

LOS PROBLEMAS EPISTEMOLOGICOS DEL HOMBRE *

1) *La especificación de las ciencias y el hombre*

Antes que nada, se impone que aclaremos el título de este trabajo. Efectivamente, la expresión "los problemas epistemológicos del hombre" puede ser equívoca: puede aludir a los problemas epistemológicos que se plantean al hombre como *sujeto* de conocimiento, y en ese caso se referiría a una gnoseología general o por lo menos a una especial (la propia de las ciencias positivas); pero también puede aludir a los problemas epistemológicos que plante el hombre como *objeto* de conocimiento; y es a este segundo sentido al que pretendemos referirnos en este trabajo. Claro está que, al ser el hombre *objeto* de conocimiento, es al mismo tiempo *sujeto*; pues es él mismo el que se conoce. Sin embargo, son dos perspectivas diferentes.

Aclarado ello, es evidente la gran complejidad de tales problemas epistemológicos referidos al hombre como objeto, y, ello, debido por un lado a la gran complejidad óptica del hombre mismo —sin perjuicio de su indudable unidad—, y, por otro, a la multiplicidad de ciencias que pueden, por ello mismo, tomarlo como objeto.

No en vano llamaron los griegos al hombre *microscosmos*, pues se dan en él elementos, propiedades y fuerzas de índole *físico-química*, como las de los entes llamados inorgánicos por encima de ello, aunque incluyéndolo y utilizándolo instrumentalmente, encontramos en el hombre una *vida vegetativa*, inconsciente, semejante a la de las plantas; por encima, una *vida sensitiva* como la de los animales irracionales, y, por último, una *vida racional* que le es propia. Pero no se trata de tres vidas realmente distintas, sino de una sola vida con esas tres virtualidades o potencialidades, y que incluye y utiliza también, según dijimos, elementos y fuerzas propias del reino inor-

(*) Este artículo refleja, muy ampliado en texto y notas, una conferencia sobre el tema dada en la Escuela de Filosofía de la Univ. Nac. de Córdoba en sept. 1980.

gánico. Todo ello forma *una sola naturaleza*, la *naturaleza humana*.

Y, si se nos ha concedido el don de la Fe teologal, podemos hallar en el hombre —en algunos hombres al menos— otra vida, *sobrenatural* ésta, de la cual es principio originante la gracia habitual, aquella descrita por San Pedro como *una cierta participación en nosotros de la naturaleza divina*.¹ Y ello, en la unidad personal del hombre, que incluye todo lo que por naturaleza le conviene y que hemos referido, junto con este acrecentamiento divino de la gracia.

No es de extrañar, por tanto, que sean muchas las ciencias que pueden tomar por objeto al hombre. Pero son más aún si recordamos, con la filosofía tomista, que no es el *objeto material* el que especifica a las ciencias —el conjunto de entes por éstas estudiado—, ni siquiera en último término el *objeto formal quod* —aquello que directa y primeramente capta una ciencia en el objeto material: *id quod per se primo objicitur*—, sino el *objeto formal quo o lumen sub quo*, aquel grado de luz inteligible que resplandece en el objeto, y que es el reflejo en él de la luz intelectualizante de nuestro intelecto agente (ello, por lo menos, en los llamados dos primeros grados de abstracción; porque en el tercero o metafísico creemos que se da además una luz proveniente autónomamente del objeto mismo, cuando éste es real y no sólo abstractivamente inmaterial; es decir, cuando interviene la *separatio* y no sólo la *abstractio*.²

En un primer grado o tipo de abstracción —*abstractio totius*—³ el objeto material hombre aparece como *ens mobile* (objeto formal *quod*) gracias a un modo de abstraer y definir (objeto formal *quo*) que lo hace prescindiendo de la individualidad de la materia de tal o cual hombre, y de los accidentes individuales, pero que incluye en su definición *materia sensible en general*. Es el grado propio de la filosofía natural y de las ciencias naturales. En un segundo tipo de separar y definir que lo hace sin ninguna materia (objeto formal *quo*), debido a un modo de abstraer y definir (objeto formal *quo*) que lo hace prescindiendo no sólo de la individualidad de la materia, sino también de todas sus cualidades sensibles, pero conservando del

¹ SAN PEDRO, *Epístola* II, 1.4.

² En la abstracción, la luz del intelecto agente —cierta participación de la luz divina en nosotros—, actualiza a su vez la luminosidad del *eidos* abstraído. Porque el *eidos* (en los entes físicos) es lo que es ante todo por la *forma sustancial*, y ésta es algo “actuoso y cuasi-divino” (S. Tomás). En cuanto a la luz inmaterial-real proveniente de los entes mismos “separados” y reconocidos como tales por la “*separatio*”, es sin duda un reflejo indirecto sobre el intelecto humano en estado natural, porque en tal estado no goza el hombre de ninguna intuición directa de Dios ni de las sustancias angélicas. Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.* I, 84, 2, c; I, 84, 5, c; I, 2.1, c.

³ “*Abstractio totius*” porque la especie o el género o el trascendental son como un todo respecto de sus inferiores; un todo predicable, no por cierto un todo integral, ni entitativo, ni colectivo.

objeto material su sustancia revestida sólo por su primer accidente, la cantidad; y éste tipo de abstracción (*abstractio formae*) es propio de las matemáticas. Finalmente, se puede abstraer en el hombre su carácter de *ente contingente* al considerarlo reduplicativamente en tanto que ente (objeto formal *quod*), según un modo de abstraer, separar y definir que lo hace sin ninguna materia (objeto formal *quo*), y que es el propio de la metafísica.⁴ Y no debemos olvidar que, como ya los medievales lo reconocían respecto de la astronomía, de la perspectiva y de la música (acústica), se dan *ciencias mixtas*: el modo de conocer materialmente físico y formalmente matemático, que tanta extensión y éxito ha encontrado en las edades moderna y contemporánea, y muy especialmente en la *físico-matemática*, que es especie de ideal y prototipo de las ciencias actuales.

