las tres realidades divinas supremas que, en su pensamiento, vienen a ser como la contrapartida, o quizás versión pagana, de la Trinidad cristiana¹⁸⁹. Y aunque la incompatibilidad entre la concepción plotiniana de la

187 Congruente con la raíz indoeuropea “st”, que se encuentra en las palabras de origen latino como *estar*, *estabilidad*, *establecer*, *institución*, *estado*, etc.

188 Cfr. de *Salvatore Lilla: Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, pàg. 48.

189 El Uno (alguna vez llamado también Padre), el Intelecto (el uno y a la vez múltiple, a veces también llamado Hijo) y el Alma del mundo. Aunque es innegable la influencia decisiva que tuvo sobre *Plotino* la fe cristiana (y sin negar tampoco la influencia que posteriormente tuvo el plotinismo y el neoplatonismo en general sobre los teólogos y filósofos cristianos), deben hacerse dos advertencias importantes: la primera, que las divinidades plotinianas difieren

divinidad y la fe cristiana en el Dios Uno y Trino sea radical y completa, el hecho es que esta nomenclatura se impuso masivamente en todo el pensamiento cristiano oriental.

1.4. El problema teológico

Los dos misterios principales de la revelación cristiana son la trinidad de Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y la divinidad de Cristo. Ambos no sólo exceden la razón natural sino que ni aun con el auxilio de la fe pueden ser totalmente comprendidos. Pero al menos deben ser explicados para alcanzar algún entendimiento acerca de ellos y excluir toda contradicción. Respecto de la Trinidad, el problema consiste, primero, en formularlo correctamente y, en segundo lugar, en compatibilizar la unidad de Dios con la trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo, ajustándose al contenido de la Revelación. Respecto de la divinidad de Cristo, la cuestión es expresar sin contradicción el hecho de que el Verbo Divino se hizo carne, sin dejar de ser Dios; es decir, explicar que Cristo era a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, pero un solo sujeto de atribución de sus actos y de su responsabilidad; es decir, una persona que, conservando la naturaleza divina, asume como propia, en la unidad de la persona del Verbo, una naturaleza humana perfecta. La dificultad de estos problemas fue ocasión de que proliferaran herejías opuestas.

Ahora bien, el pensamiento ortodoxo de los padres griegos y latinos encontró dificultades importantes para el entendimiento recíproco. Entre otras, pueden apuntarse algunas razones:

a) La primera dificultad podría caracterizarse como de una diversa actitud o perspectiva intelectual frente a la fe trinitaria. Es ya un lugar común en la historia de la teología trinitaria que los padres griegos partían de la consideración de las tres *hypóstasei*, personas o realidades divinas que en la Revelación son nombradas como Padre, Hijo y Espíritu Santo, para recién luego buscar una explicación de la unidad de Dios como *ousía* (sustancia o

absolutamente del concepto cristiano de Dios, a punto de incurrir en un inmanentismo metafísico panteísta; la segunda, que a ninguna de dichas *hypostáseis* le cabe ni el concepto ni el nombre de persona.

naturaleza); en cambio, los padres latinos partían de la unidad de Dios y, desde allí, procuraban entender la diferenciación de cada una de las tres personas. El resultado dogmático, como expresión de la misma fe, es también el mismo; pero los discursos teológicos eran distintos y, aunque nunca contradictorios, la unidad de doctrina no siempre aparecía inmediatamente evidente.

b) La segunda es puramente lingüística. Los latinos usaban la palabra *persona* para designar cada una de las tres realidades divinas y los griegos el término *hypóstasis*, como se ha dicho. Ahora bien, los latinos entendían que la traducción griega de *persona* era *prósopon*; pero para un griego, este término sólo indicaba el papel o función que cumplía un sujeto en una obra. En ese entendimiento lingüístico defectuoso, pues, los griegos sospechaban que los latinos podían incurrir en la herejía sabeliana¹⁹⁰. A su vez, dado que la palabra *hypóstasis* podía traducirse al latín como *subsistencia* (característica propia de la substancia), afirmar la existencia en Dios de tres *hypóstasei* podía ser sospechoso de caer en la herejía arriana¹⁹¹.

c) No debe desdeñarse, en este desencuentro temporal entre las mentalidades griega y latina el hecho de que mientras el término *hypóstasis* fue elaborado en un contexto metafísico abstracto, aunque ambiguo y confuso, como el del neoplatonismo, *persona*, de acuerdo con la mentalidad romana, tuvo en su origen una connotación concreta, primariamente social y jurídica, para designar al sujeto en oposición a las cosas que estaban bajo su dominio y a las acciones, que tenían en la persona al sujeto titular.

d) Por último, faltó un componente de la dialéctica aristotélica que es la analogía. Intentar entender el concepto de persona o *hypóstasis* sin distinguir la esencial diferencia metafísica y conceptual de dicho concepto aplicado al hombre y a Dios, lleva a dificultades difícilmente superables.

190 El sabelianismo, por pretender enfatizar la unidad divina, negaba toda realidad metafísica a las personas trinitarias, reducidas a las diversas funciones que asumía la divinidad, es decir, como máscaras exteriores.

191 El arrianismo negaba la consustancialidad e identidad de naturaleza de las tres personas divinas. Sólo el Padre era propia y principalmente Dios, mientras que el Hijo y el Espíritu Santo eran realidades divinas secundarias, en sentido próximo a la doctrina neoplatónica.

1.5. ¿Síntesis semántica y metafísica?

En el Concilio de Alejandría (a. 362), *San Gregorio Nacianceno* intentó una clarificación terminológica definitiva:

Nosotros, los griegos, decimos religiosamente, una sola *ousía* [sustancia, esencia o naturaleza] y tres hypóstasis; la primera palabra manifiesta la naturaleza de la divinidad y la segunda la triplicidad de las propiedades individuales. Los latinos pensaban lo mismo, pero a causa de la estrechez de su lenguaje y de la penuria de palabras, no podían distinguir la hypóstasis de la *ousía*. ¿Qué ha sucedido? Una cosa que sería risible si no fuera tan lamentable. Se ha creído en una diferencia de fe, en donde no había más que un enredo de palabras. Se ha querido ver el sabelianismo en las tres personas y el arrianismo en las tres hypóstasis; meros fantasmas engendrados por el espíritu de crítica¹⁹².

Pero recién en el Concilio Ecuménico de Alejandría (a. 381) los esfuerzos de *San Gregorio* tuvieron frutos definitivos y se aceptó la equivalencia semántica de *persona* e *hypóstasis*¹⁹³. De ahí en más, un aspecto del problema teológico había quedado solucionado. Pero quedaba abierta a la especulación teológica la cuestión teórica.

Ahora bien, tamaña cuestión requiere, como se dijo, una dialéctica de la analogía, que permita discernir la realidad de las personas divinas y la de las personas humanas no sólo en sus semejanzas sino sobre todo, en sus abismales diferencias metafísicas. Lo cual requiere una metafísica adecuada. Por esa razón sólo gracias al pensamiento de *Santo Tomás de Aquino* pudo arribarse a una síntesis doctrinal que hubiera podido ser definitiva de no ser por las debilidades de la Escolástica que lo sucedió y las posteriores rupturas teóricas del pensamiento moderno y contemporáneo.

192 Oración 21, N° 35. P.G., t.35, c.1124-1925 (citado por *Juan Carlos Ruta, La vida Trinitaria*, T.II, vol. 1, pág. 228).

193 Cfr. *ibid.*, pág. 231.

2. *El problema en y para el pensamiento moderno*

Con la expresión *pensamiento moderno* no debe entenderse sólo ni principalmente un pensamiento epocal. Convencionalmente, puede identificársele con diversas corrientes filosóficas (empirismo, racionalismo, criticismo e idealismo) caracterizables por las siguientes notas, que se aplican de modos distintos a cada una de estas tendencias:

a) Hay que apuntar, en primer lugar, el abandono de la doctrina clásica de la experiencia como origen del conocimiento ontológico. Hay un itinerario bien preciso que tiene como punto de partida a *Roger Bacon* (segunda mitad del siglo XIII) y *Guillermo de Occam* (s. XIV) en la Escolástica medieval tardía, hasta *Guillermo Hegel* (s. XVIII-XIX), a través principalmente de *Thomas Hobbes* (s. XVI-XVII), *Renato Descartes* (s. XVII), *John Locke* (s. XVII), *David Hume* (s. XVIII) e *Immanuel Kant* (s. XVIII). A lo largo de dicho itinerario se verifica como constante gnoseológica y metodológica moderna la reducción de la experiencia externa a experiencia sensible (y en general, la corrección de esta última mediante el uso de las matemáticas proyectadas sobre los sensibles comunes: extensión, cantidad, movimiento, etc., susceptibles de medición) y la consiguiente primacía de la experiencia interna (apelación a la conciencia). Esta actitud implica impugnar la experiencia externa como fuente de certeza originaria acerca de la persona como unidad ontológica.

b) En estrecha relación con lo anterior, está el nominalismo, que puede caracterizarse por dos notas: la negación de que existan esencias específicas y la identificación de pensamiento y lenguaje. Disuelto teóricamente el concepto de esencia como naturaleza específica, la vieja definición de *Boecio* no es operativa. En este contexto, se genera un obstáculo insalvable para el reconocimiento de la realidad ontológica de la persona.

c) Por último, debe mencionarse el giro moderno hacia la inmanencia de la conciencia, como lugar privilegiado de la presencia del mundo y del hombre a sí mismo. Adviértase que no se trata de un principio nuevo o de mera ruptura sino la reasunción de una actitud intelectual que fuera central para el neoplatonismo. Ahora bien, esta reducción de la sustancia espiritual o humana a la conciencia supone una cierta substancialización de ésta, la que viene así a suplantar la sustancia humana como soporte óntico de sus

propiedades, incluida dentro de éstas la capacidad de conciencia, fundada en sus potencias o facultades superiores. Como se verá, la cuestión es grave porque dado que la conciencia en sí no es un sujeto sino un acto u operación, la realidad ontológica de la persona resulta afectada por la intermitencia de la conciencia, para terminar, en el mejor de los casos, en la evanescencia de un centro de imputación de actos de conciencia (*Max Scheler*, s.XX), sin real consistencia óntica.

En el contexto teórico esquemáticamente descrito, la persona necesariamente será un tema problemático. Y ésta es la pesada herencia que recibe el pensamiento contemporáneo heredero de tal modernidad.

3. El concepto de persona: ¿un problema contemporáneo?

La descomposición del pensamiento moderno acerca de la persona se agudiza a finales del siglo XIX y comienzos del XX por el positivismo científico y jurídico, el relativismo cultural y, en general, por el giro lingüístico de la filosofía contemporánea. A eso se le deben agregar fuertes presiones ideológicas de corrientes políticas que, cuando llegan a controlar los medios masivos de comunicación, aceleran la manipulación interesada del lenguaje.

La manifestación más visible de la crisis del concepto de persona en nuestra época se verificó en atroces matanzas masivas y, últimamente, en fenómenos —no menos masivos— tales como el aborto, la eutanasia, las prácticas conceptivas artificiales, la comercialización de esperma, óvulos y hasta embriones, la manipulación genética, y otras tantas anomalías bio-éticas. ¿Cómo compatibilizar estos hechos con la concomitante inflación semántico-internacional de los denominados “derechos humanos”?

El relativismo nominalista ensaya una respuesta para intentar dar coherencia a estos dos extremos. Se dice que lo que caracteriza a la persona es la conciencia. Ahora bien, ni un feto, ni un recién nacido, tienen conciencia; por lo tanto, no serían personas, no alcanzándoles las protecciones jurídicas que defienden los derechos humanos. En este discurso, claro está, no se distingue la conciencia actual de la capacidad natural, porque no se tiene en cuenta el dato ontológico de un sujeto dotado de propiedades y capacidades

por su propia esencia, aunque de hecho dichas potencialidades estén impedidas de actuar.

Pero frente al hecho de esta crisis, hay otras muchas respuestas posibles. A título de ejemplo, reseñaré tres puntos de vista recientes¹⁹⁴:

- *El punto de vista de un epistemólogo-biólogo*¹⁹⁵. Dado que el término *persona* es utilizado en nuestros días con significados no sólo diversos, sino incluso opuestos, en el campo del Derecho sería mejor dejar de lado dicho término y concepto y reducirse a uno que –por estar biológicamente bien fundado– no tendría equívocidad: *individuo humano*. Los presupuestos de este punto de vista son el nominalismo y el reduccionismo biologicista del concepto de *individuo humano*. El autor parece creer que los conceptos de *alma* y de *espíritu* tienen una valencia principal religiosa y teme que un trasfondo religioso en la convención lingüística sobre el significado de la palabra *persona* pueda acarrear peligro de fundamentalismo. El defecto de este punto de vista está incoado en sus fundamentos. Prescindir de un dato absolutamente distintivo del sujeto humano respecto de los demás animales, no sólo implica mutilar conceptualmente la realidad humana sino impedir que se entienda el especial valor de la persona en sí misma y en relación con el Derecho, la Política, la moral, la cultura, etc.

- *El punto de vista de un filósofo-político*¹⁹⁶. Aunque el término *persona* haya tenido un origen teológico no se agota en éste. Por el contrario, tiene, en el pensamiento tardo-antiguo y medieval un sentido preciso, que cabe reconocer como clásico. El curso histórico filosófico posterior (a partir de *Descartes*) puede ser descrito como una parábola descendente carente de justificación filosófica. Por esa razón, pese a usos arbitrarios de la palabra, “*si può ancora utilizzare ‘persona’ per riferirsi all’essere umano individuale,*

194 Estas tres respuestas corresponden a los tres autores (*Giovanni Boniolo, Gabrielle de Anna y Umberto Vincenti*) de un breve libro titulado *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Milano, Bompiano, 2007.

195 *Giovanni Boniolo* es catedrático de Filosofía de la Ciencia y Coordinador del Doctorado “Foundations of Life Sciences and Their Ethical Consequences” en la Escuela Europea de Medicina Molecular.

196 *Gabrielle de Anna* es investigador de Filosofía Política en la Universidad de Údine y profesor visitante asociado en el “Center for Philosophy of Science” (Pittsburgh) y el “Center for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities” (Cambridge).

*connotandolo secondo la sua natura razionale, ossia secondo la sua possibilità di avere una vita spirituale, intendendo con questa espressione la potenza di avere stati mentali e di esercitare la libertà*¹⁹⁷.

- *El punto de vista de un jurista (positivista) romanista*¹⁹⁸. Si se admite que puede haber —y que de hecho hay— un concepto jurídico de persona que no depende (como correlato) de la realidad de la persona humana, habrá que admitir que dicho concepto es una construcción del Derecho positivo. De ahí en más, habrá que distinguir la discusión propiamente jurídica acerca de esta institución y de su interpretación normativa a lo largo de la historia, de la discusión extra-jurídica (¿ideológica, religiosa, política?) acerca de la semántica de lo que debería entenderse por *persona*. Este punto de vista adolece del vicio de todo positivismo jurídico ingenuo: la errónea suposición de que el Derecho puede positivarse con independencia de la realidad de las cosas, del hombre y de las relaciones socio-jurídicas. Pero el hecho es que el concepto de persona es anterior a su recepción en el Derecho Romano, y que la realidad del hombre es anterior y fundamento de la realidad del Derecho.

II. EL CONCEPTO DE PERSONA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. Advertencia previa

Santo Tomás de Aquino acepta y hace propia la definición de *Boecio* que citáramos¹⁹⁹, aunque advirtiéndolo que ésta ha de verificarse de modo esencialmente diverso respecto de Dios y de las criaturas. Advertencia que hay que tener en cuenta como una vieja y anticipada respuesta frente a la pretensión de algunos pensadores de dejar de lado este concepto en razón de su origen y dependencia religiosa.

Habida cuenta del objeto de nuestra investigación, hemos de limitarnos al ámbito ontológico, circunscribiéndonos al caso del hombre que es, por otra parte, la única clase de persona de la que tenemos experiencia.

¹⁹⁷ Pág. 136.

¹⁹⁸ *Umberto Vincenti* es catedrático de Istituzioni di Diritto Romano en la Universidad de Padua.

¹⁹⁹ Cfr. *S. Teol.*, I q.29, especialmente el art. 1º.

Han de quedar fuera de consideración, pues, todas aquellas disputas y ejercicios de sutileza que se verificaron dentro de la Escolástica y que han llegado a nuestros días, que tienen su razón de ser en la complejísima problemática teológica de discernimiento de naturaleza (y sustancia) y persona.

Hecha esta aclaración, hemos de seguir el orden lógico de la citada definición.

2. *Sustancia individual*

En las *Categorías*, *Aristóteles* distingue entre sustancia primera y sustancia segunda. Si se deja de lado la interpretación nominalista que algunos intentan hacer de esta obra, se advierte que no se trata sólo de modos lingüísticos o lógicos de predicación sino que son auténticos modos de ser, con lo cual se abre la posibilidad de un discurso ontológico.

La sustancia primera designa el sujeto de la predicación, irreductible a un predicado de otro sujeto. En cambio, la sustancia segunda significa la esencia o naturaleza en cuanto universal, real aunque no actual sino potencial. Como se advierte, aquí se encuentra en germen la fundamentación ontológica de la distinción que luego harían los teólogos entre naturaleza y persona. Esta última (sustancia primera) sería un modo individual de la naturaleza (sustancia segunda).

Es evidente que la distinción no es meramente lógica, lo cual queda claro si se piensa en dos propiedades incompatibles entre una y otra: mientras la naturaleza específica es de suyo comunicable (y de ahí su potencialidad como universal real; el perro engendra el perro y un hombre engendra un hombre) la sustancia primera o individual es incommunicable en cuanto tal; y a esto la tradición escolástica denominó *suppositum*, correspondiente a lo que los Padres griegos llamaron *hypóstasis*.

El *suppositum*, pues, es una naturaleza (*phísis*, *ousía*, esencia) individuada por su principio de individuación (en el caso de las sustancias materiales, dicho principio, según *santo Tomás de Aquino*, según ha sido dicho, es la materia signada por la cantidad). Para no adentrarnos en análisis metafísicos de alto vuelo, valga apuntar que el *suppositum* es la sustancia actual (*esse in actu*), que contrae el ser a su modo individual de subsistencia, haciéndolo

a su vez incommunicable en su individualidad y constituyéndolo en el sujeto real de sus accidentes y, por lo tanto, de toda predicación actual.

El *suppositum* es el término último de la constitución de un ente real, a partir de sus principios constitutivos intrínsecos y efecto de su causa eficiente, y a la vez, la raíz óptica de la realidad individual de los accidentes que se individuán por aquél.

Es un cierto todo *—sýnolon—*, uno (*unum*), distinto (*aliquid*) y subsistente.

3. La naturaleza espiritual individuada o “personalizada”

La constitución del todo substantivo individual (individuo, *suppositum*, *hypóstasis*) se verifica de modos esencialmente diversos *según y por* su naturaleza o esencia (*principium quo*). Eso afecta a toda su *entidad* y por lo tanto a las demás propiedades trascendentales del ente: *unum*, *verum*, *bonum*, *res*, *aliquid*. Consiguientemente, su unidad e indivisibilidad, su inteligibilidad, su perfección o bondad, su esencia concreta y su distinción radical de todo otro ente, serán también esencial y proporcionalmente diversas.

Ahora bien, si la entidad y sus propiedades trascendentales son esencialmente diversas, forzosamente lo será también el modo de su individualidad, que las resume y que no es otra cosa que su acto concreto (es decir, complejo y máximamente determinado) subsistente. Intento decir, por ejemplo, que la distinción o diversidad individual será mayor entre individuos humanos que entre individuos de naturaleza biológica inferior.

La naturaleza espiritual del hombre, abierta, como se vio, hacia un horizonte infinito, le permite un cierto dominio de sí mediante el dominio de su propio acto (libertad) y le da la posibilidad de una reflexión sobre su propia identidad individual. La individualidad humana, si bien ya constituida en la gestación del hombre (y en su animación espiritual), se despliega en un proceso de ulterior determinación (concreción) individual, consciente y libre, que actualiza progresivamente diversas posibilidades de personalización. En cada una de sus opciones o elecciones, en cada acto consciente o de conciencia, en cada apertura cognoscitiva hacia el mundo, hacia los otros y hacia Dios, puede decirse que el hombre *personaliza* su existencia.

El individuo de naturaleza espiritual, pues, es individuo de un modo peculiar, porque si bien es un cierto todo cerrado en su acto de ser, como

todo *suppositum*, a la vez está constitutivamente abierto al ser, la unidad, la verdad y la bondad en infinito mediante el conocimiento y el amor. He aquí el individuo humano: un pequeño punto de materia viva, abierto al infinito, y consciente de sí, en su estrechez biológica y su grandeza espiritual. He aquí a la persona humana.

4. *Síntesis textual*

4.1. Acerca de la expresión (definición) del concepto de persona

“Aunque lo universal y lo particular se encuentra en todos los géneros (o categorías), sin embargo el individuo se encuentra de un modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individúa por sí misma, en cambio el accidente se individúa por el sujeto, que es la sustancia; se dice, por ejemplo, ‘esta blancura’, en cuanto ella está en este sujeto. De ahí, pues, que los individuos sustanciales tengan convenientemente un nombre especial, con preferencia a los otros (los ‘individuos’ accidentales), y se llamen ‘hipóstasis’ o ‘sustancias primeras’.

”Pero todavía de modo más especial y perfecto se halla lo particular y lo individual en las sustancias racionales, que tienen dominio sobre sus actos, y no sólo obran por impulso o atracción de otro, como las otras, sino que obran por sí (es decir, encontrando en ellas el principio de su obrar); ahora bien, las acciones radican en los singulares. Y por esto, los singulares de naturaleza racional tienen, entre las demás sustancias, un cierto nombre especial. Y este nombre es ‘persona’. Por tanto, en la citada definición de ‘persona’ se pone ‘sustancia individual’, en cuanto significa lo singular en el género de la sustancia; y se añade ‘de naturaleza racional’, en cuanto significa lo singular en las sustancias racionales”²⁰⁰.

La persona es la unidad individual ontológicamente completa en su ser, una totalidad subsistente en acto. Por eso, “no toda sustancia individual es hypóstasis o persona sino aquella que tiene la naturaleza específica completa”²⁰¹. Por esa razón, el alma no es ella sola una persona, sino parte de la

200 S. Teol., I q 29, a.1, respondeo.

201 S. Teol., I, q.75, a.4, ad 2dum.

misma: “El alma forma parte de la especie humana y por esto, aunque esté separada [por ejemplo, en caso de muerte del hombre], como por naturaleza continúa siendo unible al cuerpo, no se la puede llamar sustancia individual en el sentido de hypóstasis o sustancia primera, como tampoco a la mano ni a cualquier otra parte del hombre, por lo cual no le conviene ni la definición ni el nombre de persona”²⁰².

La persona, en cuanto *suppositum*, *hypóstasis* o sustancia primera (en el sentido categorial aristotélico), tiene razón de término, es decir, de acto de ser (*esse in actu*): “el acto de ser pertenece a la constitución misma de la persona y bajo este aspecto tiene razón de término [entiéndase: el ser en acto de la persona]; de ahí que la unidad de la persona requiere la unidad del mismo ser completo y personal”²⁰³.

4.2. Naturaleza y persona

El concepto de persona tuvo origen y su razón de ser, en contraposición con la mera naturaleza²⁰⁴, por razones teológicas. Pero esas razones no necesariamente quedan confinadas en la teología sobrenatural, cuyo principio es la fe, sino que la trascienden y forman parte de la metafísica, como ontología general²⁰⁵. Tal dimensión metafísica, a su vez, opera como fundamentación de toda la esfera práctica (moral, jurídica y política).

Al afirmar, pues, el carácter de persona del hombre, se quiere indicar una cierta superioridad de éste sobre el resto de la naturaleza, una sobre-excelencia, una dignidad. Esto implica que, aunque el hombre sea en el mundo, no está absolutamente absorbido por él; no es sólo parte del mundo, sino que, por su fin, lo trasciende y lo supera, y por esa razón puede reaccionar

²⁰² Id., I q.29, a.5 ad 5tum.

²⁰³ Id., III q.19, a.1 ad 4tum.

²⁰⁴ Conviene recordar una vez más que el origen del concepto de “persona”, en contraposición con el de naturaleza, tiene un sentido teológico: nació por la necesidad de distinguir en la Santísima trinidad la trinidad de personas y la unidad de substancia o naturaleza, y en Cristo, la unidad de persona (el Verbo, el Hijo, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad) de sus dos naturalezas íntegras: la divina y la humana, unidas en la unidad de la persona (Unión Hipostática).

²⁰⁵ Recuérdese que el concepto de *persona* aplicado a Dios, los ángeles y el hombre es análogo (es decir, ni es meramente equivoco, ni es unívoco) (cfr. q.29, a.4, ad4tum.).

transformando al mundo. De ahí su índole de *rey de la Creación* material, y la imposibilidad y la ilicitud de pretender reducirlo a pura mundanidad.

Así, pueden seleccionarse algunas tesis tomistas, que pueden ser indicativas de la dirección teórica del maestro de Aquino:

4.2.1. La persona se contradistingue de la naturaleza como lo más perfecto de ella: “Persona —dice *Santo Tomás*— significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza”²⁰⁶.

4.2.2. La persona es principio activo de su obrar, pues obra *intencionalmente*, por una forma mental que se torna en objeto de su voluntad; por eso se dice que ella se *mueve*; por eso también sólo ella tiene en rigor *conducta*. La naturaleza en general, por el contrario, obra por su forma natural, que le es dada, y en cierto modo es más bien movida que móvil activo, pues es arrastrada por el objeto de la acción, sea en forma ejecutiva en el caso de la naturaleza mineral y vegetal, sea instintivamente en el de la animal. Por eso *Santo Tomás* dice que más que obrar “es obrada”²⁰⁷.

4.2.3. Por la misma razón, mientras que entre la naturaleza agente y su efecto sólo hay relación de causalidad (eficiente), entre la persona y su acto hay algo más: se habla en este caso de *imputación*, que es la pertenencia personal del acto y de sus consecuencias, de la cual surge, por otra parte, la *responsabilidad*, otro fenómeno (moral y jurídico) estrictamente personal.

4.2.4. Mientras la naturaleza obra según su ser, y no tiene ningún dominio sobre su propia configuración real, la persona no sólo es (existe en acto) sino que en cierto modo se hace a sí misma, si bien no en el orden sustancial sino en el accidental, en cuanto puede conformar su *ethos* o carácter moral, que es el conjunto de sus hábitos y disposiciones.

4.2.5. Mientras la naturaleza es regida por la ley natural, a la que no conoce y obedece ciegamente, la persona es en cierto modo autónoma²⁰⁸, pues

206 I q. 29, a.3, resp.

207 En el pasaje citado en el texto, el *Aquinate* usa el verbo *ago* (obrar, hacer, impulsar) en voz pasiva. Las sustancias no racionales *aguntur*, es decir, literalmente, “se obran” o son obradas”.

208 Sólo en cierto modo... Sólo Dios es, propiamente hablando, autónomo, pues es el autor

conoce la ley natural (y mediante ella y por lo tanto indirectamente y por cierto vestigio, la ley eterna) como ley racional que ella misma promulga en general, iluminada por el conocimiento de las cosas, y que determina por la norma prudencial. La persona, pues, no sólo es gobernada sino que de alguna manera se asocia al gobierno divino y ella misma gobierna y se gobierna.

4.2.6. Por último, y principalmente, mientras la naturaleza sólo tiene como fin natural su propia perfección inmanente específica, la persona tiene un fin que, sin dejar de ser inmanente a la naturaleza racional, es a la vez trascendente a toda la naturaleza: lo universal y absoluto, vale decir, Dios mismo.

III. LAS PROPIEDADES DE LA PERSONA Y LA IMPUTACIÓN

1. *Un momento de recapitulación*

El itinerario dialéctico realizado hasta ahora ha puesto de manifiesto un núcleo teórico en el que confluyen la metafísica, la antropología y el fundamento ontológico de las ciencias de la conducta o filosofías prácticas. Conviene considerar este último punto.

Las tesis acerca de la persona que han sido halladas en la rica tradición clásica y cristiana pueden agruparse en tres grupos, al que habrá que agregar un cuarto, que será el gozne entre la antropología como filosofía teórica y las ciencias de la conducta.

2. *Primer grupo de tesis*

La persona aparece teóricamente, en primer lugar, como sujeto de atribución, no sólo en el orden lógico-predicativo, sino sobre todo en el orden

de la Ley Eterna, que se identifica sustancialmente con Él. El hombre, por el mismo hecho de recibir el ser y su naturaleza, recibe la ley. Es pues “autónomo” por participación.

óptico, pues la persona es el sujeto en el que tienen realidad todos los fenómenos humanos.

Decimos, en segundo lugar, que el hombre en cuanto persona es dueño de sí (y dueño de su naturaleza). Lo que implica un cierto dominio en el tender a sus fines naturales, que en razón de su espiritualidad son personales. Esto significa que en el hombre, en cuanto persona, no hay sólo tendencias naturales, sino proyectos vitales.

3. Segundo grupo

La persona, como *suppositum* o todo sustantivo individual, supera la restricción que imponen los límites metafísicos de la individualidad por una triple apertura: al mundo, a Dios y a los otros hombres.

La mundanidad del hombre no es sólo la de un objeto que existe en el mundo, sino la de un sujeto que se adueña del mundo natural, al que incorpora mediante el conocimiento y al que puede configurar y dominar como su propio mundo.

A su vez, la incomunicabilidad de su ser individual se abre a la trascendencia divina como apetito de conocimiento y amor del ser en toda su infinitud intensiva, en su bondad y en su unidad.

Asimismo, su índole suposital, lejos de encerrarlo en sí mismo, en razón de la insuficiencia de sus recursos individuales y de su comunión en un mundo de significaciones espirituales, lo coloca en una necesaria comunión existencial con los otros, con quienes comparte su condición de persona.

4. Tercer grupo

La conciencia es la experiencia o percepción interna que la persona tiene de sí misma en y por la presencia ante sí de sus actos. No es otra cosa que la luz interior de la inteligencia que permite que el hombre se reconozca como una unidad con su propia actividad. Unidad individual y compleja que se conoce y determina individualmente en el ejercicio de su propio dinamismo. Y si bien ella no es el constitutivo de la persona, es el modo principal en que se reconoce como tal.

De ahí deriva la libertad como efectivo dominio de sus actos, la cual mediante la elección de los medios para la realización de sus fines naturales convierte la dialéctica de fines y medios en la concreción del proyecto personal. Por el ejercicio de su libertad, el sujeto hace suya su propia vida interactuando con el mundo y con los demás, determinando incluso su actitud frente a Dios, objeto motivo y terminativo de su apertura hacia la trascendencia.

