

LA EVOLUCIÓN PERFECTIVA DE LA EXPERIENCIA SENSIBLE Y SU ORDENACIÓN TELEOLÓGICA AL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

1. LA GRADACIÓN DE LA APREHENSIÓN EMPÍRICA

En este artículo hemos de referirnos a la experiencia en su acepción restringida de conocimiento sensible humano. Ello no implica ignorar la extensión semántica de la palabra *experiencia* para aludir a otras clases de conocimientos; por ejemplo, al ensancharse su significación primigenia cuando se habla de una *experiencia intelectual*, como aquélla, valga el caso, adquirida por un filósofo en su consulta frecuente a las teorías de otros colegas, y así, e. gr., se dice que Marsilio Ficino ha sido un *experimentado* estudioso y comentador de la filosofía de Platón. También se puede detectar una aprehensión empírica ejercida por los animales irracionales mediante sus actos sensitivos, de donde Santo Tomás de Aquino les ha atribuido una forma disminuida o participada de ἐμπειρία, un conocimiento considerado tal por comparación con el *experimentum* cosechado por los hombres, a la manera en que se admite que los equinos pertenecientes a los regimientos de caballería de antaño han conseguido munirse de una buena *experiencia* de la fiereza de las batallas en que han intervenido¹. Más todavía, según la apreciación de Santo Tomás, habría razones para asignar algún tipo de experiencia a las mismas substancias separadas creadas, si bien el conocimiento empírico sólo puede darse en ellas con arreglo a una expresa concepción analógica de la experiencia. La analogía de la experiencia se toma aquí según la semejanza atisbable en sus actos intelectivos al compulsarlos con el modo humano de experimentar los objetos de nuestras potencias perceptivas; no según las semejanzas que existen entre las capacidades cognoscitivas del hombre y los intelectos de aquellos espíritus puros, que carecen absolutamente de órganos corpóreos y, por tanto, de las potencias sensitivas propias del género animal².

¹ «Supra memoriam autem in hominibus [...] proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Huiusmodi autem collatio [= cognitio experimentalis] est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur» (*In I Metaphys.*, lect. 1, n. 15).

² «Cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid "sentire" dicamur [...] "Experientia" vero angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, etsi non per similitudinem virtutis cognoscitivae. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus: angeli autem singularia cognoscunt

Ateniéndonos a estas noticias primigenias acerca de la aprehensión inferior, es hora de recordar la enseñanza de una antigua tradición filosófica registrada por la gesta científica y sapiencial de la humanidad: todos nuestros conocimientos intelectivos tienen su origen en la experiencia sensible. Suscriben esta tesis incluso muchos filósofos cuyas doctrinas distan de haber sido consecuentes con tal convicción, como ha sucedido con el mismo Kant³. En efecto, su doctrina sobre el origen empírico de nuestra inteligencia no es compatible ni con su posición relativa a la incognoscibilidad de los entes existentes fuera del alma humana ni tampoco con su opinión en torno de la preexistencia en la conciencia de formas *a priori* independientes de toda remisión de nuestras potencias perceptivas a las cosas en sí⁴.

A pesar de las múltiples reacciones adversas que ha suscitado, la teoría que afirma el origen empírico de nuestra intelección ha sido fundada y justificada ampliamente por las averiguaciones de la filosofía de la naturaleza, al punto tal que no se puede dudar acerca de la verdad encerrada en la enunciación que de ella hemos transcrito. Ahora bien, puesto que la demostración filosófica de dicha verdad ya forma parte del patrimonio perenne del conocimiento científico, en este escrito no hemos de reiterar los argumentos que han llevado a concluir el contenido noemático de la proposición recién consignada. Lo que en este momento nos preocupa pasa más bien por un asunto inmediatamente ligado a la afirmación de la raíz empírica del saber intelectual que no parece suficientemente estudiado en las obras gnoseológicas de los filósofos contemporáneos abocados a defender y a exaltar la teoría rememorada renglones atrás, i. e., eso que, quizás no sin propiedad, pudiera considerarse como el crecimiento de la perfección de la experiencia sensible adquirida por el hombre durante su devenir histórico. A la luz de la teoría citada, este crecimiento o evolución no es indiferente al basamento empírico en que se cimenta nuestro saber intelectual.

Está fuera de discusión el hecho del progreso perfectivo del conocimiento experimental humano. Empero, se impone distinguir la experiencia ordinaria que todo

[...], sed non per sensum» (*Summ. theol.* I q. 54 a. 5 ad 1um). «Experientia in angelis et daemonibus dicitur secundum quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia; tamen absque omni discursu» (*Summ. theol.* I q. 58 a. 3 ad 3um). Cfr. *In III Sent.* dist. 35 q. 2 a. 2 q. 1a resp.; *De verit.* q. 15 a. 1 per totum; et *Summ. theol.* I q. 58 a. 3 per totum.

³ «Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel [...] Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *ans* der Erfahrung» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 1, hrsg. von B. Erdmann, Berlin 1904: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band III, S. 27). Cfr. R. EISLER, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/Briefen und Handschriftlichen Nachlass*. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930, Hildesheim 1964, s. v. *Erfahrung*, S. 123-129. Algunos historiógrafos gustan hablar del «decenio empirista» en el cual Kant, más allá de sus diferencias con el empirismo moderno, sobre todo aquél vulgarizado en Gran Bretaña, todavía manifestaba su entusiasmo por la posibilidad de desarrollar una metafísica sustentada en la experiencia sensorial. Al respecto, véase E. OGGIONI, *Kant empirista. 1756-1766*, Milano 1948.

⁴ Las interpretaciones de la tesis kantiana en derredor del origen sensitivo de nuestra inteligencia han sido disímiles y, muchas veces, hasta francamente contrapuestas. Véase el parecer de Vaihinger expuesto en su comentario sobre la mayor obra crítica del filósofo de Königsberg: cfr. H. VAHINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*, Stuttgart 1881-1892, Band I, S. 169-184.

hombre consigue en relación con las cosas materiales de este mundo y aquella otra experiencia, ésta más refinada, lograda gracias al empleo de ciertos instrumentos no siempre disponibles en cualquier época de la historia ni tampoco por la totalidad de los hombres. Dos sencillos ejemplos bastan para ilustrar la distinción que venimos de establecer:

1) La experiencia del calor que ha tenido un habitante de Grecia en el siglo IV a. C. no ha diferido esencialmente de la experiencia térmica que posee en nuestros días un hombre que también mora en la patria de Sófocles. Tanto entonces como ahora, los griegos sufren las altas temperaturas estivales y las bajas temperaturas de los inviernos, cuando el sol se halla mayor distancia de nuestro planeta. Es ésta una experiencia común u ordinaria que todos los hombres obtienen a través del ejercicio de la potencia sensitiva del tacto. Las experiencias de esta índole, luego, se hallan signadas por una constancia, una invariabilidad o una regularidad que no permiten ver en ellas modificaciones o evoluciones históricas dignas de destacarse. Lo mismo acontece con muchas otras experiencias similares; así, el hambre que hoy padece una persona impedida de acceder a los alimentos necesarios para la manutención de su cuerpo orgánico tampoco difiere significativamente del hambre que otra persona haya padecido en tiempos muy remotos; el dolor que antaño ha causado a un hombre un tumor alojado en su cuerpo es semejante al dolor que un tumor de la misma especie produjo a otro hombre en fecha reciente; la maravilla de los colores del crepúsculo ha deslumbrado a los hombres de todo tiempo y lugar, etc.

2) Por otra parte, existe otra una clase de experiencia que no se ha podido conseguir en tiempos pretéritos y que, además, está reservada a un pequeño número de hombres: aquélla alcanzada por los investigadores de las cosas de la naturaleza a quienes el lenguaje vulgar, si bien mediante el recurso a un término conflictivo, les asigna el ejercicio de una así denominada *experiencia científica*. Es más, somos testigos de la vasta difusión de la creencia generalizada de que dichos investigadores serían los científicos por antonomasia. Este último caso nos remite a una experiencia que ni es común a todos los hombres, ya que la poseen apenas unas pocas personas, ni tampoco ha sido ejercida con una perfección medianamente uniforme durante el transcurso de la historia. El ejemplo siguiente basta para certificarlo: hasta no hace mucho se ignoraba por completo la existencia de los virus, de las bacterias y de otros microorganismos cuya presencia en el cuerpo del hombre reviste importancia a los fines de la conservación y de la pérdida de la salud; mas, en adición a ello, el conocimiento de lo que atañe a esos entes diminutos únicamente lo obtienen quienes se abocan al escudriñamiento metódico de la materia propia de la microbiología.

¿Es procedente la división usual entre la experiencia ordinaria, común a todos los hombres, y la llamada *experiencia científica*, privativa de algunas pocas personas dotadas de un entrenamiento metódico en la observación de los fenómenos naturales? Tal pregunta antecede necesariamente a esta otra: ¿se ajusta a la esencia verdadera del conocimiento epistémico la atribución a estos últimos de una experiencia hoy calificada sin mayores cautelas con el adjetivo *científica*? No nos toca develar estos interrogantes en el marco de las actuales consideraciones, mas conviene aportar algunas precisiones útiles para los análisis que seguirán de aquí en adelante.