Desde todos esos puntos de vista puede ser conocido el hombre en el plano natural especulativo.

Pero es además el hombre un *ente práctico*, que obra (*agit*) y construye (*facit*); y como tal, puede ser sueto y objeto de otros tipos de saber, prácticos éstos, el *moral o ético* y el *poético, artístico o técnico*. Y en estos planos también se darán los problemas de la distinción o no-distinción entre filosofía y ciencias positivas, que ya vimos alumbrar en el primer grado de abstracción especulativa, que alberga a la filosofía natural y a las ciencias naturales; y que, al estar éstas en gran parte, hoy matematizadas, se extiende al campo de las llamadas ciencias mixtas.

Finalmente, y en el ya mencionado campo de lo *sobrenatural* —objeto de Feteologal cierta para el cristiano, y que el no-cristiano puede estudiar como hipótesis—, la vida de la gracia y de los dones permite el surgimiento de otras dos ciencias: la *teología sobrenatural especulativa*, que ya partiendo de los *datos revelados*, les aplica la razón natural con tres fines: 1) penetrarlos en lo posible por analogías con las cosas mundanas; 2) sistematizarlos en un todo armónico y no-contradictorio, y, 3) extraer por raciocinio lo que en lo explícitamente revelado se hallaba sólo virtual o implícitamente; y la *teología mística* (no hablamos aquí de la teología de la mística, sino del *saber místico mismo*) que penetra en esos datos revelados por una cuasi-experiencia afectiva y por connaturalidad, gracias —para el católico— al desarrollo de los dones del Espíritu Santo, y, en especial, en las formas contemplativas de una Mística (que también puede ser práctica), de aquéllos de Inteligencia y de

⁴ Sobre la "separatio", cfr. L. B. GEIGER, O. P., *Philosophie et Spiritualité*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1963, t. I, p. 87 ss [*Abstraction et séparation d'après Saint Thomas (in de Trinitate, qu. 5, a. 3)*].

Sabiduría.

2) *Las ciencias naturales y natural-matemáticas del hombre.*

Encontramos aquí, separadas de hecho aunque no tan claramente de derecho a la Filosofía natural por un lado, y a las ciencias experimental-matemáticas por otro (y, dentro de éstas, muy en especial a la físico-matemática).

Su actual distinción parece surgir de lo que sigue: "La Filosofía natural posee *definiciones y principios* muy generales y comunes; parte de experiencias espontáneas —no de experimentos—; llega con relativa facilidad a definiciones que hacen abstracción completa de la materia individual —como las de naturaleza y de movimiento o cambio—; definiciones que permiten proposiciones primeras dotadas de evidencia cierta, por implicación nocional necesaria, y de allí deduce *conclusiones también ciertas*, cuyo valor no nace de nuevas experiencias y que por tanto no necesitan ser confirmadas experimentalmente. Tomemos como ejemplo los enunciados "todo lo mutable es compuesto en su esencia" o "todo lo inmaterial es incorruptible".

Pero estas verdades, enunciados o proposiciones son muy *generales y comunes*, y ocurre que —como el mismo S. Tomás lo reconoce— una ciencia, tanto en lo natural como en lo social, es tanto más perfecta cuando puede dar razón también de lo más concreto y particular.^{4 bis} Y, efectivamente, conocer una tortuga como compuesta de materia y forma podrá ser muy verdadero; pero no es conocer una tortuga en tanto que tortuga.

De allí la necesidad, en estos casos más especiales (pero imprescindibles para un conocimiento más completo de la naturaleza, que permita prever y aplicar técnicamente) de otro tipo de ciencias, las llamadas *ciencias experimentales*. Ocurre que en esos campos nuestra inteligencia no puede abstraer totalmente la esencia ni separarla del todo de la materia en cuanto individual —de allí que sólo imperfectamente ingresen en el primer grado de abstracción—; y por eso allí la experiencia no permite inducir principios evidentes. No sabemos por qué los cisnes son siempre blancos o negros, ni vemos con evidencia que el adecuarse a la ley de Boyle-Mariotte sea una propiedad necesaria de los gases (si queremos estar más actualizados, hablemos de su adecuarse a la ley de van der Waals). De allí la necesidad de un saber que no sólo parta de la experiencia, sino que de continuo deba confirmar sus generalizaciones y sus deducciones en la expe-

^{4 bis} Sobre todo esto, cfr. E. SIMARD, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Paris-Québec, 1958, pp. 25-28; hay edición española por Gredos, Madrid, con el título *Naturaleza y alcance del método científico*.

riencia (*Sola experientia certificat in talibus*, decía ya en el siglo XIII Roger Bacon). Esta experiencia puede ser de dos clases: la *simple observación*, como en el caso del color de los cisnes, y el *experimento* —artificial y provocado—, como en la ley sobre la presión y el volumen de los gases.