Como cierta síntesis de conciencia y libertad, la autonomía permite a la persona asociarse a la razón divina ordenadora del mundo y del hombre, descubriendo en los fines naturales y sus proyectos temporales y espirituales los principios de las reglas del obrar humano. El imperio humano, esto es, la capacidad de ordenar su vida, la de los demás y las cosas del mundo, lejos de ser una absurda soberanía nihilista, es la participación personal de un orden que trasciende al hombre y que es constitutivo del ser del mundo y del de la propia humanidad.

5. *Cuarto grupo*

De los tres grupos de propiedades reseñadas surge el carácter ético de la persona, que puede resumirse en dos características que no sólo afectan el obrar humano sino que modifican al sujeto mismo en orden a la realización de sus fines naturales (o proyectos personales): la imputación, de una parte, y la responsabilidad, de otra.

La imputación, entendida como la atribución de un hecho y de ciertas consecuencias a un sujeto en función de relaciones de causalidad, autoría e intencionalidad volitiva, significa reconocer en el obrar humano algo más que mera causalidad; eso más es la autoría intencional, que no sólo modifica el mundo exterior o afecta a los otros, sino que además y principalmente, el sello personal de su acto deja su marca cualitativa en el propio sujeto.

El correlato de la imputación es la responsabilidad. Pues así como la imputación es una cierta forma de atribución y de causalidad espiritual, la responsabilidad es una cierta forma de efecto de dicha imputación, efecto en las cosas, en los otros y en uno mismo.

Capítulo VI LA CONCIENCIA

I. INTRODUCCIÓN

1. *Advertencia y algunos presupuestos teóricos*

1.1. Necesidad de los momentos de síntesis

La Antropología o Psicología humana clásica, a partir de *Aristóteles*, desarrolló con prolijidad una teoría de las facultades psíquicas cuyo valor, pese a ciertas actitudes despectivas de algunos psicólogos contemporáneos, puede legítimamente considerarse definitivo. Pero la comprensión del hombre requiere también —y sobre todo— la consideración de los fenómenos psíquicos de síntesis. Además, pues, de una necesaria instancia teórica y ontológica, que reflexione sobre la índole del ser del hombre —que es la instancia propiamente metafísica de la Psicología o Antropología— es necesario centrar la atención en los complejos fenómenos funcionales, tales como la percepción, la conciencia, el lenguaje y los actos humanos, en los que interactúan, conformando una estructura dinámica, las diversas facultades.

Una reacción digna de destacar contra la descomposición de los saberes psicológicos de finales del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX, la constituyó el funcionalismo de *Franz Brentano* quien, de alguna manera, puede ser considerado un estímulo para la revitalización de este saber, en especial en este tema.

1.2. Los principios de la Antropología o Psicología humana

De las investigaciones que hemos hecho hasta aquí surgen cuatro propiedades generales que pueden ser considerados verdaderos *principios de*

la *Antropología o Psicología humana*, y que operan tanto en el plano ontológico como en el operativo, que conviene tener presentes al afrontar ésta y las sucesivas etapas de la presente obra:

a) *Principio de totalidad*: Los fenómenos psíquicos y, en general, todos los fenómenos humanos, constituyen una totalidad compleja y máximamente determinada en cuya unidad estructural se articulan aspectos cognoscitivos, tendenciales, afectivos y operativos (dentro de los cuales cabe incluir los fenómenos sociales)²⁰⁹. Podría también enunciarse como *principio de concurrencia* para señalar con claridad la distancia que nos separa de todas las actitudes abstractistas o reduccionistas. El hombre es un todo subsistente, es decir, un sujeto ópticamente individual²¹⁰, y en cuanto es espiritual, es persona. De ahí que cabe hablar también de un *principio de personalidad*. Esta totalidad sustancial y personal se proyecta o participa en todas sus propiedades y operaciones, incluidas las sociales. Así, por ejemplo, las facultades o potencias del alma operan en interrelación y nunca en forma aislada. Por eso, no hay actos de la razón o de la voluntad, sino actos del hombre, realizados por la razón y la voluntad en concurso recíproco, como se verá en los capítulos siguientes.

b) *Principio de especificidad*: En el hombre todo es humano. Toda su unidad psicofísica está determinada por la forma específica constitutiva del hombre —el alma racional— y esta especificidad alcanza a su cuerpo, a sus órganos corpóreos, a sus facultades, a sus afectos, a sus tendencias, a sus actos, a sus obras, etc.

c) *Principio de intencionalidad*: Como ya se vio, todos los fenómenos psíquicos humanos son intencionales, en el sentido preciso de que están constitutivamente referidos a un objeto, tal como lo advirtiera *Brentano*. Esta intencionalidad define en primer lugar al conocimiento y luego a los actos apetitivos y a la conducta humana, tanto moral (inmanente) como poética (o transeúnte). Intencionalidad que es anterior y constitutiva de la

209 Ciertas corrientes biológicas contemporáneas suelen referirse a un *principio holístico* como característica de los fenómenos de la vida. Como se advierte inmediatamente, en nuestro caso se trata de una especificación de este principio a la esfera humana.

210 Individualidad óptica en el orden sustancial que se complementa con la socialidad en el plano operativo.

conciencia misma. Se trata de una concreción, respecto del hombre, del principio metafísico de finalidad.

d) *Principio de realidad*: Por último, este principio pone de manifiesto la estructura primo-intencional²¹¹ de la inteligencia y de los sentidos, de la voluntad y demás apetitos y, finalmente, de los actos humanos. Consiste en la apertura originaria del hombre al ser o realidad de las cosas, del mundo, de los otros e incluso de aquello que aparece más allá del límite y que el hombre entiende como zona de misterio.

2. Breve introducción histórica

2.1. La primo-intencionalidad originaria

Se ha insistido hasta aquí en que los actos humanos son originariamente primo-intencionales y, en tanto tales, anteriores a la conciencia; en efecto, una cosa es conocer un objeto exterior (acto primo-intencional) y otra conocer por reflexión o advertir (es decir, tomar conciencia) que se lo conoce; el primer acto es elemental respecto del segundo y, por necesidad, previo. Algo análogo podría referirse a actos afectivos o volitivos. La actitud originaria del hombre, pues, es de apertura al mundo. Aunque expresado con lenguajes diversos, esta convicción es común a la psicología evolutiva, a la antropología arqueológica y a la historia del pensamiento²¹². Por ejemplo, las primitivas formas de juicio moral y jurídico no giraban sobre la interioridad, sino sobre la conducta externa y, sobre todo, sobre los resultados de ésta en base a una rudimentaria noción de causalidad. Los conceptos de imputación y culpa son nociones de índole reflexiva que el hombre antiguo tardó en elaborar.

211 *Primo-intencional* significa la dirección originaria de las operaciones humanas. Como se verá más abajo, las operaciones lógicas y los actos de conciencia son *secundo-intencionales* porque suponen una reflexión sobre un previo acto primo-intencional.

212 En el caso del niño, los procesos de reflexión y conciencia, ligados a la emergencia consciente del yo, son fenómenos que necesitan un tiempo relativamente prolongado de maduración psíquica. Lo cual, por otra parte, está exigido por el modo humano de conocer, que tiene su origen en la experiencia sensible. La percepción sensible, si bien no puede identificarse con las funciones de los sentidos externos, parte necesariamente de éstos. Y es claro que los sentidos externos (vista, oído, tacto, olfato, gusto), tienen por objeto cualidades sensibles de las cosas.

2.2. El primer punto histórico de inflexión: la reflexión socrático-platónica

Sócrates y Platón significan históricamente un punto de inflexión en el tema de la conciencia. La crisis de la *pólis* griega de los siglos V y IV a.C. y el giro antropocéntrico realizado por los sofistas constituyen la ocasión para que ambos filósofos enarbolan una nueva enseña teórica. El oráculo del templo de Delfos “conócete a ti mismo” que, con un sentido predominantemente moral invitaba al conocimiento de los límites y a la medida racional en las cosas humanas, se convirtió en la reflexión socrática en un mandato de explorar el ser y la vida humana a partir del conocimiento del alma. De idea difusa y de contornos míticos, en sus orígenes, el *alma* pasó a ser, en el siglo de oro del pensamiento griego clásico, un centro focal del pensamiento. En especial, en la madurez de la especulación platónica, se convirtió en el punto de articulación del conocimiento del hombre, del mundo y de Dios. Dirección ésta que fuera continuada luego por el neoplatonismo y el cristianismo²¹³.

2.3. Los elementos teóricos del aristotelismo

Aristóteles aporta elementos éticos, psicológicos y metafísicos que resultarán decisivos a la hora de construir una doctrina de la conciencia:

a) Ya se ha visto²¹⁴ la descripción que el *Estagirita* hizo de los fenómenos de imputación, que suponen la libertad y el dominio del hombre sobre sus actos. Es de destacar que este dominio es un cierto imperio de la razón sobre los apetitos, que él teoriza –haciendo un nuevo uso de las doctrinas platónicas– como *participación*²¹⁵. La virtud moral, en definitiva, es una participación de la razón en la estructura apetitiva del hombre mediante el imperio, que se hace estable, conformando un hábito. En esta esfera, el “conócete a ti mismo” socrático se identifica con el autoconocimiento prudencial.

213 Repárese en que en el *Génesis* se dice que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, lo cual es evidente que no fue dicho por el cuerpo, formado del barro, sino del alma espiritual, infundida en el cuerpo, como principio vital. Por un soplo divino.

214 En la introducción de esta obra.

215 Cfr. *Ética Nicomaquea*, L.I, 1102 b13-14 y b26-27.

b) En dicha concepción de la moral está sobreentendida una visión psicológica, en la que la razón opera como principio unificador en materia operativa, que es consecuencia de la compleja unidad ontológica. De ahí que, en segundo lugar, entiende que el hombre es una unidad sustancial de cuerpo y alma cuyas relaciones recíprocas, constitutivas de la realidad humana, se reducen a potencia y acto, respectivamente. El alma es acto sustancial del compuesto humano y en ella radica la fuente de sus operaciones. El acto (operativo) supremo del alma es la operación intelectual (abstracción e intelección del ser inteligible de las cosas) del intelecto agente. Mediante el *noûs* (inteligencia inmediata) el *lógos* (razón discursiva) se despliega confiriéndole luz espiritual al hombre y su actividad, a sus potencias, apetitos, pasiones y hábitos. El punto de partida de este proceso es la experiencia que, aunque sensible, es también intelectual y, en cuanto tal, ella misma inteligible. El conocimiento humano de sí mismo emerge en la transparencia que aportan el *noûs* y el *lógos* a la actividad del compuesto; “el intelecto es capaz de entenderse a sí mismo”²¹⁶. Finalmente, debe considerarse que la entelequia humana (el fin último intrínseco, la última perfección accidental –cualitativa– de la forma sustancial) no es otra que actualizar la semejanza divina que, mediante el *noûs*, arraiga en lo más alto del espíritu del hombre. Es decir, la entelequia humana tiene como fin último extrínseco a Dios mismo, es actualización de la apertura que constituye el espíritu mediante el conocimiento y amor de Dios. Y esto conduce al punto decisivo, ya en instancia metafísica.

c) El momento culminante de la metafísica aristotélica es también el punto de inflexión principal para una teoría de la conciencia. Mediante un discurso ontológico, que a partir de las causas de la realidad mundanal –en la que el acto se mezcla con la potencia, determinándola– se eleva hasta la causa suprema que trasciende las categorías de toda realidad, *Aristóteles* alcanza a Dios como Acto Puro. Se instala así en el momento teológico de su metafísica. Ahora bien, ese Acto Puro, que es Dios y que es principio causal de todo lo que existe, es caracterizado como pensamiento que se piensa. En Dios se verifica, pues, la máxima reflexión del pensamiento hasta el punto de identificarse con él. Y desde ese punto, en viaje de regreso a la

216 *De anima*, III, 4, 429b 9.

realidad del mundo, se puede entender por qué la forma (*morphé*, el *eidos* o idea platónica) es constitutiva del ser de las cosas, en cierta medida transparente al espíritu humano, que a su vez es participación del acto divino de pensamiento. La conciencia del hombre aparece así afirmada en dos principios: el ser del mundo, en el que está inmerso pero sin estar completamente absorbido, y el ser de Dios, que es el más allá infinito al que tiende como a su horizonte en la realización de su entelequia. Dios resulta ser a la vez el fundamento del mundo y de su inteligibilidad, y de la conciencia humana, como reflexión del espíritu creado sobre sí mismo y sobre su apertura trascendental al Acto Puro, pensamiento que se piensa.

2.4. El neoplatonismo

El neoplatonismo (*Plotino*, *Porfirio*, *Jámblico* y *Proclo*), con la apariencia de una exégesis platónica, y bajo la influencia del órfico-pitagorismo, *Parménides* y los estoicos, reformula el pensamiento de *Platón* en una línea panteísta. El “pensamiento que se piensa” aristotélico no es atribuido a la primera hipóstasis (el Uno) sino a la segunda (el *Noûs*), de la que emana no sólo la tercera hipóstasis (el Alma) sino todas las demás cosas que, en el retorno al *Noûs*, adquieren conciencia. Al no reconocerse la unidad sustancial de cuerpo y alma individual, no puede haber ni personas individuales ni conciencia personal. Todo lo real es conciencia, una conciencia difusa cuyo núcleo es el *Noûs* y que es incluso la conciencia del Uno.

2.5. El principio agustiniano de interioridad

San Agustín, en cambio, afirma enérgicamente la conciencia personal e inaugura lo que podría denominarse un nuevo camino de interioridad humana. La formulación de esta nueva actitud se encuentra en un pasaje del *De vera religione*: “noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas”²¹⁷. *Agustín* propone un camino hacia Dios y hacia el mundo a partir de la descripción de los contenidos de la conciencia humana. Pero esto no

²¹⁷ *De vera religione*, XXXIX, 72. (“No quieras salir fuera de ti; retorna dentro de ti mismo ; en el hombre interior habita la verdad”).

significa la primacía de la experiencia interna, como en el neoplatonismo o el pensamiento moderno. De hecho, él admite la primacía de la experiencia externa. Se trata de un proceso que, a partir de la experiencia externa y del análisis de la inclusión de esa experiencia externa en la experiencia interna, conduce al reconocimiento de un Absoluto, en el cual la primaria aceptación del mundo externo, que nunca se desmiente y que no está ni siquiera puesta en discusión, encuentra su justificación en términos de saber. Él no pretende deducir del contenido del alma la existencia del mundo y la existencia de Dios, sino mostrar, a partir de lo que he llamado la primo-intencionalidad del alma humana, que sólo en Dios se justifica la existencia de ésta, la del mundo y, en definitiva, la medida del hombre y la dirección de su vida.

2.6. La Escolástica cristiana medieval

En el siglo XIII, y en el ambiente intelectual de la Escolástica, el tema de la conciencia había adquirido un vasto desarrollo, en especial en el campo de la filosofía o teología moral. Pero sus contornos conceptuales no estaban definidos con precisión. En materia moral, por ejemplo, era frecuente en las corrientes franciscanas confundirla con la *sindéresis* (para el *Aquinatense* el hábito intelectual de los primeros principios prácticos) o con la prudencia. En psicología, y bajo la influencia neoplatónica, se llegó a considerar la conciencia como una facultad humana. *Santo Tomás* reduce notablemente la portada del tema²¹⁸. La conciencia no es la *sindéresis*, ni la prudencia, ni un hábito, ni una facultad: es un acto de reflexión que el hombre hace sobre sus propios actos. Acto que es posible como consecuencia de la espiritualidad humana y que realiza la inteligencia. La razón o inteligencia, pues, es el sujeto psicológico inmediato del acto de conciencia. Las operaciones voluntarias y de la sensibilidad son materialmente conscientes, en la medida en que están presentes a la luz de la inteligencia. Respecto de la conciencia moral, *Tomás* hace las distinciones clásicas entre la conciencia moral antecedente (o proyectiva), la concomitante y la consiguiente. La conciencia moral obliga en la medida en que testifica un juicio práctico sobre lo bueno

218 Cfr. en la *Suma Teológica*: I q.79, a.13; I-II q.19, a.5. En *De veritate*, q.17. Estos son los lugares principales, que consideraremos en el apartado V de este capítulo. Las otras menciones son incidentales.

y lo malo respecto de la propia conducta; pero ella no es la fuente de la obligación, sino la notificación de ésta.

2.7. El pensamiento moderno y sus rupturas

El llamado *pensamiento moderno*²¹⁹ incluye cuatro grandes corrientes filosóficas que, de una u otra manera, han regido casi en su totalidad la cultura contemporánea: el racionalismo, el empirismo, el criticismo y el idealismo. Corrientes ciertamente muy distintas, aunque no necesariamente excluyentes –por ejemplo, el empirismo de *Hume* es a la vez idealista–, pero que presentan algunos rasgos comunes de interés para nuestro tema:

a) En primer lugar –y quizás esto resuma todos los demás rasgos comunes que intentamos esbozar aquí– cabe apuntar un explícito rechazo a la tradición aristotélica, en especial bajo su forma escolástica-cristiana, en algunos temas centrales: el realismo metafísico (incluyendo el realismo de los conceptos universales), el discurso ontológico aristotélico (categorías, trascendentales, teoría de las causas) y la doctrina de la experiencia, entre otros.

b) Con relación a este último tema, es característica de la modernidad filosófica el otorgar primacía a la experiencia interna sobre la externa. El origen de esta posición está en la Edad Media, en el pensamiento de *Roger Bacon*²²⁰, quien a su vez se inscribe en la tradición neoplatónica y matematizante de la orden franciscana. Se comienza poniendo en dudas la objetividad de los sensibles propios, reconociéndosela sólo a los sensibles comunes, susceptibles de ser reducidos a cantidad y extensión (*Galileo, Locke, Descartes*) y se termina en la absoluta reducción de la experiencia a la conciencia y en el idealismo (*Hume, Hegel*).

c) Una característica del pensamiento moderno es lo que *Cornelio Fabro* denomina, según ya se vio, *principio de inmanencia* y que, desde otra pers-

²¹⁹ Como es obvio, se excluyen de esta denominación convencional aquellas corrientes que se mantuvieron adscriptas a la tradición aristotélica, como es el caso de la Segunda Escolástica.

²²⁰ Ofrezco un resumen de la doctrina de *R. Bacon* sobre la experiencia en *La experiencia jurídica*, págs. 10-12.

pectiva, podría llamarse también *principio de lo trascendental*. Me tomaré la licencia de citar un párrafo de mi obra *La experiencia jurídica*: “*Cornelio Fabro* ha puesto de manifiesto el itinerario –casi sistemático, más que puramente histórico– que va desde el *cogito* cartesiano hasta la afirmación hegeliana: ‘la verdad de la conciencia es la autoconciencia’. Es, propiamente hablando, el *principio de lo trascendental*, opuesto al principio cristiano de trascendencia. A partir de *Descartes* la conciencia adquirió el papel, enormemente importante, de única instancia de certificación de lo real. Con *Hume*, toda experiencia quedó reducida a una presencia fenoménica de conciencia. *Kant*, si bien intentó una respuesta dualista, encontró como último fundamento de posibilidad de la experiencia la apercepción trascendental como conciencia pura, original e inalterable. Con *Hegel* la unidad de la experiencia –en expresión de *Fabro*– adquiere no sólo un carácter explícito sino su máxima intensidad teórica: no sólo es la unidad de conciencia externa e interna y de naturaleza y espíritu; es la explicación de la una por la otra en la unidad resolutive y productiva de la conciencia”²²¹. Podría resumirse esto quizás diciendo que para *Fabro* el principio de immanencia nacería con *Descartes* como principio gnoseológico (el conocimiento es immanente a la conciencia y no puede trascenderla) y terminaría, en una secuencia inevitable, como principio metafísico con *Hegel* (el ser se identifica con la conciencia)²²².

d) Por último, el rechazo o abandono del hilemorfismo aristotélico y de su consiguiente afirmación de la unidad sustancial del hombre de cuerpo y alma, implica la imposibilidad metafísica del reconocimiento de la conciencia personal lo cual, a su vez, en el orden práctico, conlleva la radical problematicidad de la imputación ético-jurídica de los actos de la persona. Actitud teórica ésta que, como es notorio, afectará todo el pensamiento contemporáneo que, desde este punto de vista, puede entenderse como explanación y crisis del pensamiento moderno.

221 Cfr. de *Fabro*, *La dialéctica de Hegel* (“La temática del principio de la conciencia”), págs. 97-104 y (“Intelecto y razón: hacia la totalidad de la vida”) págs. 120-129.

222 La tesis de *Fabro* citada en el texto me suscita hoy dos observaciones: 1º) Debería considerarse con más detenimiento la novedad moderna de esta línea immanentista del pensamiento, confrontándola con el neoplatonismo y su proyección en el Occidente cristiano; 2º) No creo que pueda afirmarse que el principio de trascendencia sea una novedad cristiana, como afirman *Fabro* y *Gilson*, entre otros; sin considerar ahora la difícil problemática de la posición platónica, baste recordar la doctrina aristotélica de la unidad del Acto Puro, que trasciende a todo ente constituido por potencia y acto.

2.8. El pensamiento contemporáneo

Si fue difícil caracterizar mediante unos pocos rasgos comunes el pensamiento moderno, más aún lo es hacerlo respecto del contemporáneo, en el que la dispersión de direcciones teóricas es aún mayor. Sin embargo, fuera de la tradición aristotélica o de la sujeción al Magisterio de la Iglesia, hay una nota común a la generalidad de las corrientes psicológicas contemporáneas: así como se ha construido una Física que ignora la *phýsis* o naturaleza, y que evita metódicamente investigar las esencias, o una Biología que elude considerar la esencia misma de la vida, las múltiples Psicologías de los siglos XIX, XX y de nuestros días son todas psicologías sin alma. Son los frutos del empirismo y del nominalismo. Ni la psicología experimental de *Wundt*, ni el conductismo, ni el pragmatismo, ni mucho menos el positivismo en cualquiera de sus versiones, ni siquiera el funcionalismo de *Brentano* y sus secuaces, radican en la unidad del alma humana la fuente de los fenómenos psicológicos. En el caso de la llamada por *H. Ellenberger* “psiquiatría dinámica” o “psicologías del inconsciente”²²³ se verifican reducciones metodológicas gravísimas, que llegan, en el caso de *Freud*, a pretender explicar lo más claro y más al alcance del conocimiento, que es la conciencia, por lo menos conocido y más misterioso, es decir, zonas oscuras del psiquismo englobadas bajo el concepto de “inconsciente”, concebido como un conjunto de fuerzas ciegas regidas por la libido sexual y el instinto de muerte. Es cierto que autores como *Brentano* impugnaron con dureza el mismo concepto de “inconsciente”, y que autores como *Jung* y *Adler* “desubstancializaron” el llamado “inconsciente”, reduciéndolo a disposiciones. Pero sin atender a la realidad de la unidad sustancial del hombre y a su diferencia específica, que es la espiritualidad o racionalidad, no resulta posible evitar un fenomenismo o funcionalismo en el que la unidad psíquica será siempre una incógnita o un problema sin solución teórica con base ontológica.

²²³ Cfr. su gigantesca historia: *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. No deja de ser curioso que se haya considerado la charlatanería del “magnetismo animal” como antecedente científico de la psiquiatría o psicología dinámica (cfr. el cap. II titulado “La aparición de la psiquiatría dinámica”, págs. 74 y ss.).

II. ¿A QUÉ NOS REFERIMOS CON LA PALABRA “CONCIENCIA”?

1. *Las palabras y su referencia*

Para comenzar el tratamiento científico de un tema *Aristóteles* distingue dos grandes cuestiones: la cuestión acerca de la existencia de algo, el *an sit* o *an est* (¿existe?; es la pregunta acerca de si algo existe), y la otra la del *quid sit* o *quid est* (¿qué es eso que existe?). La pregunta sobre el *an est*—que es la que exige como respuesta un juicio existencial— encuentra su primer indicio en los semantemas, en las palabras, en el análisis de las palabras que designan una cosa. ¿Por qué? Porque la palabra designa *algo*.

En efecto, “designar” entre otras cosas significa “señalar”. Esta función de señalamiento que tiene la palabra es lo que los lógicos contemporáneos, por ejemplo *Frege*, llaman *referencia*. Es decir, además de la significación propiamente dicha, está la referencia que es la que completa el significado o la función significativa de la palabra en una predicación (en un juicio). Los lógicos de la Edad Media tardía desarrollaron una rica doctrina de la *suppositio*, es decir, del valor de suplencia de un término en un enunciado.

Pues bien, cuando queremos averiguar qué cosa es la conciencia, y antes aún que ello, si existe en la realidad algo que corresponde a lo que designamos con esa palabra, debemos, para comenzar, examinar qué se está designando con ese vocablo, qué cosa *hay* que llamamos “conciencia”. Y si resulta que en la realidad hay algo así, tenemos ya contestada la pregunta por el *an sit* y podemos pasar a indagar acerca del *quid est*. Esto es importante, porque se usan palabras, como “unicornio”, que no tienen una referencia real. Del unicornio se puede muy bien hablar como producto de la fantasía, de la literatura o del mito, pero no como un objeto de la ciencia natural; y es la propia referencia de esta palabra la que indica que no hay unicornios, o al menos que no tenemos experiencia ni indicio alguno de su existencia (excepto, como se dijo, en la literatura o en la mitología).

Acá estamos hablando de “*conciencia*”. ¿Qué designa esta palabra? Sin dudas, determinados fenómenos psicológicos; así, de la mano de la palabra nos acercamos a la primera manifestación de la cosa, eso que llamamos el *fenómeno*. Detectamos la presencia del fenómeno, su existencia —la “exis-

tencia” no es otra cosa que la presencia de algo en el mundo— en el mundo de los fenómenos psicológicos.

En segundo lugar, también de mano de la palabra, podemos empezar una indagación acerca del *quid sit* (¿qué cosa es esto que tenemos delante?). Y esa primera indagación tiene que ser una breve descripción. Es el complemento inmediato de la constatación del hecho de su presencia, del hecho de que hay un fenómeno o un conjunto de fenómenos.

2. Definición nominal

La palabra “conciencia”, en castellano, es casi idéntica a su término correspondiente en latín (“*conscientia*”). ¿Cómo se construye este vocablo en latín? Está compuesto por dos partículas: “*con*” (“*cum*”) + “*scientia*”. Como el núcleo significativo está en el segundo, comenzaremos el análisis por éste.

La palabra “*scientia*” proviene del verbo “*scio*”, que quiere decir “*saber*”. El origen de “*scio*” probablemente sea el de “ver directamente”, el de “tener una visión directa de algo”. Y de ahí terminó significando no un conocimiento cualquiera, sino un conocimiento cierto (la palabra “cierto” implica dos cosas: no sólo una seguridad en la verdad, sino también una cierta precisión). Por lo tanto, “*scio*” está indicando un saber, no sólo un conocer. A su vez, la palabra “*scientia*” es la sustantivación abstracta de “*scio*”; designa el conocimiento que tiene esta característica de “seguro”, “preciso”, “perfecto”, “verdadero”, “evidente”.

“*Cum*” es una preposición (en español “*con*”) que confiere al vocablo al que se une un matiz claramente reflexivo que indica interioridad, es decir “estar dentro de”. De tal manera, todo verbo al que se le agrega “*cum*” indica una acción de alguna manera reflexiva desde el punto de vista del sujeto que la ejerce. Indica una acción que procede de la interioridad del sujeto. No me estoy refiriendo a la distinción entre acciones inmanentes y acciones transeúntes. Estoy hablando de una acción que, además de ser inmanente, tiene este rasgo acentuado de reflexividad, de pertenencia al sujeto. Esto se ve en muchos verbos, por ejemplo en “concreto”: el verbo es “*concreresco*”. Se le agrega el “*con*” a “*cresco*” y “*concreresco*” es crecer y desarrollarse desde sí mismo”.

Así pues, “*conscio*” quiere decir “tener un conocimiento reflexivo, un conocimiento de sí”. Esto quizás aparezca algo borroso todavía, pero es ya un dato muy importante. Entonces, con la palabra “conciencia” estamos hablando de una “*ciencia*” (valgan comillas) reflexiva, del propio sujeto.

Con lo cual, en esta primera aproximación a la etimología latina, nos encontramos con que el primer elemento constitutivo de los fenómenos de conciencia es de índole cognoscitiva. Esta conclusión es válida respecto del latín y para las lenguas romances. Cuando nosotros –en nuestro idioma– hablamos de conciencia, estamos pensando en algo que tiene que ver –por lo menos originalmente– con un conocimiento reflejo. Pero ¿ocurre algo similar en las otras lenguas europeas?

Si examinamos el griego, pasa exactamente lo mismo. Las palabras griegas “*syneidesis*” o “*syneidos*” tienen la misma estructura (“*syn*” significa “con” que se agrega a “*eidesis*” que significa “conocimiento”); pero con esta curiosidad: la etimología de “*syneidesis*” nada tiene que ver con la etimología de “*con-scientia*”. Ambas palabras, que significan lo mismo y cuya estructura es idéntica, responden a raíces del indoeuropeo distintas.

“*Eidesis*” viene de “*eidēmai*” –que es “saber”– y, a su vez, está vinculado con “*eidos*” y “*eidōo*”, que es el verbo “ver”, con un significado parecido al de “*theorēoo*”, “contemplar”. Pero significa un conocimiento seguro e inmediato. De ahí que “*eidēmai*” no signifique “conocer”, sino “saber”. Lo que se dijo antes de “*con-scientia*” podría aplicarse semánticamente al griego con el mismo resultado.

Todas las palabras equivalentes de los idiomas europeos giran en torno de estas dos raíces. En el caso del alemán, por ejemplo, hay dos palabras: “*Gewissen*” y “*Bewusstsein*”. Ambas palabras se componen de “*wissen*”, que es “saber”. Y es “saber” por oposición a “mero conocer”. Según *Chantraine* proviene de la misma raíz indoeuropea de la que proviene “*eidēmai*”²²⁴. Es decir, que el “*Gewissen*” o “*wissen*” alemán tiene la misma raíz que la “*syneidesis*” griega.

En conclusión, la palabra *conciencia* se refiere a un sector de fenómenos psicológicos en los que encontramos dos notas: un cierto conocimiento inmediato, y una cierta reflexión.