El término *experiencia científica* no debe emplearse sin la adopción de ciertas precauciones. El conflicto intrínseco que anida en una de las acepciones de esta expresión se palpa con claridad en la oposición de la ciencia como saber intelectual, concretado en la versación apodíctica acerca de cosas universales, y de la experiencia en tanto conocimiento sensible que no supera la instancia objetiva de las cosas particulares. Así las han opuesto antaño Platón y Aristóteles de un modo tan preciso que no resiste crítica alguna⁵. Pero ello no obsta para que, una vez salvada esta distinción capital de ambos conocimientos, se pueda hablar de una *experiencia científica* en un sentido bien diverso, esto es, en la medida en que, según algo expuesto con anterioridad, la virtud intelectual de la ciencia también redundaba en una cierta experiencia, y ello doblemente: en primer lugar, al atribuirse analógicamente al entendimiento posible una suerte de *visión* asimilable a su acto perceptivo, tal como lo había señalado Santo Tomás⁶, y, en segundo lugar, a causa de la reiteración del acto propio de la ciencia, el cual fructifica en el afianzamiento del hábito en que esta virtud consiste formalmente, toda vez que, aunque para la adquisición de tal hábito baste el ejercicio de un solo acto, la persistencia de la razón humana en el ejercicio de dicho acto confiere al saber epistémico una solidez adicional facilitando la consolidación de su inmanencia a la mente humana a título de una *experiencia* robusta que enriquece al alma del hombre entregado con constancia y severidad a aquello que la lógica llama ἀποδείξις⁷.

La distinción de la experiencia ordinaria o común a todos los hombres y de la experiencia refinada, muchas veces calificada con el adjetivo *científica* sin el discernimiento pertinente, no diversifica el género del conocimiento empírico. En ambos casos estamos frente a un mismo género de conocimiento sensitivo, el cual, teniendo sus principios en las potencias aprehensivas inferiores de nuestra alma, de algún modo participa la racionalidad que especifica la esencia del ente humano. Incluso la experiencia más rudimentaria ejercible por los hombres acusa una cierta participación de la racionalidad constitutiva de nuestra especie. Habida cuenta que el conoci-

⁵ Cfr. L. ROBIN, *Platon*, nouv. éd., Paris 1968 (=Les Grands Penseurs), pp. 54, 60-61, 66, 68, 74, 81-82, 84-85, 89, 93, 108, 114, 142-143, 157-158, 165, 169 et 232; ID., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, publié par P.-M. Schuhl, ibi 1957 (=Publications de la Faculté des Lettres de Paris), pp. 28-85; M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, ibi 1934 (=Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), pp. 141-186; L.-M. RÉGIS O. P., *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1935 (=Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa V), passim; L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris 1955; E. RIONDATO, «'ἰστορία ed ἐμπειρία nel pensiero aristotelico»: *Giornale di Metafisica* IX (1954) 303-335; ID., *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Padova 1961 (=Studia Aristotelica 2), pp. 37, 51, 53, 70-80, 94-101, 106-108, 169, 239, 242-257, 259, 275, 277, 284, 289, 291, 301-302, 330, 332-334, 342, 353 et 365; M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965 (=Facoltà di Magistero dell'Università di Padova VII), pp. 309-310. Vide etiam F.-X. MARQUART, «Le caractère expérimental de la sensation»: *Revue Thomiste* XLV (1939) 619-636; et CH. BOYER S. I., «Le caractère expérimental et immanent de la connaissance sensible»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* VI (1939-1940) 176-185.

⁶ Cfr. el primero de los textos citados supra p. 439 nota 2.

⁷ Véase la nota póstuma sobre la experiencia redactada en latín por A. Gazzana S. I. e incluida después en los tomos publicados en su homenaje: *Miscellanea Adriano Gazzana*, vol. I: *Opere*, edite da M. Beltami S. I., Milano 1960 (=Archivum Philosophicum Aloisianum II/9), p. 169.

miento empírico humano acaece como el acto ejercido por un cognoscente cuya forma substancial es el alma intelectual, y dado que los actos segundos ejercidos por el hombre son actos de un sujeto dotado de una correlativa unidad substancial, cabe aseverar la necesidad de la existencia de una alguna comunicación entre la racionalidad especificante de nuestra naturaleza y la experiencia sensible que depende del ejercicio de las potencias perceptivas inferiores de nuestra alma.

Esta comunicación empírico-racional no abroga en absoluto la distinción real del intelecto y de los sentidos, ni tampoco, en consecuencia, la subsiguiente distinción real de la inteligencia, el acto del entendimiento, y de la sensación, el acto de las capacidades aprehensivas ligadas a la funcionalidad de determinados órganos corpóreos. La distinción real de la sensación y de la inteligencia ha sido sostenida por Aristóteles y por Santo Tomás en numerosas ocasiones⁸. Desde ya, tal comunicación preexige la aludida unidad substancial del cognoscente humano, el *suppositum* óntico de tal comunicación, la cual se pone de manifiesto en el plano operativo conforme a una doble vía ascendente y descendente.

Según la vía ascendente, la intelección humana refleja una continuidad del conocimiento empírico donde se encuentran enraizados todos los actos aprehensivos de nuestra potencia intelectual. Este ascenso desde la experiencia sensible a la inteligencia, obtenida por el hombre mediante el ejercicio de su potencia aprehensiva inmaterial, se patentiza en el proceso inductivo, entendiendo por tal cosa la formación de los conceptos universales a partir de la percepción sensorial⁹. El significado de esta

⁸ Afirma el Estagirita: 'Ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν (*De anima* Γ 3: 427 b 6-7). A la vista de este texto, comenta Santo Tomás: «[Philosophus] *Probat quod intelligere non sit idem quod sentire*, per duo media. Quorum primum tale est. Intelligere contingit recte et non recte. Recte quidem contingit intelligere secundum scientiam, quae est speculabilium et necessariorum, vel secundum prudentiam, quae est recta ratio contingentium abigilium, vel secundum opinionem veram, quae se habet ad utrumque, et non determinate ad alterum oppositorum, sicut scientia et prudentia, sed ad unum, cum formidine alterius. "Non recte autem" contingit intelligere, secundum eorum contraria, idest secundum falsam scientiam, et secundum imprudentiam et secundum opinionem falsam. Sentire autem non contingit nisi recte, quia sensus circa propria sensibilia semper verus est; ergo sentire et intelligere non sunt idem. Et quia posset aliquis dicere quod recte intelligere sit idem quod sentire, ideo adiungit aliud medium ad hoc excludendum, quod tale sentire "inest omnibus animalibus" intelligere autem non, sed solis illis, quibus inest ratio, scilicet hominibus, qui per inquisitionem rationis, apprehensionem veritatis intelligibilis consequuntur: quamvis substantiae separatae, quae sunt altioris intellectus, statim absque inquisitione veritatem intelligant: ergo et recte intelligere non idem est quod sentire» (*In III De anima*, lect. 4, nn. 630-631).

⁹ Una vez más, ha sido Aristóteles el propulsor de esta teoría de la inducción, llamada por algunos *inducción psicológica* para distinguirla de la argumentación inductiva o *inducción lógica*; cfr. *Analyt. priora* A 30: 46 a 18 et B 23: 68 b 15; *Analyt. post.* A 18: 81 a 38 - b 9; *Top.* A 12: 105 a 10-19; *De anima* Γ 8: 432 a 1-6; et *Metaphys.* A 1: 981 a 1-13. Cfr. H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 2. Aufl., Leipzig 1936, Band II, S. 374-376; TH. RICHARD O. P., «De la nature et du rôle de l'induction d'après les anciens»: *Revue Thomiste* XVI (1908) 3101-310; M.-D. ROLAND-GOSSELIN O. P., «De l'induction chez Aristote»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* IV (1910) 39-48; y M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, pp. 313-315. El concepto de inducción, no obstante, padece en nuestros días un empobrecimiento notorio en la misma medida en que se aleja de su noción aristotélica fundamental, según se lo pudo advertir, por ejemplo, a través de la lectura de las monografías de J. NICOD, *Le problème logique de l'induction*, Paris 1924 (=Bibliothèque de Philosophie Contemporaine); y de M. DORVILLE, *Les problèmes de l'induction*, nouv. éd., ibi 1933 (=Id.).

vía ascendente ha sido compendiado en las siguientes declaraciones de Santo Tomás destinadas a explicar la proyección de la doctrina aristotélica del conocimiento inductivo: «Los hombres que carecen de algún sentido no pueden obrar la inducción de los singulares que pertenecen a [la aprehensión de] ese sentido, porque sólo hay conocimiento sensitivo acerca de los singulares desde los cuales procede la inducción. De ahí que corresponda que los singulares de esta clase sean ignorados por completo, pues no cabe que alguien que carece de sentido reciba la ciencia desde tales singulares, ya que ni se puede demostrar por los universales sin inducción, por la cual se conocen [dichos] universales [...], ni tampoco se puede conocer por inducción sin los sentidos, que son de los singulares, de donde procede la inducción»¹⁰.

A la inversa, según la vía descendente, la experiencia sensible lograda por el hombre se beneficia con una suerte de sobrelevación, de regulación extrínseca, o tal vez de imperio, si esta expresión no es inapropiada, gracias a su pertenencia a un sujeto —la creatura racional— cuyo obrar, aun en el ámbito objetivo sobre el cual recaen los actos de sus potencias aprehensivas inferiores, nunca deja de exhibir el influjo superior y presidencial del acto humano por excelencia: el razonamiento. Una cláusula de la psicología de Santo Tomás permite captar que la virtud intelectual, por medio de una cierta causalidad, en cierto modo está presente en la organicidad y en las operaciones sensoriales de nuestra naturaleza: *Quia etiam inferior pars animae participat aliquantulum rationem sicut obediens imperanti*¹¹. En rigor, el Aquinate ha extendido la participación de la parte racional del alma humana a todas sus partes sensitivas, sin excluir aquéllas de índole apetitiva: «Haec autem [=potentiae appetitivae] omnia frustra essent nisi huiusmodi pars animae irrationalis participare posset rationem»¹². Ahora con mayor detalle, el Doctor Angélico afirma esto mismo en un pasaje de la *Summa theologiae* donde reluce el imperio del entendimiento sobre las capacidades sensitivas: «El sentido es para el intelecto; no lo contrario. El sentido también es una cierta participación deficiente del intelecto, de donde, según su origen natural, de alguna manera es por el intelecto, así como lo imperfecto es por lo perfecto»¹³.