De allí que se dé necesariamente una prolongación hacia lo concreto de Filosofía natural; prolongación que podrá ser de dos tipos: a) *no esencialmente matematizada*, como el saber de Aristóteles sobre los animales o el de Fabre sobre los insectos; y, b) *esencialmente matematizada*, que procede por experimentación y medida; define operativamente; se eleva por inducción incompleta a leyes de pretendida generalidad, y busca finalmente unificar todo un cuerpo de leyes por medio de hipótesis, teoría o axiomas —no obtenidos por inducción sino en cierto modo inventados o imaginados por el científico—; axiomas inevidentes pero de los que se puedan deducir las leyes ya halladas por vía meramente inductiva.⁵

Asimismo, la filosofía natural y las ciencias físico-matemáticas no definen del mismo modo sus objetos: la primera lo hace de un modo puramente especulativo; pretende expresar lo que las cosas —el ente mutable, en su caso— *son*; la segunda define de un modo operativo, por el método de experimentación y medida; así, a esta segunda, por ejemplo, no le interesa saber *qué* es el peso, sino *cuánto pesa* una cosa.

Lo dicho sobre la física matemática deberá aplicarse proporcionalmente a la Biología, a la Psicología y a las Ciencias Sociales, en la medida en que sus objetos —progresivamente más complejos— sean matematizables.

También en todas estas ciencias hay que tener en cuenta el método de los *modelos*; según Pierre Duhem la teoría de los modelos es de origen inglés y traduce el carácter empirista del pensamiento británico. Hubo primero modelos *reales*, en Astronomía, Medicina y Física macroscópica. Lord Kelvin —un típico físico “de la época de la reina Victoria”— decía que si podía hacerse un modelo de un proceso físico, entendía, y que si no, no entendía nada. Le siguieron modelos *imaginativos* como la teoría atómica de Rutherford-Bohr, con su tomo concebido como un pequeño sistema planetario. Finalmente, han aparecido los modelos *puramente matemáticos*, formados por ecuaciones fundamentales; pero aplicables incluso en Genética (probabilidad en el nacimiento de gemelos; Gedda-Brenici, en el Instituto Mendel, de Piazza Galeno, Roma; y hasta a las ciencias sociales: estadística, probabilidades, etc.). Pero aún en estos modelos mate-

⁵ *Ibid.* y pp. 169 ss.

máticos, la imaginación espacial —en la que sobresalen los ingleses— no está ausente, dado que las proposiciones lógico-matemáticas son concebidas como “figuras” (“*pictures*”) de *Sachverhalte* o *Sachlage* reales, con realidad posible o actual (concatenaciones de “objetos” simplicísimos). Así resulta claramente del Wittgenstein del *Tractatus* (aunque luego modificara su posición); y, pese a que dicho autor era austríaco y no británico, desarrolló su enseñanza universitaria exclusivamente en Cambridge y fue incluido no poco por el “atomismo lógico” de su amigo Bertrand Russell. Y recordemos que Sto. Tomás decía que la matemática “resolvía” sus conceptos en la imaginación (*In Boethii de Trinitate*, 9.6, a.2).

Dado que el hombre posee aspectos físico-químicos mensurables, y que ello se refleja en su biografía, en su psicología sensitiva y hasta —indirectamente— en su inteligencia y voluntad, no cabe duda de que es posible una consideración totalmente físico-matemática del hombre, aunque por cierto no lo agote en todo su ser, sino que es el resultado de cierta perspectiva formal de enfoque objetivo: cierto “lumen sub quo” que diseña un peculiar “obiectum formale quod” en el objeto material; pero que de ninguna manera agota a éste, ni impide otras perspectivas formales que alumbren en ese objeto material otros objetos formales. De allí toda la parte de verdad y toda la parte de error del *Círculo de Viena* con su pretensión de la unidad de la ciencia bajo forma físico-matemática (*Einheitswissenschaft*).⁶ Verdad, porque todos los “estratos ontológicos” del hombre y de todas las cosas de este mundo están influidos y condicionados por lo físico-mensurable que se da en él (o en ellas); error e ilusión, porque esa posibilidad pan-lógico-físico-matemática de ninguna manera impide otras perspectivas, según vimos, so pena de un “reduccionismo” lamentable. Es que se dan, en el hombre, dos suertes de participaciones. Hay una participación ascendente por la cual lo físico está en lo vegetativo, lo vegetativo en lo sensitivo, y lo sensitivo, de algún modo, en lo racional (*ergo*, lo físico está de algún modo hasta en lo racional). Y hay una participación descendente —no vista por los reduccionismos tipo *Círculo de Viena* u otros— por la cual lo racional está en lo sensitivo, lo sensitivo en lo vegetativo y lo vegetativo en lo puramente físico (*ergo*, lo racional-humano está de algún modo hasta en lo puramente físico en él).⁷

⁶ Cfr. J. JOERGENSEN, *The Development of Logical Empiricism*, The University of Chicago Press, Second Impression, 1954, pp. 3-5.

⁷ En estricta terminología, habría que decir que sólo la descendente es *participación*; la ascendente podría mejor denominarse “condicionamiento”.

3) *Las ciencias biológicas del hombre*⁸

Ante el fenómeno "vida" se da la posibilidad de una Filosofía del ente viviente y de una ciencia experimental del ente viviente. Ello, por las razones ya dadas al hablar de la distinción entre filosofía natural y ciencias experimentales.

Como el hombre es un ente viviente mutable-corpóreo, la filosofía del hombre como ente viviente no es sino parte de la filosofía natural. Procede, pues, por una "abstractio totius" que retiene la materia sensible en general y deja de lado esa misma materia en su singularidad. Y, como en el ente viviente corpóreo —incluso humano— se da la cantidad (extensión, número concreto, movimiento medible), se hace posible no sólo una ciencia experimental puramente físico-observacional, sino también una físico-matemática; aunque a ésta, en el presente campo, se le presente los enigmas de la teleología, del holismo o totalidad y de la autoconstrucción y reconstrucción del ente viviente.