224 Cfr. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, voz «*eidos*».

III. ESTRUCTURA FENOMÉNICA DE LA CONCIENCIA

1. *Un ejemplo que permite iniciar el análisis*

El paso siguiente debe ser analizar no ya lo que significa la palabra, sino describir aquello a lo que la palabra está referida. Para poner un ejemplo sencillo que nos permita comenzar el análisis, consideremos el fenómeno de la sed. Imaginemos un hombre que viaja por el desierto durante muchas horas, con escasez de agua:

a) El viajero, preocupado por su situación, reflexiona sobre el hecho de su sed (por ejemplo, para calcular la distancia que le resta recorrer para llegar a destino, o va discurriendo acerca de los medios para encontrar agua). Esta reflexión, este pensar en que tiene sed, es lo que llamaremos *un acto de conciencia* acerca de su propia situación y, en especial, de su sed. Tiene conciencia de que tiene sed.

b) Pero para evitar desesperarse, y para hacer más llevadera su marcha, decide pensar en otra cosa. Pone así atención en el camino, en la misión que debe cumplir, en el destino al que piensa arribar, en recuerdos placenteros, etc. Diríamos que quiere distraerse de la molestia de la sed, pero no por ello olvida que la siente. No piensa en ella, pero la advierte, la siente. En este plexo vivencial de su psiquismo deben distinguirse dos cosas: b.1) El o los actos donde fija su atención, e incluso el acto general de querer olvidar la sed, son *actos conscientes*; b.2) la advertencia, concomitante con sus otros pensamientos —en los que se esfuerza por concentrar su atención—, pero que no ocupa el lugar central de su atención, y sobre la que no reflexiona actualmente, no es propiamente un acto, sino una dimensión objetiva oblicua de sus actos conscientes; a esta advertencia pre-reflexiva podría llamársela *conciencia concomitante, conciencia consectoria o conciencia potencial* pues, aunque no reflexione actualmente sobre su sed, no ha perdido totalmente la conciencia de ella.

c) Ahora bien, puede ocurrir que deje de pensar en la sed y que incluso no sea consciente de ella. Esto puede ocurrir porque se durmió, o se desmayó (en este caso solemos decir que ha quedado inconsciente, o que ha perdido

la conciencia); o puede ocurrir porque algún acontecimiento muy importante o extraordinario lo haga olvidar por un cierto tiempo de su sed. ¿Pero acaso, entonces, ha dejado de tener sed? *Millán Puelles* contestaría afirmativamente; en efecto, al analizar los actos apetitivos dice expresamente: “El acto volitivo es imposible fuera de la unidad estructural en la que se da un conocimiento que le es esencialmente consecretario. Tener, por ejemplo, sed es, a la vez, tener conciencia de ella. Una sed inconsciente es imposible, tanto como un círculo cuadrado. Sin embargo, la conciencia de la sed no es la sed”²²⁵. No estoy seguro de que esto sea así. Pero para no enredarnos en cuestiones de palabras, admitamos que restringimos el sentido de la palabra “sed” a una sensación consciente; aún así, hay un estado latente, no sólo en el organismo biológico en general sino en el psiquismo de nuestro viajero, más o menos duradero, que puede volver a ser consciente (sea al despertar, sea al cesar la distracción que lo abstraigo de su sed), que incluso puede forzarlo a ser nuevamente consciente de su necesidad de agua, y que lo dispone o inclina a beber. En este caso hablaremos de *conciencia disposicional* de la sed.

d) Por último, está el hecho orgánico o biológico de la necesidad de agua, que mediante una cadena de señales inmuta al sistema nervioso periférico y central y llega a reflejarse en la corteza cerebral. Este fenómeno, que es resultado del proceso metabólico en sí mismo no es un fenómeno consciente. Sin embargo, su efecto, la sensación de sed, irrumpe en la conciencia y condiciona la dirección de su *intentio* objetiva. A su vez, si bien parece que la conciencia no actúa directamente sobre este hecho, sí opera indirectamente, por ejemplo, mediante la acción voluntaria de beber agua. A este tipo de fenómenos los ubicamos en lo que llamamos el *estrato biológico de la conciencia*.

Lo primero que surge a la vista a partir de este ejemplo es que hay dos grandes sectores o campos principales dentro de lo que llamamos fenómenos conscientes. En primer lugar, lo que llamamos con cierta propiedad actos de conciencia; en segundo lugar —y que corresponde al resto del campo de lo que podemos llamar en sentido estricto fenómenos de conciencia—, lo que hemos denominado actos conscientes, los cuales ni semántica ni

225 *Estructura de la subjetividad*, pág. 205.

empíricamente pueden identificarse con los anteriores, aunque los engloban y que incluyen la conciencia concomitante, consecutaria o potencial. Inmediatamente detrás de estos fenómenos está la denominada estructura disposicional de la conciencia. Y finalmente, nos encontramos con el sustrato biológico de todos estos fenómenos y con el “yo” como sujeto unificante de los fenómenos conscientes.

El ejemplo puede ser esquematizado así:

1. *Acto de conciencia* (acto reflexivo acerca de la percepción de la sed).
2. a) *Acto consciente* (acto dirigido *in recto* a otro objeto).
b) *Conciencia concomitante* (advertencia *in oblicuo* tanto del acto como de la sed).
3. *Estructura disposicional* (conjunto de disposiciones que condicionan los actos de conciencia).
4. *Sustrato biológico* (todo el organismo, especialmente a través del sistema nervioso y endocrino)
5. *El sujeto de la conciencia* (el “yo” como fenómeno unificante)

2. Los actos de conciencia

Como se ha dicho, el acto de conciencia es un acto reflexivo que el sujeto realiza acerca de sus propios actos conscientes, sean éstos actos de conocimiento o de querer. Ahora bien, todo acto se especifica por su objeto (principio de intencionalidad), el cual a su vez puede ser material y formal.

2.1. El objeto material de los actos de conciencia

El objeto que opera como objeto material —es decir, aquello sobre lo que recae el acto de reflexión— está constituido por los actos conscientes del sujeto. Incluso, es posible reflexionar sobre ciertas disposiciones, o ciertas tenencias, que son disposiciones respecto del acto, o por ciertos movimientos o inmutaciones, más o menos permanentes, que se reducen a la disposición,

en tanto todas estas cosas se hagan presentes en los actos del sujeto de la conciencia.

2.2. El objeto formal de los actos de conciencia (la “intentio cognoscitiva”)

Puesto que el acto de conciencia es un acto de conocimiento, se verifica en él la presencia de algo (que opera como objeto) en alguien (que opera como sujeto). Presencia que es una presencia intencional, aunque aquí la intencionalidad cognoscitiva tiene caracteres específicos, distintivos de otros actos de conocimiento o de otra intencionalidad cognoscitiva. Distinción que justifica la distinción específica entre experiencia externa y experiencia interna. Lo que especifica formalmente el acto de conciencia es la reflexión.

3. *Los actos conscientes*

Decíamos que había dos sectores: los actos de conciencia y los actos conscientes. Nosotros distinguimos entre actos conscientes y actos no conscientes que, como es obvio, no es lo mismo que actos inconscientes²²⁶. Por ejemplo, el estar caminando ahora, es un acto consciente, el proceso metabólico de mi organismo es un acto (o una sucesión de actos) no consciente. Todas las operaciones cognoscitivas y todos los actos humanos, entendiendo por tales, en sentido estricto, aquellos que se realizan con intención voluntaria, son actos conscientes; pero sólo la menor parte de los mismos son actos de conciencia, en el sentido preciso en que se habló más arriba.

En nuestra experiencia nosotros decimos que una persona pierde la conciencia cuando se desmaya, y decimos que está “inconsciente”; usamos el privativo porque se supone que un hombre si no está durmiendo debería estar consciente; está pues privado de la conciencia, por lo que parecería justificar que estemos hablando de un fenómeno de inconsciencia. Pero conviene advertir desde ya que una cosa es que pueda hablarse de un estado de inconsciencia y otra enteramente distinta que haya en la estructura psíquica

226 Propiamente hablando, “inconsciente” significa la privación de la conciencia. La noción de privación implica la ausencia de algo que se entiende que debía existir, supuesta la naturaleza, esencia o forma de algo.

humana una zona que corresponda a “lo inconsciente”, tal como esto es entendido por *Freud* o *Frankel*.

Estos actos que llamamos “conscientes”, y que no son propiamente actos de conciencia, se diferencian de estos últimos en que *directamente* –“*in recto*”– no constituyen actos de conocimiento reflejo de los propios actos. Son por ejemplo, todos los llamados actos apetitivos o cognoscitivos primo-intencionales. Adviértase que no digo que los actos de conciencia no sean también actos conscientes; lo que afirmo es que no pueden reducirse los actos conscientes a actos de conciencia.

Los actos “conscientes” no son necesariamente –como ocurre en cambio con los actos de conciencia– actos de conocimiento; pueden ser actos de la inteligencia o de la voluntad, o pueden ser actos de los apetitos inferiores (“actos” en el sentido de movimientos de los apetitos inferiores, que en la terminología clásica se denominan “pasiones”) de algún modo integrados a los actos de inteligencia y voluntad²²⁷. Así, pues, el ver, el escuchar, el pensar, el amar, el temer, etc., son fenómenos comprendidos en lo que aquí denomino genéricamente como actos “conscientes”; dentro de esta anchísima esfera quedan incluidos también todos los actos de conciencia propiamente dichos. Quede claro, por lo tanto, que el campo de los actos conscientes es más amplio que el de los actos de conciencia, pues todo “acto de conciencia” es un “acto consciente”, pero no todo acto consciente es un “acto de conciencia”.

4. *Una objeción a la distinción entre “actos de conciencia” y “actos conscientes” que ha de servir como profundización*

¿Podría afirmarse, entonces, que los “actos conscientes” constituyen una suerte de género y los “actos de conciencia” una especie? Puede decirse en principio que sí, sobre todo si tenemos en cuenta que podría afirmarse la identidad material entre actos conscientes y actos psicológicos. Y, aunque esto sea así, lamentablemente, las cosas no son tan sencillas. Entre ambas

²²⁷ Debe recordarse aquí la doctrina tomista del imperio que las facultades superiores ejercen sobre las inferiores y la consiguiente redundancia de aquéllas sobre éstas. Por otra parte, los movimientos de la sensibilidad y las imágenes sensibles condicionan en el orden de la especificación –es decir, en cuanto al contenido objetivo– a los actos de las potencias superiores (cfr. de *Santiago Ramírez*, *De actibus humanis*, q. IX, a.2, págs. 135 – 160).

clases de fenómenos hay una diferencia formal importante en su objeto y en la estructura de la *intencionalidad*.

Pero, entonces, ¿a qué denominamos formal y propiamente actos conscientes? Son aquellos actos de los que yo tengo advertencia; es decir que pueden ser conocidos por reflexión, mediante un movimiento —un giro— de la atención (entiendo aquí por “atención” la dirección o la aplicación de la *intentio cognoscitiva*). Podría plantearse aquí una objeción a la distinción hecha entre actos de conciencia y actos conscientes, y que podría formularse de la siguiente forma:

Se dijo que los actos de conciencia son actos de conocimiento de los propios actos del hombre; y en tanto conocimiento no son otra cosa que la presencia intencional de ciertos actos, estados o movimientos del hombre a la inteligencia de éste. Supuesto que esto sea así, parecería hacerse borrosa la distinción con los que llamamos “actos conscientes”, pues si éstos no están de alguna manera presentes, ¿cómo podría dirigirse a ellos la *intentio cognoscitiva* mediante un movimiento o giro de la atención? Si puedo dirigir la atención hacia ellos es porque también, de algún modo, están presentes; ¿presentes en dónde o a quién? Presentes en el alma, en sus propias potencias, en la totalidad constitutiva de los fenómenos psíquicos, y presentes a la inteligencia.

Hemos de responder ahora a la objeción con cierta cautela.

Todo fenómeno de conciencia se reduce a una presencia de los fenómenos psíquicos —que llamamos conscientes— a la inteligencia. Esto es sólo el resultado de la propia inmanencia de los actos psíquicos y de la presencia recíproca de las facultades humanas a través de sus actos respectivo (es decir, no están presentes unas a otras en sí mismas, sino en el acto). Hay una copresencialidad de los actos de las distintas potencias cognoscitivas y apetitivas, presencialidad cuya raíz psicológica inmediata es la inteligencia, pero que supone ciertas condiciones que hemos de examinar más adelante.

Por lo pronto, los “actos conscientes” se nos aparecen como aquellos fenómenos que pueden constituir el objeto material de los “actos de conciencia” y, en tanto tal, constituyen actos potenciales de conciencia, actos sobre los que puede recaer la reflexión que es constitutiva de la conciencia actual²²⁸. Esto es sin dudas cierto, a la luz de nuestra experiencia o percep-

228 Podemos considerar en este contexto como sinónimas las siguientes expresiones: “actos de conciencia”, “conciencia reflexiva” y “conciencia actual”.

ción interna, pero como definición es insuficiente, porque estaría definiendo esta clase de fenómenos por su materialidad respecto de otra clase de fenómenos (los “actos de conciencia”). Los actos conscientes son algo más que meros actos potenciales de conciencia. Son potenciales respecto a los actos de conciencia –que son los fenómenos de conciencia empíricamente más “fuertes”, más claros, precisamente porque son más actuales–. Pero formalmente como actos conscientes tienen una cierta “presencialidad” propia, y, consiguientemente, una cierta actualidad propia y específica.

Para ayudarnos a entender la diferencia que estamos buscando entre sendas clases de fenómenos psíquicos, vamos a servirnos de la distinción entre objeto directo y objeto oblicuo, cuyo origen proviene de la Escolástica²²⁹ y sobre la cual ha insistido en el siglo pasado *Franz Brentano*²³⁰. Se trata de una distinción tomada de la teoría de la percepción –en especial la visual– trasladada y ampliada, mediante el recurso a la analogía lógica, a todo el campo de los actos intencionales.

El objeto directo es aquél sobre el que recae primariamente la *intentio* (o dirección del acto) o, dicho con otras palabras, el que constituye el centro de la atención. Cuando miramos un árbol, el objeto directo es el árbol, aunque indirectamente percibimos el contorno en el que resalta y, en otro orden de cosas, estamos advertidos de que lo estamos mirando. Cuando apetecemos algo, el objeto directo es la cosa apetecida.

Ahora bien, al mirar un árbol, digo que soy consciente de que lo estoy mirando, de tal modo que no sólo el árbol está presente en mí (o en mi alma), en y mediante un signo formal (la imagen visual del árbol), sino que, de algún modo, está presente a mí mismo el acto de mirar. Pero hay más: si hablo de “mirar”, estoy presuponiendo la atención voluntaria hacia ese objeto, estoy suponiendo el querer ver, es decir, un acto apetitivo (de la voluntad), y de esto también soy consciente, esto está también presente en mí; y

229 Cfr. *Juan De Santo Tomás, Cursus Philosophicus Thomisticus, Lógica, P.II, q. XXIII, a.3.*

230 *Brentano* pone de manifiesto que, aún antes de toda reflexión, y concomitantemente al objeto primario o directo –que siempre es algo real– el acto psíquico (intencional) es objeto secundario o “*in obliquo*”, de sí mismo (Cfr. su *Psicología desde un punto de vista empírico*, Libro II, cap. II); cuando vemos un árbol, nos damos cuenta de que lo estamos viendo; el árbol, por consiguiente, es el objeto primario o “*in recto*” (objeto primo intencional); el acto de ver mismo, sería, para *Brentano*, el objeto secundario o “*in obliquo*” (objeto secundo-intencional potencial, en nuestra terminología).

puede ocurrir –y de hecho parece ocurrir siempre– que todo este episodio (el querer mirar el árbol y el verlo de hecho) tenga una tonalidad afectiva de agrado o desagrado, de fatiga, de temor, etc., respuesta afectiva de la que también soy consciente y que está presente a mí en la totalidad compleja e inmanente del acto. En este caso, el acto mismo de mirar, el querer mirar y la tonalidad afectiva que acompaña a todo esto, constituyen objetos oblicuos, que si bien están presentes a la mente en la unidad compleja del acto, no son el objeto central de la atención, sino que más bien aparecen “al lado”, “detrás” o como presupuesto por éste. Como se advierte inmediatamente, el objeto directo sólo puede ser uno, mientras que los objetos oblicuos pueden ser varios, y con mayor o menor proximidad al centro de la atención, es decir, con mayor o menor oblicuidad²³¹.

Decimos, pues, que los actos conscientes constituyen objetos oblicuos de sí mismos; y esto, el tener además de un objeto directo, un objeto oblicuo, que es el mismo acto, es lo que constituye su formalidad específica (o aspecto característico) en cuanto acto o estado psicológico. Hay en el acto consciente una presencia, una concomitancia, una recíproca inherencia, del objeto directo, del acto mismo y del sujeto que pone en acto sus facultades cognitivas y apetitivas. Si bien no todo acto consciente es un acto de conciencia, en tanto no haya un acto de reflexión que convierta al acto de una facultad psíquica en objeto directo, y aún cuando no sea primaria y formalmente un acto de conocimiento (tal el caso, por ejemplo, de un acto apetitivo), parece que no puede decirse que no haya conocimiento de ninguna clase. En el acto consciente hay un conocimiento imperfecto –“imperfecto” porque no es judicativo y porque su objeto es oblicuo–, que constituye un objeto inteligible en relación con un eventual acto de conciencia posterior²³².

231 Dentro de los fenómenos de oblicuidad objetiva de los actos conscientes, cabe incluir los casos del llamado *voluntario indirecto*, de tanta incidencia en la Ética y el Derecho con relación a la imputación y la culpa.

232 Guarda relación con este tema una discusión que se planteó en la Segunda Escolástica respecto a si existen los “conceptos reflejos” (Cfr. *Juan De Santo Tomás*, op. cit., loc. cit.), tema éste que no habrá de ser considerado en este momento.

5. La estructura disposicional de la conciencia

En tercer lugar, hay otra esfera de fenómenos vinculados a la conciencia, o propios de ésta. A esta esfera la podemos caracterizar como el conjunto de las disposiciones, estados habituales, o alteraciones más o menos permanentes del psiquismo que se tornan manifiestos en los actos conscientes o de conciencia. Entiendo aquí como *disposición* no sólo la cuarta sub-especie de cualidad sino, más en general, todo *esse ad* operativo, es decir, toda relación constitutiva de las operaciones y actos conscientes.

5.1. Disposiciones o tendencias pasionales en la actividad de la sensibilidad

Volvamos al ejemplo de la sed. La sed puede ser, en tanto es un fenómeno consciente, un cierto acto porque es una inmutación del apetito: pero también puede ser entendida como un estado más o menos duradero; en el caso de nuestro viajero, puede durar horas o incluso días. Así como puedo decir que un dolor es una inmutación más o menos actual que está en la esfera de conciencia, también puede ser un estado duradero que refleja en el sistema nervioso central una lesión o una anomalía orgánica permanente; lo mismo podría decirse del “sentirse mal”, como una sensación cenestésica que manifiesta un estado orgánico más o menos permanente, v.gr. una insuficiencia, que sin dejar de ser un acto, se prolonga en el tiempo adquiriendo una permanencia que excede la puntualidad del acto. Pertenecen a esta categoría psicológica los estados de amor, odio, temor, etc, en cuanto constituyen cualidades psíquicas que tienen una cierta duración.

Conviene tener en cuenta que no tenemos experiencia interna (conciencia) de movimientos o actos puramente instintivos porque, como se ha visto, la conciencia actual o potencial es un acto de conocimiento reflexivo (o potencialmente reflexivo) que pone de manifiesto la actividad del conocimiento no meramente sensible y del apetito correspondiente al mismo (la voluntad). Si se acepta el principio de totalidad que, según se ha dicho, caracteriza a los fenómenos psíquicos, se entiende que en la experiencia humana hay siempre una compenetración de las facultades superiores e inferiores. Ahora bien, el espíritu, raíz de la libertad y de la conciencia, impide que

puedan existir actos psíquicos carentes de toda conciencia y, consiguientemente, instintos en estado puro, como sucede con los animales. De ahí que los movimientos y estados afectivos del hombre tengan mayor estabilidad que los de los animales y que, por ejemplo, se verifiquen fenómenos tales como los *sentimientos* en los que se mezclan disposiciones pasionales con disposiciones originadas en las facultades superiores.

5.2. Los apetitos sensibles y los instintos

La consideración hecha acerca de los actos de la sensibilidad nos permite dar un paso más en el análisis de nuestra experiencia. Además de los actos y estados pasionales²³³ (y de los sentimientos) descritos, deben distinguirse, a partir de ellos, ciertas tendencias permanentes y ciertas estructuras que incluyen tanto una determinada clase de apetición, como una respuesta tendencial más o menos típica, más o menos preestablecida, respecto de un estímulo o un objeto apetecible, lo que suele llamarse *instinto*. El instinto —con la salvedad hecha de que no se verifican instintos puros en el hombre— puede ingresar al campo de la conciencia. E ingresa a través de su estructura disposicional, en función de un acto o de una serie posible de actos. En otras palabras, los instintos son conscientes o se hacen conscientes mediante su reducción al acto al cual están referidos.

5.3. Las facultades humanas

Algo semejante cabe decir no sólo de las facultades apetitivas sensibles sino, más en general, de todas las facultades humanas. Éstas se tornan conscientes en su referencia disposicional al acto. De aquí que aquel viejo adagio aristotélico de que las potencias se conocen por sus actos es estrictamente válido, pues conociendo el acto se es consciente de tener la disposición potencial misma que define la facultad. Por ejemplo, en este momento estoy mirando por la ventana; luego cierro los ojos y no veo nada, pero tengo conciencia de mi facultad de ver (porque de hecho he visto y sé que, abriendo

²³³ Se entiende aquí como “pasión”, en sentido estricto, la modificación orgánica y anímica sufrida —“padecida”— por el sujeto.

los ojos, volveré a ver, en tanto no cambien las circunstancias objetivas o subjetivas). Con este sencillo experimento puedo alcanzar a la facultad misma de ver en su disposición potencial al acto.

5.4. Las disposiciones, hábitos y virtudes, propiamente dichos

Proporcionalmente, las disposiciones y hábitos en sentido estricto, que son la actualización de la disposición potencial de las facultades, y que refieren éstas a actos específicamente determinados, están presentes al conocimiento *en y por* dicha referencia a sus actos propios.

Conviene que nos detengamos un momento en este sector tan interesante del psiquismo humano. Advirtamos, por lo pronto, que todos estos hábitos o disposiciones operativas en sentido estricto integran el mundo de la moralidad y constituyen el *ethos* o carácter moral del hombre. Así, pues, su raíz consciente es un dato de la máxima importancia para la Ética y el Derecho. Buena parte de lo que en las categorías freudianas se identifica con el “super-yo”, se resuelve en esto que los clásicos denominaron “*ethos*”. Si ahora consideramos cómo surgen estos hábitos o disposiciones, parece claro que en la generalidad de los casos tienen origen en actos conscientes (y *electivos*, agregaría *Aristóteles*). Y vuelven al campo de la conciencia en la realización del acto respectivo. Más aún, por lo general, si el sujeto tiene un interés verdadero en conocer sus disposiciones morales, puede reflexionar sobre los actos de su memoria o bien puede proyectar una situación futura en la que se involucre determinado sector de su carácter. Nada de esto es un misterio.

La índole consciente, por lo tanto, del carácter moral y de la voluntad virtual que está presente en la actitud que el hombre adopta en la vida o en un sector de sus asuntos, está suficientemente asegurada en la experiencia.

6. *El sustrato biológico de la conciencia*

Lindero con el campo de la conciencia disposicional —delimitado por fronteras todavía no muy claras y que la experiencia indica que nunca resultan fijas ni son las mismas para todos los hombres— se incluye todo el vasto sector de las inmutaciones orgánicas, de los procesos y estados biológicos.

Tales fenómenos, como la disposición orgánica en general —el estado de salud o de enfermedad—, la complexión caracterológica o temperamental, y sobre todo las secreciones glandulares endocrinas y el funcionamiento del sistema nervioso, de algún modo condicionan los actos de conciencia, los actos conscientes y las disposiciones mismas. Ingresan al campo de la conciencia precisamente en relación a sus actos y funciones respectivos, en tanto éstos condicionan una disposición consciente. Por ejemplo, una inmutación glandular trae como consecuencia una inervación, y ésta a su vez un estado de conciencia, como en el caso de la sed, o como en el adolescente poniendo en tensión su apetito sexual.

Tomo conciencia de un estado de mi organismo a través de su manifestación en un dolor, en un placer, en una vaga sensación de bienestar o malestar, en un deseo, que siempre resulta ser una disposición respecto a una conducta. No tengo conciencia de los procesos químicos propios de una secreción glandular, ni de las sinapsis neuronales, pero sí de sus efectos dispositivos en mi conducta.

Por otra parte, el sustrato orgánico o biológico de los fenómenos conscientes no es enteramente independiente de éstos. Mi conducta afecta dicho sustrato y lo modifica. Mediante los actos conscientes, por lo tanto, y en una medida cuyo límite preciso es desconocido aún por el hombre, pueden modificarse los estados orgánicos. Pongamos como ejemplo unos hechos sobradamente conocidos: así como la sensación de sed, y su sustrato biológico respectivo, desaparece con el simple procedimiento de beber agua, una vida ordenada, una buena dieta y la paz espiritual pueden disminuir los excesos de secreción de ácido clorhídrico que se traducen en gastritis.

7. El sujeto de la conciencia

No puede darse por concluida la somera descripción que estamos haciendo de los fenómenos de conciencia sin aludir al sujeto de la misma, que es su soporte real. Se ha tratado en su momento la temática ontológica de la subjetividad humana, v.gr. su categorización como sustancia o persona. Lo que ahora conviene dejar patente son ciertos hechos empíricos.

Por lo pronto, la misma intencionalidad que es característica de los fenómenos de conciencia implica la existencia de un sujeto. Así como, a partir

de *Kant*, se ha insistido hasta el cansancio, por parte de cierta filosofía alemana, que no hay sujeto sin un objeto correlativo –cuestión que ahora no es necesario considerar ni debatir–, con más razón y fuerza empírica cabe afirmar que no hay objeto (intencional) sin un sujeto. En el conocimiento, el objeto se hace presente a un sujeto, que es *quien conoce*; en la apetición, hay un sujeto que es *quien quiere* (o rechaza) un objeto. En todo acto consciente se verifica una recíproca presencia y pertenencia del objeto y del sujeto. Cuando conozco o amo algo, soy consciente no sólo de mi conocimiento y amor, sino también de mí mismo como sujeto que conoce y ama.

En segundo lugar, la intermitencia de los actos conscientes –pues no siempre estamos en estado de vigilia; a veces estamos *inconscientes*, por estar desmayados, dormidos o anestesiados– y las modificaciones de los actos conscientes (v.gr. los cambios de atención o de dirección de la *intention* cognoscitiva o apetitiva), lejos de aparecer en nuestra experiencia como actos o series desconexos, se manifiestan conformando una unidad, como lo atestiguan la memoria y los fenómenos psíquicos que reconocemos bajo el nombre de *propósitos*. Unidad que no parece ser meramente dinámica –como lo sería la unidad de una serie de actos o momentos– sino que implica la conciencia de la pertenencia de dichos actos o momento a una unidad que denominamos *yo*, y que permanece como sujeto de apropiación de los diversos estados de conciencia, conservando su identidad subjetiva. La existencia del *yo* como sujeto idéntico de la sucesión intermitente de los actos y estados conscientes no es sólo un fenómeno de experiencia interna; se trata también de un fenómeno de experiencia externa, en tanto la vida social –e incluso la conducta de los animales familiares– atestiguan, por innumerables mecanismos psíquicos, culturales y jurídicos, y sobre todo mediante la fuerza de los usos sociales, la aludida identidad subjetiva.

Pero hay algo más. Este sujeto no se reduce, en la riqueza de su realidad y estructura, al campo meramente espiritual o psíquico, propio de los fenómenos de conciencia. El *yo* se identifica con la unidad óptica del sustrato orgánico y biológico de dichos fenómenos. El sujeto consciente no piensa ser algo diferente de su cuerpo, aunque lo siente como *su yo*. El sujeto no sólo tiene conciencia de su cuerpo. El sujeto se identifica con su cuerpo, las afecciones de éste constituyen –mediante la conciencia– afecciones del *yo*, y la unidad biológica y psíquica en la que se resuelve el hombre resulta ser así su sustrato material como sujeto consciente.

IV. PROPIEDADES FENOMÉNICAS DE LA CONCIENCIA

Hemos realizado hasta aquí una primera exploración del campo que es objeto de nuestra actual investigación, y estamos en condiciones ahora de intentar una visión complexiva que puede concretarse en una descripción –harto esquemática– de algunas propiedades fenoménicas o inmediatas.

1. *Intermitencia funcional e intermitencia intencional*

Se ha aludido a la *intermitencia* de la conciencia, como un modo en que ésta se manifiesta como hecho empírico. La conciencia humana no se nos presenta como un estado permanente, sino que tiene como lagunas, o momentos de cesación; en el sueño, por ejemplo, se manifiesta tal cesación como una *intermitencia funcional* de base biológica. También existe algo semejante a una *intermitencia intencional*, que depende de una sucesión de actos diversos, con sus respectivos objetos. No estoy conociendo siempre lo mismo, ni siempre dirijo mi afecto al mismo objeto; ni siquiera me siento siempre igual. La constatación de ambas formas de intermitencia es, probablemente, lo que confundió a *Hume*, haciéndole pensar que la conciencia, y el hombre todo, se reducía a una mera sucesión de actos, atómicamente discontinuos, asociados por las leyes de la contigüidad y semejanza.

2. *La unidad de la conciencia*

Ningún fenómeno de conciencia aparece en la experiencia como algo simple, sin conformar, o implicar al menos, una pluralidad de elementos. Como todo hecho psíquico, consiste en una totalidad compleja, de la que sólo mediante la abstracción y el análisis pueden extraerse unidades simples las cuales, claro está, no tienen existencia separada o autónoma más allá de dicho análisis lógico. La unidad de la conciencia que aquí se afirma, por lo tanto, no es otra cosa que la unidad de una totalidad concreta.

Las investigaciones neurofisiológicas contemporáneas han contribuido a resaltar un hecho que ya se sabía desde la Antigüedad. En el sistema nervioso, por ejemplo, a toda inervación le corresponde, concomitantemente, un sistema de inhibiciones. No puede activarse una sinapsis, si a la vez y

correlativamente no se producen fenómenos de inhibición de otras cadenas neuronales y en la propia fisiología de la neurona. Pero más allá de los resultados de la neurobiología, el hecho fenoménico, para nuestra percepción interna, es que cada acto de conciencia no puede tener sino una sola *intentio* principal. Mediante la *unidad de la atención* los distintos contenidos de un acto consciente, o de un acto de conciencia, se articulan en torno de un objeto principal. Se trata, pues, de una unidad intencional, que se manifiesta fenoménicamente como *unidad sincrónica*.

Pero además de la aludida unidad sincrónica del acto, y presupuesta ésta, la unidad de la conciencia aparece en la *unidad diacrónica* de los fenómenos conscientes; no se trata de una unidad sólo sucesiva, tal como lo entendiera *Kant*, en lo que él (repitiendo a *Leibniz*) llamaba la “serie total de la experiencia”, sino que es la unidad estructural y en su significación dinámica de sucesiones de actos y estados que se comprenden unos por los otros y en las cuales sucesiones se encuentra un principio intencional que opera como principio de ordenación o estructuración. Pongamos a la vista algunos ejemplos sencillos. La experiencia como disposición habitual o esquema perceptivo implica, según la famosa descripción de *Aristóteles*, una pluralidad de percepciones que, discriminadas mediante la estimativa o la cogitativa, resultan constitutivas de un fantasma complejo, apto para la abstracción o para la inducción; es obvio que tanto la abstracción como la inducción presuponen sendos procesos cognoscitivos, en la unidad del cual cada acto intencional adquiere su significación. Otro ejemplo, quizás más claro, puede ser una sucesión de actos en la que unos son medios y otros son fines; ahora bien, los medios están ordenados a los fines y éstos, a su vez, se concretan por aquéllos. Ni el medio ni el fin, aislados, significan nada en cuanto tales.