En el primer caso, o sea, en la comunicación ascendente de la experiencia sensible con la inteligencia, se advierte la ordenación teleológica de las potencias y de los actos inferiores de la naturaleza humana a un fin superior, como lo es el acto del entendimiento —la inteligencia— al compararla con los actos de los sentidos externos e internos —las sensaciones correlativamente externas e internas—. En el segundo

¹⁰ *In I Post. analyt.*, lect. 30, n. 6. Esta teoría tomista se halla a la base de la explicación ulterior de la formación de los conceptos universales y, por ende, de la fundamentación metafísica del así nombrado *realismo moderado*. Cfr. J. A. CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Buenos Aires 1984, pp. 121-233.

¹¹ *Summ. theol.* I q. 57 a. 4 ad 3um.

¹² *In I Ethic.*, lect. 20, n. 241. Cfr. nn. 240-244.

¹³ *Summ. theol.* I q. 77 a. 7 resp. Texto paralelo: «Anima habet aliquem praecipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile. Habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad sua obiecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animae ex alia per comparisonem ad obiecta» (*De anima* a. 13 ad 7um). Cfr. *In I Sent.* dist. 3 q. 4 a. 3 resp., et *In II Sent.* dist. 24 q. 1 a. 2 per totum.

caso, en la comunicación descendente, se aprecia igualmente la causalidad dominante de la inteligencia, el acto perfecto de nuestra vida cognoscitiva, que atrae los movimientos de todas las potencias aprehensivas subordinadas al señorío supremo de la razón del hombre por encima de cualquier otra capacidad humana de menor jerarquía entitativa y operativa; pero, al mismo tiempo, en esta comunicación descendente también resalta la eficiencia del intelecto del hombre, pues éste no podría ordenar teleológicamente su conocimiento empírico al conocimiento intelectual si la razón no ejerciera un cierto imperio sobre los actos de las potencias sensitivas que le están naturalmente subordinadas.

Inspirado en la filosofía de Aristóteles, la certificación de este dato, extraído del examen de la vida cognoscitiva del animal racional, ha llevado a Santo Tomás a emitir la siguiente sentencia: todo aquello que en el hombre ostenta una dignidad óptica y operativa inferior a la dignidad óptica y operativa del entendimiento se halla naturalmente al servicio de éste a la manera de un órgano o de un instrumento ordenado al bien del mismo intelecto, de donde, bajo un determinado aspecto —a saber: de un modo eminente, estipulado por la excelencia de su razón—, se debe decir que el ente humano es primordial o *máximamente* su intelecto; no por una reducción de la entidad del animal racional a una *res cogitans*, como lo quiso Descartes —«une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser»¹⁴—, sino a través de la sindicación del entendimiento o de la razón como su potencia especificante al indicar aquello que en nosotros se puede considerar lo humano por antonomasia. Tal lo testado por Santo Tomás en el opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas*: «Es manifiesto que el intelecto es aquello que es principal en el hombre, y que utiliza todas las potencias del alma y los miembros del cuerpo a la manera de órganos, por lo cual Aristóteles dijo sutilmente que el hombre es intelecto o “máximamente” [intelecto]»¹⁵. La fuente aristotélica de esta doctrina tomista se halla en la *Ética a Nicómaco*¹⁶.

La distinción de la experiencia común u ordinaria y de la experiencia refinada o superior no elimina, entonces, la condición de ambas como conocimientos de las cosas cuya objetividad sensible las convierte en correlatos de las potencias sensoriales del alma humana; mas dicha distinción, a la larga, se funda en una distinción paralela existente en el mismo ámbito objetivo de las cosas sensibles captables por los sentidos. Esta distinción se yergue como una auténtica diferencia de las condiciones objetivas bajo las cuales tales cosas se ponen al descubierto cuando el hombre se encamina a conocerlas sensitivamente. Así, todos los hombres perciben comúnmente el

¹⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, IVe. partie, texte et commentaire par É. Gilson, 4e. éd., Paris 1967 (=Bibliothèque des Textes Philosophiques), p. 33. «Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison» (ID., *Médit. IIème.: Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897-1910, t. IX/1, p. 21). Cfr. H.-M. MANTEAU-BONAMY O. P., «Réflexions critiques sur les “Méditations” de Descartes»: *Revue Thomiste* LXIII (1963) 49.

¹⁵ *De unit. intell.* 4.

¹⁶ Καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἄκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ, ὡς τοῦτου ἐκάστου ὄντος (*Ethic. Nicom.* I 8: 1168 b 34-35).

calor al arrimar al fuego sus órganos del tacto. No obstante, mientras esta experiencia ordinaria del calor irradiado por el fuego es común a todos los hombres, sólo algunos pocos alcanzan experiencias refinadas de otras formas de calefacción; v. gr., aquellas de las radiaciones calóricas emanadas de combustiones producidas artificialmente en los laboratorios de ensayos químicos. Si, por otro lado, el refinamiento de estos experimentos químicos fructifica en la elaboración de teorías que dan cuenta de las causas de las combustiones conseguidas mediante procedimientos artificiosos ejecutados en tales gabinetes de ensayos, ello se debe a que esos experimentos constituyen el punto de partida que faculta a quienes los llevan a cabo a estipular racionalmente las propiedades de aquellas cosas cuya alteración química redunde en la irradiación del calor. Pero es evidente que esta experiencia superior a la experiencia ordinaria o común encubre una complejidad que reclama una atención deferente y pormenorizada.

La experiencia refinada de los cuerpos materiales presupone indefectiblemente la experiencia común u ordinaria. Cuando el químico observa que de la combustión de cierta substancia surge una llama de color azul y que, por otra parte, de la combustión de otra substancia surge una llama de color amarillo, la detección de esta diversidad de colores tiene lugar con arreglo a la experiencia ordinaria o común que los hombres adquieren mediante el ejercicio de la potencia propia de uno de nuestros sentidos externos: la vista, cuyo objeto, precisamente, son las cosas coloreadas. De ahí que, si el químico fuese ciego, no podría verificar la diversidad de los colores de ambas llamas. La experiencia común u ordinaria subyace, pues, a toda otra experiencia posterior, aun a aquella más perfecta o refinada. Sin embargo, las dos clases de experiencias pertenecen al mismo género de conocimiento, porque el mayor o el menor refinamiento de una y de otra no comporta ninguna diversificación específica de aquello en que ambas convienen *ex aequo*, i. e., en la determinación de este género de conocimiento a través de la aprehensión sensorial de ciertos accidentes que inhiere en los cuerpos naturales convirtiéndose en *obiecta sensibilia* proporcionados a la capacidad perceptiva de las potencias cognoscitivas inferiores de nuestra alma.

La pertenencia del conocimiento experimental al género del conocimiento sensitivo no obstuye la existencia de diversos grados de perfección en dicho conocimiento. Es éste un hecho indementible, ya que no todos los hombres poseen experiencia de las cosas experimentables según un mismo grado de refinamiento. Abundan los ejemplos que lo corroboran. La experiencia adquirida por Muzio Clementi para extraer del piano una crecida versatilidad en orden a las posibilidades de ejecución de piezas sonoras ha sido enormemente superior a la parca experiencia que acerca de las bondades de este instrumento musical tiene otro hombre que sólo en contadas ocasiones se ha abocado a percutir sus teclas. Quien ha aquilatado una larga experiencia en el cultivo de cereales posee una perfección empírica descollante en comparación con alguien que por primera vez siembra una semilla de una planta de trigo. La perfección del arte de alguien que comienza a ejercer el oficio del orfebre es inferior a la de otro hombre que lleva muchos años fabricando alhajas. No es igualable la experiencia del gobierno doméstico del padre de una familia prolija con la experiencia de este mismo hombre cuando recién había engendrado a su primer hijo. La expe-

riencia como curador del alma de un joven sacerdote recién ordenado se halla muy por debajo de la experiencia de un sacerdote veterano que ha atendido las necesidades espirituales de sus fieles durante largos años. Etc.

No hay dificultades, pues, para cerciorarnos de la existencia de una escala de perfecciones en el conocimiento empírico logrado por los hombres. Pero la diversidad de esta escala de perfecciones merece una elucidación filosófica para entender su lugar destacado en nuestra vida cognoscitiva. Más aún, se puede notar sin inconvenientes que tal diversidad no deja de incidir en el mismo ámbito del saber científico con consecuencias revestidas de una relevancia notoria.

2. EL CUÁDRUPLE PRINCIPIO DE LOS GRADOS DE PERFECCIÓN DE LA EXPERIENCIA HUMANA

Aceptada la diversidad de los grados de perfección de nuestra experiencia —una diversidad cualitativa que no quiebra la convergencia de toda experiencia sensible en la unidad del género común del conocimiento empírico—, apuntemos los cuatro principios en que se sostiene tal diversidad de estos grados de perfección: el origen, la historicidad, la objetividad y la subjetividad del conocimiento experimental.