El viviente corpóreo es considerado por la filosofía tradicional como el *ente que se mueve a sí mismo* o el *ente dotado de movimiento inmanente*. Empero, en cuanto a esto último, los modernos aparatos microscópicos han permitido descubrir que también los entes inorgánicos están dotados de un alto grado de movimiento interno; por eso, habría que distinguir entre ellos y los vivientes en que el movimiento interior de éstos tiene una dirección teleológica, que desarrolla y construye progresivamente el organismo como de acuerdo a un plan; cosa que no se advierte en los movimientos de partículas de los entes inorgánicos.

Y habían advertido los antiguos *tres grados* en el *movimiento inmanente* vital: el vegetal actúa sobre su propio cuerpo solamente, pero busca nutrición fuera, la incorpora a sí y termina con la reproducción, que da origen a otro ente de la misma especie fuera de sí: nutrición, crecimiento, reproducción. El ente dotado de vida sensitiva, poseyendo mayor inmanencia, aprehende en sí las formas de los entes sensibles y tiende hacia ellas para poseerlas no sólo intencional, sino también físicamente: sus funciones son la sensación, los apetitos sensibles y la locomoción. Finalmente, la vida racional, más inmanente aún, puede poseer en sí las formas inteligibles de todos los entes ("*anima quoddammodo omnia*") y tender por un especial apetito hacia cualquier ente en tanto que bueno: intelecto y voluntad. No por ello hay en el hombre tres almas —o sea formas sustan-

⁸ Cfr. F. SELVAGGI, *Filosofía de las Ciencias*, ed. esp. S.E.A., Madrid, 1955, cap. X, pp. 289-315.

ciales de entes vivientes— sino una sola, que es principio de las funciones racionales, sensitivas y vegetativas (estas dos últimas en unión intrínseca con el cuerpo).

En cuanto a las *ciencias experimentales de la vida o biología*, tienen sus predecesores en Aristóteles (zoología), Teofrasto (botánica) y San Alberto Magno (ambas). Fue éste —se dice— el más grande botánico hasta Linneo.

Grandes progresos se logran desde el Renacimiento y durante la Edad Moderna: en el siglo xvi con Vesalio, Aldobrando, Gessner y Cesalpino; en el xvii con Linneo y Spallanzani.⁹

La Biología recibe su objeto de la experiencia inmediata, al igual que la filosofía natural del ente vivo; pero su cometido es sumeter al viviente al análisis mediante una observación provocada (experimento), con el fin de precisar sus propiedades necesarias y las leyes de su actividad.

Su método no es esencialmente distinto del de la Física: observación, experimentación y medida: definición operativa; inducción y ley; hipótesis general o teoría, y deducción de las leyes que se han obtenido y confirmado por la experimentación. Al igual que la de la Física, su estructura es tripartita: hechos, leyes, teorías.

En cuanto a éstas —que llegan a confundirse con la filosofía de los vivientes— son fundamentalmente tres: *mecanicismo*, *vitalismo* e *hilemorfismo*;¹⁰ y, luego de un largo período moderno de predominio del mecanicismo —por influencias galileanas y cartesianas—, los hechos innegables de finalidad, autorregulación y organicidad del ente vivo, han sugerido nuevas doctrinas vitalistas o cuasi-hilemorfistas: el *neo-vitalismo* de Han Driesch; la *doctrina mnemónica* de Rignano; el *holismo* de Meyer; el *organicismo* de von Bertalanffy, y el *Gestaltismo*, con el que nos reencontraremos en Psicología.¹¹ Como es de suponer, fueron muchos los contactos con la Filosofía, especialmente con la fenomenológica, la existencialista y la del hilemorfismo aristotélico.

4) La Psicología

Para la filosofía aristotélico-tomista la psicología (*De Anima*) era

⁹ *Ibid.*, p. 290.

¹⁰ La distinción entre *vitalismo* e *hilemorfismo* en lo biológico reside en que la primera de estas dos doctrinas suele considerar el *alma* o principio vital como una entidad sustancial subreñada al cuerpo; mientras que en el hilemorfismo tal principio no es sustancia —sino, precisamente, un *principio* intrínseco de la sustancia viviente—, el cual forma con el cuerpo (o, si se quiere, con la materia prima) un todo, un *sinolon*; y sólo *ese todo* es sustancia. Y sólo el alma humana puede subsistir luego de la muerte —aunque como sustancia incompleta—, gracias a su espiritualidad, revelada por la inmaterialidad intrínseca de sus dos potencias superiores: el intelecto y la voluntad.

¹¹ Cfr. F. SELVAGGI, *Op. cit.*, pp. 308 y 328-331.

parte de la filosofía del ente viviente, y ésta, como vimos, de la filosofía natural. Esa unidad fue rota por Descartes, con su escisión entre *la pensée* y *l'étendue*, hasta que ya en Wolff aparece una Psicología filosófica, segunda parte de la "metafísica especial", y una Psicología empírica, perteneciente a la parte "histórica" (empírica) de su tripartición del saber (filosofía, matemáticas y ciencias "históricas" o empíricas).

Bajo las influencias de Galileo (que, al negar realidad mundanal a las cualidades sensibles las redujo a modificaciones del ente sensante), Descartes y Kant (Psicología "metafísica" o trascendental y psicología empírica), se fue anunciando una futura *Psicología positiva*, uno de cuyos principales puntos de discusión fue el de la determinación de su objeto (los "fenómenos conscientes", la "intencionalidad" para Brentano, etc.).