3. *El sujeto como último fundamento de la unidad dinámica de la conciencia*

El fundamento óntico de la unidad de la conciencia es, según se ha visto, el sujeto de la misma. Hemos descrito brevemente su función en cuanto sustrato y en cuanto fenómeno psíquico denominado *yo* —es decir, propiamente como sujeto— *para quien* o *de quien* son los actos conscientes. En tanto tal, es lo que da cuenta de la unidad sincrónica y diacrónica antes aludida. El sujeto, a su vez, se hace consciente en y por sus actos (conscientes), en y por la sucesión estructurada de dichos actos. Así, pues, de algún modo el

sujeto se actualiza en sus actos, está presente en éstos, y éstos están presentes en el sujeto, principalmente bajo la modalidad de conocimiento, con sus contenidos intencionales no sólo cognoscitivos sino también afectivos, apetitivos, disposicionales, etc.

Pero hay algo más. El sujeto implica una estructura de facultades operativas (inteligencia, voluntad, sentidos externos e internos, apetitos sensibles) que se tornan conscientes también en la unidad compleja del acto consciente y que condicionan la estructura del acto mismo. Cada acto consciente es una cierta totalidad sintética y concreta en la que actúan la diversidad de facultades humanas. Y a este condicionamiento se le suma el resto de la estructura disposicional ya mencionada.

Se verifica entonces, según atestigua nuestra experiencia interna, un proceso en el que tanto el sujeto como sus actos y estados se pueden tornar progresiva y recíprocamente más conscientes, en el sentido preciso de recíproca presencia y pertenencia. Resulta posible también un progreso –cuyos límites no aparecen del todo definidos– en la participación de la luz de la conciencia sobre la estructura disposicional cognoscitiva, afectiva, apetitiva e instintiva, y aún respecto del mismo sustrato biológico. Pero así como resulta posible un progreso del dominio de la conciencia, la experiencia también atestigua la posibilidad de un retroceso u omnubilamiento de ella, no sólo en casos de patologías clínicas o de intoxicaciones sino también en el campo de la moral individual y social.

4. Irreductibilidad de los fenómenos de conciencia

Por último, parece evidente, por la sola consideración de la estructura de los fenómenos de conciencia, que los mismos no pueden ser reducidos a fenómenos físicos o biológicos. En la conferencia colectiva sobre “*Problemas de la Reducción en Biología*”, realizada en septiembre de 1972 en Bellaggio, Italia, de la que participaron ilustres biólogos de orientación evolucionista y positivista, entre ellos *Monod, F. Ayala, Dobzhansky, Eccles*, etc., el problema de la conciencia resultó ser una muralla infranqueable para todo reduccionismo²³⁴.

²³⁴ Cfr. *Estudios sobre la Filosofía de la Biología*, volumen a cargo de *F. Ayala y Dobzhansky*, en el que se publican las actas de dicho encuentro científico, Barcelona, Ariel, 1983.

Desde nuestra perspectiva, y a la luz de la descripción formulada, la razón de esta irreductibilidad es clara. La intencionalidad es una propiedad de los fenómenos psíquicos, y la raíz de la conciencia es el conocimiento, y más específicamente, el conocimiento intelectual. *La conciencia es conocimiento reflexivo*. Consiguientemente, el referido proceso de progreso de la conciencia no tiene su punto de partida en la opacidad de los fenómenos físicos o biológicos, sino en un acto de conocimiento espiritual. No parece proceder del sustrato biológico, sino de un principio que no puede reducirse a aquél. El sustrato biológico es sólo sustrato, y se incorpora al mundo de los fenómenos de conciencia en la unidad del sujeto y en la complejidad de la estructura disposicional, precisamente en cuanto sustrato o soporte material y orgánico.

V. RECAPITULACIÓN TEÓRICA

1. *La conciencia en cuanto experiencia interna*

La experiencia interna —dice Ramírez— “es la experiencia de sí, puramente intelectual, por reflexión psicológica del intelecto hacia sus propios actos”²³⁵. Tomemos esta definición como punto de partida del análisis. Conviene considerar el *sujeto*, el *objeto* y el *acto*.

El *sujeto psicológico analítico*²³⁶ inmediato de la experiencia interna es el intelecto. La voluntad, como potencia espiritual, puede también reflexionar, es decir, volver sobre sí mediante un acto de querer; y en esa actitud reflexiva, extender su amor a todo el sujeto y a cada uno de sus actos. Pero ello no es un acto de conocimiento y a lo sumo podrá ser objeto de experiencia y acompañar como resonancia afectiva un acto de experiencia. Puede suceder también, como se ha visto, que el acto de conocimiento esté de alguna manera entremezclado con uno previo de la potencia tendencial en la concreción del conocimiento práctico; pero aún así puede distinguirse formalmente lo

²³⁵ *De hominis beatitudine*, t. 5, pág. 293, parágrafo 408.

²³⁶ Queda claro, por todo lo dicho anteriormente, que el sujeto real y concreto es la persona.

que es propiamente cognoscitivo de lo que es volitivo; y la experiencia, se dijo al principio, es un acto de conocimiento. El sentido común, en cambio, si bien constituye una facultad cognoscitiva, no es perfectamente reflexivo. Tampoco la memoria, la cogitativa, y menos todavía la imaginación, en cuanto son potencias sensibles, son perfectamente reflexivas. La memoria sensible no recuerda el recuerdo; la cogitativa no juzga acerca de la utilidad vital de sus propios actos; y la imaginación no imagina el imaginar; salvo que, en cualesquiera de dichos casos, se trate de dichas potencias sujetas al imperio de la inteligencia. Entonces sí, la memoria puede ser reflexiva en cuanto es capaz de reminiscencia, la cogitativa puede discernir el valor concreto del propio acto de experiencia y la imaginación imaginar el acto de producir o jugar con las imágenes. El sujeto inmediato de la experiencia interna, consiguientemente, es el intelecto; secundariamente, y en cuanto operan bajo su imperio, los sentidos internos; influye también en la producción del acto, como potencia antecedente o concomitante, la voluntad y los demás apetitos, en cuanto constituyen condiciones del acto sobre todo en la experiencia interna práctica.

Respecto del objeto de la experiencia interna, conviene distinguir el objeto *quod* y el objeto *quo*. El objeto *quod* está constituido principalmente, pero no exclusivamente, por los propios actos del intelecto. El intelecto humano —dice el *Angélico*—, a diferencia de Dios y de los ángeles, no es, respectivamente, ni su mismo entender ni tiene como primer objeto su propia esencia; por el contrario, el primer objeto de su conocimiento es la naturaleza de las cosas materiales. Sólo secundariamente conoce su acto de conocer, y no en el mismo acto, sino por un acto posterior y reflexivo²³⁷. Ahora bien, sigue diciendo *Santo Tomás*, en tanto la voluntad es apetito racional o intelectual, y siendo su acto una inclinación de alguna manera consiguiente a la forma intelectualmente aprehendida, ella está como implicada en el intelecto. El acto de querer espiritual es, por su misma naturaleza, inteligible, lo cual se torna más evidente si se tiene en cuenta la recíproca implicación de *bonum* y *verum* a la que ya se ha aludido. El acto de la voluntad, pues, es conocido por el intelecto²³⁸, en la misma dirección (*intentio*) reflexiva por la que éste conoce su propio acto. Por último, y en tanto también participan del intelecto,

237 Cfr. *S. Teol.*, I q. 87, a.3, respondeo y ad 2.

238 Cfr. *Ibid.*, I q. 87, a.4.

pueden ser objetos secundarios de la experiencia interna los actos de los sentidos, tanto externos cuanto internos.

Conviene ahora examinar el objeto *quo*, vale decir, la última razón formal del objeto de la experiencia interna y en virtud de la cual ésta es precisamente experiencia e interna. Por lo pronto, el objeto tiene que ser *directo*, lo cual implica por lo menos dos actos (primero, el acto de conocer originario; segundo, el acto que conoce dicho acto), de los cuales el segundo es, respecto del primero, reflexivo; y es precisamente a través de esta reflexión, como se verá un poco más adelante, que el objeto se convierte de connotado y *quasi* oblicuo en directo. Debe ser *inmediato*; pues puede haber un conocimiento reflexivo mediato; tal el caso, según *Santo Tomás*, del conocimiento que el hombre tiene de sus facultades, hábitos y de la propia alma²³⁹. Pero, en cuanto es específicamente considerado objeto de la experiencia interna, debe ser *inteligible per se*; todo aquello que acompañe dicho objeto y que corresponda a los actos de la sensibilidad, ha de ser pues *inteligible per accidens* (es decir, inteligible por acesión a un inteligible *per se*), invirtiéndose así el esquema que fuera considerado con relación a la experiencia externa primo-intencional. En la experiencia interna el fenómeno es a la vez inteligible; sin embargo, sigue siendo fenómeno, pues esa primera presencia directa e inmediata sólo adquiere su última significación inteligible merced a un proceso posterior, propiamente racional; limitación ésta del conocimiento inmediato de lo espiritual que recibe su explicación de la índole de algún modo carnal (“encarnada”, sería mejor decir) de la espiritualidad humana.

Resta considerar el *acto* que, de algún modo, resume la totalidad concreta en la que consiste la experiencia interna. Se ha dicho ya que es un *acto de reflexión* del intelecto sobre sus propios actos o de aquellos otros actos del hombre de algún modo implicados o iluminados por los actos propiamente intelectuales. Esto tiene una importancia que, ciertamente, no pasó inadvertida para *Santo Tomás* y la Escuela en general. El acto reflejo tiene –como parece obvio– un objeto: un acto; ahora bien, este acto, a su vez, tiene un objeto; si suponemos que este acto primero no es él mismo reflexivo, habrá que admitir que su objeto es, mediata o inmediateamente, un objeto vinculado de alguna manera con la realidad del mundo natural y material, pues éste es el objeto apropiado del intelecto humano, como no se cansa de repetir el

239 Cfr. *Ibid.*, I q. 87, aa.1 y 4.

Angélico y con él todos sus comentadores; este objeto sobre el que recae la *intentio cognoscitiva* primaria o fundamental tiene, como objeto, carácter primario; *es un objeto primo-intencional*. El acto reflejo, por necesidad, no podrá tener el mismo objeto; por el contrario, su objeto será el acto mismo y lo que le es inmanente (v. gr., la imagen y el concepto). Será, pues, menos objetivo que el acto primo-intencional, pues su objeto a su vez tiene un objeto; será un objeto secundario, cuyo fundamento de verdad ha de consistir por necesidad en su anclaje en la realidad objetiva. Si se comparan el acto primo-intencional y el secundo-intencional (o reflexivo), se advierte en ellos una neta inversión de estos dos términos: el objeto y la conciencia del acto. En el primero, el objeto real o exterior es primario y la conciencia del acto es oblicua o connotada; en el segundo, en cambio, el acto anterior se convierte en objeto directo y el objeto directo del acto anterior pasa a estar connotado (o a ser indirecto)²⁴⁰. De tal manera, resulta que la realidad del acto o, si se quiere, para ubicar el tema en el plano fenoménico, su “presencialidad”, deriva noéticamente de la realidad y presencialidad del mundo exterior. Ésta es la gran verdad del realismo. El acto de experiencia interna coincide con el acto de conciencia (psicológica), en la terminología del *Santo Doctor*²⁴¹; y hablando propiamente, en el acto primo-intencional no hay a la vez un acto connotado de conciencia sino sólo en potencia; él es un acto consciente porque puede ser objeto de un acto de conciencia mediante una reflexión, vale decir, porque ingresa en el campo de conciencia posible; con lo cual se advierte que no es lo mismo un acto consciente que un acto de conciencia. La experiencia interna, por lo tanto, es consiguiente, tanto psicológicamente cuanto lógicamente, al acto de percepción externo. De éste deriva su certidumbre de realidad y, por lo tanto, su verdad. Significa esto también que la experiencia interna es más compleja que la externa, pues la implica necesariamente.

240 Cfr. *Juan de Santo Tomás, Cursus philosophicus thomisticus*, Log., P. II, q. XXIII, a.3.

241 La conciencia es, según *Santo Tomás*, el acto de aplicación del conocimiento a nuestros propios actos (cfr. *S. Teol.*, I q. 79, a.13). Así entendida, es evidente la identificación con lo que en el texto se entiende por experiencia interna. Ahora bien, la conciencia puede ser psicológica (o especulativa) o moral (o práctica). (Cfr. *De veritate*, q. 17, a.1, respondeo. De esta distinción hace aplicación en *S. Teol.*, I-II, q. 19, aa.5 y 6; cfr. también *Quaestiones quodlibetales*, quodlibeto 3º, q. XII). Lo cual plantea este interesante problema: ¿Puede identificarse la conciencia moral con la experiencia interna práctica? Cuestión que volverá a verse más adelante.

2. Algunas precisiones sobre la relación de la conciencia con la experiencia externa

Conviene insistir que la división de la experiencia en conciencia (experiencia interna) y experiencia externa (o primo-intencional) es estrictamente formal o esencial. Ello implica que no puede haber un acto de experiencia que no sea interna o externa. Sin embargo, advierte *Fabro*:

“Interno” y “externo” no son, según *Lassen*, diferencias de campos espaciales, sino más bien expresan el hecho primario de la bilateralidad de todo (contenido) real en general. Así no se da en la experiencia inmediata un puro ‘interno’ ni tampoco un puro “externo”, sino sólo una relación polar de condicionamiento y de tensión (*ein polares Bedingungs-Spannungs-verhältnis*) de “interno” y “externo”, de “Yo” y “Mundo”²⁴².

Tal observación es exacta. Se tienen, entonces, dos hechos: de una parte, la necesaria e irreductible distinción (división) de experiencia externa (primo-intencional) e interna (conciencia); de otra, la recíproca implicación y compenetración de ambas que impide hablar, por lo menos en una experiencia madura, de una experiencia puramente externa o puramente interna. No se trata de dos hechos incompatibles, como quizás pudiera parecer a primera vista, puesto que “puramente” y “formalmente” no son sinónimos ni mucho menos. Conviene detenerse un poco en este punto.

La distinción formal de “externo” e “interno”, en la experiencia, alude, como ya se dijo, principalmente, a la índole misma del objeto, según se trate del mundo o del yo (en sus funciones vitales superiores). Y en esto no cabe ninguna tercera posibilidad; o se conoce algo distinto de sí, o se conoce a sí mismo; podrá extenderse o restringirse lo que se entienda por “sí mismo”, pero siempre habrá un núcleo infranqueable respecto del cual nadie puede dudar de que se trate del propio sujeto en cuanto sujeto. Pero ello no lleva consigo negar la mutua implicación nocional y compenetración real de ambos modos de experiencia. Ya se vio, por lo pronto, que la conciencia (experiencia interna) supone, por necesidad, una previa experiencia externa; la conciencia del propio conocer o querer, supone precisamente un objeto conocido o

242 *Percepción y pensamiento*, pág. 490.

querido, el cual, en última instancia, será algo distinto del sujeto que conoce y opuesto relativamente a él. También se vio que en todo acto de experiencia externa se tiene concomitantemente y en forma *quasi* oblicua conciencia del acto de experiencia mismo. Esto, por sí solo, justifica la compenetración a la que se aludiera y es, por otra parte, la condición de posibilidad de ella, en sus formas más complejas. Pero son éstas las que presentan más interés para la comprensión del proceso empírico en cuyo marco se verifican y se “construyen” las percepciones y se elabora progresivamente la conciencia de sí como un “yo”.

La experiencia constituye un proceso vital abierto, en el que se encadenan percepciones y disposiciones habituales (que, en definitiva, se reducen a esquemas perceptivos), de modo de asegurar una progresiva riqueza de la significación que da acabamiento a la percepción. Salvo el caso de una experiencia originaria, que es más bien un punto límite de nuestro pensamiento, en la medida en que ella está en los confines de nuestra conciencia —y que, por otra parte, sería una experiencia confusa, más próxima a una pura y primitiva sensación— toda percepción se vincula con una experiencia pasada; vinculación que se estabiliza mediante el esquema perceptivo (experiencia habitual o disposicional). En ese encadenamiento vital intervienen tanto percepciones externas cuanto internas, las cuales contribuyen a la construcción definitiva del objeto y a la constitución consciente del sujeto, echando luz sobre su significación. Por eso puede decirse, con *Fabro*:

Y como en la primera presencia la realidad del mundo y de la conciencia emergen la una por la otra, la una mediante la otra en un nexo de fundación y tensión intercambiable y antagonista, igualmente, en la determinación de estructura a la que tiende el pensamiento, tenemos que naturaleza y espíritu, mundo y conciencia, se fundan recíprocamente en un antagonismo que dirige al hombre hacia el significado último de su propio destino²⁴³.

De tal modo, es imposible observar el mundo sino desde la perspectiva del sujeto, en el cual el mundo se hace intencionalmente presente; y es imposible que el sujeto se conozca fuera de esa apertura constitutiva al mundo —y sede intencional del mismo— que es su conciencia. El subjetivismo y

243 Cfr. *La dialéctica de Hegel*, pág. 21.

cualquier forma de “mundanalismo *ex-stático*” o ingenuo, están afectados por un unilateralismo radical que los invalida a la luz del examen del modo genéticamente primario del conocimiento humano; es así que la certeza de la realidad del mundo y de la del yo no excluye el problema de su determinación estructural y de su última comprensión metafísica, precisamente en el momento de querer comprender esa realidad que la experiencia certifica.

Consideremos algunos ejemplos: Cuando alguien –póngase el caso de un niño– prueba algo que le desagrada, lo recuerda y así lo reconoce en una percepción siguiente, no sólo como algo desagradable sino como algo que *a él le desagrado*. De tal modo, en el juicio discreitivo que se forma acerca de ese objeto se incluye por necesidad un factor subjetivo: su conveniencia o inconveniencia respecto de las necesidades vitales del sujeto. Ciertamente los elementos subjetivos y objetivos podrán –en algunos casos– ser distinguidos o separados mediante el análisis; pero en la inmediatez concreta que caracteriza la experiencia dichos factores se presentan conformando una estructura unitaria. Quizás esto resulte más claro con relación al conocimiento que tenemos de nosotros mismos como personas y del conocimiento que tenemos de los demás. Cuando conocemos una persona, o la conducta de ésta, por ejemplo, es imposible que la comprendamos sin una cierta asociación a nuestras propias respuestas afectivas; a la inversa, en el juicio que tenemos de nosotros mismos, es inevitable tener en cuenta el conocimiento de los demás, y no sólo el juicio de los demás, sino ellos mismos como elemento comparativo a la luz del cual comprendemos nuestro valor o disvalor. Y así como el conocimiento que tengo del otro, no por estar auxiliado por mi propio conocimiento deja de ser exterior, análogamente el conocimiento que tengo de mí, no porque esté ayudado en su comprensión por el conocimiento de los demás, deja de ser reflexivo e interior.

Conviene, de acuerdo con todo lo dicho, resumir las conclusiones de la siguiente manera:

a) La experiencia externa y la experiencia interna (conciencia) se distinguen formalmente por sus respectivos objetos.

b) Dichos objetos, a su vez, incluyen una recíproca referencia, lo cual posibilita la mutua compenetración, sobre todo en el plano de la significación perceptiva.

c) Sin embargo, tal reciprocidad no debe ser entendida a partes iguales, porque debe admitirse la prioridad noética de la experiencia externa sobre la interna.

d) Además del acto de percepción interior o conciencia actual, existe en el hombre una conciencia casi habitual²⁴⁴ que incluye al sujeto mismo (en cuanto “yo”) y que puede caracterizarse como un estado de conciencia, es decir, una habilitación permanente para reflexionar sobre los propios actos y su pertenencia al sujeto operante.

e) Dicha conciencia habitual o esquema perceptivo, integrado por una cierta unificación del mundo exterior (precisamente como “mundo”) y por el sujeto en la continuidad de su conciencia, es dinámico; a la vez que habilita para nuevos y más ricos (en significación) actos conscientes o reflexivos, se enriquece con los sucesivos actos de conciencia dando lugar a un *proceso perceptivo* del que resulta un posible enriquecimiento del conocimiento y dominio de sí.

3. La conciencia moral, social y jurídica

Resta considerar una dimensión de la estructura de la conciencia, especialmente relevante para la Ética y el Derecho.

Volvamos a considerar, brevemente, el concepto de *conocimiento práctico*. Se denomina *práctico* el conocimiento que se extiende a la acción. Analizado esto en términos objetivos, quiere decir que su objeto material (es decir, aquello sobre lo que recae el conocimiento) es la acción humana y que su objeto formal es dirigir dicha acción o modificarla, lo que, reductivamente significa su finalidad operativa. Ahora bien, es innegable que la conciencia, en tanto es experiencia interna, puede tener por objeto material de la reflexión cognoscitiva la acción voluntaria en tanto sea la acción propia del sujeto; y, a su vez, es evidente que hay conciencia de la finalidad operativa del sujeto, conciencia de la obligación (o de la autorización), conciencia del

244 Se entiende aquí por *hábito* una disposición en sentido estricto (cuarta sub-especie de cualidad) firme y permanente, estabilizado por un esquema perceptivo.

dominio que el sujeto tiene del acto y conciencia del valor positivo o negativo del mismo, cuyo término es un valor positivo (bien) o negativo (mal) que afecta al sujeto como autor. Este conjunto de fenómenos es lo que cabe denominar *conciencia moral*.

Tradicionalmente se han reconocido tres momentos de la conciencia moral:

a) Hay una conciencia moral antecedente al acto, que es conciencia del fin operativo (lo cual implica siempre, por necesidad, la consideración de los medios posibles, en parte identificados con la acción misma), conciencia de la obligación, de la prohibición, de la autorización o incluso, eventualmente, de una cierta indiferencia (conciencia preceptiva) y, en definitiva, conciencia del dominio e imperio sobre el acto a realizar.

b) Hay también, como parece obvio, una conciencia concomitante o consecutaria del acto de significación moral que se realiza (propia de lo que hemos denominado *actos conscientes*).

c) Y, por último, hay una conciencia judicativa del acto realizado, propiamente un acto reflexivo de conciencia, que juzga acerca del bien o del mal realizado y de su pertenencia al sujeto.

Si se tiene en cuenta lo dicho respecto de los fenómenos de conciencia disposicional, resulta claro también que hay una cierta conciencia habitual de contenido moral y un proceso perceptivo que vincula, en la unidad de la vida del sujeto, la sucesión de actos morales y el conjunto de las disposiciones morales (virtudes y vicios que conforman el carácter moral).

Una clase de conciencia práctica es la conciencia social. Lo social se reconoce por dos notas: la conducta interactiva (que es la conducta que se dirige a otro, en la espera de una respuesta de éste) y la comunidad o convivencia que influye en la realización y significación de la interactividad. Ahora bien, el sujeto se reconoce como agente de conductas interactivas y tiene, asimismo, conciencia de su pertenencia a uno o más grupos de convivencia. Hay pues, conciencia social, a la que cabe aplicar los análisis efectuados respecto de la conciencia moral, resultando entonces que se trata de una conciencia moral-social.

La conciencia (experiencia interna) jurídica es una forma específica de experiencia moral-social²⁴⁵. Ella, como conciencia de la conducta jurídica, del objeto y de los fines, de la obligación, de la pertenencia libre (o forzada, según los casos) del acto, de una situación en la que el sujeto está incluido, de la responsabilidad, etc., constituye el núcleo de los fenómenos jurídicos de imputación y de la subjetividad jurídica en general.

245 La experiencia jurídica, en sus modos de experiencia externa e interna, ha sido considerada con detenimiento en mi citada obra *La experiencia jurídica*.



Capítulo VII

INTRODUCCIÓN AL TEMA DEL DINAMISMO HUMANO

I. EL DINAMISMO COMO PROPIEDAD DE TODO ENTE FINITO

1. *Introducción*

Toda teoría del hombre, llámese a esta ciencia Psicología o Antropología, que considere a éste bajo la formalidad de sujeto ético-social, debe estar centrada en su conducta y en los principios de la misma. Ello importa que debemos habérnosla con los fines y la fuente inmediata del dinamismo humano: la voluntad y las demás facultades que intervienen en su realización. En otras palabras, una Psicología o Antropología visualizada desde la perspectiva de su condición de ciencia subalternante de la Ética y, más especialmente, de la Ética Social (que incluye el Derecho), tiene que dar cuenta de los rasgos específicos de la vida del hombre, en cuanto ella es un cierto movimiento con una estructura intrínsecamente cualificable como moral, social, política, jurídica, económica, etc. Cualificación ésta que sólo tiene sentido si dicho movimiento es voluntario y, por lo tanto, susceptible de ordenación según fines y normas interiorizados por el sujeto mediante el conocimiento y el querer consiguiente de la voluntad. Y puesto que la conducta o vida humana se inscribe en el marco más amplio del dinamismo, físico y metafísico universal, la comprensión específica de la actividad del hombre debe estar precedida de alguna mención de las leyes o principios más generales acerca del movimiento y la eficiencia, para aplicar luego dichas leyes o principios al marco de la vida moral y jurídica.

Debe advertirse, por lo pronto, que la noción de movimiento, que nos disponemos a investigar, no surge de ninguna forma de apriorismo, ni se reduce tampoco a una mera apariencia sensible, sino que, por el contrario, aparece inmediatamente en y con la percepción, tanto sensible cuanto intelectual, de la realidad del cambio que afecta a los entes que nos rodean y a

nosotros mismos²⁴⁶. El movimiento es, pues, un hecho, que a su vez es parte de un complejo fáctico mayor, que podríamos denominar *proceso universal de mutaciones o cambios*. Pero una cosa es afirmar sin titubeos críticos el hecho y la realidad del movimiento y de la mutación en general, y otra comprenderlos. Por el contrario, ambos, movimiento o mutación, son fenómenos complejos que han suscitado problemas y perplejidades al pensamiento desde los comienzos de la filosofía y la ciencia²⁴⁷. Por eso, es conveniente detenerse brevemente en la consideración teórica de su concepto.

2. *Qué es el movimiento*

Dice Santo Tomás de Aquino que en toda mutación hay, por lo menos, cinco cosas, a saber:

- 1º) algo que mueve, es decir, un motor o causa eficiente;
- 2º) algo que es movido o que cambia;
- 3º) el tiempo del movimiento, pues todo movimiento está en el tiempo;
- 4º) el término desde el que algo se mueve o se cambia, es decir, el punto o el estado originario, a partir del cual y con relación al cual se dice que hay cambio; y
- 5º) el término hacia el cual el movimiento o el cambio se dirige; éste, que es el término final, o término sin más aditamentos, es lo que especifica el movimiento o mutación²⁴⁸.

246 “Non enim motus percipitur nisi ex hoc, quod mobile aliter se habet: et secundum id quod pertinet ad praecedentem dispositionem mobilis, iudicamus posterius in motu.” (« El movimiento no es pues percibido sino a partir de esto: que el móvil o lo que se mueve se encuentra de diversos modos; y según lo que pertenece a la disposición precedente del móvil, juzgamos primero en el movimiento y, en cambio, según lo que pertenece a la disposición siguiente de éste, juzgamos posterior»). *S. Tomás de Aquino, In IV Physicorum*, 585.

247 “Sin dudas, es cierto que el movimiento es acto; pero es acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. Y por eso es difícil entender qué sea el movimiento” (id., L III, 296). De ahí las perplejidades que llevaron a *Parménides* y, sobre todo, a *Zenón de Elea*, a negar el hecho mismo del movimiento y, modernamente, a *Hume* y sus seguidores en lo que podría llamarse *empirismo crítico*, a negar la misma percepción del vínculo causal en el que se resuelve el movimiento.

248 Cfr. *In XI Metaphysicorum*, 2361.

De todo el conjunto de estos elementos, dice el *Santo Doctor* en otra parte, lo que primero se percibe, cual apoyatura óptica y perceptiva de todo lo demás, es el móvil mismo, es decir, aquello que es *sujeto* de la mutación; de tal manera, el movimiento se conoce por el móvil: del hecho de que percibimos una cosa de una manera y luego de otra se sigue la percepción del movimiento mismo. De ahí que en la percepción del tiempo —que es, físicamente considerado, el número del movimiento local— lo primero percibido sea el *ahora* y, en función de él, el *antes* y el *después*²⁴⁹. Esta afirmación tiene valor no sólo en el ámbito de la Física en sentido estricto, sino también en el de toda la Filosofía Natural, incluyendo dentro de ella la Psicología y sus ciencias subalternadas. Es decir, valen para el hombre y su actividad, la cual debe entonces ser entendida en todos sus constitutivos: el agente de la conducta, sus fines, su materia u objeto, etc. La conducta humana, pues, en cuanto ella es o implica una cierta mutación o dinamismo, se explica principalmente por el hombre y sus facultades y por su destino.

Ahora bien, aunque en sentido lato pueda admitirse la identificación de movimiento y mutación, en sentido estricto aquél es una especie de ésta. En efecto, según enseña *Aristóteles*, al cual sigue puntualmente en esto el *Angélico*, hay tres especies de mutación real, a saber:

1º) Aquella en la que ambos términos del cambio son positivos, cuando la mutación es de un sujeto hacia el mismo sujeto. Se dice que ambos términos son positivos porque se trata de dos estados accidentales en el sujeto, que se oponen entre sí como contrarios. Como se advierte, no se trata de una mutación sustancial, sino principalmente de tres géneros de accidentes: la cualidad (mutación cualitativa, v.gr., de blanco a negro —o a algún color intermedio, como azul o rojo—, o de justo a injusto), la cantidad (aumento o disminución), y la ubicación espacial (mutación local, v.gr., de Rosario a Buenos Aires).

2º) Aquella que va de un término negativo a uno positivo, es decir, del no-ser al ser. Esta mutación se llama generación y, si se trata de un no-ser absoluto (la nada) al ser, es propiamente creación. Aquí, el sujeto que antes no existía pasa a existir, de tal manera que entre ambos términos (*ex quo* e

249 Cfr. *In Physicorum*, 587.

in quem) se verifica una oposición de contradicción. Se habla de generación en sentido propio o *simpliciter* cuando adviene a la existencia un sujeto subsistente o natural; en cambio, sólo puede llamarse generación por analogía a la producción de un accidente de la substancia.

3º) Aquella que va de un término positivo a uno negativo o, lo que es lo mismo, del ser (sustancial) al no-ser. Esta mutación se llama corrupción y, si se trata de un pasaje al no-ser absoluto, se llama *aniquilación* (en rigor, *creación* y *aniquilación* son conceptos tomistas y no aristotélicos, pues presuponen el concepto de *nada*). Aquí también la relación entre ambos términos es de contradicción²⁵⁰.