Por lo que atañe al origen de la experiencia, el estudio de su desenvolvimiento genético revela que nuestro conocimiento empírico se inaugura con la percepción rudimentaria de ciertos accidentes de las cosas materiales. A partir de esta sensación elemental, el hombre puede alcanzar un alto grado de perfección aprehensiva en la medida en que sus potencias sensoriales penetren cada vez con mayor agudeza en la objetividad sensible inmanente a los cuerpos físicos. Por ello la experiencia humana se encuentra naturalmente enderezada a evolucionar desde una captación primitiva de las cosas sensibles, signada por una imperfección o deficiencia originaria, hasta advenir a una perfección ulterior para cuya consumación se requiere la reiteración constante de sucesivos actos cognoscitivos paulatinamente más profundos e incisivos. Esto mueve a ver en el conocimiento empírico una serie de etapas o edades similares a los períodos en que se divide la misma vida del hombre. Podemos así hablar de una experiencia que pasa progresivamente por épocas de niñez, adolescencia, juventud, madurez y vejez. Incluso no sería desatinado ver en tal evolución genética del conocimiento empírico un proceso que, en forma similar a la vida de nuestro cuerpo orgánico, exhibe un crecimiento perfectivo para comenzar después un movimiento de decadencia que culmina en la decrepitud y se extingue con la defunción del organismo. De ahí que el origen de la experiencia humana sea análogo con respecto a la generación y a la corrupción, a las cuales se encuentran sometidos el nacimiento y la muerte del hombre.

El desarrollo de la experiencia a partir de los actos más rudimentarios de nuestros sentidos acompaña con una cierta regularidad la progresión del devenir de la vida humana durante su paso por este mundo. De esta forma, si bien el conocimiento sensitivo no es propio de la especie humana, sino común al género animal, en nosotros muestra alguna peculiaridad en virtud de tener su sujeto en un ente cuya diferencia específica —la racionalidad— de alguna manera se hace presente en la totalidad de la

substancia y de la actividad del hombre, aunque ello, según ya se dijo, no signifique la supresión de su distinción real en relación con los componentes materiales de nuestra naturaleza, ni tampoco la eliminación de la paralela distinción real de los actos de las potencias sensoriales y del entendimiento humano. Mirada desde un enfoque genético, se impone, luego, la afirmación de una evolución perfectiva de nuestra experiencia, por más que tal evolución también sea pasible de transformarse en un movimiento retrógrado con el consiguiente deterioro de la perfección adquirida en una etapa o edad determinada del conocimiento empírico, lo cual es razonable, pues uno mismo es el sujeto de los movimientos contrarios.

A su turno, la historicidad del proceso de adquisición de la experiencia se desprende de su mismo desarrollo genético. Esta historicidad no alude únicamente al proceso cognoscitivo mediante el cual se engendra el conocimiento empírico; alude, además, a las oscilaciones o variaciones temporales que asiduamente afectan la perfección de nuestra experiencia. En el fondo, esta historicidad no es sino la medida temporal de la evolución gradual de la perfección que va registrando el conocimiento experimental de los hombres. En efecto, la perfección de la experiencia, según lo aseverado renglones arriba, puede crecer o aumentar durante el transcurso del tiempo, pero en este marco temporal también puede darse el proceso contrario, o sea, su decrecimiento o disminución, porque el conocimiento empírico, a causa de su defectibilidad, no evoluciona necesariamente desde lo menos perfecto a lo más perfecto. Algunas veces sucede que una experiencia dotada de un alto grado de perfección empieza a deteriorarse, pudiendo aun perderse o arruinarse a raíz del abandono de la aprehensión frecuente, firme y perseverante de los objetos sensibles por parte del sujeto cognoscente. El siguiente es un ejemplo típico: si un violinista eximio renuncia a tocar el violín durante un período de tiempo demasiado prolongado, su experiencia artística, fozosamente, habrá de resentirse, lo cual incluye la posibilidad de no poder en adelante recuperar la perfección otrora exhibida por el violinista cuando su experiencia se sustentaba en la ejecución asidua o constante de obras escritas para tal instrumento musical.

La historicidad de la evolución del conocimiento empírico señala que éste depende de una cierta duración donde se pone a prueba la constancia del sujeto cognoscente en la conservación de la experiencia adquirida y en el eventual incremento de su perfección. Sin embargo, dado que el tiempo también puede medir la declinación de la perfección de tal conocimiento, en muchos casos este proceso perfectivo queda incompleto, se interrumpe, o ni siquiera llega a manifestarse; no tanto porque se haya suspendido o detenido el movimiento perfectivo, sino más bien porque, una vez alcanzado un cierto grado de perfección, el aprovechamiento racional de la percepción empírica ya obtenida termina sublimando, por así decir, los datos provenientes de la aprehensión sensitiva revistiéndolos de una inteligibilidad que coadyuva a incorporarlos al contenido de las especies abstraídas por la acción del *voûs ποιητικός*, del entendimiento agente. Desde ya, este tránsito de la información sensitiva a la inteligibilidad propia de las especies inteligibles implica que los datos de la experiencia sensible no se preserven como tales en dichas especies inteligibles formadas en nuestra alma por la abstracción operada por intelecto agente, pues todo el caudal objetivo

obtenido gracias a los actos aprehensivos de los sentidos internos se incorpora al proceso de la intelección recién después de una suerte de depuración de sus ataduras a las condiciones materiales individuantes y, por ende, una vez adaptado a las exigencias que se le imponen al intelecto posible para la percepción de su objeto formal propio o proporcionado: la esencia de las cosas sensibles despojada de aquellas condiciones materiales individuantes. Con ello queda desechado todo idealismo. La abstracción intelectual no implica que las formas sensibles de las cosas materiales estén impregnadas de una inteligibilidad que el entendimiento agente les infundiría arbitrariamente. A la inversa, aquello que funda la captación racional de los compuestos hilemórficos es la inteligibilidad en potencia encerrada en todas las cosas materiales que pueblan el universo. Pero la experiencia perfecta, de la cual se sirve nuestro entendimiento para el ejercicio de su acto propio, es un conocimiento sujeto a un aumento temporalmente progresivo nunca exento de padecer avatares y percances de distinto tenor. Por eso la conquista humana del conocimiento empírico, al menos en tanto adornado de un cierto grado de perfección, recaba esfuerzos y fatigas cuya duración no suele ser breve. El hombre debe disponer de un tiempo suficiente, normalmente prolongado, para consolidar su conocimiento experimental, sobre todo si se lo desea de un grado de perfección o de refinamiento que exceda cualitativamente el nivel de perfección que se pueda lograr mediante los actos de la experiencia común u ordinaria. Sin esta historicidad o durabilidad en el tiempo, sería muy difícil la consecución de experiencias robustas acerca de las cosas corpóreas. Lo comprobamos apelando a la memoria de los innumerables experimentos llevados a cabo por los químicos a los fines de la fabricación de un fármaco idóneo para su adopción posterior como un medicamento eficaz y confiable en el marco terapéutico de la medicina.

La objetividad de las cosas experimentables es otro de los principios en los cuales se apoya la diversidad de los grados de perfección del conocimiento empírico. Puesto que todo conocimiento adquiere su especificidad por el objeto propio de las potencias cognoscitivas, la aprehensión de las cosas sensibles está determinada por la objetividad que exhiben ante los sentidos; de ahí que tanto más perfecta sea la experiencia de estas cosas cuanto más accesible o penetrable sea su contenido objetivo ante quien las considere, lo cual pide que el modo de acceso o de penetración en su objetividad sensible guarde una justa proporción en relación con aquello que se busca percibir. Este rasgo del conocimiento empírico nos invita a tener en cuenta que su perfección, a la postre, depende de la eficacia desplegada por el hombre en aras de la captación de tal objetividad sensible de los entes corpóreos; algo de por sí intrincado y no siempre al alcance del cognoscente humano, pues la mayor proximidad de los objetos de los sentidos a la materia primera involucra una dificultad proporcionalmente mayor para aprehenderlos, toda vez que el grado de cognoscibilidad de las cosas cognoscibles se encuentra en relación directa con su grado de alejamiento con respecto al primer principio potencial de las sustancias naturales¹⁷. Esta posición re-

¹⁷ Recordemos que la 18a. tesis de la filosofía tomista estampada en el decreto de la Sagrada Congregación de los Estudios del 27 de julio de 1914 reza: «Immaterialitatem necessario sequitur intellec-

produce la conocida teoría de Santo Tomás en torno de inmaterialidad del acto del conocimiento ya previamente estereotipada en una famosa declaración de Aristóteles: «En el alma no está la piedra, sino su forma»¹⁸.

Es éste uno de los rasgos descollantes del conocimiento empírico, porque la experiencia sensible se concreta en la percepción de los entes materiales que existen *in naturalibus*, mas la incognoscibilidad de la materia es una frontera que impone a la captación empírica una restricción palmaria en el abordaje aprehensivo de los cuerpos físicos. Las substancias corpóreas pueden ser conocidas en su objetividad sensible sólo en tanto nuestras potencias sensoriales sean capaces de aprehenderla, pero el acceso cognoscitivo a tal objetividad sensible se halla limitado a un grado de cognoscibilidad allende el cual la oscuridad de la materia primera marca el *non plus ultra* de su humana aprehensión. ¿Cuál es el grado ínfimo de cognoscibilidad que no puede ser transpuesto por las potencias sensitivas de nuestra alma? La respuesta a este interrogante es harto difícil. Sin embargo, se puede aseverar que el conocimiento sensorial de los entes físicos se atiene a este canon de la teoría de la aprehensión experimental: toda cosa corpórea es cognoscible en cuanto se halle en acto merced a la forma substancial que se compone realmente con la materia primera. En consecuencia, su cognoscibilidad comienza a despuntar en la medida mínima en que tal forma substancial pueda ser distinguida realmente de su primer principio potencial y, por ende, en la misma medida mínima en que tal forma sobrepueje la evidencia objetiva de las formas segundas o accidentales aprehensibles por nuestras potencias sensoriales. Está claro, entonces, que en la objetividad sensible de los cuerpos naturales se funda toda la posibilidad de su conocimiento empírico, no menos que la posibilidad de la extensión de nuestras potencias sensitivas a un ámbito objetivo de gradación variable o fluctuante en relación con sus posibilidades de captación, ya que cubre un espectro perceptible de vastas dimensiones.