Sin embargo, esa Psicología positiva no aparece en el cuadro de las ciencias del fundador del positivismo, Augusto Comte. La reducía a una parte de la fisiología de los ganglios cerebrales. Tampoco la Lógica hallaba cabida en tal cuadro comtiano de las ciencias. Fueron otros dos positivistas (en el segundo caso, "lato sensu") que crearon las respectivas Lógica y Psicología positivas: J. Stuart Mill en cuanto a la primera y Wundt en cuanto a la segunda. Las primeras tentativas¹² provienen de Herbart, Lotze, Muller, Flourens y Helmholtz, filósofos algunos y científicos otros; los comienzos pueden indicarse en Weber y Fechner, descubridores de la famosa ley psicofísica: "la sensación es proporcional, en su intensidad, al logaritmo de la intensidad de los estímulos que la producen".

Pero el verdadero fundador fue Guillermo Wundt, con su laboratorio en Leipzig, durante la década del 70 del pasado siglo, aunque Selvaggi reivindica la prioridad para el italiano G. Sergi, quien se habría adelantado a Wundt en pocos años.¹³

Desde entonces, debido a la influencia dualista cartesiana y a los intentos de superación de la misma, han surgido sucesivamente distintos tipos de psicologías positivas: la *fisiológica* de Weber, Fechner y Wundt; la *introspectiva* de Ebbinghaus, Külpe y la escuela de Wurzburg en Alemania; la de Binet en Francia y la de Gemelli en Italia; la *psicología de la Forma* o *Gestaltismo*, con Köhler y Koffka, que toma contacto con la fenomenología de Husserl; la del *comportamiento* o "*behaviour*"¹⁴ en los Estados Unidos, crasamente materialista con su fundador Watson (estímulo y respuesta; negación de

¹² *Ibid.*, pp. 319-320.

¹³ *Ibid.*, p. 320.

¹⁴ Los norteamericanos dicen "behavior" (así como dicen, p. ej., "labor" y "color"); pero la verdadera expresión inglesa es "behaviour" (y "labour" y "colour").

toda dimensión inmanente: 1913) y atenuada con su discípulo Tolman, admisor de un "*purposive behavior*"; luego el famoso *psicoanálisis*, con Freud, Adler y Jung —al que se le debe haber redescubierto la dimensión inconsciente y subconsciente de la *psique*, hecho olvidado por Descartes al identificar el alma con la *pensée* y a ésta con la conciencia—, luego, los éxitos sobre todo prácticos de la *psicometría* (por medio de los "tests"¹⁵ y últimamente toda una avalancha de psicologías influidas por las filosofías fenomenológica, existencialista, marxista, neotomista (Barbado, Ubeda Purkiss) y mixtas, sin olvidar la nueva influencia analítica (del 2º Wittgenstein) con "*The concept of Mind*" de G. Ryle.¹⁶

Como bien dice Selvaggi, en ninguna otra ciencia experimental como ésta se revelan insuficientes los métodos físico-matemáticos y se requiere una colaboración o unificación con la filosofía, para sintetizar en unidad todo lo que de verdadero contengan las diversas corrientes que hemos examinado. El aristotelismo tomista, que nunca confundió el alma con la conciencia, ni la separó en este mundo de una unión substancial con el cuerpo, ni escindió la Psicología de la Biología ni de la Filosofía Natural, parece estar en las mejores condiciones para intentar esa síntesis. Han trabajado en ese sentido el P. Barbado O.P. (*Estudios de Psicología Experimental*, 2 vol., Madrid, Cons. Sup. de Inv. Cient., Madrid 1946-1948); su discípulo el P. Ubeda Purkiss O.P. en su *Introducción y Comentarios al Tratado del Hombre de la Suma Teológica I*, q. 75-89; ed. bilingüe B.A.C., tomo III (2º), Madrid, 1959, pp. 3-166; C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, Milano, 1941; *Percezione e Pensiero*, Milano, 1941; *L'Anima*, Ed. Studium, Roma, 1955; Ch. De Koninck, *Introduction á l'étude de l'âme*, prefacio al *Précis de psychologie thomiste* del P. Stanislas Cantin, Québec, ed. Laval, 1948; S. Strasser (no es tomista puro; revela mucho aporte de la fenomenología), *Le Problème de l'Âme*, Luovain-Paris, 1953, etc.

5) *El hombre en su actividad práctica*

El hombre no es sólo un sujeto capaz de *contemplación* (especulación, teoría), sino que es también un *sujeto práctico*, capaz de acción (*actio*) y de fabricación o construcción (*factio*), esto es, de técnica en el más estricto sentido de esta palabra. Su *acción*, en cambio, en su bondad o malicia, es cuestión de *ética* y no de técnica.

Este doble aspecto ético y técnico de la actividad humana es objeto de dos tipos de consideración: la de la *filosofía* y *ciencias éti-*

¹⁵ Cfr. F. SELVAGGI, *Op. cit.*, pp. 339-342.