El movimiento corresponde a la primera especie de mutación. Sin embargo, hay una razón para que en sentido analógico se llame movimiento a todo cambio, fuera de la creación y aniquilación en sentido estricto. Y es que en toda generación o corrupción hay un sujeto que permanece como substrato del cambio: la materia. E incluso, en la creación y en la aniquilación hay al menos un sujeto de razón: la potencialidad pasiva del no-ser, la cual aunque en sí no sea nada real, encuentra su fundamento en la infinita potencialidad activa del Creador. A su vez, el movimiento en sentido propio y estricto es analógico, pues parece obvio que no es lo mismo el cambio local que el cualitativo, y es un prejuicio de cierto pensamiento físico el suponer que uno se reduce a otro. Para *Aristóteles* y *Santo Tomás* el primer analogado, es decir, el movimiento *proprie, formaliter* y *per se primo* es el movimiento local²⁵¹, al cual cabe pues aplicarle la famosa definición: *movimiento es*

250 Cfr. *In V Physicorum*, 650, 651 y 652.

251 *Aristóteles*, *Metafísica*, L. XII, cap. 7, 1073 a 12- 13, y *Santo Tomás* en su comentario, 2551. El *Aquinat*, en la *Suma Teológica*, dice categóricamente: “Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VII ‘*Physicorum*’: cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi possuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu”. (“El movimiento local es el más perfecto entre los corpóreos, según se prueba en el libro VIII de la *Física*, cuya razón es que el móvil según el lugar no está, en cuanto tal, en potencia para algo intrínseco, sino sólo algo extrínseco, es decir, para el cambio de lugar. Y por esto es natural a la naturaleza corporal ser movida inmediatamente por la naturaleza espiritual en el orden del movimiento local. De ahí que los filósofos afirmaran que los

*el acto de aquello que está en potencia en cuanto está en potencia*²⁵², es decir, el acto de aquello que es imperfecto y que tiende a su perfección y que, en cuanto tal acto, él mismo es acto imperfecto, porque no es la perfección terminal sino sólo el tránsito hacia ella. Dicho más sencillamente, el movimiento es el pasaje de la potencia al acto, y todo el problema de esta definición consiste, precisamente, en esclarecer qué se entiende por dicho “pasaje”. De ahí que lo que carece de toda perfección no se mueve; y lo que ya la ha alcanzado, tampoco.

3. *La mutabilidad universal de todo lo creado*

De la noción de movimiento, tal como ella fuera establecida por la tradición aristotélica y tomista, surge como consecuencia la mutabilidad de todo ente creado o finito. Esta afirmación tiene este triple significado:

1º) En sentido universal, toda criatura es mudable en cuanto está constituida a partir de alguna potencialidad, la cual permanece siempre como un constitutivo esencial que contrae o limita el acto de ser y que, en el caso de los entes materiales, contrae además la forma. Es decir, a diferencia de Dios, que es acto puro, toda realidad *existente* es finita porque, como resultado o efecto de la participación creadora de Aquél, está necesariamente compuesta de potencia y acto: esencia y acto de ser; sustancia y accidentes y, en los entes materiales, materia y forma. Frente a la potencia activa infinita de Dios, toda criatura es contingente en cuanto al ser y el no-ser, pues depende de la libre acción creadora y conservadora de Dios. *Santo Tomás* niega que algunas criaturas tengan potencia pasiva para el no-ser en el orden de la existencia substancial (v.gr. los cuerpos celestes, a los que entendía incorruptibles, por creer que su materia estaba enteramente actualizada por la forma, sin dejar ningún residuo de potencialidad a otra cosa, como en cambio ocurre con las criaturas materiales inferiores; tampoco los espíritus puros tendrían esa potencialidad, por ser formas sin materia), pero afirma sin embargo la

cuerpos supremos son movidos localmente por las substancias espirituales; de ahí también que veamos que el alma mueve al cuerpo primero y principalmente con movimiento local” (I q. 110, a.3).

252 Cfr. *In III Physicorum*, cap. 1, Lec. II, principalmente n. 285.

mutabilidad universal en virtud de la omnipotencia divina²⁵³. Sin embargo, a la potencia activa debe corresponderle una potencia pasiva en el sujeto pasivo de la acción, de tal modo que puede decirse que en la criatura queda siempre un residuo potencial frente al no-ser en relación con la infinita capacidad activa de Dios fundada en el carácter absoluto de su Ser. Y ese residuo no es otro que el elemento potencial que constituye, como dijimos, a todo ente finito, incluidos los ángeles, y que es signo de su nada originaria. El caso de la materia incorruptible que el *Santo* atribuía a los cuerpos celestes por error de su Física, se dará en cambio cuando llegue la Resurrección, según el dogma y la esperanza cristianos; y aún así, siempre quedará dicho residuo de potencialidad pasiva frente al poder de Dios. Por lo tanto, en el orden del ser substancial deben distinguirse dos órdenes de mutabilidad: a) la mutabilidad que podríamos denominar trascendental, y que hace referencia a la radical precariedad de todo ser finito frente a la omnipotencia divina, precisamente por proceder del ser de Dios por participación y creación libre; b) la corruptibilidad, que es propia de todo ente material, por lo menos en este mundo y en esta vida, en cuanto la potencialidad de la materia no está íntegramente actualizada por la forma, quedando siempre así un residuo potencial para otras formas sustanciales; y esta corruptibilidad del ente material se extiende, como es obvio, a todo su orden secundario, de tal manera que nada hay incorruptible en el mundo visible. Lo cual vale para el hombre y todo lo humano, en cuanto todo lo que es de él o él hace está afectado por sus dos coprincipios: el cuerpo y el alma.

2º) Toda creatura material es mutable, además, en el orden del movimiento local. En efecto, todo ente material, por el hecho de serlo, está afectado por la cantidad y la extensión, y ocupa un lugar en el espacio, sin que nada impida, en principio, su mutabilidad. Por otra parte, es de experiencia para la Física contemporánea la mutabilidad general de toda la materia. En cuanto a los entes espirituales, se dice que tienen movimiento local en la medida en que pueden aplicar su virtualidad activa en diversos y sucesivos lugares²⁵⁴.

3º) Por último, toda creatura es mutable en el orden operativo, es decir, respecto a su fin y a la aplicación de su potencia operativa a objetos diver-

253 Cfr. *S. Teol.*, I q.9, a.2.

254 Cfr. *Ibid.*

sos²⁵⁵. Éste es el caso que más nos interesa, pues es el que más se próxima a nuestro tema: el dinamismo humano. Se trata del movimiento del ente natural, sea material o espiritual, por el cual tiende a la realización perfecta de su naturaleza, o, lo que es lo mismo, a su *entelequia*. Nada existe que haya alcanzado, juntamente con su ser originario, la plenitud de la perfección requerida por su forma. Sólo en Dios ser y ser-perfecto se identifican absolutamente; sólo Él, por el hecho de ser, es a la vez perfección cumplida de sí mismo. Para comenzar a existir le basta al ente finito su forma substancial, por la que es tal ente y no tal otro, y un repertorio mínimo de determinaciones accidentales. Pero existir no es lo mismo que ser perfecto. Todo lo que comienza a ser, no por el mero hecho de existir ha actualizado toda la potencialidad arraigada en su forma. Por el contrario, nace o se origina con una cierta perfección incompleta (*secundum quid*) suficiente para la subsistencia originaria, pero que está ordenada a una perfección posterior y plena (*simpliciter*) que debe alcanzar mediante su actividad propia. De modo tal que cuanto más perfecto es un ente, más participa de la autoría y responsabilidad de su propio acabamiento entitativo. Esta actividad, en los entes vivos, se suele llamar *operación*, aunque también esta palabra se reserva a veces para los actos de conocimiento y tendencia de los animales, del hombre y de los ángeles (y con máxima propiedad, respecto de estos dos últimos).

En conclusión, sólo Dios es inmutable, porque sólo Él es absolutamente perfecto, acto puro sin mezcla de potencialidad alguna: ni de potencia y acto, ni de esencia y acto de ser, ni de sustancia y accidente, y menos, claro está, de materia y forma. Su ser es lo mismo que su esencia y su vida se identifica con su finalidad (si es que cabe hablar de finalidad en Dios), que es Él mismo en su ser subsistente.

4. *Los modos universales de movimiento*

Se han mencionado hasta aquí una notable variedad de clases de movimientos, esencialmente diversos. Habida cuenta de esta diversidad esencial, y puesto que no es posible encuadrarlos a todos rigurosamente como espe-

255 Cfr. Ibid.

cies de un género común, la definición de movimiento ha de verificarse respecto de cada uno de una manera diversa. Recapitulemos pues este cuadro conceptual, enumerando los modos de movimiento que *Santo Tomás* parece admitir, ordenándolos según la mayor y menor propiedad con que realizan la definición de aquél, de acuerdo con lo que entendemos es el pensamiento del *Santo Doctor*:

1º) *El movimiento local*. Parece ser a los ojos de *Aristóteles* y *Santo Tomás*, el movimiento más evidente. Se identifica a su vez con el modo primario que asume la acción transeúnte (el acto de la causalidad eficiente propiamente dicha) según *Aristóteles*, a punto tal de ser reducida a esta forma de eficiencia todas las demás, incluso la generación de la sustancia.

2º) *El movimiento cuantitativo y cualitativo material*. Se trata, respectivamente, de los actos de crecimiento y decrecimiento, y de alteración (v.gr. palidecer, enfermar, sanar, etc.). Adviértase que así como la cantidad es el accidente primario de los entes materiales, sustento de los sensibles comunes y mediante el cual inhiere en la sustancia los demás accidentes (determinados, v.gr., por una cierta extensión), en el orden del movimiento toda alteración cualitativa tiene como soporte inmediato una cierta determinación cuantitativa. Así, por ejemplo, un color (cualidad sensible) se extiende sobre una determinada cantidad de superficie.

3º) *Los actos de las potencias apetitivo-sensibles del alma*, que en la terminología de *Santo Tomás* se llaman *pasiones*, por ejemplo, el amor, el odio, el deseo, el temor, la ira, etc. Todos estos actos suponen siempre la inmutación (es decir, la alteración) corpórea del sujeto y de sus facultades.

4º) *Los actos de conocimiento sensible* que, aunque dependan también de una inmutación del órgano, no se identifican con la misma. Por ejemplo, una cosa es la inmutación del órgano de la vista y otra el acto mismo de ver, que consiste en la presencia en la potencia sensible cognoscitiva de una imagen en la que y por la que el animal o el hombre conoce, que es un signo formal de lo conocido (es decir, una cierta semejanza formal).

5º) *Los actos de las potencias superiores del alma*, como el entender y el querer espiritual o volitivo.

6º) *Las operaciones de los espíritus puros*. Me refiero principalmente a sus operaciones intelectuales y volitivas, y no a aquéllas en las que ejerce su causalidad eficiente respecto del mundo material, pues estas últimas pueden reducirse a las dos primeras clases de movimiento. Respecto de esta actividad de los ángeles, enseña *Santo Tomás* que no cabe hablar de “acto imperfecto” o de “acto de lo imperfecto”, es decir, de “acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia” (que es la definición de movimiento, como se ha visto), pues son operaciones perfectas de lo perfecto, en tanto emanan de un agente plenamente en acto y en él recaen²⁵⁶. Estas operaciones el *Santo* suele considerarlas en común con las superiores (espirituales) del alma humana. Sobre este punto hemos de volver cuando veamos en qué sentido cabe hablar de movimiento respecto de las operaciones del alma.

7º) *La generación y la corrupción*, en el orden de la naturaleza (orden categorial o predicamental). Se trata de una mutación en la que, cabe recordar, sólo se salva la noción de movimiento de modo analógico y más bien metafórico, si se considera a la materia como sujeto respectivo *ex qua* y *ad quem* del cambio. Y digo que es movimiento más bien y sólo metafóricamente, porque en rigor la materia no es sujeto, sino algo del sujeto: una parte potencial del mismo. El sujeto real es siempre la sustancia individual y es mediante la forma de éste que la materia tiene realidad como sujeto. Por otra parte, el término de la generación es la forma sustancial, y no la materia, que sólo lo es en cuanto potencia susceptible de la forma.

8º) *La creación y la aniquilación por el poder divino*. En este caso, si se considera esta mutación respecto del agente, que es Dios, no hay movimiento en ningún sentido. Si, en cambio, se la considera respecto de la creatura, sólo lo es en el sentido amplísimo (metafórico) que identifica al movimiento con todo cambio. La razón es obvia: no hay aquí sujeto real del cambio, sino sólo el término del mismo (en el caso de la creación) y el origen (en el caso de la aniquilación).

²⁵⁶ Cfr. *In de Anima*, L.I, lec. X, n. 157-158-159-160; “*S. Teol.*” I q.14, a.2, ad 2, q.18, a.3, ad 1, etc.

II. EL DINAMISMO REAL Y EL PRINCIPIO DE FINALIDAD

1. *La causa eficiente y la causa final*

El principio primero, real y extrínseco de las mutaciones y, consiguientemente, de su término (la quietud o el reposo), es la *causa eficiente*²⁵⁷, denominada también *activa, operativa, motiva o productiva*. Ella es el principio activo de la educación de la forma de la materia, es decir, de la unión de ambos y de la producción de algo. Su efecto propio, pues, es el *ser* o la *existencia* de una cosa sustancial o accidental. En el caso de la Causa Primera o Trascendental, tanto el ser (*esse ut actus*) como la materia y la forma de la esencia son producidos por Dios; en el caso de la causa eficiente segunda o predicamental (cuyo acto es precisamente la *actio*), ni el ser, ni la materia ni la forma específica *ut sic* es producida por el agente creado, sino sólo la *forma individual*, vale decir, *esta forma en y de esta materia*²⁵⁸. El efecto propio de la causa eficiente segunda, predicamental o creada es la *existencia* en cuanto *ser en acto del ente (esse in actu)* o la presencia mundanal de éste. La acción misma, la mutación o movimiento y el acto de la causa agente o eficiente en cuanto tal son en sí mismos (*o materialiter*) idénticos, aunque puedan ser distinguidos por respectos formales diversos²⁵⁹. A la diversidad de agentes o modos de la causalidad eficiente ha de corresponder, pues, proporcionalmente, la diversidad de acciones o de modos de éstas y la diversidad de movimientos o mutaciones, o de modos de los mismos. Diversidad que puede ser tan grande que puede trascender las categorías o predicamentos y constituir una diversidad esencialmente distinta y sólo analógicamente común.

257 Cfr. *Aristóteles, Metafísica*, L. V, cap. 2, 1013 a29-33 y el comentario de *Santo Tomás*, n. 785.

258 “Quod autem ex causis efficientibus derivetur ad causas materiales non est ideo manifestum eo quod causae efficientes quae sunt apud nos, non producunt materiam sed formam” (*S. Tomás De Aquino, In Librum De Causis*, Prop. I,1 ec. I, 36).

259 Cfr. *Santo Tomás, In III Physicorum*, lec. V, n. 324. Cfr. También F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Disp. XLIX Sec. II, principalmente nn. 16 y 17. En contra de esta doctrina, vid. *J. de Santo Tomás, Cursus Philosophicus Thomisticus*, Philosophia Naturalis, I. P., q. XIX, aa. I, II y III (Ed. Marietti, 1949, págs. 390-405).

Ahora bien, así como todo movimiento se define por el término *ad quem*, que es el reposo o la quietud, como una perfección ganada en la acción, así también el principio de dicho movimiento, es decir, la causa agente o eficiente. La acción o el movimiento expresan así la tensión óptica entre un principio operativo y la perfección que es el resultado o efecto del despliegue activo de dicho principio y, a la vez, pero desde otro punto de vista, su principio intencional o, lo que es lo mismo, su misma y última formalidad (*principium quo*) como principio del movimiento. De tal manera, uno no puede ser entendido sin el otro, pues ambos se implican recíprocamente en una oposición relativa²⁶⁰. El término del movimiento, pues, en cuanto término intencional de éste y de su principio (la causa eficiente), es, propiamente hablando, *causa final* o, más sintéticamente, *fin*, y se define como aquello por cuya razón algo es (“causa finalis est id cuius causa aliquid sit”)²⁶¹. No es, pues, dicho término, un resultado casual de un movimiento absolutamente indeterminado en su propia estructura como movimiento, sino un *efecto* de la eficiencia del principio moviente, a la vez que un principio motivo del mismo principio moviente, que es *participado* por la propia estructura de la acción y de la causa eficiente en cuanto es precisamente causa. Todo esto es expresado por *Santo Tomás*, comentando a *Aristóteles*, en términos por demás claros y precisos:

La causa final se opone a la causa eficiente según la oposición de principio y fin. Pues el movimiento comienza a partir de la causa eficiente y encuentra su término en la causa final²⁶².

Las causas eficiente y final se corresponden recíprocamente, puesto que la eficiente es principio del movimiento y el fin término.[...] La causa eficiente es, por consiguiente, causa del fin, y el fin, a su vez, causa de la eficiente.

260 Respecto de los modos de oposición de conceptos y, en especial, de la oposición relativa, cfr. *Aristóteles*, *Categorías*, cap. 10. Así define *C.Frick S. J.* la oposición relativa: “Relativa oppositio est inter ea, quae ordinem sive respectum ad Invicem dicunt (pater, filius). Se invicem exigunt ita, ut unum sine altero neque esse nec qua tale concipi possit” (*Lógica*, pág. 23). En casi idénticos términos, cfr. *L. Salcedo S. J.*, *Lógica* (en *Philosophia Scholastica Summa*), pág. 98).

261 *In I Metaphysicorum*, Lec. IV, 70.

262 “[...] causa finalis opponitur causae efficienti secundum oppositionem principii et finis. Nam motus incipit a causa efficiente, et terminatur ad causam finalem” (*In I Metaphysicorum*, Lec. IV, 70).

Ésta es causa del fin en cuanto al ser, porque moviendo la eficiente conduce a esto, que es fin. El fin en cambio, es causa de la eficiente no en cuanto al ser, sino en cuanto a la razón de su causalidad. Pues la causa suficiente es causa en cuanto obra; y no obra sino por causa del fin. De ahí se sigue que la causa eficiente tiene su causalidad a partir de la final²⁶³.

Pero ha de saberse que, aunque el fin sea último en el orden del ser en algunas cosas, siempre es primero en orden a la causalidad. De donde se dice que es causa de las causas, porque es causa de la causalidad en todas las causas. Pues es causa de la causalidad eficiente, como ya se ha dicho. Y la causalidad eficiente es causa causativa tanto de la materia como de la forma, pues hace por su movimiento que la materia sea susceptible de la forma y que la forma inhiera en la materia. Y por consiguiente, también el fin es causa de la causalidad de la materia y de la forma²⁶⁴. Por esto las demostraciones principales son tomadas a partir del fin, en aquellas cosas en las que algo se hace por razón de un fin, como en las cosas del mundo natural, en los asuntos morales y en las cosas artificiales²⁶⁵.

Todo agente obra en razón de un fin; de otro modo, de la acción del agente no se seguiría este efecto más que otro, sino por casualidad²⁶⁶.

263 “[...] efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus [...] Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod sit finis. Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa inquantum agit: non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens” (*In V Metaphysicorum*, lec. II, 775).

264 Sobre la causalidad respecto de la materia y la forma recuérdese lo dicho más arriba.

265 “Sciendum autem est, quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut iam dictum est. Efficiens autem est causa causalitatis ex materiae et formae. Nam facit per suum motum materiam esse susceptivam formae, et formam inesse materiae. Et per consequens etiam finis est causa causalitatis et materiae et formae; et ideo potissimae demonstrationes sumuntur a fine, in illis in quibus agitur aliquid propter finem, sicut in naturalibus, in moralibus et artificialibus” (*In V Metaphysicorum*, lec. III, 782).

266 “[...] omne agens agit propter finem: alloquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu” (*S. Teol.*, I, q. 44, a.4).

2. *El principio de finalidad*

Dado que el agente y el fin son conceptos correlativos, la proposición: “*omne agens agit propter finem*”, que *Santo Tomás* repite innumerables veces, resulta comprensible en su verdad intrínseca a partir de la consideración de sus propios términos, sin necesidad de ninguna mediación argumentativa. Es decir, se trata de una *propositio per se nota* o, lo que es lo mismo, de un principio: *el principio de finalidad*. Como principio que es, no es susceptible de demostración, ya que, por el contrario, él mismo es principio de demostración. Puede ser, a lo sumo, esclarecido o explicitado por el análisis de sus términos o por la explicación de su origen empírico-inductivo (en cuanto todo concepto tiene origen en la experiencia, mediante la abstracción y, consiguientemente, todo juicio universal, en la inducción²⁶⁷), o bien puede ser defendido dialécticamente contra sus impugnantes²⁶⁸. De ahí que, en tanto principio, *Santo Tomás* lo use en sus demostraciones, con mayor o menor restricción, aun respecto de la demostración de la existencia de Dios mediante la Quinta Vía²⁶⁹, a punto tal que el propio *Santo* la denomina “*eficacísima*”; al respecto dice *Fabro*: “La quinta vía tiene por fundamento el principio de finalidad, y puesto que el fin es la ‘primera causa’ en cuanto mueve al agente, de esta vía se puede decir que es, bajo diversos aspectos, la más obvia y accesible, e incluso la más completa y profunda”²⁷⁰. De ahí también que sea usado en las demostraciones morales como *primer principio absoluto*, a punto tal que la *sindéresis* (el hábito de los primeros principios en materia práctica o moral) no es otra cosa que la aplicación al modo especial

267 “[...] omnis nostra cognitio originaliter consistit in noticia primorum principiorum indemostrabiliu: forum autem cognitio in nobis a sensu oritur” (“todo nuestro conocimiento consiste originalmente en el conocimiento de los primeros principios indemostrables, el cual, en nosotros, tiene origen en los sentidos”) (*De Veritate*, q. X, a. 6, arg. 2, sed contra): “[...] habitus principiorum fiunt in nobis a sensu oritur” (“el hábito de los principios se constituye en nosotros a partir de una percepción sensible preexistente”) (*In Post. Anal.*, II, lec. XX, n. 11).

268 Cfr. de *S. Ramírez*, *De hominis Beatitudine*, t.I, págs. 285 y ss. También, como explicitación y defensa dialéctica, puede verse de *Garrigou Lagrange*, *El Realismo del Principio de Finalidad*.

269 Cfr. no sólo la *S. Teol.*, I q. 2, a. 3, sino también, quizás mejor, el Prólogo a las *Lecturas sobre el Evangelio de San Juan*.

270 *L’Uomo e il Rischio di Dio*, pág. 152 (hay traducción española bajo el título: *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, Rialp).

de la acción humana del principio de finalidad²⁷¹. Y no es extraño que el *Aquinate* haya reservado su *Suma contra los Gentiles* para exponer en forma ordenada los argumentos que explanan el principio o que lo defienden dialécticamente contra los impugnantes, pues esa obra, precisamente, está dirigida a convencer y a reargüir a los paganos, a partir de la razón natural, de la razonabilidad de la fe cristiana, es decir, a exponer las razones filosóficas de credibilidad²⁷². Allí no se deduce, propiamente hablando, el principio, pues ninguno de los argumentos es una prueba deductiva o mediata, sino que, a lo más, consisten en explicitaciones de los términos puestas en forma de silogismo a fin de invalidar cualquier actitud escéptica²⁷³.

Quizás por la evidencia de estas razones, *Suárez*, en su docta y extensa *Disputación XXIII* sólo dedica un párrafo para justificar el carácter causal del fin. Por su claridad, conviene leerlo:

[...] ha de ser establecido como conclusión cierta que el fin es causa verdadera, propia y real. Esto es un dogma admitido y casi el primer principio en filosofía y teología; lo enseñó *Aristóteles* en el II de la *Metafísica*, cap. 3, y en el libro XI, cap. I y en el II de la *Física*, cap. 1 y siguientes; y antes que él lo había enseñado *Platón* en el *Fedón*, donde refiere a *Sócrates* a favor de la misma sentencia; más aún, él pretende que sólo el fin es causa, tal vez por antonomasia, es decir, la primera y principal ... Y la razón puede tomarse en primer lugar del común modo de hablar acerca del fin y de la causa; pues fin se dice que es aquello *por lo cual (propter quem) algo se hace o es*; pues en este sentido describe *Aristóteles* en todas partes el fin; y consta que aquellas palabras *por lo cual (propter quem)* significan la causalidad, porque cada cosa se dice que tiene el ser por su causa; por consiguiente, esto es señal de que el fin tiene razón de causa. Además la causa eficiente, si no obra al azar, debe obrar por causa de algo; por consiguiente, también el mismo efecto de la causa eficiente, para que pueda ser hecho por ésta *per se*, exige intrínsecamente ser hecho por causa de algo; por tanto, tal efecto del mismo modo que depen-

271 En la *Suma Teológica* la *sindéresis*, identificada objetivamente con la ley natural, surge como *propositio per se nota* de la clarificación del ente en cuanto bueno, que es precisamente otra de las vías analíticas de la comprensión del principio, de inspiración preferentemente platónica. Cfr. I, q. 94, a.2.

272 Que, por cierto, sólo tienen un carácter remotamente dispositivo respecto de la aceptación voluntaria de la gracia de la Fe.

273 Cfr. L. III, cap. 3.

de *per se* del eficiente como de aquel por quien es hecho, así en su género depende *per se* de algo por causa de lo cual es hecho; ahora bien, éste es el fin; luego depende *per se* del fin, por consiguiente, el fin es [...] verdadera causa de aquella cosa que es hecha por causa del fin²⁷⁴.

Por lo tanto, si se admite que hay movimiento y causalidad eficiente, debe admitirse, por implicación inmediata, que hay causalidad final, en el sentido preciso que se ha explicado, es decir, como la misma *ratio causandi* de la causa eficiente. Parece claro, pues, que la aceptación o la impugnación del principio de finalidad ha de ser solidaria de la aceptación o impugnación del principio de causalidad en general (o de causalidad eficiente), o de la reducción arbitraria e irracional de la relación de causalidad a una relación extrínseca o, por lo menos, no evidente, entre la causa y el efecto; actitud que tiene en *Hume*, para citar un representante del pensamiento moderno, una de sus figuras más características²⁷⁵. En especial, la naturaleza aparece adiafóra, no sólo respecto de la comprensión de su finalidad, sino, más en general, de su bondad (o valor), de su esencia y de su mismo ser, a partir de una toma de posición epistemológica y metodológica que ha reducido la experiencia a mera percepción sensible de fenómenos (empirismo fenomenista) y la observación científica a la medición y demás relaciones cuantitativas de dichos fenómenos, tal como ha sucedido con la Física —convertida en Físico-matemática— a partir *R. Bacon, Galileo y Descartes*, y sobre todo

274 “Hoc est receptum dogma et quasi principium in philosophia et teología; illud docuit *Aristóteles*, II Methap., c.3, et lib. XI, c.1, et II Phys., x.1 et sequentibus; et ante illum docuerat *Plato* in Phaedone ubi in eamdem sententiam refert *Socratem*; immo ille solum finem vult esse causam, forte per antonomasiam, id est, primam et praecipuam, de quo dicemus infra in comparatione causarum. Ratio autem sumi imprimis potest ex communi modo loquendi de fine et de causa; nam finis esse dicitur *propter quem aliquid fit vel est*; in hunc enim modum *Aristóteles* finem ubique describit; constat autem particulam illam propter causalitatem significare; unaquaeque enim res propter causam suam dicitur habere esse; ergo signum est finem habere rationem causae. Praeterea causa efficiens, nisi temere agat, alicuius gratia habere debet; ergo et ipse effectus causae efficientis, ut per se ab illa fieri possit, intrinsece postulat ut alicuius gratia fiat; ergo tales effectus sicut per se pendet ab efficiente, ut a quo fit, ita in suo genere per se pendet ab aliquo cuius gratia fit; ille autem est finis; ergo per se pendet a fine; ergo [...] finis est vera causa eius rei quae propter finem fit” (op. cit., Disp. XXIII, sec. I, n. 7).

275 Cfr. *A Treatise of Human Natur*, Book I, Part III, Sec. III (“Why a cause is always necessary” y siguientes). En especial, es interesante —e incluso divertido— el modo crítico de examinar el movimiento, en polémica con el cartesianismo: Cfr. *ibid.*, Part IV, Sec. IV, págs. 228 y ss. (Oxford, 2ª. ed., 1978).

a partir del modelo de Física *newtoniana*. En el fondo se trata de un gran círculo vicioso: se reduce todo a cantidad, y luego se descubre que en las relaciones matemáticas no hay finalidad..., cosa ya advertida por *Aristóteles* hace veinticuatro siglos. Pero para el tomismo y, en general, para el pensamiento tradicional, las cosas resultan claras:

1º) Se admite la *perseidad* del principio de causa, cualquiera sea la formulación del mismo²⁷⁶.

2º) Se admite la *perseidad* del principio de finalidad²⁷⁷, expresado en la fórmula clásica: “*omne agens agit propter finem*”.

3º) La negación de estos principios torna imposible las ciencias en general y, en particular, las ciencias morales, en la misma medida que le quitan a éstas el fundamento especulativo inmediato de la *sindéresis*.

4º) Existe una proporción rigurosa entre: a) la causa eficiente o el agente, considerado en sí mismo como agente; b) su acto, es decir, la acción, mutación o movimiento; y c) la causa final.

5º) Tanto el agente en cuanto tal, como su acto, la acción y el movimiento, adquieren su última significación o estructura inteligible por participación del fin.

6º) Consiguientemente, a cada forma o modo de causalidad final ha de corresponder una forma o modo de causación eficiente, de acción y de movimiento.

3. *Los diversos modos de finalidad*

Se ha visto ya que en toda causalidad hay alguna finalidad y que el fin como causa mueve a través del agente. Ahora bien, una cosa es la admisión de la causalidad final como principio y otra su comprensión o, en otras palabras, conocer cómo opera el fin cuando causa.

276 Cfr. *C. Fabro, L'Uomo e il rischio di Dio*, págs. 183 y ss.

277 Para *Ramírez* este principio resulta incluso más analítico que el anterior (cfr. *De Hominis Beatitudine*, T. I, pág. 290, n. 402).

Digamos en general que el *fin causa moviendo por modo de atracción al agente*. Se trata de una moción metafórica²⁷⁸ o, en terminología de *Santo Tomás*, de una moción *específica* de la potencialidad tendencial y ejecutiva de la causa eficiente. De tal manera, cabe hablar de dos mociones: a) en el orden del ejercicio, cuya primacía debe ser atribuida a la causa eficiente; b) en el orden de la especificación, cuya primacía corresponde a la causa final. Así, pues, la causa eficiente es primer principio del movimiento en el orden del ejercicio o ejecución; pero a su vez ella es especificada (es decir, determinada en su tendencia causativa-ejecutiva) por la causa final. De esto se sigue una consecuencia de suma importancia y que ya insinuáramos más arriba: el fin atrae al agente en la medida en que, de una u otra manera, está *intencionalmente* en él o lo que es lo mismo, en que ha sido participado por él. Y como la presencia intencional por antonomasia es el conocimiento, a punto tal que es su misma definición, resulta que “tender al fin es imposible si no se conoce el fin bajo razón de fin y la proporción respecto del fin de aquellas cosas que están ordenadas al fin”²⁷⁹. Según el modo en que el fin esté intencionalmente presente en el agente, pues, se especifican los diversos modos de tender al fin o, lo que es equivalente, los diversos fines en cuanto fines y los diversos agentes en cuanto agentes.