Por fin, el cuarto aspecto relativo a los grados de perfección de la experiencia sensible incumbe a las condiciones propias del sujeto cognoscente. Dado que el conocimiento empírico posee una perfección directamente vinculada al grado de excelencia con que inmanece al alma de quien ejerce este acto aprehensivo, y habida cuenta que todo aquello que inhiere en un sujeto receptor se hace presente en él *ad modum recipientis*, el grado de perfección de la experiencia humana se sigue de la perfección del ejercicio de las potencias sensoriales y aun de la perfección del empleo de ciertos instrumentos que, en muchos casos, son indispensables para adentrarse en la objetividad sensible de las substancias corpóreas. Pero si bien que nadie cuestiona

tualitas, et ita quidem, ut secundum gradus elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis. Adeaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a condicionibus materialibus continetur» (Denz/Sch 3618). Cfr. É. HUGON O. P., *Principes de philosophie. Les vingt-quatre thèses thomistes*, 9e. éd., Paris 1946, pp. 132-144; C. HENRY O. P., «Immaterialité et intellectualité»: *Revue Thomiste* XXI (1913) 552-571; H.-D. SIMONIN O. P., «Immaterialité et intellection»: *Angelicum* VII (1930) 460-486; E. T. TOCCAFONDI O. P., «Immaterialità e conoscenza»: *Ibid.* XIV (1937) 497-515; et C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2a. ed., Brescia 1962, pp. 35-120.

¹⁸ *De anima* I 8: 431 b 29.

la necesidad de una conveniente disposición del sujeto cognoscente para la adquisición del conocimiento experimental, es menester, no obstante, que subrayemos el valor del uso de instrumentos en pos de la obtención de ese conocimiento, sobre todo en sus estratos más refinados. En efecto, el hombre es capaz de obtener un conocimiento sensitivo que, en cierta manera, parece mostrar una cierta imperfección con respecto a la sensación adquirida por los animales irracionales. El ente humano no posee la visión hendiente del lince, ni la fina audición de muchas aves, ni el olfato agudo de los cánidos; mas el hombre, gracias a su razón y a la virtud de la técnica, ha sabido remontar largamente las precariedades de su conocimiento sensorial. Por más que no contemos con la visión poderosa del lince, contamos, empero, con aparatos de observación y de medición que nos permiten ver mucho más y más íntimamente aquello captado por la vista de este felino. El microscopio y el telescopio, artefactos que el hombre ha construido para suplir la deficiencia de su aprehensión sensible, nos facultan para conocer algunas cosas que de otro modo no podrían ser vistas por los ojos de ningún animal ni, por tanto, tampoco por los nuestros. No obstante, el empleo de aparatos y de artificios de observación y de medición de esta índole, y aun otros semejantes, desemboca en la adquisición de una experiencia cuya perfección supera holgadamente la perfección de la experiencia ordinaria o común. Gracias a esta experiencia refinada o superior, el hombre se beneficia con la obtención de un conocimiento que no sería posible sin el auxilio de la causalidad instrumental de tales artificios y aparatos. Esta experiencia refinada es reduplicativa y exclusivamente humana, porque, por un lado, sólo los hombres están en condiciones de poder adquirirla, y, por otro, deviene como el producto de una actividad no menos específicamente humana: el raciocinio directivo del arte fabril que regula las operaciones tecnofactivas encauzadas a la construcción de artefactos y aun el razonamiento directivo del arte liberal de las mediciones matemáticas. Ello corrobora que la experiencia ejercida por el hombre, al menos ésa que hemos calificado como superior o refinada, deriva de la condición óptica propia del animal racional, esto es, de un ente cuyo saber intelectual no deja de reflejarse participadamente en las operaciones cognoscitivas inferiores, cuales aquéllas ejercidas a través de sus potencias sensitivas.

Sobre la base de las consideraciones precedentes, es propicio, pues, acometer el análisis de una faz de las relaciones de la experiencia sensible con el conocimiento científico, la cual, a nuestro juicio, ha sido negligida en nuestro tiempo: la ordenación teleológica de la experiencia humana a la inteligencia epistémica, un aspecto descolante dentro del contexto de la teoría recordada en el encabezamiento de este artículo, es decir, la teoría que asigna un origen empírico explícito a la intelección apodíctica ejercida por nuestro entendimiento discursivo.

3. DE LA PERCEPCIÓN EMPÍRICA AL SABER EPISTÉMICO

Aristóteles ha establecido de un modo terminante el origen empírico de nuestro saber intelectual. Las raíces sensoriales del conocimiento adquirido por el intelecto humano han sido demostradas por el Estagirita a través de una serie de argumentos cuyo fruto maduro lo constituye su teoría de la inducción (ἐπαγωγή), sobre la cual

reposa la notable concepción aristotélica de la ἐπιστήμη¹⁹. Al menos hasta el surgimiento del sistema idealista de Descartes, dicha teoría aristotélica había forjado y conformado el espíritu científico de nuestra civilización. Pero la convicción del jefe del Liceo acerca del origen empírico de la intelección humana fue objetada, a veces con indisimulada acritud, por parte de numerosos autores y corrientes de pensamiento desde el siglo XVII en adelante.

Las posturas que han sobresalido en este aspecto alientan el prejuicio de que el magro desarrollo de los procedimientos experimentales disponibles en los días ya lejanos en que viviera el Filósofo no habría permitido la consolidación de una experiencia refinada por encima de la experiencia común u ordinaria de las cosas sensibles. En tiempos de Aristóteles, la ausencia de los instrumentos de observación y de medición a la mano del hombre moderno, se nos dice, no habría dado cabida a la obtención de un conocimiento sensitivo que excediera demasiado el grado de perfección comúnmente adquirible por cualquier persona mediante su experiencia ordinaria. Así, con frecuencia registramos la opinión de quienes estiman que el Estagirita, a pesar de su invocación constante a las raíces sensoriales de nuestra inteligencia, no habría sido consecuente con tal principio filosófico. Aristóteles habría elaborado una física dotada de una dosis elevada de racionalidad y de abstracción que no sólo implicaría un alejamiento o un divorcio notorio con respecto a los datos empíricos del mundo exterior, sino que tampoco sería coherente con las evidencias aprehendidas mediante la experiencia conseguida por el hombre en su trato constante con la objetividad sensible las sustancias materiales. Ya por la falta de recursos instrumentales suficientes, ya por la formalización racionante de su método apodíctico, Aristóteles habría relegado y aun desestimado los fundamentos empíricos más determinantes del saber científico al haber privilegiado la función epistémica del discurso argumentativo en detrimento de la información experimental que necesariamente le precede. De acuerdo a esta interpretación, en boca de Aristóteles, el tan declamado origen empírico de nuestro conocimiento intelectual sonaría como un eufemismo. Pero este enfoque trasunta una visión desacertada de la filosofía aristotélica, pues carece de todo asidero a la luz de los escritos del escolarca macedonio que obran en nuestro poder.

Muchos textos de la historiografía aristotélica contemporánea, con escasas variantes, insisten en achacar a Aristóteles el defecto de haber pregonado el origen empírico del conocimiento intelectual y de la ciencia humana mientras el Estagirita, en desmedro de este principio, se habría abocado a filosofar en derredor de las cosas materiales despojado del sustento imprescindible en su previa exploración experimental. En tal historiografía reina una inclinación a pensar que Aristóteles habría instituido un litigio entre la filosofía y la ciencia positiva nunca superado en el trayecto de su carrera teórica. Más todavía, según los propulsores de esta interpreta-

¹⁹ Cfr. F. BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911, trad. españ. de M. Sánchez Barrado: *Aristóteles*, Barcelona-Buenos Aires 1930 (=Colección Labor 228), pp. 32-69; M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, pp. 141-186; D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, 2nd ed, London-Oxford-New York 1970 (=Oxford Paperbacks University Series 37), pp. 109-122; y M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, pp. 301-315.

ción, la crisis de las relaciones de la filosofía con el conocimiento positivo procedente de la experiencia habría tenido en Aristóteles a su exponente simpar en la Edad Antigua. Al sumarse a esta impresión, tan expandida en el gremio de los historiadores contemporáneos, Werner Jaeger ha declarado que los esfuerzos del maestro griego en orden a conjugar las exigencias del saber filosófico con el conocimiento científico no habrían ido más allá del mantenimiento de un «equilibrio inestable» entre ambos²⁰. Esta opinión es suscrita por una muchedumbre de historiadores del siglo XX.

La hermenéutica que acabamos de sintetizar es inaceptable, porque Aristóteles ha expuesto con una clarividencia hasta entonces inédita la bifurcación de la intelección filosófica de las cosas naturales y del conocimiento positivo de la fenomenalidad de esas mismas cosas obtenido por la aplicación de los métodos de cuantificación matemática, como consta en un famoso pasaje de la *Física* cuya reminiscencia los intérpretes contemporáneos del aristotelismo omiten inexplicablemente²¹. La distinción aristotélica de las ciencias filosóficas y del conocimiento positivo prueba que la colisión entre ambos órdenes del saber humano, según los principios de su epistemología, está desprovista de todo fundamento. La omisión de dicha distinción entre los historiadores ha dado lugar a un sinfín de confusiones en las interpretaciones de quienes se han avezado a juzgar la actitud del Estagirita sin haber tomado las cautelas correspondientes.