¹⁶ G. RYLE, *The concept of Mind*, London, 1949.

cas y, respectivamente, de la filosofía y artes técnicas o mecánicas.¹⁷

Comencemos con el estudio de su actividad ética. Tal estudio, también, se ha escindido, desde los siglos XVIII y XIX (pero con precursores en el XVI, como Maquiavelo), en una *Filosofía Ética o Moral* y en diversas ciencias positivas del obrar humano. Nos parece que en este campo, lo que diversifica la Filosofía y las ciencias está dado que la primera hace un estudio especulativo-práctico de la acción humana (La *Ética* como ciencia, en sentido aristotélico) o práctico-práctico de la misma (el saber y actuar *prudenciales*), en el que la acción es estudiada en función de su *deber-ser*, en relación al fin o bien último del hombre. Por supuesto que ello incluye y presupone un saber sobre el *ser* de la acción humana —que corresponde a la Psicología filosófica—, por lo cual se dice que la *Ética* se *subalterna* a tal Psicología.¹⁸ En cambio, las ciencias positivas del obrar humano parecen cada vez más querer ser ciencias del *ser* de ese obrar (así, la Sociología, la teoría descriptiva de la moral o morales, las ciencias positivas del Derecho, como la Teoría General del Derecho, las ciencias Dogmáticas del Derecho, la Economía, la ciencia Política,¹⁹ etc.). Empero, esto no carece de dificultades: en primer lugar, tales ciencias descriptivas cuyo objeto es algo practicable por el hombre no pueden estar dotadas de necesidad o certeza, porque en el hombre hay libre albedrío y ello constituye una gran fuente de contingencia. Por eso Mons. Derisi sostiene que la sociología es una *ciencia práctica*;²⁰ pero, entonces, se identificaría a nuestro parecer con la Política filosófica. Mas dicha falta de absoluta necesidad o certeza no preocupa a los científicos positivos del quehacer humano, porque la ciencia contemporánea ha precisamente renunciado a la certeza y a la plena verdad;²¹ pero —en segunda lugar—, la contingencia es mucho mayor en las obras humanas que en el reino de la naturaleza —aunque también se dé en ésta—, por lo que hay serios especialistas contemporáneos que proclaman fallidos —por ejemplo— los distintos intentos de construir una Ciencia Política puramente descriptiva o al modo de una físico-matemática, y abogan por una vuelta a la Ciencia Política como ciencia práctica.²² Es muy posible que tengan

¹⁷ Cfr. S. TOMÁS, *I Ethic.* I, 1-2.

¹⁸ Cfr. J. M. RAMÍREZ, O. P., *De Ordine*, Salamanca, San Esteban, 1963, pp. 202-203, n. 599-603.

¹⁹ Así casi la totalidad de los sociólogos, los neopositivistas Kelsen, Alf Ross, Olivecrona, etc.

²⁰ O. N. DERISI, *Esbozo de una epistemología tomista*, Cursos de Cultura Católica, Bs. Aires, 1946; Iª Parte: *La estructura noética de la Sociología*, pp. 17 ss. En contra —al parecer— J. H. FICHTER, *Sociología*, ed. castell. Herder, Barcelona, 1969.

²¹ Cfr. L. SUSAN STEBBING, *A Modern Introduction to Logic*, Methuen & Co. Ltd., London, reprinted 1961, chapter X, 4, pp. 174-180. Hay traducción castellana.

²² Cfr. DIETER OBERNDÖRFER, *La política como ciencia práctica*, en la rev. *Ethos* nn. 45, Bs. Aires, 1979, pp. 11-56.

razón; pero entonces —nos parece— las ciencias positivas de lo político se identificarían, sin más, con la Política filosófica —parte suprema de la Moral en el aristotelismo— y/o con la prudencia política en su aplicación a los casos particulares.²³ Y nos parece que algo semejante puede acontecer con todo intento de ciencia descriptiva o especulativa del obrar contingente humano: no se trataría de verdaderas ciencias en sentido aristotélico sino de construcciones hipotéticas, y sus tesis serían sólo probables y estadísticas; pero más alejadas de la certeza que las ciencias experimental-naturales.

Así, en el Derecho, si queremos volver a la actitud realista de un Aristóteles y de un Sto. Tomás, las ciencias del Derecho no podrán seguir siendo ciencias analíticas y descriptivas de normas, ni tampoco de conductas como meros hechos; sino en todo caso de conductas en su deber ser, deber no-ser, poder ser (simple licitud positiva) o poder no-ser (simple licitud negativa), y entonces las estructuras de tales ciencias se identificarían con las de la Filosofía jurídica que es también parte de la Moral y sobre todo de la Política filosófica. Porque tales ciencias no podrían ya deducir todo su contenido a partir de las normas positivas, sino analizar lo justo, lo adecuado, lo conveniente para tal o cual tipo de situación jurídica o para este o este otro caso particular jurídico; y entonces tendrían que conectarse con la Filosofía del Derecho —según dijimos ya— y con el saber jurídico prudencial.²⁴

Se dirá que no hemos seguido estrictamente en esto del saber práctico la distinción entre Filosofía y ciencias basada en la certeza y generalidad de la primera y la no-certeza y mayor particularidad de las segundas, como hemos hecho antes, apoyándonos en las tesis de Simard y, en general, de la escuela tomista de Laval (Québec, Canadá) inspiradas por el siempre lamentado Charles De Koninck.²⁵ Si hubiéramos seguido tal criterio también en los saberes prácticos, habría que haber dicho que la Filosofía práctica conoce con certeza

²³ Cfr. L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, Rialp. Madrid.

²⁴ Cfr. "La Justicia", por J. G. Portela, en J. A. CASAUBÓN, *Introducción al Derecho*, Bs. Aires, 1980, Ed. Jur. Ariel, vol. 6, pp. 47-55; asimismo, en la misma obra, vol 2, J. A. CASAUBÓN, "La actividad cognoscitiva del hombre", Bs. Aires, 1979, pp. 65-70; J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Univ. de Navarra, Pamplona, 1963, pp. 73-98; F. A. LAMAS, "Justo concreto y politicidad del derecho", rev. *Ethos*, nn. 2/3, Bs. Aires, 1978, pp. 205-221. Cfr. M. VILLEY, *Critique de la Pensée Juridique Moderne*, Dalloz, París, 1976, p. 88 ss.; VIVIANA CANET, *La noción de derecho subjetivo y su relación con el concepto de persona en algunos autores de la filosofía realista contemporánea* (inédito e inconcluso; investigación apoyada por el CONICET, Bs. Aires, 1979-80).