La estructura de todo movimiento, acción o acto eficaz, por lo tanto, es consiguiente a la estructura formal de la causa agente, según aquello de que todo aquel que obra, obra de acuerdo con su propia naturaleza o, en fórmula más breve, “el obrar sigue al ser”. Pero esta forma, a su vez, es operativa por su tendencia a un fin, el cual está participado en ella como tendencia a su propia perfección. Así, el fin está presente en la forma del agente como potencia, en parte pasiva, porque necesita de algo en acto de éste para que pueda pasar de la potencia al acto, y en parte activa, en tanto es precisamente el principio *quo* (“cuius gratia”) de la ejecución; y pasa al acto por la acción misma cuando ésta alcanza su perfección propia. De ahí que, de acuerdo con esta doctrina, pueda hablarse tanto del *modo* del movimiento (y de la causalidad eficiente y final), cuanto de la “*forma*” de dicho movimiento, en

278 Cfr. Por ej., F. Suárez, op.cit., Disp. XXIII, Sec. I, 14, y J. de Santo Tomás, op.cit., Phil. Nat., I P, q. XIII, a II, conclusión única, pág. 278.

279 *Santo Tomás, In III Sent.*, dist. 27, I, 2. Habría que aclarar que este enunciado sólo es verdadero si se entiende el “tender al fin” en su forma más perfecta, o si se quiere decir que si existen fines, debe haber un conocimiento proporcional (argumento de la Quinta Vía).

cuanto, de alguna manera, es una “forma” consiguiente a la forma activa y teleológica (o tendencia) por la que se actúa.

Por lo tanto, son cuatro los modos o las formas de todo movimiento, es decir, de todo modo de actuar el agente en razón de un fin y, recíprocamente, de toda moción o atracción del agente por el fin que, según la terminología de Ramírez, cabe designar así: 1º) Modo ejecutivo-violento, 2º) modo ejecutivo natural, 3º) modo elicitivo y 4º) modo directivo, electivo o libre²⁸⁰. Examinemos brevemente cada uno:

1º) *Modo ejecutivo-violento*. En general, se llama *modo ejecutivo* aquél según el cual el agente obra sin conocimiento del fin, el cual conocimiento está propiamente en otro, y sólo participativamente en él. Es violento cuando dicho modo es transitorio (no procede de un principio permanente del agente), extrínseco (procede de un principio extrínseco al agente, el cual le comunica a éste el movimiento y, por lo tanto, la posibilidad de moverse y mover) y ajeno a su naturaleza y a la tendencia de la misma, y en tanto ajeno, también contrario a ésta²⁸¹. En todo movimiento ejecutivo-violento hay siempre, por lo tanto, dos agentes: uno principal, que es el que ejerce violencia sobre otro agente, y uno secundario, el agente violentado, que obra casi pasivamente, es decir, que más bien *es obrado*. Con todo, aunque secundario, éste es verdadero agente, porque la acción procede inmediatamente de él, lo cual significa que hay en él una cierta potencialidad intrínseca de ser violentado. El ejemplo es la piedra que, movida por la mano del hombre, golpea otra cosa, moviéndola. Y, en el Derecho y la moral, es el caso de la coacción, como necesidad de hecho que se impone extrínsecamente a alguien en contra de su voluntad.

2º) *Modo ejecutivo-natural*. Éste es un modo de obrar que tiene en la propia naturaleza del agente su principio permanente, aunque sin conocimiento del fin, ni intelectual ni sensitivo. La intencionalidad del fin es una *propiedad* que emana de la naturaleza del agente y que lo inclina al desarrollo de su forma en la línea de la perfección de ésta. En este caso, la intencionalidad o tendencia también es cognoscitiva, sólo que no procede del conocimiento

280 Cfr. *De Hominis Beatitudine*, T. I, pág. 318.

281 Acerca del concepto de violencia, cfr. de Ramírez, *De Actibus Humanis*, págs. 21 y ss.

del agente mismo sino de aquél que es autor de su forma. Precisamente, la necesidad de esta participación en el agente no inteligente ni sensitivo de la intencionalidad del fin constituye el núcleo de la demostración de la existencia de Dios según la quinta vía, a la que hiciéramos referencia más arriba. El ejemplo es el movimiento vegetativo, propio de las plantas (v.gr. los tropismos) y también de las naturalezas orgánicas en cuanto actúan sin conocimiento (v.gr. el proceso de crecimiento y de asimilación de plantas, animales y hombre).

3°) *Modo elicitivo*. Se trata en este caso también de un modo natural de movimiento y de tendencia al fin, es decir, intrínseco al agente y permanente, que procede de una propiedad operativa del mismo, llamada potencia o facultad. Pero se especifica porque la intencionalidad del fin es participada por el agente mediante el *conocimiento* de aquél, en cuanto el fin es término del movimiento, lo cual implica, a su vez, cuando el fin no es inmediato, el conocimiento de los medios. Pero se trata de un conocimiento imperfecto y tan sólo material tanto del fin cuanto de los medios, pues ambos son conocidos como meros fenómenos sensibles, pero sin discernimiento de la relación recíproca que constituye formalmente al fin como fin y al medio como medio. Por el contrario, dicha vinculación está preestablecida en la naturaleza del agente por medio de una inclinación que se llama *instinto*, mediante la cual el fin es percibido como estímulo positivo o negativo y cuyo discernimiento concreto compete en los animales superiores a la facultad *estimativa*. De tal modo, el fin atrae al agente por el concurso del conocimiento sensible que, calificado como estímulo en virtud del instinto y la estimativa, pone en acto la fuerza ejecutiva de aquél. De ahí que a este modo se lo pueda llamar también *instintivo* y suponga, también él, una razón ordenadora impresora de la intencionalidad teleológica.

4°) *Modo directivo, electivo o libre*. Según este modo, el fin atrae al agente mediante el conocimiento perfecto o intelectual, es decir, con conocimiento del fin en cuanto fin y del medio en cuanto medio, lo cual implica el discernimiento de la relación entre ambos. El fin es participado en el agente mediante una forma intencional cognoscitiva que, en cuanto tal, le resulta intrínseca. Éste es el modo perfecto de tender al fin (y, correlativamente, de ser convocado por éste), pues el agente no sólo es principio de su acto, sino

que también le resulta propia la *ratio agendi* (la razón por la que obra). De ahí que el acto le pertenezca de una manera mucho más intensa que a los demás; su acto es entonces, propiamente hablando, *conducta*. Y aunque la expresión “electivo” o “libre” esté consagrada por la tradición tomista, parecería sin embargo que sería mejor llamarlo simplemente *voluntario* porque, como lo veremos más adelante, su causa eficiente próxima es la voluntad. Con esta nomenclatura, además, se puede evitar un equívoco posible, pues podría preguntarse si el acto voluntario es siempre natural, y la respuesta no podría darse con precisión sin hacer algunas distinciones. Pues siempre que un acto es voluntario, en cierto sentido es también natural por oposición a violento, en la medida en que el agente actúa por una forma intrínseca y porque es el modo de actuar propio del agente voluntario, como es evidente por los mismos términos. Pero ocurre que no todos los actos voluntarios son electivos, sino que hay algunos que, sin dejar de ser voluntarios, resultan necesarios, aunque más no sea en el orden de la especificación, según se verá. En estos casos la voluntad los produce no en tanto es una potencia libre y, como tal, dirigida potencialmente a muchas cosas y por lo tanto principio de la contingencia de su querer, sino en cuanto es una *naturaleza* y, como tal ordenada *ad unum*, es decir, a un solo género de objetos, y esto, con absoluta necesidad natural. Ésta es la razón de la distinción entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio vel libertas*, a la que hiciéramos referencia y sobre la que volveremos a hablar.

III. LA TENSIÓN MEDIO-FIN EN EL HOMBRE

Apliquemos ahora esta dialéctica operativa a lo que ya sabemos acerca del hombre. Dijimos que tiene una naturaleza específica; pero no nace con su perfección natural ya adquirida ni puede alcanzarla como los ángeles con uno o pocos actos. Por el contrario, la tendencia immanente en él hacia su fin o perfección propia se actualiza en una larga sucesión de actos —o de series de actos— que van alcanzando fines parciales y objetos que no son siempre queridos por sí mismos sino sólo en cuanto son idóneos para procurarle otros que sí son queridos por sí mismos. Así, pues, el dinamismo humano, aunque regido por un fin natural último, se desenvuelve en tensión hacia bienes o fines intermedios y hacia medios cuya única razón de apetibilidad

reside en su ordenación a algún fin. Esa naturaleza, además, es a la vez animal y racional; pero es animal sólo genéricamente, es decir, como lo más indeterminado en el orden de su esencia lógica, y racional, en cambio, como su diferencia específica. El obrar humano, consiguientemente, es específicamente racional, en cuanto el hombre es y actúa como hombre y como persona, y no como animal o cosa; en él el fin está presente no sólo como naturaleza, sino como forma cognoscitiva o intencional intelectual, por el cual el fin, aún el natural, le es immanente en su precisa formalidad de *ratio agendi*. Pero, paralelamente a esta línea de actividad específica, el hombre obra también como naturaleza animal y vegetativa, pues ambas están incluidas y como asumidas por su alma espiritual, que es a la vez forma del cuerpo.

De todo lo dicho se siguen estas consecuencias:

1º) *El hombre puede actuar ejecutivamente violentado*. En efecto, si él es también cuerpo, nada impide que en cuanto es algo físico y orgánico pueda sufrir violencia desde el exterior que, en cuanto sea contraria a su voluntad, recibe el nombre de *coacción*. Sólo su voluntad es ajena a toda forma de violencia, pero no en absoluto sino sólo respecto de sus actos elícitos, es decir, de aquellos que emanan directa o inmediatamente de ella. Pero puede ser coaccionada en sus actos imperados (los actos de las demás facultades, que se mueven bajo el imperio de la voluntad), en tanto puede haber un obstáculo exterior que impida, v.gr., que pueda mover los miembros del cuerpo, o dirigir los actos de las facultades sensibles o aún la atención de la inteligencia²⁸². También puede ser coaccionada indirectamente, sea a través del miedo —el cual, sin embargo, no anula totalmente el acto de la voluntad, pues lo que se quiere por miedo de alguna manera se quiere²⁸³— sea a través de la coerción ejercida sobre los órganos corporales (p.ej. los de las potencias sensibles) que influyen en la especificación del acto de querer.

2º) *El hombre actúa ejecutiva y naturalmente en el orden vital vegetativo*. Esto, que es de evidencia empírica inmediata, es también una consecuencia de su índole vital corpórea. Todos los procesos de crecimiento, asimilación,

282 Cfr. S. Tomás. *S. Teol.* I-II q.6, aa.4 y 5. Véase también de Ramírez, *De Actibus Humanis*, ibid.

283 Cfr. S. Tomás, ibid., a.6.

etc., no ocurren en el hombre en tanto éste actúa como agente libre sino como agente biológico.

3º) *El hombre actúa elicitiva o instintivamente.* Esto es absolutamente cierto sólo en una etapa de la vida humana, cuando no tiene aún uso de razón. En tal caso la inteligencia todavía no ha hecho uso instrumental pleno de las facultades del alma, pues éstas no están aún dispuestas para constituir la materia inmediata de la intelección y de la volición que le es consiguiente. Pero, cuando la razón, y con ella la voluntad, que es su apetito propio o connatural, han logrado asumir el dominio de las facultades sensibles, se produce inevitablemente la *unificación por asunción de la conciencia sensible con la intelectual*, de tal manera que no puede haber ya actos puramente instintivos que escapen a la esfera de la conciencia intelectual. En consecuencia, los instintos dejan de ser propia y rigurosamente tales, en lo que éstos tienen de automáticos e infalibles, para convertirse en tendencias posicionales que, aunque por cierto refluyen sobre la voluntad, sobre todo a través de la especificación de la inteligencia, no llegan a dominarla, salvo, claro está, en los casos de perturbaciones mentales o pasionales especialmente agudas. Pero ni aún en estos casos cabe hablar de instintos puros, porque las mismas imágenes motivas tienen siempre una carga irreductible de significación intelectual.

4º) *El hombre actúa voluntariamente.* Éste es el modo específicamente humano de obrar, en cualquiera de las divisiones que puedan hacerse de él: voluntario *ut natura* y voluntario *ut ratio*, el cual a su vez puede ser elícito o imperado. En consecuencia, se comprende que *Santo Tomás* haya reservado para este tipo de actos el calificativo de *humanos*, dejando para los demás (aquellos en los que el hombre actúa como agente meramente natural) el nombre residual de *actos del hombre*²⁸⁴. A la estructura del acto humano voluntario hemos de dedicarle un capítulo especial.

5º) *El hombre actúa por un principio eficiente inmediato que no es su esencia o naturaleza sino una facultad.* Esto es una consecuencia de su carácter de creatura, pues sólo en Dios su ser se identifica con su operar. Dice al respecto *Santo Tomás*:

284 Cfr. *S. Teol.*, I-II q.6, prólogo a la cuestión y a todo el tratado de los actos humanos.

Es imposible afirmar que la esencia del alma sea su potencia [se refiere a su potencia operativa, en virtud de la cual el ente animado opera inmediatamente]. Y esto se manifiesta así [...] por dos razones. Primero, porque dado que la potencia y el acto dividen al ente y a todo género de ente, es necesario que ambos se refieran al mismo género [se refiere a la misma categoría o predicamento]. Por lo tanto, si el acto no está en el género de la sustancia, la potencia que se refiere a ese acto tampoco puede estarlo. Ahora bien, la operación del alma no está en el género de la sustancia, salvo el caso de Dios, cuya operación es su sustancia²⁸⁵; de ahí que la potencia de Dios, que es el principio de su operación, es la misma esencia de Él. Lo cual no puede verificarse ni en el alma ni en ninguna creatura [...]" "En segundo lugar, esto aparece imposible respecto del alma, pues ésta es por su esencia acto. Si, pues, la misma esencia del alma fuera principio inmediato de las operaciones, el que tiene alma actualmente estaría siempre realizando las operaciones vitales, así como el que tiene alma actualmente vive. Pues no es, en cuanto es forma, un acto ordenado a otro ulterior, sino que es el término último de la generación. De ahí que el estar en potencia respecto de otro acto no le compete según su esencia, en cuanto es forma, sino según su potencia. Y así la misma alma, en cuanto es sujeto de inhesión de sus potencias, se llama 'acto primero', ordenado al acto segundo (la operación). Ahora bien, se tiene que el sujeto que tiene alma no siempre está en acto respecto de las operaciones vitales [...]. Por consiguiente, la esencia del alma no es su potencia; pues nada está en potencia respecto de un acto, en cuanto es acto²⁸⁶.

285 Aquí el término "sustancia" no está tomado en el sentido de una de las categorías o predicamentos, sino como sinónimo de *lo que es per se*, en cuanto ésta es una noción trascendental que se predica analógicamente de Dios y de las criaturas, pues, en rigor, Dios no es sustancia, pues trasciende todas las categorías. Cfr. *S. Teol.* I q.3, a.2.

286 "[...] impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia [...] Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad presens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura [...]

"Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subset suae potentiae, dicitur 'actus primus', ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae ... Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potential. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus" (*S. Teol.* I q. 77, a.1).

El mismo *Santo Doctor*, en un lugar anterior –el *Tratado de los Ángeles*– había dicho con carácter más general:

Ni en el ángel ni en creatura alguna la virtud o potencia operativa es lo mismo que su esencia [...] Pues dado que la potencia dice relación al acto, es necesario que según la diversidad de actos sea la diversidad de potencias; por esta razón se dice que cada acto propio corresponde a una potencia propia. Ahora bien, en todo lo que es creado la esencia difiere de su acto de ser, y se compara al mismo como la potencia al acto [...] Y precisamente el acto al que se compara la potencia operativa es la operación²⁸⁷.

Y como en la actividad del hombre cabe distinguir una multiplicidad de operaciones esencialmente distintas, es necesario admitir una pluralidad de principios operativos correspondientes a las mismas, que son las potencias o facultades de las que ya hablamos, y que son accidentes propios o propiedades, porque emanan necesariamente de la propia esencia humana. Y dentro de estas múltiples potencias operativas, el primer principio en el orden de la ejecución de los actos específicamente humanos es la voluntad.

6º) *Por último, las acciones humanas son acciones propiamente dichas, es decir, se verifica respecto de ellas la definición de movimiento como “acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia”.* Vimos, cuando examinamos el movimiento o el dinamismo en general, que *Santo Tomás* negaba que las operaciones superiores del alma fuesen propiamente movimiento, sino que sólo lo admitía en sentido analógico o más bien metafórico. En efecto, dice:

[...] el movimiento se atribuye a las operaciones del alma diversamente como a cosas diversas. Pues de tres maneras se encuentra el movimiento en las operaciones del alma. Pues en algunas se encuentra propiamente, en otras

287 “[...] nec in angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia [...] Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentialium: propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum [...] Actus autem ad quem comparatur potentia operativa est operatio” (id., I q. 54, a.3).

menos propiamente, y en algunas en rigor de una manera mínimamente propia”²⁸⁸.

Dice luego que el movimiento se encuentra propiamente en las operaciones vegetativas del alma y en el apetito sensitivo, menos propiamente en las operaciones vegetativas del alma y en el apetito sensitivo, menos propiamente en las operaciones (cognoscitivas) de los sentidos y, finalmente, afirma: “El mínimo de propiedad de movimiento, y *nada más que metafóricamente*, se encuentra en el intelecto. Pues en la mutación del intelecto no hay mutación según el ser natural, como en el vegetal, ni sujeto espiritual²⁸⁹ que sea inmutado, como ocurre en lo sensible. Sino que en este caso hay la misma operación que, en cierto modo se dice movimiento, en cuanto de inteligente en potencia se hace inteligente en acto. Difiere sin embargo esta operación del movimiento, porque ella es acto de lo perfecto mientras que el movimiento es en realidad acto de lo imperfecto”²⁹⁰. Y, más concisamente: “Moverse y sufrir una alteración se toma equívocamente cuando se dice que entender es un cierto modo de moverse y sufrir una alteración según se lee en el Libro III del *De Anima* de Aristóteles, pues entender no es el movimiento que es acto de lo imperfecto, que de una cosa pasa a otra, sino un acto de lo perfecto que existe en el mismo agente”²⁹¹. En otro pasaje explicita más la distinción entre acciones transeúntes (aquellas en las que el efecto recae en otro) e inmanentes (aquellas en las que el efecto se identifica con una perfección del agente), respecto del concepto de movimiento: “doble es la acción: una,

288 “[...] motus attribuntur operationibus animae, a diversis diversimode. Nam tripliciter invenitur motus in operationibus animae. In quibusdam enim invenitur motus proprie, in quibusdam minus proprie, in quibusdam vero minime proprie” (*In I De Anima*, lec. X, 157).

289 El término “espiritual” está usado aquí en el sentido de “inmaterial”, tal como se verifica en el conocimiento sensible el conocimiento mismo, como semejanza formal de la imagen sensible y la cosa conocida, y con abstracción de la inmutación del órgano de la sensación.

290 “Minimum autem de proprietate motus, et nihil nisi metaphoricè, invenitur in intellectu. Nam in operatione intellectus non est mutatio secundum esse naturale, sicut est in vegetabili, nec subiectum spirituale quod immutetur, sicut est in sensibili. Sed est ibi ipsa operatio, quae quodammodo dicitur motus, in quantum de intelligente in potentia fit intelligens in actu. Differt tamen a motu eius operatio, quia eius operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti” (id. 160).

291 “[...] moveri et pati sumuntur aequivoce secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in III *De Anima*. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud : sed actus perfecti, existens in ipso agente” (*S. Teol.*, I q. 14, a.2, ad 2).

que pasa de uno a otro sujeto en la materia exterior, como calentar o cortar; otra, que permanece en el agente, como entender, sentir y querer. Entre las cuales hay una diferencia, que consiste en que la primera acción no es perfección del agente que mueve sino del sujeto que es movido, mientras que la segunda es perfección del agente. Por eso, puesto que el movimiento es acto del móvil, la segunda acción, en cuanto es acto del operante, es llamada movimiento del mismo, a partir de esta semejanza: pues así como el movimiento es acto del móvil (es decir, lo movido), así también este tipo de acción es acto del agente, no obstante que el movimiento sea acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia, mientras que esta acción inmanente es acto de lo perfecto, o sea de lo que está en acto”²⁹².

Es evidente, por lo demás, que lo que se dice de las acciones inmanentes, como es el caso de las del intelecto, debe ser extendido a las operaciones de la voluntad, por las mismas razones, pues la voluntad, en cierto sentido, es algo del intelecto, en cuanto es, precisamente, apetito racional²⁹³. Por lo tanto, según el pensamiento del *Aquinate* las acciones voluntarias, de las que estamos hablando, no serían un modo de movimiento en sentido estricto.

Ahora bien, la cuestión es la siguiente: ¿Esta tesis de *Santo Tomás* acerca del carácter sólo metafórico de movimiento que invisten las operaciones superiores del alma, es decir, los actos de entender y querer, puede ser aceptada como pura y simplemente verdadera, sin ninguna distinción o restricción? Consideremos el problema desde los dos puntos de vista de la argumentación tomista: la índole inmanente de la acción del entendimiento y de la voluntad, y su índole de perfecta.

En primer lugar, ¿los actos humanos son perfectamente inmanentes? Cabe distinguir, por lo pronto, los actos elícitos de la inteligencia y la voluntad, de los actos imperados, que son aquellos que, como hemos dicho, produce una potencia (la inteligencia, las potencias sensibles o ejecutivas y aún la voluntad misma) bajo el imperio de la voluntad. Aquí la solución es obvia:

292 “[...] duplex est actio: una, quae transit in exteriores materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu” (id., I l. 18, a.4, ad 1).

293 Cfr. *In III De Anima*, lec. XIV, 80.

los actos imperados son actos en los que la eficacia de la voluntad se extiende a un acto de otra potencia o a otro acto; es decir, hay, propiamente hablando, tránsito y por lo tanto perfecto movimiento, pues una (la potencia o acto imperado) es movida por otra (la voluntad imperante y su acto). Esto incluye, como es evidente, todos los actos que de alguna manera recaen sobre una materia exterior al hombre (v.gr. los actos de justicia o injusticia) y aún sobre el hombre mismo que actúa, pero a través de una potencia (o acto) distinto del imperante. En cuanto a los actos elícitos (los que emanan directa o inmediatamente de la facultad), a su vez, pueden ser considerados abstractamente como actos singulares o aislados de la potencia (en este caso más bien habría que hablar de *operaciones*), o más bien concretamente, en cuanto “las acciones son de los supósitos y del todo [substantivo] y no en cambio, propiamente hablando, de las partes y de las formas o potencias; pues no se dice con propiedad que la mano hiere, sino el hombre por medio de la mano; ni se dice propiamente que el calor calienta, sino el fuego por el calor; sin embargo, se habla así por cierta analogía”²⁹⁴. Así, pues, sólo por cierta analogía se dice que el intelecto entiende o que la voluntad ama, pues, en rigor, es el hombre el que entiende y ama por su inteligencia y voluntad. Y si esto es así, debe comprenderse que en todo acto de conocimiento humano intervienen siempre los sentidos, los cuales sí son propiamente inmutados por los objetos, en la medida en que son corporales. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no sólo procede, como un acto ulterior, del conocimiento sensible, sino que éste está siempre presente en aquél como el horizonte de realidad material al cual está referido, y que el *Aquinate* explica con la doctrina de la *conversio ad phantasmata*²⁹⁵. Ahora bien, en el conocimiento sensible, por lo mismo que requiere la inmutación del órgano, no se verifica una inmanencia perfecta, y en el intelectual tampoco, en tanto siempre debe estar referido al sensible. Por lo tanto, sólo de los actos elícitos y abstractamente considerados como actos puros de una potencia superior, cabe hablar de inmanencia perfecta.

En segundo lugar, ¿en qué sentido cabe hablar de “acto de lo perfecto” o de “acto perfecto”, respecto de las potencias superiores del alma? Un acto

294 “Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum: non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quandam haec dicuntur” (*S. Tomás, S. Teol.*, II-II q. 58, a.2).

295 Cfr. *ibid.*, I q. 84, a. 7, y q. 85, a.1, ad 5, y a.5, ad 2.

es perfecto cuando en él no queda ningún residuo potencial. Ahora bien, ningún acto de conocimiento y de amor del hombre actualiza totalmente en esta vida la capacidad infinita de verdad y bien que, como tendencia, constituyen a la inteligencia y a la voluntad, respectivamente. Por lo tanto, ninguno de dichos actos es absolutamente hablando (*simpliciter loquendo*) un acto perfecto, sino sólo desde un cierto punto de vista (*secundum quid*), en cuanto es una cierta perfección de la potencia y, a través de ella, del hombre; pero, adviértase bien, *cierta* perfección, pero no la perfección total. En consecuencia, si el movimiento se define como el acto de aquello que está en potencia, precisamente en cuanto que está en potencia, todo acto de conocimiento y amor que deje un residuo de potencialidad (¿y qué residuo de potencialidad queda en cada uno de nuestros actos respecto de la verdad y del bien total!) es un acto de algo que está en potencia (el hombre y sus facultades) y, por lo tanto, realiza propiamente la noción de movimiento. Sólo los actos finales del hombre, mediante los cuales éste ha alcanzado su fin último –que es Dios, Verdad y Bondad infinitas– son *simpliciter* perfectos. Por el contrario, todos los actos vitales del hombre que no consisten en el fin último formal de éste, deben ser considerados como movimientos –certeros o fallidos– hacia el fin.

IV. CONCLUSIÓN

Hemos llegado así a comprender algunas dimensiones del dinamismo de la vida humana. Ésta, considerada en cada uno de los actos vitales del hombre, y en su conjunto, como una sucesión de actos de conocimiento, sentimiento, amor, elección, ejecución, etc., es un proceso dinámico constituido formalmente por la vocación del fin humano que de alguna manera está presente en sus rasgos más generales en la naturaleza del hombre y que se determina de un modo immanente por el conocimiento y por el amor que es consiguiente a éste. El fin que le es connatural convoca al hombre, y su respuesta es el acto humano (o voluntario) que lo mueve hacia él. Su perfección última es un acto perfecto de conocimiento y amor, y el gozo consiguiente.

De tal manera, la comprensión de cada acto humano, en esta vida o en camino hacia su destino, se reduce a su formalidad de movimiento o etapa

hacia el mismo; o dicho con más coherencia con la idea de fin, se reduce a su formalidad de medio. Así, para entender la vida humana y todas sus formalidades, dentro de las que se incluyen los aspectos morales, sociales y jurídicos, deben entenderse previamente sus dos polos dialécticos: la voluntad, como principio eficiente, y el fin del hombre, como la *ratio agendi* de todo obrar.



Capítulo VIII

LOS ACTOS HUMANOS (O VOLUNTARIOS)

I. UNA CUESTIÓN COMO PUNTO DE PARTIDA

1. *Planteo del problema*

La tradición tomista se ha planteado como problema la relación que existe entre inteligencia y voluntad en el primer acto de la voluntad y en el juicio práctico prudencial. Se dice que el acto de la voluntad presupone un acto de conocimiento, es decir, que aquél es consiguiente a éste con una relación de consecuencia necesaria. Ahora bien, el acto de conocimiento que precede a la voluntad es un juicio práctico y no meramente especulativo. Pero un conocimiento práctico no es un conocimiento puro, pues en él participa la voluntad por medio de una apetición, porque el conocimiento práctico no es otra cosa que el conocimiento que se extiende a la praxis. Se trata, pues, de un conocimiento que tiene como finalidad la modificación de la praxis humana o de la realidad exterior a través de la praxis humana. ¿Cómo se dice entonces que el conocimiento (práctico) es previo al acto de la voluntad si no puede haber conocimiento práctico sin un acto de la voluntad? Esto, respecto de una elección o de una apetición secundaria, no ofrecería ninguna dificultad, pero en el caso del primer acto de la voluntad hay que explicar cómo se mueve la voluntad por un conocimiento, si éste ya presupone un acto de la voluntad.

2. *Los elementos de una respuesta*

Conviene comenzar la respuesta desde el principio, aun a costa de alguna repetición.

La voluntad es apetito racional. Con la palabra “apetito” en este contexto se quiere indicar una cierta tendencia o inclinación hacia algo consiguiente o esencialmente vinculada a un conocimiento. Tal inclinación no es otra cosa que una relación constitutiva de la potencia hacia una perfección respectiva que opera como objeto. La cuestión se reduce así al esquema “potencia-acto”. ¿Qué es lo que opera como acto respecto de la potencia, que en el caso es la voluntad? Dicho de otra manera ¿cuál es el objeto de este apetito?

El objeto del apetito es algo bueno²⁹⁶, es decir, algo perfecto que, en cuanto tal, es apetecible. La facultad apetitiva está en potencia respecto de su objeto y pasa al acto al quererlo. Perfecto, a su vez —dice *Aristóteles* en el L.V de la *Metafísica*—, es aquello que no defecciona en nada de lo que debe tener, lo que es íntegro o lo que ha alcanzado su fin (entelequia). El mundo, sujeto a la mutabilidad como ley óptica general, presupone que en el dinamismo haya un tránsito de un menos a un más de perfección natural, es decir, de desarrollo de la forma. La perfección es algo de índole real, en el orden del ser. Ahora bien, la naturaleza o la forma sustancial no se puede desarrollar sino a través de la estructura accidental, sobre todo de las categorías de cantidad, cualidad —ésta última es precisamente la perfección del ente en razón o en función de su naturaleza—, acción y pasión, las demás son secundarias. La más fundante es la cantidad; la más importante es la cualidad. El orden dinámico está constituido principalmente por la acción y la pasión, cuyo término es un acrecentamiento o decrecimiento cualitativo.

Si lo bueno es lo perfecto que implica en el sujeto una relación constitutiva hacia él en cuanto objeto (*esse ad* que es lo que define al apetito), para entender mejor el acto de querer es preciso hacer un nuevo análisis. Algo puede ser perfecto en sí mismo, con prescindencia de cualquier otra consideración, pero en cuanto está en acto es a la vez *perfectivo* de algo que está en potencia (la facultad y el sujeto) y que por eso denominaremos *perfectible*. Entonces, en un primer análisis, lo perfecto aparece como objeto de un apetito en cuanto aquél es *perfectivo* de éste que es *perfectible*. Existe pues una *relación de coaptación* entre el perfectible y el perfectivo. Luego, podría haber dos grandes esferas en los actos (u operaciones) de apetición: a) apetición de lo perfecto en cuanto tal y b) apetición de lo perfecto en cuanto es perfectivo.