Una de las confusiones que mencionamos estriba en la imputación de haber comprometido riesgosamente los enunciados teológicos del libro A de la *Metafísica*

²⁰ Cfr. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1923, English Translation with the Author's Corrections and Additions by R. Robinson: *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development*, 2nd ed., rpt., London-Oxford-New York 1967 (=Oxford Paperbacks 37), p. 404. Vide etiam pp. 68-79, 89, 96, 334, 339, 372, 376-378, 403-404 and 434-435. Este desmerecimiento de la filosofía de Aristóteles, tan infundado cuan incomprensible, más tarde ha tenido un vocero autorizado en J.-M. LE BLOND S. I., *Logique et méthode chez Aristote. Études sur la recherche des principes dans la physique aristotélécienne*, 3e. éd., Paris 1973 (=Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), pp. 249-250; pero Mansion ha puntualizado con energía que este autor no ha conseguido «indiquer de façon concrète ce que pour Aristote deviendraient ses vues sur la structure de la science dans le cas des sciences de la nature». El historiador belga ha juzgado con razón que el libro de Le Blond «aboutit, plutôt qu'à des conclusions positives, à deux séries d'apories (dont on ne voit pas toujours bien la pertinence, eu égard à l'objet du travail); ces apories demeurent sans solution et semblent destinées à nous révéler les insuffisances de la pensée d'Aristote. Il est à craindre qu'elles ne soient révélatrices davantage de certaines insuffisances de l'auteur, dont l'information laisse parfois à désirer et qui pratique une exégèse trop facile des textes pour justifier des appréciations passablement sévères touchant les points obscurs de la doctrine aristotélécienne» (A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélécienne*, 2e. éd., Louvain-Paris 1946 [Aristote. Traductions et Études], p. 215 note 17).

²¹ Cfr. *Phys.* B2: 193 b 23-25 et 194 a 7-8. Aquí Aristóteles se preocupa en averiguar las diferencias de los estudios afrontados, cada uno a su modo, por el filósofo de la naturaleza y por el matemático: μετὰ τούτο θεωρητέον τίνι διαφέρει ὁ μαθηματικὸς (*Ibid.* 193 b 22-23). Véase la opinión de Ross sobre el sentido de este pasaje del Estagirita: *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, 3rd rpt. Oxford 1966, pp. 350 and 506-507; pero este autor no sólo no ha terminado de comprender la doctrina aristotélica enucleada en ese lugar, sino que, además, ha pasado por alto un dato precioso en el conjunto de su epistemología: en el texto citado, el jefe del Liceo ha brindado por primera vez en la historia la fundamentación cabal de la distinción entre la filosofía natural y las ciencias fisicomatemáticas.

con la cuestión astronómica del número de las esferas celestes²², cual el error que Ross ha atribuido a Aristóteles en su recensión de dicho texto de filosofía primera²³. Pero tamaña imputación cae en el vacío, pues el historiógrafo británico no ha advertido que las teorías astronómicas discutidas en ese capítulo de la *Metafísica*, probablemente aquéllas divulgadas por Eudoxo de Cnido y Calipo de Cízico, conciernen a un plano fisicomatemático cuya invasión Aristóteles ha evitado explícitamente en virtud de su pertenencia a un campo epistémico infrafilosófico y, por tanto, extra-metafísico, en torno del cual no le competía explayarse como tratadista de la ciencia del ente en cuanto ente. Más aún, el Estagirita ha desistido de ahondar en la cuestión porque se reconocía carente de autoridad para ocuparse de asuntos de astronomía. Exhibiendo una humildad y una prudencia científica encomiables, ha preferido que la solución del problema sea intentada por expertos cuyos conocimientos de los astros celestes excedían los suyos. No en vano Santo Tomás ha aplaudido el gesto de Aristóteles de no entremezclar la cuestión tópica debatida por los astrónomos con la aporética teológica sobre el ente divino —el tema central del libro A de la *Metafísica*—, pues así se lo demandaba el respeto a la distinción del conocimiento filosófico y de la índole fisicomatemática de la astronomía, por lo cual el Aquinate ha ensalzado la actitud del jefe del Liceo al dejar librada la solución del problema a la autoridad de los peritos competentes (*illis qui sunt fortiores et potentiores*) en esta clase de investigaciones²⁴.

El presunto eufemismo entrevisto en las invocaciones de Aristóteles al origen empírico de la inteligencia humana y, por ende, del mismo saber científico, no puede sustraerse a la fisonomía de una acusación tendenciosa. La estructura de la propia filosofía aristotélica de la naturaleza desbarata una incriminación de este tipo, pues no cuesta ningún trabajo percibir en ella el recurso continuo del Estagirita a las informaciones experimentales más refinadas obtenibles en su tiempo en pos de su aprovechamiento posterior en el ámbito del raciocinio filosófico. Bastan solamente unos pocos ejemplos para comprobar el valor de esta faz del método vigilado celosamente por Aristóteles en sus especulaciones sobre los cuerpos naturales, entre los cuales conviene recordar el empleo de la mecánica positiva en su teoría física del movimien-

²² Cfr. *Metaphys.* A 8: 1073 b 17 - 1074 a 16.

²³ «Ch[apter] 8 then seems to represent a late venture of Aristotle's in a field in which he was not at home. He deserts here the path of metaphysical speculation and enters on that of astronomical observation and mathematical reasoning; and his prentice hand betrays itself in the arithmetical error of 1074 a 13» (*Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, 6th rpt., Oxford 1975, vol. II, p. 347).

²⁴ «Dicit [Philosophus] autem rationabile, ut insinuet hoc probabiliter concludi, non autem ex necessitate. Vnde subiungit quod ipse relinquit id quod est necessarium circa hoc [= quaestionem de numero caelestium sphaerarum], illis qui sunt fortiores et potentiores [scilicet, astrologi] ad hoc inveniendum quam ipse esset» (*In XII Metaphys.*, lect. 10, n. 2586). Acerca de la probable presencia de las opiniones de Eudoxo de Cnido y de Calipo de Cízico en el trasfondo de esta discusión, véanse ARISTÓTELES, *Metaphysik*. Ins deutsche Übertragen von G. Lasson, 2. Aufl., Jena 1924, S. 175-176; TH. HEATH, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*, Oxford 1913, pp. 190-248; W. JAEGER, *Aristoteles*, trad. cit., pp. 344-348; A. NOLTE, *Het Godsbeeld bij Aristoteles*, Nijmegen-Utrecht 1940, pp. 12-23, 24-26 y 147-148; et W. J. VERDENIUS, «Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion»: *Phronesis* V (1960) 56-70.

to local, de las opiniones sugeridas por los astrónomos más célebres de su época en el estudio del movimiento de traslación de los planetas y del abultado material anatómico y fisiológico usufructuado en la biología teórica de sus libros *Del alma* y en los *Parva naturalia*²⁵. Pero, además de todo esto, también hallamos en la obra de Aristóteles un rasgo de notable originalidad que lo pinta como el primer filósofo en haber acudido a las disciplinas sociales positivas —concretamente, a la jurística incluida en el derecho constitucional— colocándolas al servicio de la ciencia política que forma parte de la filosofía moral, según podemos apreciarlo a través de la lectura de múltiples textos de la *Política* y, más particularmente todavía, examinando la *Constitución de Atenas*²⁶.

Contra la desacreditación de la experiencia en los preámbulos del filosofar de Aristóteles, propalada por diversas interpretaciones contemporáneas de su doctrina, el Filósofo nos ha legado los principios fundamentales de una concepción del conocimiento empírico humano donde se lo exhibe como una invalorable antesala del saber científico. La filosofía aristotélica contiene una exposición de la experiencia adquirible por el cognoscente racional que no se puede desligar de su remisión raigal al conocimiento epistémico. El Estagirita ha concedido sin reservas que el conocimiento sensitivo, al cual pertenece la *ἐμπειρία stricto sensu*, no es propio del hombre; es común al género de los entes cuyo principio vital es el alma. Pero, a diferencia del conocimiento ejercido por los demás animales, la experiencia humana no se agota en la aprehensión sensorial de las cosas materiales.

En un importante texto inserto al final de los *Analíticos posteriores*, Aristóteles enseña que el conocimiento adquirible por los animales irracionales puede alcanzar un cierto grado de perfección en mérito a la concatenación de las operaciones y de los actos emergentes del ejercicio de sus potencias perceptivas; mas este conoci-

²⁵ Cfr. A. E. CHAIGNET, *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Paris 1883; G. POUCHET, *La biologie aristotélique*, ibi 1883; G. SENN, «Hat Aristoteles eine selbständige Schrift über Pflanzen verfasst?», *Philologus* LXXXV (1929-1930) 113-140; ID., *Die Entwicklung der biologischen Forschungsmethode in der Antike und ihre grundsätzliche Förderung durch Theophrast von Eresos*, Basel 1933; P. SIWEK S. I., *La psycho-physique humaine d'après Aristote*, ibi 1930 (=Collection Historique des Grands Philosophes); M. MANQUAT, *Aristote naturaliste*, ibi 1932; J. B. S. HALDANE, «Aristotle's Account of Bees' Dances», *Journal of Hellenic Studies* LXXV (1955) 24-25; P. MORAUX, «La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel», *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain* 1960, Louvain 1961, pp. 173-194; D. M. BALME, «Aristotle's Use of *differentiae* in Zoology», *Ibid.*, pp. 195-212; I. DÜRING, «Aristotle's Method in Biology. A Note on PA I: 639 b 30 - 640 a 2», *Ibid.*, pp. 213-221; G. E. R. LLOYD, «The Development of Aristotle's Theory of Classification of Animals», *Phronesis* VI (1961) 59-81; y G. F. MCCUE, «Scientific Procedure in Aristotle's *De caelo*», *Traditio* XVIII (1962) 1-24.