²⁵ Gran filósofo y teólogo (laico) tomista, de origen belga y establecido en el Canadá; alma de la Fac. de Filosofía de la Université Laval (Québec). Famoso por su polémica sobre el bien común con Maritain y el P. Eschmann. Excelente conocedor de la

a partir de la evidencia primera de la sindéresis: "El bien debe hacerse y el mal debe evitarse", y también todo lo que asimismo con certeza pueda deducirse de ello, dando mayor concretez a las nociones de bien y de mal mediante un recurso a las tendencias esenciales del ente humano a la conservación, a la unión matrimonial y educación de los hijos y a conocer la verdad y vivir socialmente sin dañar al conviviente;²⁶ mientras que quedaría para las ciencias positivas prácticas el estudio de todo el campo del obrar humano que no fuera deductible con igual certeza. Pero, contra esto se halla: 1º) que la Filosofía moral —por ejemplo, esa su parte llamada Filosofía del Derecho— no limita su estudio a la ley natural y conclusiones deductibles, sino que la extiende a la ley positiva, cuyo contenido se entiende por *determinación* y no ya por *conclusión*, aunque es verdad que en este segundo campo, al menos en lo jurídico, se mueven también las llamadas ciencias positivas del Derecho; 2º) que en Moral no-jurídica la Etica filosófica tiene que extenderse también a las situaciones cuya eticidad no es especulativamente evidente, sino que deben ser dilucidadas con ayuda del saber prudencial, sin que parezca admisible aceptar ciencias éticas positivas de "deber ser" —como quería Maritain— porque las sin duda apreciaciones admirables de moralistas concretos como La Rochefoucauld no llegan a ser ciencia; 3º) porque, de hecho, las ciencias positivas morales y jurídicas tienden a presentarse, según dijimos, como ciencias del *ser de hecho* de lo moral y de lo jurídico, y no como ciencias del *deber ser* en esos campos; se pretenden, pues, ciencias descriptivas, aunque su descripción sea de algún deber-ser: ya sea de lo que *de hecho* se tiene por deber-ser en ciertos campos de la geografía humana y de la historia; ya sea, mediante una abstracción "pura" llegar —en Derecho al menos— a una supuesta ciencia descriptiva del puro deber ser como mera "imputación" de una sanción a un hecho (Kelsen).

Pasemos ahora al hombre como objeto del saber *práctico-técnico*. Como es bien sabido, la Técnica no busca directamente el bien (último) del hombre, sino el bien de la obra por hacer,²⁷ aunque ella se ponga después al servicio del hombre. Pero éste "ponerse-al-servicio" es muy equívoco: porque puede ponerse al servicio del

ciencia moderna ("Réflexions sur le problème de l'indéterminisme" (*Revue Thomiste*); "Random reflections on science and calculation" (Laval); "Noms et Symboles" (Laval). Gran mariólogo asimismo: *Ego Sapientia*; *La Piété du Fils* (Presses Univ. Laval, Québec, 1954). Visitó dos veces la Argentina (1948 y en los años 60). Murió durante el Vaticano II, en el que actuó como asesor de algún Obispo canadiense.

²⁶ S. TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 94, 2, c.

²⁷ Cfr. J. A. CASAUBON, "Primacía de la Etica sobre la Técnica", Actas de las III *Jornadas de Filosofía*, Vaquerías, Valle Hermoso, Córdoba, 1979. (Escuela de Filosofía, Univ. Nac. de Córdoba).

bien moral del hombre —y entonces no cabe duda de que las Técnicas son excelentes— o al servicio, ya de una nula voluntad de poder, ya al del egoísmo sensible del individuo, como en nuestras permisivas sociedades de consumo; y en esos casos la Técnica se pone al servicio del mal moral del hombre (guerras tremendas e injustas, ataques a la población civil, campos de concentración, desnaturalización ecológica, experimentos amorales en “anima non vili” aborto; formas artificiales de fecundación o de impedición de la natalidad; psicotécnicas que impiden el uso normal de la inteligencia y de la voluntad de los hombres, para hacerlos rodajas útiles en grandes proyectos universal-totalitarios, etc., etc.).

En la división de la Filosofía más clásica, el campo del “facere” se dejaba a las *artes mecánicas* (S. TOMAS, *In I Ethic. I, 1-2*). Tales artes mecánicas han sido absorbidas hoy por enormes empresas tecnológicas fundadas en las ciencias positivas, y en especial en la físico-matemática. Cabría, por tanto, quizá, distinguir hoy entre una *Filosofía técnica* (grandes principios del obrar técnico) y una multitud de técnicas positivas subordinadas, según vimos, a ciencias de igual tipo.