296 “Bueno es lo que todos apetecen”, *Aristóteles, Et.Nic.*, I, 1094 a2-3.

Dentro de la experiencia humana no parece haber con frecuencia una apetición de lo perfecto en cuanto meramente perfecto, sino en cuanto perfectivo. Porque, ¿acaso puede una creatura, que está afectada constitutivamente por la potencialidad, no apetecer lo perfecto sino en cuanto sacia su potencialidad o cubre el espacio de potencialidad de tal modo de quedar satisfecha? Desde el punto de vista metafísico, en la medida que hay un ente creado, con un componente potencial, éste (perfectible) reclama siempre una actualización.

Demos un paso más, considerando la “*intentio*” apetitiva. El conocimiento tiene un término intencional, es decir, la presencia a través de un signo —no la presencia real— del objeto. Luego, el conocimiento termina siempre en un signo *en el que y por el que* se hace presente lo conocido. Entonces, puede decirse que el acto de conocimiento es *meramente* intencional. En cambio, la apetición —dice *Santo Tomás*— termina en la cosa misma. Hay, además de la *intentio cognoscitiva*, que tiene que ser previa y de la cual la apetición es consiguiente, una *intentio real* hacia el *esse* (el *esse in actu*, la existencia, la cosa real en acto). Ése es el término del acto apetitivo. Se quiere la cosa misma. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la cosa querida no existe, porque es posible querer cosas que no existen? Uno, p.ej., quiere que su amigo sea una buena persona, pero ahora todavía no lo es; o puede querer tener una casa, que todavía no tiene. ¿Cómo se puede querer lo que no existe? Esto se puede plantear de otra manera. El objeto querido ejerce sobre la voluntad un tipo de causalidad que se llama “final”, es decir, como fin atrae al agente, lo convoca. Y ¿cómo puede ejercer una causalidad real algo en tanto todavía no existe? Se puede decir que existe intencionalmente, en el signo, en el juicio, en la representación, en la idea que se tiene de ello. Pero eso no es real, no existe y, sin embargo, ejerce un influjo real. La respuesta parece sencilla: en primer lugar, lo que le da realidad o fuerza real a eso que todavía no existe es, primero, lo que ya existe, pues aunque no exista plenamente realizado, sí tiene potencialidad real; la naturaleza del sujeto y éste existen en acto, y la misma voluntad existe en acto como facultad en el sujeto. De tal manera, en los fenómenos de apetición no sólo hay un tender *afectivo* (p.ej., esa cierta complacencia en y con el objeto, que se llama amor) sino que hay también un tender *efectivo*, en la línea de la causalidad eficiente. En otros términos, la realidad de la apetición de lo que no existe todavía puede verse desde los dos términos: el sujeto que quiere y el objeto querido. Desde el punto de vista del objeto, éste atrae por lo que tiene de existente

(puesto que tiene que tener un mínimo de realidad, aunque sea potencial, porque de otro modo no habría coaptación posible con la voluntad); desde el punto de vista del sujeto, está la existencia en acto de éste y la de la voluntad en acto. Y dado que hay algo en acto y en potencia en el sujeto y en el objeto, la apetición, además de ser un acto afectivo o de complacencia (amor, deseo) frente al objeto, adquiere también un aspecto efectivo; aquí aparece el hecho de que la voluntad opera como causa eficiente, primer principio de las operaciones humanas en el orden de la ejecución o en el orden del ejercicio, en tanto tiende efectivamente al objeto. La voluntad humana es el motor a través del cual se desarrolla esta naturaleza espiritual del hombre. Su aspecto afectivo es la puesta en marcha del motor eficaz de la acción.

En esta perspectiva dinámica se comprende la causalidad eficiente de la voluntad. Recordemos que la causa final y la causa eficiente forman un todo dinámico análogo al compuesto hilemórfico. El medio es al fin como la causa eficiente es a la causa final; el medio está en el orden de la causa eficiente. Ahora bien, el medio no vale si no es por el fin. Por lo tanto, cabe decir que el fin es respecto del medio como la forma respecto de la materia. Por eso, en un juicio moral el medio tiene la función de materia y el fin tiene función de forma.

Volvamos a la cuestión planteada. Si se dice que el fin ejerce atracción sobre la causa eficiente como razón de la causalidad de ésta, sería un error creer que hay dos cosas independientes, pues ellas sólo se entienden si se las ve como un compuesto dinámico, de acto y potencia, de causa formal y causa material. No hay fin sin medio, ni hay medio sin fin. El medio dice relación al fin, el fin supone una relación con los medios y se realiza mediante éstos.

3. Respuesta a la cuestión planteada

Siempre que hay una apetición de algo que todavía no es perfecto, debe ser entendida dinámicamente y en la concreción del sujeto. Ello supone atender a la composición de lo que todavía no es con lo que sí es en acto y como movimiento. El acto de la voluntad que tiende hacia algo que todavía no existe para realizar lo perfecto es movimiento, es acto de la potencia cuando todavía está en potencia. Cuando la voluntad se mueve hacia algo

que todavía no existe, hay mutación, hay un acto imperfecto. Y el movimiento sólo se explica en función del término de la serie, que es lo perfecto en acto, que se obtiene mediante el acto de la voluntad que tiene razón de causa eficiente para realizar lo perfecto. El error que debe evitarse es hacer una analítica diseccionante: por un lado, el objeto conocido prácticamente como fin, por otro, la voluntad, y así parece un círculo vicioso. Lo mismo pasa con el acto prudencial y otro tanto con la elección.

Se lo puede ver desde otro punto de vista, no menos fecundo: la relación entre conocimiento y apetición. El conocimiento presenta a la voluntad el objeto. Por lo tanto, el conocimiento práctico judicial tiene una función especificadora de la apetición, porque le da el contenido de lo que la voluntad quiere. El conocimiento está en el orden de la causalidad formal. Pero, la voluntad quiere porque es el primer principio en el orden de la eficacia, del ejercicio. Entonces, no se puede entender el acto de volición anterior y separado de la volición misma. Eso sería otro error. Al conocimiento práctico sólo se lo puede entender como el aspecto formal (da la forma, el objeto y el fin). Hay que usar el principio hilemórfico aplicado al orden dinámico. Con esto se soluciona la aporía planteada al comienzo. La solución es tan sencilla, que uno la pierde de vista.

¿Cómo puede haber un acto de conocimiento práctico que no incluya la voluntad? No puede haberlo. Pero ¿cuál es el conocimiento práctico que está en la base, en el origen del primer acto de voluntad (el simple *velle*, como diría *Santo Tomás*, o *voluntas* de la misma manera que *intellectus* es el primer acto del intelecto)? El acto primero, *voluntas*, está presente en el acto de conocimiento práctico sinderesco, como diría *Ramírez*, porque en él se da ya la referibilidad a la voluntad. El conocimiento presenta algo como conveniente a la voluntad, como conveniente a la naturaleza. No es que la voluntad conozca lo que es conveniente, puesto que la voluntad no tiene que conocer nada, el que conoce es el hombre por la razón. Hay una unidad de la voluntad y la inteligencia, hay una compenetración, de tal manera que también la inteligencia quiere y la voluntad conoce, sólo que la voluntad conoce por la inteligencia y la inteligencia quiere por la voluntad. Entonces, hay un acto de conocimiento en el que hay una referencia a la voluntad, de tal modo que no podría haber acto de conocimiento práctico sin referencia a la voluntad, y ésta es constitutiva del conocimiento práctico, así como éste es constitutivo de la voluntad. El asunto es que son simultáneos como son

simultáneos la materia con la forma. Es imposible imaginarse un acto de conocimiento puro, porque la inteligencia es una facultad y como tal tiene una inclinación, una tendencia a la verdad. Y la raíz de todas las tendencias es la voluntad. La inteligencia se aplica a conocer porque la voluntad quiere, porque es lo que aparece conforme con la naturaleza del entendimiento: el conocimiento, la verdad. Luego, no puede haber un acto de conocimiento sin un acto de voluntad (aunque sea especulativo, porque si la voluntad no lo aplica a conocer la inteligencia no conoce). Lo mismo ocurre con el acto de atención, que es la *intentio* voluntaria, la dirección voluntaria de la *intentio* cognoscitiva. Y así como la inteligencia no pasa de la potencia al acto sino por la voluntad que está en acto, como primer principio en el orden del ejercicio (en el orden de la especificación está el intelecto agente), de la misma manera la voluntad no pasa al acto sin el contenido de lo apetecible, que no es otra cosa que presentar al ente y a lo verdadero en su conformidad con el apetito. Y esto quiere decir presentarlo como perfecto y apetecible. Y no necesariamente como algo previo.

Se puede hablar de algo previo analíticamente, como se puede decir analíticamente –para entender– que la forma es previa a la materia, pero no se lo tiene que expresar en una sucesión temporal, porque así no se entiende nada. Como cuando se dice que el acto es previo a la potencia, no se quiere decir que el acto sea previo temporalmente a la potencia; en algunos casos sí y en otros no (es previo a la potencia en el orden de la naturaleza), aunque absolutamente sea previo porque si no no puede haber pasaje de la potencia al acto. A la vez, acá también, si se va a una resolución metafísica se encuentra que hay un acto absoluto y se termina en Dios. Pero si no –sería absurdo que en cada paso de la ciencia se tuviera que hacer una resolución metafísica–, sin hacer este salto, hay que establecer que *el conocimiento práctico está en el orden de la causalidad formal y final* del acto voluntario. Aplicando lo que se dijo antes de la causalidad final y eficiente, se tiene el mismo resultado. Algo semejante pasa con la sustancia y los accidentes; está bien que se haga la analítica de los accidentes en cuanto distintos de la sustancia, pero no hay sustancia sin accidentes, porque el accidente es la perfección de la sustancia. Y el accidente es, respecto de la sustancia, como el acto respecto de la potencia. En concreto, lo que existe es un *sinolo* de sustancia y accidentes. El accidente adquiere un rango superior al de la sustancia porque incluye a la sustancia [considerado *in toto*, no *absolute* o en sí mismo]. El

accidente es modificación de la sustancia. No hay accidentes sueltos, sino accidentes *de* una sustancia, perfecciones *de* una sustancia.

Recapitulemos. Lo que opera como fin u objeto especificante opera como forma respecto del acto de la voluntad, que es principio eficaz o eficiente: aplicando la analogía hilemórfica al *sinolo* operativo, la voluntad funcionaría como materia y el conocimiento práctico como forma. La causa final es la *ratio causalitatis* de la causa eficiente, es decir, la última formalidad de la causa eficiente. El error consistiría en querer descomponer en el *sinolo* operativo lo formal de lo eficiente. No es cuestión de decir “antes la voluntad” o “antes la inteligencia”. Si se quiere hablar de “antes” en el sentido de prioridad metafísica, hay que decir que la voluntad está “antes” en el orden del ejercicio y la inteligencia está “antes” en el orden de la especificación. Son dos órdenes distintos, pero inescindiblemente unidos en la constitución de un acto concreto. Si se mantienen los dos órdenes separados, se tiene un círculo vicioso. Pero en la realidad de los hechos no hay círculo vicioso, porque se trata de un mismo proceso operativo.

II. EL AMOR EN EL CICLO DEL ACTO VOLITIVO

1. *El ciclo del acto volitivo*

El acto humano o voluntario es una totalidad dinámica compleja constituido por varias operaciones en las que intervienen las facultades del alma en su conjunto y que se desenvuelve en un tiempo determinado. Es un todo de orden, cuyo principio ordenador, según se ha visto, es el fin y cuya forma es el objeto, especificado por el conocimiento práctico. La razón práctica misma opera como regla directiva y su función es la de constituir un modelo operativo imperativo (norma) que cumple la función de causa formal ejemplar. A su vez, esta totalidad dinámica compleja se inscribe, por regla general, en una totalidad mayor que conforma una serie de actos, ordenada también por el fin de la serie. La vida humana se construye como un conjunto de series de actos, algunas diacrónicas o sucesivas y otras sincrónicas. La comprensión y valoración de cada acto voluntario, por lo tanto, si bien depende esencialmente de su objeto y fin propios (incluyendo la regla que los expresa),

debe inscribirse también en las totalidades operativas que constituyen sus circunstancias principales y que contribuyen a conferirle lo que podría denominarse su racionalidad vital.

El ciclo del acto volitivo –según la tradición tomista²⁹⁷– tiene una estructura integrada por tres grandes momentos: la intención del fin, la elección de los medios y el imperio y ejecución, según el siguiente esquema:

1°) *Intención del fin*

(Comprende: Conocimiento práctico de algo como bueno, amor y deseo y consideración global de la necesidad de medios)

2°) *Elección de los medios*

(Comprende: la deliberación acerca de la bondad de los medios, su aceptación como bienes, el último juicio práctico acerca de su elegibilidad, concomitante con el acto de la libertad o voluntad electiva)

3°) *Imperio y ejecución*

(Comprende: el imperio, como acto regulador de la razón práctica) que ordena –dispone– el acto en función del fin, con la fuerza moviente de las operaciones previas de la voluntad, y los actos de ejecución movidos por la voluntad como causa agente o eficiente)

El *amor* es el primero de los actos de la voluntad, origen y fuente de todos los demás. Cuando se verifica una serie de actos, hay ciertos actos anteriores que cumplen la función de causa eficiente de los actos posteriores. El amor es el acto que cumple la función de causa eficiente resolutive –es decir, definitiva– de todos los actos sucesivos. Se ha dicho ya que no es otra cosa que una cierta complacencia del apetito frente al objeto perfecto y que, con relación a esta complacencia, es apetecible, es decir, amable.

Ahora bien, el amor todavía no dice aún si se tiene o no el objeto. Se dice que se posee al objeto amado cuando se alcanza una cierta unidad con

297 Cfr. de S. Tomás, *Suma Teológica*, I-II, tratado de los actos humanos, qq. 6-21. Cfr. también el comentario de Santiago Ramírez *De actibus humanis*, ya citado.

él. En ese caso se verifica la *fruitio*, la fruición, que es la posesión gozosa, que es el término o perfección natural, el desarrollo perfectivo del acto de amor. Y así como se dijo que el amor puede tener por objeto algo perfecto en potencia, la *fruitio* tiene que tener siempre como objeto lo perfecto en acto en el doble aspecto de acto: en cuanto es perfecto en sí mismo y en cuanto presente, unido al apetito. Cuando el objeto está espacial o temporalmente lejano —porque se tiene que terminar de realizar, porque está en potencia y se necesita de varios actos intermedios para alcanzarlo—, entonces aparece la dialéctica medio-fin.

El amor pone en marcha esta dialéctica convirtiéndose en *deseo*. Y la apetición del fin a través de medios, es decir, la consideración del fin teniendo en cuenta que hay medios, es lo que se llama *intención*. La intención es, pues, la dirección de la voluntad hacia el fin como actualización del deseo a través de ciertos medios. La realización del fin, es decir, la *electio*, no es otra cosa que el acto de la voluntad sobre los medios necesarios para alcanzar el fin deseado. Como se ve, siempre en el acto de la voluntad hay un momento inicial, que es el amor, y habrá o no —según que se frustré o no el proceso dinámico— fruición. Establecido esto, hemos de detenernos en el examen del amor.

2. *El amor, primer acto de la voluntad*

Hablamos del amor en general, no sólo del amor espiritual ni sólo de lo que *Santo Tomás* llama “amor-pasión” (sensible), porque en el hombre no hay amores ni puramente espirituales ni puramente sensibles; antes bien, en los amores humanos es inevitable que estén mezclados lo espiritual y lo sensible. Ahí está una de las raíces del problema moral, pues es necesario un orden racional del amor de modo que tanto las dimensiones sensibles como las espirituales estén sujetas a la razón.

El amor es un momento de síntesis del psiquismo humano que presupone no sólo un objeto presentado a la voluntad por la inteligencia en su función práctica, sino además las diversas tendencias que operan en el alma las disposiciones consiguientes. La voluntad, en cuanto tiene una cierta estructura o naturaleza, es un apetito racional y, por lo tanto, es un apetito universal del bien en general, es decir, de todo aquello que pueda realizar el concepto

de bien, que es todo lo que existe. Pero, además, es el apetito del hombre, de un sujeto con naturaleza humana, animal y racional. La voluntad apetece todo aquello que es conforme o congruente con toda la naturaleza del hombre. De ahí que la voluntad también entre en composición con los apetitos inferiores.

En todo acto de amor se tiene en cuenta, a los efectos de la especificación del acto, no sólo lo que vale el objeto (su perfección) en sí mismo o absolutamente, sino su bondad en relación con el sujeto y sus disposiciones apetitivas. Hay, pues, en el amor la evidencia o manifestación de parte del objeto de una aptitud para satisfacer apetitos del sujeto; hay una *coaptatio*. Por lo menos, lo hay como apariencia. Y el amor, se ha dicho, es la complacencia de esta coaptación.

Se puede preguntar cómo influyen los apetitos inferiores en la voluntad. ¿Pueden acaso arrastrar a la voluntad en el orden de la causalidad eficiente? Dice *Santo Tomás* que los apetitos directamente no mueven a la voluntad, sino indirectamente por la vía de la especificación del objeto. El apetito sensible notifica a la inteligencia, a través de la inmutación sensible, la aptitud de un objeto para satisfacerlo, coloreándolo así afectivamente. Esta presencia del reclamo del apetito sensible en la inteligencia (que no opera sino a través de los sentidos, por lo que el apetito puede operar sobre ella) puede aparecer frente a la voluntad como algo congruente con todo el sistema apetitivo. Nada impide que haya conflicto, porque nada impide que el sujeto sea consciente de los distintos reclamos disposicionales. Conflicto que no es otra cosa que la coexistencia de distintos reclamos que no se pueden satisfacer a la vez. Hay reclamos diversos, p.ej. de amistad, estéticos, intelectuales, de amor a Dios y a la patria, y también de comer y beber, de descansar, de satisfacción sexual, etc. Evidentemente, el apetito espiritual tiende hacia cosas universales; el apetito sensible tiende hacia cosas particulares sensibles. La razón y la voluntad son los jueces a quienes compete resolver esta clase de conflictos.

Una de las motivaciones centrales de los hombres, si no la motivación central, es el deseo de felicidad (eso lo dice *San Agustín* hasta el cansancio y lo repite *Santo Tomás*), entendida como plenitud vital del hombre. Y si antes se dijo que nada se apetece o se ama sino bajo la razón de bien, ahora podría matizarse: nada se apetece o se quiere sino bajo razón de (medio para la) felicidad. Ahora bien, esto plantea la posibilidad de que haya bienes que

aparezcan como congruentes con el apetito, pero que en realidad no lo sean respecto de la totalidad del hombre y de su vida. Es el tema del bien aparente. No es que haya un bien puramente aparente; nunca lo hay. Psicológicamente hablando, siempre tendrá algún coeficiente de realidad. La apariencia estará dada en su valor de finalidad o en su aptitud como medio para conseguir la finalidad.

3. La división del amor según su objeto

Hay una clasificación tripartita de los bienes y los amores muy antigua, que probablemente se remonta a *Platón*, pero que está explícita en las éticas de *Aristóteles*, que resulta de interés para nuestra perspectiva. El bien se puede dividir en fin y medio. El fin es aquello que se quiere o a lo que se tiende en sí mismo; el medio es aquello que sólo tiene bondad o que se quiere por su aptitud para conducir al fin. El bien *simpliciter loquendo* es fin, el bien-medio es bien *secundum quid*, es bien porque está ordenado al fin, es bien porque participa de la bondad del fin pero no tiene valor en sí mismo, sino en referencia al fin.

A su vez, lo que es bueno y fin puede ser bueno en cuanto es perfecto y amable por sí mismo, o es perfecto o amable por relación a un sujeto perfectible en tanto es placentero. A los fines de la primera clase se los llama *honestos* y a los de la segunda *deleitables*. Así se llega a la célebre división tripartita: bien honesto, deleitable, útil.

A estas tres clases de bienes le corresponden tres clases de amores. Al bien honesto le corresponde el amor de *benevolencia*, al bien deleitable el amor de *concupiscencia*, y al bien útil el amor de *utilidad*. A su vez, quepa agregar, a estas tres clases de amor le corresponden tres formas de amistad: de benevolencia, de concupiscencia, de utilidad. Éste es el esquema clásico de *Aristóteles*: tres clases de bienes, tres clases amores, tres clases de amistad.

III. LA DELIBERACIÓN Y LA ELECCIÓN

1. *Introducción*

La elección es el acto de la libertad (*voluntas ut ratio*) que tiene por objeto los medios o ciertos fines intermedios en tanto sean considerados como medios para alcanzar otros fines. Se puede querer un fin intermedio al que se aspira para obtener otros fines, por ejemplo, obtener una habilitación profesional para aspirar a un modo de vida más confortable; dicho fin intermedio se convierte así en cabeza de serie de una sucesión de actos; toda la serie se convierte así en una sucesión electiva. Luego, nada impide que haya elecciones sobre fines, en tanto ellos sean considerados como medios.

Ahora bien, los medios le aparecen al hombre como potencialmente infinitos. Esto es consecuencia de la indeterminación constitutiva de la libertad humana y de la distancia que existe para el pensamiento práctico entre el fin abstractamente entendido y su concreción a través de los medios. Téngase presente que no se tiene un conocimiento adecuado (concreto) del fin, de lo que es la felicidad, de Dios. De allí la pluralidad de medios potencialmente infinita. Pero, el hombre no puede dejar de elegir, debe realizar actos de libertad.

Si la elección es un acto de la *voluntas ut ratio*, es evidente que no puede ser un acto irracional, una acción a ciegas; eso sería imposible. Por el contrario, está acompañado de razón o, mejor dicho, se trata de un acto en el que la razón y la voluntad se entrelazan. Por esa razón *Aristóteles* parece vacilar al caracterizarlo como un acto de la voluntad acompañado de razón o un acto de la razón acompañado de voluntad.

2. *La deliberación*

La razón que acompaña la elección es lo que hemos denominado *razón racionante*, es decir, la inteligencia humana en su función discursiva. Dado que la libertad del hombre no versa sobre fines naturales –que como se ha visto operan como principios, tanto de la razón como de la voluntad– sino sobre medios o fines intermedios considerados como medios de aquéllos,

es evidente que la razón deliberativa no puede ser lo que llamamos *inteligencia inmediata*. Hay que recordar el paralelismo entre voluntad (*voluntas ut natura*) e inteligencia (*noûs* o *intellectus*): la voluntad es respecto de los fines como la inteligencia respecto de los principios. Ahora bien, dado que la razón discursiva es casi tan amplia como el curso del pensamiento humano, debe discernirse con precisión de qué clase de razón, o mejor dicho, de qué clase de función racional, se habla.

La deliberación es un proceso constituido por una sucesión de actos de la razón en su función práctica por el que se investiga y establece la conveniencia de un medio. La razón juzga acerca de la conveniencia de los medios que cabe elegir. Esto implica que el término al que se tiende en el discurso deliberativo es un juicio práctico que se formula en función del querer de la voluntad, ya que la conveniencia supone la referibilidad del objeto elegible a los fines de la voluntad, que incluye las orientaciones o tendencias de los apetitos sensibles, las necesidades y aptitudes del sujeto y, en general, todo el orden disposicional analizado al considerar la conciencia. Pero si bien dicho juicio no es acto de la razón en su función teórica o especulativa, ni es un juicio sinderesco —es decir, acerca de principios—, el proceso racional deberá incluir por necesidad juicios teóricos—v.gr. sobre hechos— y principios, sin los cuales no puede haber razonamiento alguno.

La deliberación, a su vez, está condicionada por la serie de conocimientos, voliciones y actos anteriores que constituyen momentos de las secuencias vitales que la preceden.

3. *El discurso deliberativo*

La deliberación, en tanto proceso racional —que de algún modo cabe considerar como una clase peculiar de “razonamiento”— y cuya conclusión es el juicio práctico que acompaña la elección recibe el nombre de *discurso deliberativo*. Si bien no es propiamente un razonamiento es semejante a éste y de hecho, puede incluir razonamientos propiamente dichos e incluso asumir la forma de un razonamiento al momento de su valoración (por ejemplo, cuanto está puesto bajo el juicio de la conciencia). Su principio argumental tiene como principio o medio de la demostración —en lugar del término medio del silogismo especulativo— el fin.

Desde el punto de vista lógico, el discurso deliberativo tiene el carácter de un argumento dialéctico y, en su caso, retórico. Consiguientemente, en la mayoría de los casos no termina en una conclusión necesaria, como el razonamiento apodíctico, sino en una conclusión probable. La razón de esto consiste en que, además del fin, también operan como principios o premisas los hechos que, por consistir en conductas humanas o estar referidos a ellas, están afectados por la contingencia de la libertad. Ahora bien, en materia moral o jurídica, pueden asumir la función de premisas necesarias aquellos enunciados prácticos que expresan una obligación, dado que la obligación es una cierta necesidad de fin que vincula a un medio (libre o contingente, que es la conducta) con un fin necesario, y que lo vincula con necesidad (o lo que es lo mismo, usando una expresión kantiana, *categorícamente*²⁹⁸).

Aristóteles ensaya dos formas de silogismos de la acción:

1º) Una forma semejante al silogismo teórico: El ejemplo típico sería el silogismo judicial: *el que matare sufrirá como pena X* (premisa mayor); *Y mató* (premisa menor); (por lo tanto) *Y sufrirá como pena X* (conclusión). Acá se tiene, aparentemente, un silogismo teórico. Pero, de hecho, cada uno de estos términos es práctico y sólo tiene significación práctica por su función al fin.

2º) Una forma construida a partir del fin: *Quiero X como fin* (premisa mayor); *Y es un medio necesario para X* (premisa menor); (por lo tanto) *quiero Y* (conclusión). En el fondo, el esquema es semejante o equivalente al anterior. Pues el fin es el principio y el término medio.

Pero, en rigor, no es correcto intentar dar una forma silogística al argumento o discurso deliberativo salvo después que se ha hecho la elección para verificar su rectitud racional. En la deliberación hay más componentes que un esquema silogístico: hay, además de principios, experiencia, inducciones (los ejemplos de casos anteriores cumplen funciones análogos a la in-

298 Si un fin no es necesario sino contingente, la necesidad de fin que vincula a un medio con el fin será *hipotética*. Supongamos que es contingente viajar a Europa; entonces, se dice, p.ej.: *si quiero* viajar a Europa necesito tomar un avión. En cambio, el bien común político, en otro ejemplo, al ser un fin necesario puede ser principio de una necesidad de fin categórica que llamamos *obligación*.

ducción en materia dialéctica y retórica), evaluación de medios, sopesar los mismos comparándolos, la consideración de deseos y disposiciones del sujeto que delibera, evaluación de posibilidad de eficacia de la acción, etc.

4. *Su término: la elección*

El discurso deliberativo, al no concluir apodícticamente sino con probabilidad, no tiene un término que pueda ser racionalmente predeterminado. Desde el punto de vista lógico en muchas ocasiones este proceso racional se podría continuar al infinito. Pero, en tales casos, ¿qué es lo que le pone fin? La elección pone término a la deliberación. Se plantea entonces una de las hipótesis del problema que fuera considerado en la introducción de este capítulo. El círculo vicioso aparente podría formularse así:

No hay elección sin deliberación previa, la elección supone la deliberación, que tiene por función especificar el contenido de la elección. Pero, por otra parte, la elección limita y pone término a la deliberación. Si se quisiera ver la deliberación como temporalmente previa, la cuestión no tendría solución.

Pero ya se vio que independizar, e incluso separar temporalmente, las operaciones de la razón (en este caso, del discurso deliberativo) y de la voluntad (elección), es un error que desconoce la estructura complementaria y *quasi* hilemórfica de este plexo operativo. Lo razonable es entender que al acto de la voluntad *ut ratio* lo acompaña la inteligencia *ut ratio*. De tal modo, la razón delibera acerca de lo que resulta conveniente para la voluntad a la vista de las muchas circunstancias, por ejemplo, el tiempo, el lugar, la oportunidad, las disposiciones del sujeto, los medios disponibles, etc. La elección está determinada por muchos factores, sea subjetivos (incluyendo muy especialmente las disposiciones del que delibera y elige), sean externos al sujeto, sea por lo que se deliberó y sus razones, etc. Lo que hay que entender es que el discurso deliberativo es a la elección como la forma es a la materia, porque especifica, poniendo frente a la voluntad un bien-medio proporcionado al apetito y a la intención del sujeto. ¿Puede hablarse de una determinación absoluta de la voluntad por la razón, como postularía un

intelectualismo exagerado? Parece claro que no, porque ello implicaría la ausencia de indeterminación activa y dominadora de la voluntad, es decir, una ausencia de libertad; una elección sin libertad es absurda, pues es una contradicción en sus mismos términos. Pero, a la inversa, ¿cabe hablar de una absoluta indeterminación de parte de la voluntad libre, al modo de una pura libertad negativa? Es evidente que no, porque el discurso deliberativo especifica los medios posibles (que se presupone que la voluntad consiente en general, precisamente como medios posibles) y elabora un juicio de preferencia en función del querer libre de la voluntad. Ni la razón puede prescindir del dominio de la voluntad sobre sus actos, ni la voluntad puede prescindir de la racionalidad del consentimiento de los medios posible ni de la preferencia.

IV. EL ACTO DE IMPERIO

1. *Necesidad en la contingencia*

La vida de plantas y animales se encuentra regulada por tropismos e instintos, que conforman esquemas rígidos y necesarios de su actividad vital en orden a sus fines específicos. La contingencia que se verifica en ellos tiene origen, por regla general, en el exterior del ente vivo. En el hombre, por el contrario, la razón y la voluntad –cuya síntesis operativa es la libertad– es la fuente interior y principal de contingencia. Esta ausencia de necesidad rígida afecta tanto a los modos de la finalidad humana como a las series de actos ordenados a ella:

a) La entelequia humana –es decir, el conjunto de fines perfectivos naturales, el acto cualitativamente último y perfecto de la forma sustancial–, aunque idéntica específicamente en todos los hombres, se realiza personalmente en infinitos modos distintos. Y en la concreción de esa realización personal, las elecciones y conductas libres constituyen factores de determinación eficaces.

b) Si cada conducta humana debiera construirse a partir de una pura contingencia, la vida del hombre sería imposible pues resultaría mucho más

ineficaz que la de cualquier otro animal. Sería imposible alcanzar el fin natural. Cada acción, para ser eficaz, debe estar orientada específicamente a la entelequia humana y, a la vez, debe determinar en concreto a ésta. En otras palabras, cada acción debe estar ordenada a los fines naturales.

La vida es movimiento, esto es, es mutable por esencia. Pero la pura mutabilidad sin dirección ni estructura, sin fundamento óntico ni sujeto del que se predica el cambio y, sobre todo y más en general, sin alguna forma de necesidad, no sólo es algo irracional sino que es ajeno a nuestra experiencia.