²⁶ Una vieja tradición doxográfica da cuenta de la intención de Aristóteles de comentar ciento cincuenta y ocho constituciones de otras tantas ciudades griegas de la antigüedad (cfr. E. HEITZ, *Die Verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig 1865, S. 231-232; y W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1887-1902, vol. I, p. 491). Supuesto que el Estagirita haya redactado tales comentarios, la única de estas piezas rescatada de su secular olvido histórico es, hasta ahora, la *Constitución de Atenas*, lo cual ha acontecido merced al feliz descubrimiento en 1890 de un papiro egipcio cuyo texto fue publicado en Londres un año más tarde por Frederick G. Kenyon. Esta versión fue reiterada después adjuntándosele algunas correcciones: cfr. *Aristotelis Atheniensium respublica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit F. G. Kenyon, Oxonii 1920 (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

miento no supera los márgenes de la sensación interna precedida por la captación de las formas sensibles de las cosas corpóreas, que constituyen los objetos de los sentidos externos²⁷. En el hombre, en cambio, la experiencia alcanza una perfección superior cuya causa no reside en la mera organización anatómico-fisiológica que oficia como soporte de nuestros sentidos externos e internos, sino en aquella doble comunicación ascendente y descendente entre el conocimiento empírico y la inteligencia y mencionada páginas atrás.

En virtud de la ordenación teleológica de la experiencia humana al saber de quienes poseen las virtudes intelectuales del arte y de la ciencia, Aristóteles ha asignado a la *ἐμπειρία* obtenible por el hombre una propiedad que no se encuentra en los cognoscentes inferiores: nuestra experiencia afinca en un cúmulo de aprehensiones sensitivas cuya actualización funda la posibilidad de la inducción destinada a la formación de los conceptos universales abstraídos de las condiciones materiales individuantes de las cosas del mundo exterior. Por eso la experiencia humana no sólo se instala en los umbrales de la inteligencia; es igualmente el preludio del conocimiento universal implícito en la técnica y en el saber científico. La elocuencia de este texto de Aristóteles merece una meditación circunspecta de parte de los interesados en evaluar la envergadura de los principios epistemológicos contenidos en los *Analíticos posteriores*, la obra del Filósofo dedicada al estudio de la estructura lógica del conocimiento científico: *ἐκ δ' ἐμπειρίας ἡ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτὸ, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης*²⁸.

He aquí, luego, una de las mayores contribuciones de Aristóteles a la elucidación de los axiomas de la teoría de la ciencia. Pero esta contribución aristotélica a la epistemología no puede ser enjuiciada desde la fisicomatemática, ya que se trata de un aporte estrictamente filosófico cuya justipreciación, por una parte, concierne a la lógica, la ciencia del razonamiento humano, y, por otra, a la metafísica, la ciencia del ente en cuanto ente, la cual, entre otras cosas, se ocupa del conocimiento como un modo de ser de los entes cognoscentes, de las cosas cognoscibles y de aquello que adviene *ut apprehensum* a la mente de las substancias espirituales, una de las cuales es el alma humana.

4. LA EXPERIENCIA HUMANA COMO CONOCIMIENTO PRECIENTÍFICO

La tesis aristotélica de la ordenación teleológica de nuestro conocimiento empírico al saber científico ha tenido una continuación homogénea en la epistemología de Santo Tomás de Aquino. Al colacionar el último de los textos de Aristóteles que venimos de citar, Santo Tomás parece haberse formulado un interrogante que no puede dejar de inquietar a nadie que se enfrente al problema del significado de la expe-

²⁷ Cfr. *Analyt. post.* B 19: 99 b 34 - 100 a 3.

²⁸ *Analyt. post.* B 19: 100 a 6-8.

riencia en el ámbito del humano conocer: ¿por qué el hombre, el animal cuyo conocimiento racional excede largamente los alcances de toda aprehensión sensorial, también se aplica a la obtención de una experiencia rebasada ulteriormente por el acto de su razonamiento discursivo? Si nuestra razón es de suyo más apta que la suma de todos nuestros sentidos externos e internos para conocer las cosas cognoscibles, pues las puede conocer mucho más y más perfectamente, y si, además, *aquello que puede lo mayor, puede lo menor*²⁹, ¿qué significado hemos de otorgar a la experiencia adquirida por el hombre frente al hecho irrefutable de la superación que él mismo le imprime a través del ejercicio de su capacidad racionante? En definitiva, estos interrogantes parecen trasuntar la sospecha de que uno de nuestros conocimientos —o el conocimiento sensorial o el conocimiento intelectual— estaría de más; sería superfluo, ya que en cierta manera reproduciría al otro. Mas ello de ningún modo es así. Tal sospecha, a la larga, encubre el engaño de creer que la composición física del hombre —cuya constitución natural completa resulta de la unión substancial del cuerpo material y del alma espiritual— comportaría un dualismo intolerable llamado a socavar la unidad trascendental del ente humano.

Una primera respuesta a las falencias de estos interrogantes se impone de antemano: el proceso genético de nuestro conocimiento intelectual exige la percepción sensorial previa de las cosas materiales cuyas esencias, según la afirmación invariable de Santo Tomás, constituyen el objeto formal de la mente humana en el estado actual de unión del alma al cuerpo³⁰. Pero esta respuesta, siendo absolutamente válida, no termina de resolver la cuestión planteada, porque todavía sigue pendiente el problema de por qué el hombre, estando dotado de una potencia aprehensiva superior a los sentidos, ejerce asimismo actos cognoscitivos que no le proveen la perfección suministrada por la captación intelectual, de donde se preserva el interrogante arriba transcrito: ¿para qué la experiencia humana si la ciencia adquirible por nuestra razón apodíctica desborda abundantemente la perfección aprehensiva del conocimiento empírico?

El principio de la solución que estamos buscando, a nuestro entender, se encuentra en una instancia posterior de la propia gnoseología de Santo Tomás que entronca abiertamente con la especulación filosófica de Aristóteles. Tal principio ha sido propuesto por el Aquinate mediante la enunciación de esta máxima de evidente raigambre metafísica: *Vnumquodque, quod est in inferiori gradu rerum, desiderat assimilari superioribus, quantum potest*³¹. Este principio, a su vez, rige el desenvolvimiento de la experiencia humana en el ámbito del conocimiento sensitivo adquirido por el hom-

²⁹ Santo Tomás dice esto mismo en una oración expresamente adecuada a nuestro caso: «Secus autem est in regimine ordinis naturalis, in quo id quod est superius naturae ordine, ex hoc ipso habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat» (*Summ. theol.* II-II q. 185 a. 3 ad 3um).

³⁰ Cfr. *Quodlib.* VIII q. 2 a. 1 per totum; *De verit.* q. 10 a. 6 resp. et q. 19 a. 1 resp.; *De anima* a. 15 per totum; *Comp. theol.* I 81; *Summ. theol.* I q. 84 a. 6, et passim. Vide I. A. GRETT O. S. B., «De entitate viali, qua conceptus ex cognitione sensitiva oriuntur et ad hanc conceptionem reflectuntur»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* IV (1936-1937) 41-52; et S. ADAMCZYK, *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam Sancti Thomae Aquinatis*, Romae 1933 (= *Analecta Gregoriana* II).

³¹ *In II De anima*, lect. 7, n. 315.

bre a través del ejercicio de sus potencias aprehensivas inferiores, pero siempre en orden al cumplimiento de los requisitos impuestos por la atracción dominante de la causa final de toda nuestra actividad cognoscitiva: la verdad, que solamente puede ser conocida por la razón o por el intelecto, mas nunca por los sentidos, a no ser bajo aquella condición relativa en que Santo Tomás ha indicado el único modo por el cual se puede decir que la verdad, de alguna manera, también puede darse parcial y aminorada, si bien impropia, en la esfera sensorial³².

De acuerdo al principio recién reseñado, se justifica plenamente que el hombre ejerza un conocimiento empírico, porque el universo se hallaría incompleto si no hubiese un cognoscente cuya actividad perceptiva ponga al descubierto la asociación de la sensación y de la intelección allí mismo donde es posible la única comunicación entre ambas, o sea, en la vida cognoscitiva de la creatura racional, ese microcosmos, conforme a la célebre descripción del ente humano vulgarizada por Aristóteles, pero que evoca una vieja proclama de la filosofía griega ya emitida en tiempos de Demócrito de Abdera³³. En efecto, los animales infrarracionales desarrollan sus vidas a expensas de un conocimiento sensitivo ordenado al ejercicio de los actos particulares conducentes a la obtención de los bienes necesarios para la conservación de sus naturalezas. A su vez, el hombre también necesita de este conocimiento en virtud de las solicitudes de su vida corpórea; pero habida cuenta que las operaciones ejercidas por el animal racional, en función de las necesidades vegetativas y sensitivas, determinadas por su posesión de un cuerpo material, se hallan subordinadas a las necesidades de su vida espiritual, el conocimiento que le brindan sus potencias sensoriales no se limita simplemente a reiterar la actualidad perceptiva que todo otro animal adquiere a través de dichas potencias. Ciertamente, una mera reiteración humana del conocimiento infrahumano sería superflua si este conocimiento, en tanto lo ejerza la creatura racional, no estuviera sobrelevado por su comunicación con la inteligencia

³² «Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Vnde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea [...] Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente *quod quid est*, ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen *veri*; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est» (*Summ. theol.* I q. 16 a. 2 resp.). Cfr. el texto paralelo de las cuestiones ordinarias *De verit.* q. 1 a. 9, donde se disputa «utrum veritas sit in sensu».