Existe una necesidad racional de estabilidad, de estructura inteligible, que se le impone a la inteligencia humana en tanto quiera comprender el devenir mismo de las cosas y, dentro de éstas, el devenir vital del hombre. Esto es reconocido incluso por el historicismo y las corrientes hermenéuticas contemporáneas. Coinciden en este punto, v.gr., *Gadamer* con el propio *Dilthey*. Dice el primero, en el examen que hace del segundo en su *Wahrheit und Methode* (“Verdad y método”):

En ambas direcciones, aquella de la contemplación y aquella de la reflexión práctica, se manifiesta según *Dilthey* la misma tendencia de la vida, un impulso a la estabilidad²⁹⁹.

Cabe concordar gustosamente con *Dilthey* que el influjo del pensamiento sobre la vida “surge de la necesidad interior de estabilizar, en el cambiar inestable de las percepciones, de los deseos y de los sentimientos, algo fijo que torne posible un desenvolvimiento de la vida continuo y unitario”. Pero esta actividad del pensamiento es inmanente a la vida misma y se realiza en las objetivaciones del espíritu que, como moral, religión, derecho, incluyen y sostienen al individuo, en cuanto éste se entrega a la objetividad de la sociedad³⁰⁰.

299 “In beiden Richtungen, der Kontemplation wie der praktischen Besinnung, zeigt sich nach Dilthey die gleiche Tendenz des Lebens”, en *Streben nach Festigkeit*, Parte II, I, 2, pág. 490, Milano, Bompiani, 2000 (edición bilingüe, traducción italiana y notas de *G. Vattimo*, intr. de *G. Reale*).

300 “Man wird Dilthey gerne zugeben, dass der Einfluss des Denkens auf das Leben ‘aus der inneren Notwendigkeit entspringt, in dem unsteten Wechsel der Sinneswahrnehmungen, Begierden und Gefühle ein Festes zu stabilisieren, das eine stete und einheitliche Lebensführung

Esta necesidad de estabilidad de la vida humana se manifiesta con máxima evidencia en las instituciones –sobre todo en la familia y el Estado–, en las virtudes morales e intelectuales, en la ley y los demás fenómenos de legalidad, en las costumbres y en el Derecho. En todos los casos, esa necesidad de estabilidad consiste esencialmente en orden. Se trata de la necesidad del orden, una de cuyas formas jurídica y moralmente más relevante es la obligación. Ahora bien, el orden es efecto del imperio.

2. Descripción del acto de imperio

Imperar significa mandar, gobernar, ordenar. Consiguientemente, el acto de imperio es el acto de mando, de gobierno, de ordenación. Si bien en el “*Tratado de los actos humanos*” de la *Suma* el imperio está considerado especialmente en la línea de la ejecución de la acción, de hecho trasciende este momento del ciclo del acto volitivo y se extiende a la generalidad de los actos, a punto tal que todos los actos humanos se pueden dividir en meramente *elícitos* e *imperados*. “Elícito” quiere decir en este contexto que emana inmediatamente de una facultad del alma, como operación propia de dicha potencia. “Imperado”, en cambio, es el acto que, aunque sea operación elícita de una facultad, está ordenado, mandado o impulsado por otra. Para que haya imperio, por lo tanto, se requieren al menos dos facultades: la imperante y la imperada.

El imperio puede ser interior a un hombre (lo cual se verifica en los casos de autonomía, y que por esa razón he de denominar *imperio autónomo*) o externo, es decir, de un hombre sobre otro (*imperio heterónomo*). En todo caso la facultad o el sujeto que manda o impera tiene que estar en una posición de superioridad relativa respecto de la potencia imperada o del sujeto que obedece. Ahora bien, esta superioridad relativa debe tener algún fundamento. Con relación al imperio autónomo, el fundamento es estrictamente antropológico e implica que la facultad imperante tenga el rango de *principio* respecto de la imperada. En el imperio heterónomo el fundamento será el

möglich macht’. Aber diese Leistung des Denkens ist dem Leben selbst immanent und vollzieht sich in den Objektivationen des Geistes, die als Sitte, Recht., Religion den einzelnen tragen, sofern er sich an die Objektivität der Gesellschaft hingit” (Id., *ibid.*, pág. 494).

bien común y algún tipo de título con validez y vigencia en el marco de las relaciones interactivas y comunitarias.

En el imperio autónomo, al que se refiere principalmente la q. 17 de la I-II de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, las facultades con potencia imperativa son sólo dos: la razón (primer principio de los actos humanos en el orden de la especificación o causalidad formal) y la voluntad (primer principio de los actos humanos en el orden del ejercicio o causalidad eficiente). La razón, dice el *Aquinate* impera porque es propio de ella el ordenar; pero, ¿qué se entiende en este contexto ordenar? Si *orden* es la conveniente disposición de una pluralidad que conforma una unidad según un principio de ordenación, entonces ordenar, formalmente, es disponer convenientemente, es decir, según un juicio práctico de conveniencia. En este sentido, es claro que ordenar es acto elícito de la razón. Pero si *ordenar* se entiende en el sentido de establecer un orden, lo cual significa una cierta eficacia, entonces es acto elícito de la voluntad; e incluso lo es si se tiene en cuenta el principio de ordenación que es el fin, porque el fin es objeto del apetito racional en cuanto tal. Por esa razón, aunque hablando formalmente (en el orden de la causa formal) imperar es obviamente acto de la razón, mirando el imperio en su eficacia o fuerza moviente es acto de la voluntad. En consecuencia, hablando concretamente, el imperio es a la vez, pero bajo distintos respectos, acto de la razón y de la voluntad. Y nada impide que la voluntad y la razón se imperen recíprocamente en sus respectivas esferas de primacía.

En el caso del imperio heterónomo la estructura es, claro está, mucho más compleja. En efecto, de un lado se dan la razón y la voluntad del sujeto imperante y de otra, la razón y la voluntad del sujeto imperado que, de alguna manera, debe interiorizar el acto de aquél. Esto sólo es posible mediante la comunicación del enunciado que expresa el imperio del que manda que, mediante el conocimiento del que obedece, puede operar como principio de la conducta de éste. Hay, entonces, un cierto desdoblamiento, porque hay un doble imperio: el imperio que ejerce el que manda sobre el que obedece y la continuación de ese imperio en el acto de la razón práctica del que obedece. Al acatar la orden o la norma, a su vez, el sujeto que obedece prorrumpo en un acto de imperio sobre las potencias ejecutoras. No puede haber acto de imperio directo sobre las potencias ejecutoras de otro; siempre se necesita de la intermediación de la voluntad y de la razón del otro, lo cual

presupone una disposición previa en el que obedece para interiorizar –hacer interior el imperio del que manda– para poder él, a su vez, imperar la ejecución. De ahí que la obediencia es libre.

En definitiva, el imperio consiste en una participación de la operación de la potencia imperante en la potencia imperada, participación formal de la razón práctica y participación eficaz de la voluntad. Participación que también debe verificarse en el imperio heterónomo mediante el conocimiento y la comunicación.

3. La relación del acto de imperio con el acto imperado

El acto de imperio y el acto imperado constituyen un todo práctico, una unidad compleja de índole práctica. En ella el acto de imperio tiene razón de forma y el imperado razón de materia. Como se ve, volvemos a hacer uso del esquema hilemórfico en sede práctica. En el caso del imperio autónomo no parece que pueda haber dudas acerca de esta unidad. La cuestión es: ¿la hay también en el imperio heterónomo? En este segundo caso es evidente que la unidad que puede haber es sólo relacional y de orden.

El fundamento de esta unidad reside en el aspecto formal, es decir, en la ordenación como operación racional. El acto imperante y el imperado conforman una unidad en la medida en que el objeto especificativo de ambos sea la misma disposición racional, que en definitiva se ha de reducir al enunciado que la expresa o significa. La forma más perfecta de este enunciado ordenante es la norma.

La única explicación ontológica posible se da a través de la teoría de la participación, ese modo de causalidad vertical que descubrió Platón y que el propio Aristóteles recoge en la *Ética Nicomaquea*, precisamente el único lugar donde habla de participación en sentido real (porque en otros habla de participación en sentido lógico). Se dice que hay causalidad vertical porque algo que tiene una perfección en acto transmite esa perfección a algo que, estando en potencia, lo recibe como sujeto. En el imperio, en último análisis se participa un *lógos*, y esa participación se hace eficaz por un acto moviente de la voluntad.

4. *El imperio como fuente normativa y de obligaciones*

El acto de ordenar o imperar tiene naturaleza deóntica o normativa en la medida que la disposición racional que establece —el *lógos* práctico— sea una disposición verdadera y necesaria (con necesidad de fin u obligatoria). A su vez, la verdad del orden se juzga a partir de la verdad del principio (en este caso, de la verdad del fin) y desde allí de la verdad del medio. En otras palabras, para examinar la verdad de una disposición debe averiguarse si se refiere a un orden verdadero en el que el fin opera como principio de justificación o de legitimidad.

El efecto propio del acto de imperio es obligar. Y en esta medida, este momento de los actos humanos aparece como uno de los goznes principales entre la Psicología o Antropología y las ciencias prácticas (principalmente la Ética y el Derecho). Téngase en cuenta, por ejemplo, que el imperio es el acto propio de la prudencia. Del conocimiento de lo que es el hombre y su conducta se puede pasar así, en otra instancia epistemológica, al conocimiento práctico de la dirección del obrar.



FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA CITADA

1. ALBISU, D.M.: *Política y educación según Aristóteles*, en MOENIA XXVI/XXVII, Buenos Aires, 1986.
2. - *Las llamadas "Ciencias Sociales"*, (en MOENIA XXIX), Buenos Aires, 1987.
3. - *La verdad en la vida moral* (en MOENIA I, II, IV y VI), Buenos Aires, 1981-1982.
4. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*
5. - *Metafísica* (ed. trilingüe por V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1970).
6. - *De l'âme* (ed. bilingüe), Paris, Les Belles Lettres, 1995.
7. - *Política* (ed. bilingüe), Madrid, IEP, 1951.
8. - *Tratados de Lógica (Órganon): Categorías, De la Interpretación, Primeros Analíticos, Segundos Analíticos, Tópica y refutaciones sofísticas*, 3 tomos, Madrid, Gredos, 1995.
9. - *Retórica* (ed. bilingüe), Madrid, IEP, 1971.
10. - *Organon* (6 tomos, trad., introducción y notas de J. Tricot), Paris, Vrin, 1971-1979.
11. - *De la génération des animaux* (ed. bilingüe), Paris, Les Belles Lettres, 1961.
12. - *De la génération et de la corruption* (ed. bilingüe), Paris, Les Belles Lettres, 1966.
13. - *Les parties des animaux* (ed. bilingüe), Paris, Les Belles Lettres, 1993.
14. - *Marche de animaux - Mouvement des animaux* (ed. bilingüe), Paris, Les Belles Lettres, 1973.
15. - *Parva naturalia* (trad., introducción y notas de J. Tricot), Paris, Vrin, 1951.
16. AYALA F. Y OTROS: *Estudios sobre la Filosofía de la Biología*, Barcelona, Ariel, 1983.
17. BIBLIA SACRA (iuxta VULGATAM CLEMENTINAM), Madrid, BAC, 1966.
18. BOECIO (BOETHIUS): *Contra Eutychen* (en "*The theological tractates*"), Londres, Harvard University Pres, 1997.

19. BONIOLO (G.), DE ANNA (G.) y VINCENTI (U.): *Individuo e persona - Tre saggi su chi siamo*, Milano, Bompiano, 2007.
20. BONITZ, H.: *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druk - U. Verlagsanstalt, 1955.
21. BRENAN, R.E.: *Historia de la Psicología*, Madrid, Morata, 1969.
22. - *Psicología tomista*, Barcelona, Editorial Científico Médica, 1959.
23. BRENTANO, F.: *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, Aubier, 1944.
24. BURT, E.A.: *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Buenos Aires, Sudam, 1960.
25. CARREL, A.: *La incógnita del hombre*, Buenos Aires, Joaquín Hill editor, 1949.
26. CASSIRER, E. : *Antropología filosófica*, México, FCE, 1951.
27. CHANTRAINE, P. : *Dictionnaire Étimologique de la Langue Grecque*, Paris, E. Kincksieck, 1968.
28. CICERÓN, M.T.: *De oratore* (ed. bilingüe, 3 tomos), Paris, Les Belles Lettres, 1985.
29. DARWIN, C.: *El origen de las especies*, México, Porrúa, 1992.
30. DE CORTE, M.: *La Philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Tequi, 1947.
31. DE TONQUEDEC, J. : *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas* ("Théorie de la mesure"), Paris, Vrin, 1950.
32. DEMPFF, A.: *La unidad de la ciencia*, Madrid, Rialp, 1959.
33. DESCARTES, R.: *Tratado del hombre* (ed. a cargo de G. Quintás), Madrid, Alianza, 1990.
34. ECHAURI, R.: *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969.
35. ELÍAS DE TEJADA, F.: *Tratado de Filosofía del Derecho*, t. I, Sevilla, Universidad, 1974.
36. ELLENBERGER, H.: *El descubrimiento del inconsciente - Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Madrid, Gredos, 1976.
37. ERNOUT, A. y MEILLET, A.: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, E. Kincksieck, 1979.
38. FABRO, C.: *Fenomenologia della percezione*, Brescia, Morcelliana, 1961.

39. - *Percepción y pensamiento* (trad. de J.F. Lirón Buardia), Pamplona, EUNSA, 1978.
40. - *La dialéctica de Hegel*, Buenos Aires, Columba, 1969.
41. - *Partecipazione e causalità s. S.T. d'Aquino*, Torino, SEI, 1961.
42. - *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967.
43. FESTUGIÉRE, A.J.: *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, Ariel, 1986.
44. FOREST, A.: *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.
45. FRAILE, G.: *Historia de la Filosofía*, t.III, Madrid, BAC, 1968.
46. FRICK, C.: *Logica*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1919.
47. GADAMER, H.G.: *Verità e metodo* (ed. Bilingüe italo-alemana), Milano, Bompiani, 2000.
48. GARRIGOU LAGRANGE, R.: *El realismo del principio de finalidad*, Buenos Aires, Desclée, 1947.
49. GEMELLI-ZUNINI: *Introducción a la Psicología*, Barcelona, Ed. Luis Miracle, 1961.
50. GILSON, E.: *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952.
51. GILSON, L.: *La Psicologie descriptive selon Franz Brentano*, Paris, Vrin, 1955.
52. HEGEL, G.F.: *Fenomenología del Espíritu* (trad. de W.Roces), México, FCE, 1968.
53. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1959.
54. HUME, D.: *A Treatise of Human Natur*, Oxford, 2da. ed., 1978.
55. JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus philosophicus thomisticus* (3 tomos), Roma, Marietti, 1948.
56. KALINOWSKI, G.: *El problema de la verdad en la moral y en el Derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.
57. KANT, M.: *Kritik der reinen Vernunft* (dos tomos), Frankfurt, Suhrkamp, 1976.
58. - *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, id., 1978 (*Antropología en sentido prágmatico*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991).
59. KITTO, H.D.F.: *Los griegos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1982.

60. LAMAS, F.A.: *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, IEF “Santo Tomás de Aquino”, 1991.
61. - *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, IEF, 1985.
62. - (y otros): *La dialéctica clásica - La lógica de la investigación*, Buenos Aires., IEF, 2008.
63. - *Crisis, Revolución y Tradición* (en MOENIA I), Buenos Aires, 1980.
64. - *Soberanía y reconquista del espíritu* (en MOENIA XII), Buenos Aires, 1982.
65. LILLA, S.: *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia, Morcelliana, 2005.
66. LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J.: *El pensamiento del Estado y del Derecho en la antigüedad*, Buenos Aires, Librería Jurídica, 1959.
67. - *Max Scheler*, Buenos Aires, Nova, 1966.
68. MARC, A.: *Psicología reflexiva* (2 tomos), Madrid, Gredos, 1965.
69. MARCEL, G.: *Le Mystère de l'Être* (dos volúmenes), Paris, Aubier, 1951.
70. MARX, K.: *Tesis sobre Feuerbach* (en “*La ideología alemana*”, *Apéndice*), Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1971.
71. MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, 1957.
72. MILLÁN PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.
73. MONTAIGNE, M.: *L'esperienza (De l'expérience)*, Milano, Bompiani (ed. Bilingüe francesa e italiana), 2006.
74. PALACIOS, L.E. : *Filosofía del saber*, Madrid, Gredos, 1962.
75. PASCAL, B.: *Oeuvres Complètes*, Paris, Aux Éditions du Seuil, 1963. (Hay numerosas traducciones castellanas de *Pensamientos*).
76. PAULUS, J.: *Los fundamentos de la Psicología*, Madrid, Guadarrama, 1970.
77. PETRIN, P.: *Connaissance speculative et connaissance pratique - Fondements de leur distinction*, Ottawa, Ed. de la Univ., 1948.
78. PIEPER, J.: *El descubrimiento de la realidad - La realidad y el bien - La verdad de las cosas*, Madrid, Rialp, 1974.
79. PLATÓN: *Oeuvres Complètes*, Paris, Belles Letres, (ed. bilingüe).
80. PROTÁGORAS: *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, 1973.

81. RAMÍREZ, S.: *De ipsa Philosophia in universum* (2 tomos), Madrid, CSIC, 1970.
82. - *De habitibus in communi* (2 tomos), id., 1973
83. - *De hominis beatitudine* (5 tomos), id., 1972.
84. - *De actibus humanis*, id. 1972.
85. - *La prudencia*, Madrid, Palabra, 1979.
86. RÉGIS, L.M. : *L'Opinion selon Aristote*, Paris-Otawa, Vrin, 1935.
87. RUTA, J.C.: *La vida trinitaria*, t.II, vol. I, La Plata, Fundación Instituto de Teología, 1986.
88. SALCEDO, L.: *Lógica* (en "*Philosophia Escolástica Summa*", t.I), Madrid, BAC, 1953.
89. SAN AGUSTÍN DE HIPONA: *De trinitate* (ed. bilingüe), Madrid, BAC, 1948.
90. - *De vera religione* (ed. bilingüe), Madrid, BAC, 1948.
91. SANGUINETI, J.C.: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, EUNSA, 1977.
92. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *De Regimine Principum*, en *Opuscula Philosophica*, Roma, Marietti, 1955.
93. - *In libros Politicorum Aristotelis*, id.1951.
94. - *Suma Teológica*, (16 tomos, ed. bilingüe) Madrid, BAC.
95. - *Quaestiones disputatae I: De veritate*, Roma, Marietti, 1964.
96. - *Quaestiones disputatae II: De potentia, de anima, etc.*, id., 1965.
97. - *Quaestiones quodlibetales*, id., 1956.
98. - *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, id., 1951.
99. - *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, id., 1965.
100. - *In VIII libros Physicorum Aristotelis expositio*, id., 1965.
101. - *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio*, id., 1964.
102. - *In Aristotelis librum de Anima commentarium*, id., 1959.
103. - *In librum de causis*, id., 1959.
104. - *In quattuor libros Sententiarum (Scriptum super sentiis magistri Petri Lombardi)*, Opera Omnia S. Thomae Aquinatis (ed. Busa), t. I, Italia, 1980.

105. - *Super Evangelium Iohannis*, id., t. VI, 1980.
106. - *Suma contra los gentiles* (2 tomos, ed. bilingüe), Madrid, BAC, 1968.
107. SAUMELLS, R.: *La ciencia y el ideal metódico*, Madrid, Rialp. 1958.
108. SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Lozada, 1967.
109. SOAJE RAMOS, G.: *Curso de Ética*, Buenos Aires, versión mimeográfica, sin fecha.
110. SUÁREZ, F.: *Disputaciones Metafísicas* (7 tomos, ed. bilingüe), Madrid, Gredos, 1960.
111. VERNEAUX, R.: *Le Vocabulaire de Kant - Doctrines et méthodes - Le pouvoirs de l'esprit* (2 tomos), Paris, Aubier-Montaigne, 1973.
112. VOSSLER, K.: *Filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Lozada, 1978.
113. ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1970.
114. - *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Ed. Nacional, 1963.

ÍNDICE GENERAL ANALÍTICO

Prólogo, por Mauro Ronco	9
(Catedrático de Derecho Penal de la Università degli studi di Padova, Italia)	
Palabras previas, por el autor	19
Introducción general	21
1. El hombre y su conducta	21
2. El hombre y la vida social	22
3. La cualificación subjetiva y los fenómenos de imputación	24
4. El tema de los actos humanos	25
5. El objeto de la presente obra	25
Capítulo I	
LA EXPERIENCIA HUMANA	27
I. La experiencia en general	27
a) La experiencia es una clase o modo de conocimiento	28
b) Es un conocimiento directo por oposición a oblicuo	28
c) Es un conocimiento inmediato en tanto no es resultado de una mediación argumental o raciocinio	28
d) El objeto de la experiencia es algo real	28
e) La experiencia es un conocimiento concreto, por oposición a abstracto	28
II. La experiencia humana y los fenómenos humanos	29
III. Propiedades de la experiencia humana	31
IV. Perplejidad y misterio. Un breve catálogo de problemas	35
1. El misterio como límite y horizonte del conocimiento	35
2. El hombre y el cosmos	37
3. La individualidad	39
4. Lo orgánico y lo espiritual	40
5. El problema del mal moral	42
6. La conciencia y el mundo	43

7. La persona y la muerte	45
8. La libertad y el destino	47
9. El origen del hombre	48
 Capítulo II	
LAS CIENCIAS ACERCA DEL HOMBRE	51
I. Necesidad de un saber acerca del hombre	51
II. El cuadro clásico de los saberes	54
1. “Saber” y “conocer”	54
2. El concepto de “Ciencia”	56
3. Constitutivos	56
4. El método	57
5. División de la ciencia	59
6. El hombre como objeto de las ciencias	60
III. El criterio de especificación de las ciencias (un problema contemporáneo)	61
1. La concepción moderna de la ciencia	62
2. La multiplicación de las ciencias humanas	65
IV. ¿Hay una ciencia del hombre?	66
V. La antropología	67
1. Definición nominal	67
2. Breve historia del tema	68
3. Presupuestos críticos	72
3.1. Una actitud realista fundada en la experiencia	72
3.2. Algunos corolarios de lo anterior	75
3.3. La ciencia acerca del hombre debe dar respuesta a los problemas propuestos	76
3.4. ¿La ciencia que se busca será una coordinación de las ciencias humanas?	77
4. ¿Por qué hablamos de “antropología” más bien que de “psicología”?	78
4.1. Una cuestión semántica	78
4.2. Una cuestión histórica	80
4.3. Una cuestión sistemática	81
5. El objeto de la antropología	81
5.1. Objeto material de la Antropología	82
5.2. Objeto formal de la Antropología	82

VI. Propiedades de la antropología como ciencia.....	83
1. La antropología es una ciencia o filosofía segunda natural	83
2. La antropología es ciencia especulativa	85
3. El método de la antropología.....	85
4. “Antropología general” y antropologías particulares	89
Capítulo III	
LAS FACULTADES HUMANAS.....	91
I. Introducción.....	91
1. Advertencias previas	91
2. Noción y divisiones	92
II. Facultades cognoscitivas sensibles.....	93
1. Los sentidos externos	93
2. Los sentidos internos	94
2.1. Su función general.....	94
2.2. El sentido común	95
2.3. La imaginación o fantasía.....	96
2.4. Los sentidos internos superiores: la memoria	97
2.5. Los sentidos internos superiores: la cogitativa.....	98
III. La inteligencia.....	99
1. Las dos facultades intelectuales.....	99
2. Dos modos de ejercicio del intelecto posible: Inteligencia inmediata y razón discursiva	100
2.1. Noûs (nóesis), intellectus o “inteligencia inmediata”.....	100
2.2. El lógos (diánoia) o razón discursiva	101
3. Las dos funciones de la inteligencia: intelecto (y razón) teórico e intelecto (y razón) práctico	103
3.1. La distinción “especulativo-práctico” en general.....	103
3.2. Las divisiones del conocimiento práctico.....	108
IV. Las facultades apetitivas sensibles y la voluntad	113
1. Los apetitos sensibles	113
2. La voluntad en general	114
V. La libertad	116
1. La libertad en general	116
2. La libertad psicológica: definición	117

3. Algunas divisiones.....	120
4. La libertad normativa o deóntica.....	120
5. La concreción de la libertad humana	121
VI. Comparación entre la teoría aristotélica de las facultades y la teoría de Brentano acerca de los fenómenos psicológicos	124
1. El por qué de esta comparación.....	124
2. La intencionalidad como característica de los fenómenos psicológicos	125
3. División de los fenómenos psicológicos	125
a) Representación	125
b) Percepción.....	126
c) Fenómenos afectivo-volitivos	127
3. Corolarios	128
VII. Una conclusión: la racionalidad como diferencia específica de lo humano	130

Capítulo IV

EL HOMBRE Y SU ESTRUCTURA ONTOLÓGICA.....	133
I. El umbral de su estatuto ontológico	133
1. Hay siempre algo de misterio en el hombre	133
2. Es creatura de Dios	134
II. El hombre es un sujeto subsistente.....	137
1. La substancia real	137
2. El hombre como sustancia.....	139
III. El hombre es animal racional.....	140
1. El hombre es un animal	140
2. El hombre es racional	141
3. Espiritualidad encarnada	144
IV. El hombre es persona.....	146
V. De su esencia específica fluye un repertorio de propiedades.....	146
1. Las propiedades humanas en general	146
2. Breve inventario de las principales propiedades del hombre	149

Capítulo V	
EL HOMBRE EN CUANTO PERSONA.....	153
I. Las fuentes aporéticas del concepto de persona	153
1. Dos ámbitos semánticos y de referencia diversos	153
1.1. Introducción.....	153
1.2. La palabra “persona” y su ámbito semántico y referencial jurídico	154
1.3. La palabra “hypóstasis” y su ámbito semántico y referencial teológico	155
1.4. El problema teológico.....	156
1.5. ¿Síntesis semántica y metafísica?.....	158
2. El problema en y para el pensamiento moderno	159
3. El concepto de persona: ¿un problema contemporáneo?	160
II. El concepto de persona según Santo Tomás de Aquino	162
1. Advertencia previa.....	162
2. Sustancia individual.....	163
3. La naturaleza espiritual individuada o “personalizada”	164
4. Síntesis textual.....	165
4.1. Acerca de la expresión (definición) del concepto de persona	165
4.2. Naturaleza y persona	166
III. Las propiedades de la persona y la imputación	168
1. Un momento de recapitulación.....	168
2. Primer grupo de tesis	168
3. Segundo grupo.....	169
4. Tercer grupo	169
5. Cuarto grupo	170
Capítulo VI	
LA CONCIENCIA	171
I. Introducción.....	171
1. Advertencia y algunos presupuestos teóricos.....	171
1.1. Necesidad de los momentos de síntesis.....	171
1.2. Los principios de la Antropología o Psicología humana	171
a) Principio de totalidad (de concreción y de personalidad)	172
b) Principio de especificidad	172

c) Principio de intencionalidad.....	172
d) Principio de realidad	173
2. Breve introducción histórica.....	173
2.1. La primo-intencionalidad originaria.....	173
2.2. El primer punto histórico de inflexión: la reflexión socrático-platónica.....	174
2.3. Los elementos teóricos del aristotelismo.....	174
2.4. El neoplatonismo	176
2.5. El principio agustiniano de interioridad	176
2.6. La Escolástica cristiana medieval.....	177
2.7. El pensamiento moderno y sus rupturas.....	178
2.8. El pensamiento contemporáneo.....	180
II. ¿A qué nos referimos con la palabra “conciencia”?	181
1. Las palabras y su referencia	181
2. Definición nominal	182
III. Estructura fenoménica de la conciencia.....	184
1. Un ejemplo que permite iniciar el análisis	184
2. Los actos de conciencia.....	186
2.1. El objeto material de los actos de conciencia.....	186
2.2. El objeto formal de los actos de conciencia (la “intentio cognoscitiva”).....	187
3. Los actos conscientes	187
4. Una objeción a la distinción entre “actos de conciencia” y “actos conscientes” que ha de servir como profundización	188
5. La estructura disposicional de la conciencia	192
5.1. Disposiciones o tendencias pasionales en la actividad de la sensibilidad.....	192
5.2. Los apetitos sensibles y los instintos.....	193
5.3. Las facultades humanas.....	193
5.4. Las disposiciones, hábitos y virtudes, propiamente dichos.....	194
6. El sustrato biológico de la conciencia	194
7. El sujeto de la conciencia	195
IV. Propiedades fenoménicas de la conciencia	197
1. Intermitencia funcional e intermitencia intencional	197
2. La unidad de la conciencia	197
3. El sujeto como último fundamento de la unidad dinámica de la conciencia	198

4. Irreductibilidad de los fenómenos de conciencia	199
V. Recapitulación teórica	200
1. La conciencia en cuanto experiencia interna	200
2. Algunas precisiones sobre la relación de la conciencia con la experiencia externa	204
3. La conciencia moral, social y jurídica	207

Capítulo VII

INTRODUCCIÓN AL TEMA DEL DINAMISMO HUMANO

I. El dinamismo como propiedad de todo ente finito	211
1. Introducción	211
2. Qué es el movimiento	212
3. La mutabilidad universal de todo lo creado	215
4. Los modos universales de movimiento	217
1) El movimiento local.	218
2) El movimiento cuantitativo y cualitativo material.	218
3) Los actos de las potencias apetitivo-sensibles del alma	218
4) Los actos de conocimiento sensible	218
5) Los actos de las potencias superiores del alma	218
6) Las operaciones de los espíritus puros	219
7) La generación y la corrupción	219
8) La creación y la aniquilación por el poder divino	219
II. El dinamismo real y el principio de finalidad	220
1. La causa eficiente y la causa final	220
2. El principio de finalidad	223
3. Los diversos modos de finalidad	226
III. La tensión medio-fin en el hombre	230
IV. Conclusión	238

Capítulo VIII

LOS ACTOS HUMANOS (O VOLUNTARIOS)

I. Una cuestión como punto de partida	241
1. Planteo del problema	241
2. Los elementos de una respuesta	241
3. Respuesta a la cuestión planteada	244

II. El amor en el ciclo del acto volitivo.....	247
1. El ciclo del acto volitivo	247
2. El amor, primer acto de la voluntad	249
3. La división del amor según su objeto	251
III. La deliberación y la elección	252
1. Introducción.....	252
2. La deliberación	252
3. El discurso deliberativo	253
4. Su término: la elección	255
IV. El acto de imperio	256
1. Necesidad en la contingencia	256
2. Descripción del acto de imperio	258
3. La relación del acto de imperio con el acto imperado	260
4. El imperio como fuente normativa y de obligaciones	261
Fuentes y Bibliografía citada	263
Índice General Analítico	269

Impreso en EDICIONES BARAGA
del Centro Misional Baraga
Colón 2544, Remedios de Escalada
Buenos Aires, República Argentina

Noviembre de 2013