³³ La alusión al hombre como a un microcosmos, difundida gracias a la filosofía de Aristóteles (cfr. *Phys.* Θ 2: 252 b 26), no debe impedir la reminiscencia del más antiguo de los documentos que nos ha transmitido este criterio tan encarecido por los griegos de la antigüedad: el fragmento 34 de Demócrito, donde se dice que «el hombre es un mundo pequeño» (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 68 B 34. Griechisch und Deutsch von H. Diels, 12. Aufl., hrsg. von W. Kranz, Dublin-Zürich 1966, Band II, S. 153). Este texto ha llegado a nosotros merced al testimonio del filósofo cristiano David el Armenio, un expositor neoplatónico del tratado de las *Categorías* y de la *Isagoge* de Porfirio, quien vivió en el siglo V, a quien algunos críticos creen discípulo de Olimpidoro el Joven: cfr. *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogem commentarium*, ed. A. Busse: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berolini 1882-1910, vol. XXVII/2.

y propulsado a una misión superior que la experiencia sensible, por sí misma, no puede cumplir. Es muy conveniente, entonces, para el orden del universo que en el conocimiento ejercido por el hombre se verifique el consorcio de la experiencia con la intelección, pues así se plasma la continuidad del conocimiento sensitivo y del conocimiento intelectual, ya que, de otro modo, entre el conocimiento sensitivo de los animales irracionales y el conocimiento exclusivamente intelectual de las sustancias separadas habría un *hiatus* que no se compadecería con la gradación jerárquica y armoniosa de los entes que pueblan el universo.

Esto confirma que, en la vida cognoscitiva del hombre, la experiencia se ordena convenientemente al saber científico. Santo Tomás ha asegurado que el nudo gordiano de esta ordenación del conocimiento experimental a la ciencia, que ineludiblemente debe incluir un punto de convergencia donde se concrete la comunicación de uno y otra, anida en el origen empírico de nuestra captación de los primeros principios de la inteligencia, es decir, de esas *dignitates* que presiden toda las manifestaciones de nuestro saber epistémico, como ya antes lo había reclamado Aristóteles. Sin embargo, la experiencia humana sirve a este propósito en cuanto ella misma se encuentre imperada por la razón, a cuya obra se ordena extrínsecamente: «El experimento necesita algún razonamiento acerca de las [cosas] particulares por el cual se compare una [cosa] con otra, lo cual es propio de la razón. Por ejemplo, dicese que hay experimento de que una hierba es curativa de la fiebre cuando alguien recuerda que tal hierba muchas veces sanó a muchos de tal fiebre. Pero la razón no queda aferrada a la experimentación de las [cosas] particulares, sino que toma algo común, afirmado en el alma a partir de muchas [cosas] particulares en las cuales [alguien] es experto, y considera aquello sin la consideración de algo singular: y esto común lo toma como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo, hay experimento cuando el médico ha considerado que esta hierba ha sanado la fiebre de Sócrates, de Platón y de muchos hombres singulares; mas, cuando por su consideración asciende al [conocimiento] de que tal especie de hierba sana absolutamente la fiebre, esto es tomado como una cierta regla del arte de la medicina»³⁴.

La experimentación de las cosas particulares es el conocimiento precientífico que nos habilita a captar los primeros principios universalísimos de los cuales dependen todas las técnicas y las ciencias inventadas por los hombres³⁵. Advuértase, sin embargo, que esta teoría tomista no quiere significar que el conocimiento de los primeros principios de nuestra inteligencia sea de suyo una aprehensión sensitiva o empírica; todo lo contrario, tal conocimiento es esencialmente un acto intelectual, mas el tomismo busca enfatizar que aun la más prístina intelección de dichos principios primerísimos continúa reclamando los orígenes sensoriales de todo saber humano.

³⁴ *In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 11. «Cum homo accepit in sua cognitione quod haec medicina contulit Socrati et Platoni tali infirmitate laborantibus, et multis aliis singularibus, quidquid sit illud, hoc ad experientiam pertinet: sed, cum aliquis accipit, quod hoc omnibus conferat in tali specie aegritudinis determinata, et secundum talem complexionem, sicut quod contulit febricitantibus et phlegmaticis et cholericis, id iam ad artem pertinet» (*In I Metaphys.*, lect. 1, n. 19).

³⁵ «Ex hoc igitur experimento, ex ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae» (*Ibid.*). Cfr. todo el contexto de *In I Metaphys.*, lect. 1, nn. 17-30.

Sin la debida detección de esta ordenación teleológica de la experiencia a la inteligencia científica no se habrían de comprender ni la misión de nuestro conocimiento empírico ni tampoco la génesis de la ciencia en el interior del entendimiento del animal racional. No obstante, ello también implica la aceptación de que la evolución del conocimiento experimental adquirido por los hombres sea susceptible de beneficiarse con un refinamiento progresivo, y esto por dos motivos: uno, porque el crecimiento de la asiduidad y de la perfección con que nuestra razón regula los actos empíricos fecunda en un mejor aprovechamiento de los datos procedentes de la aprehensión sensitiva; el otro, porque la razón humana, una vez sobrelevada la experiencia mediante sus actos reguladores e imperativos, se beneficia ulteriormente con el usufructo de un conocimiento experimental dotado de una cierta racionalidad participada, si así cabe expresarse, que facilita la disposición conveniente de la información empírica para su aproximación o avicinamiento inmediato al acto por el cual el intelecto agente procede a abstraer las especies inteligibles de las cosas que constituyen los objetos formales de nuestra mente.

La denominada *experiencia científica*, hoy atribuida paradigmáticamente al conocimiento ejercido por los peritos en disciplinas positivas, es, con seguridad, el ejemplo más expresivo de este usufructo racional del conocimiento empírico refinado que hemos mencionado en diversas oportunidades, pero allí también es necesario percibir el recurso a una cuantificación matemática —obra propia de la razón humana— que se aplica a los datos sensibles abriendo el cauce para el cultivo de aquello que Santo Tomás, en seguimiento de un principio epistemológico tomado de la filosofía de Aristóteles, ha llamado *scientiae mediae*, una serie de conocimientos que no advienen a la perfección apodítica de la ciencia *ut sic*, pues esta perfección corresponde a las ciencias filosóficas teoréticas o especulativas. Con todo, tales *scientiae mediae* sobrepasan el nivel de perfección de la experiencia gracias a la racionalidad que sobre ella vuelcan las mediciones algebraicas y geométricas de los fenómenos primigeniamente conocidos por nuestras potencias sensoriales.

No nos consta si el nombre *scientiae mediae* se ha debido a una invención de Santo Tomás o, en su defecto, si ya contaba con algún precedente escolástico. De todas maneras, es innegable que su fortuna posterior, si bien magra, no ha sido ajena al prestigio filosófico del Doctor Angélico. Esencialmente, el adjetivo *mediae* alude a un conocimiento que recurre a un procedimiento matemático aplicado a la medición cuantitativa de ciertos fenómenos observables en el ámbito de las cosas de la naturaleza. De ahí la congruente denominación moderna de dichas ciencias con el término *ciencias fisicomatemáticas*, cuya justificación se remonta a una teoría epistemológica de la filosofía de Aristóteles³⁶, por más que haya adquirido su popularidad a consecuencias del poderoso influjo de Descartes en la conformación del pensamiento moderno y contemporáneo.

Siglos después de Aristóteles, Santo Tomás ha explicitado esta doctrina de las ciencias infrafilosóficas, que difieren tanto de la filosofía del ente movable cuanto de las matemáticas, con las siguientes palabras: «Las ciencias de esta índole, aunque sean

³⁶ Cfr. *Phys.* B 2: 193 b 22 - 194 b 15.

medias entre la ciencia natural y las matemáticas, aquí, sin embargo, son consideradas por el Filósofo como [ciencias] más naturales que matemáticas, porque toda cosa es nombrada y tiene su especie por [razón] del término, de donde, habida cuenta que la consideración de estas ciencias termina en la materia natural, si bien proceden por principios matemáticos, son más naturales que matemáticas»³⁷. Por razón del término considerado, luego, las ciencias medias o fisicomatemáticas son más naturales que matemáticas, porque se aplican a la investigación de las cosas del mundo corpóreo que existe fuera de nuestra alma; en cambio, si nos atenemos al método en ellas empleado, son más matemáticas que naturales, pues lo esencial de tal método es la medición de los accidentes cuantificables de las sustancias materiales.

Tal el núcleo de los procedimientos de uso corriente en el gremio de los fisicomatemáticos, los cuales todavía se hallan a la espera de una explicación filosófica que ponga de relieve su estatuto epistémico propio dentro del *arbor scientiarum*.

MARIO ENRIQUE SACCHI

³⁷ *In II Phys.*, lect. 3, n. 8; cfr. n. 9. Compárese esta doctrina con las expresiones incluidas con anterioridad por Santo Tomás en su *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 3 ad 6um, donde declara que en tales ciencias la consideración física es *quasi material*, por razón del término al cual se ordenan —los cuerpos naturales—, mientras la consideración matemática, en cambio, es *quasi formal*, por razón del método cuantificante al cual recurren. Al respecto, consúltese el artículo de J. A. CASAUBON, «Las relaciones entre la ciencia y la filosofía»: *Sapientia* XXIV (1969) 89-122.