Ya dijimos al principio que en este trabajo pretendíamos estudiar al hombre como *objeto* de diversos saberes, y no como *sujeto* de los mismos; pero también señalamos la íntima correlación de ambas perspectivas, debido a que el *objeto-hombre* es estudiado por el *sujeto-hombre*. Ya vimos las ventajas y los enormes peligros del hombre como objeto de la Técnica; digamos algo ahora sobre el hombre como *sujeto* de tal saber-hacer. Algunos oponen la Técnica a la Metafísica; pero creemos, por el contrario, que la técnica, vista desde el *sujeto humano*, puede ser una de las vías de acceso a la Metafísica. Efectivamente, el intelecto humano tiene por objeto propio el “ens concretum” en la quiddad sensible; pero por objeto común —en tanto que intelecto, no ya en tanto que intelecto *humano*— el *ens in quantum ens*. Por eso el hombre puede superar lo físico y entrar en lo transfísico o meta-físico. Y la humana voluntad, que al intelecto sigue, tiene por objeto el *bonum in commune*. Y ni el uno ni la otra se sacian, pues, sino con el Ser subsistente y con el Bonum Perfectum, esto es, con Dios, pues sólo El llena —y desborda— sus capacidades trascendentales.

Pero esta amplitud trascendental de las potencias superiores del hombre, y éste no saciarse sino con el Absoluto, es lo que permite que la Técnica humana sea universal y eminentemente plástica; capaz, por tanto, de modificar todo ente inferior al hombre, e incluso al hombre mismo, de todas las maneras posibles. De allí, su grandeza y su peligro, que hemos puesto de manifiesto. De allí, también la

necesidad de una subordinación de la Técnica a la Ética si la humanidad quiere seguir subsistiendo.

6) *El hombre a la luz de la Metafísica*

Siendo el hombre, como *sinolon* de alma y cuerpo, un ente físico, pertenece su estudio, por derecho propio, a la Filosofía natural y a las ciencias positivas del hombre según hemos visto. Pero ello no impide que el hombre sea también considerado a la luz de la *Metafísica*. Y ello por dos razones: el objeto formal *quod* de la *Metafísica* es el *ente en cuanto ente*;²⁸ y su objeto formal *quo* es una consideración plenamente inmaterial, con una inmaterialidad no sólo intencional —como en las *abstractiones totius y formae*—, sino también real, en virtud de la *separatio*.²⁹ Ahora bien, al hombre no se lo puede despojar de su cuerpo —el alma separada *no es* el hombre—; pero, aún corpóreo, no deja de ser *ente*. Por eso, puede estudiárselo *como ente*; en segundo lugar, hay en el hombre —según vimos— dos facultades o potencias, la inteligencia y la voluntad, que aunque en esta vida pertenecen a un alma encarnada en un cuerpo y son por ello condicionadas por éste —por ejemplo, en el origen experimental de todos sus conceptos y primeros principios, por una *epagogé* en materia necesaria (Simard), y asimismo en la necesaria “*conversio ad phantasmata*” para pensar, no sólo los individuos, sino también lo universal existencialmente inmanente a los entes físicos—, empero, no dejan de ser —según vimos— virtualmente trascendentales, abiertas de un modo u otro a lo Infinito entitativo en acto.

Según la consideración primeramente mencionada, el hombre aparece ante la *Metafísica* con un *ente substantive o sustantivo*,³⁰ aunque ello horrorice a muchos modernos —actualistas, fenomenistas, existencialistas— porque conciben la sustancia a imagen de una especie de bloque de mármol, inmóvil, bajo una delgada película de “*accidentes*”, que serían los únicos cambiantes. Eso será la sustancia

²⁸ ARISTÓTELES, *La Metafísica*, Traduzione, introduzione, commenti a cura di Giovanni Reale, dos vol., Napoli, L. Lofredo Editore, ristampa 1978, vol. I, pp. 28-29. Es una excelente edición y una aguda defensa de la *homogeneidad sistemática* de la *Metafísica* de Aristóteles contra Jaeger y tantos otros. El único defecto que le encontramos es haber traducido ὅν ἢ ὅν por “*essere in quanto essere*” y no por “*ente in quanto ente*”. El “*essere*” (ser) no es lo mismo que el “ente” (ente). El ente es ente *por* el ser (como *actus essendi*) aunque esto último está claro en Sto. Tomás; no tanto o de ninguna manera en Aristóteles.

²⁹ L-B. GEIGER, O. P., *Op. cit.* en nota 4.

³⁰ G. REALE, en ARISTÓTELES, *La Metafísica*, ed. cit. en nota 28, pp. 14-15 y 43-54. Contrariamente a X. Zubiri en su libro *Sobre la Esencia* no distinguimos entre sustancialidad y sustantividad. La admisión de pluralidad se substancia en una sola sustantividad —sería el caso del hombre— debería llevar a Zubiri a la teoría agustiniano-medieval de la “pluralidad de formas”, con daño irreparable de la unidad *per se* del ente respectivo. Por supuesto que aquí no tocamos el punto sobrenatural de la pluralidad de naturalezas en la Persona (divina) de Cristo, o sea de la unión hipostática.

a los ojos de Locke; no es por cierto la sustancia según Aristóteles ni según Sto. Tomás. Lo propio de ésta es, ante todo, su capacidad para existir en sí y no en otro; y ¿quién puede negar que el hombre existe en sí, y que no es ni un accidente ni un fenómeno? No es pura cantidad, ni cualidad, ni mera relación, ni acción, ni pasión ni ninguno de los nueve predicamentos accidentales de Aristóteles; tampoco es puro fenómeno, como lo revelan el hecho de que es *a la vez* objeto y sujeto de conocimiento; la permanencia del pasado no sólo en la memoria sino inscripto en modificaciones de su cuerpo y/o de su *psique*; su capacidad de anticipar el futuro, etc. Profundizando más, vemos también que el hombre, *en cuanto ente*, e incluso en cuanto ente sustantivo, es un *ens contingens*: tiene ser (*esse*), participa de él; pero *no es* el Ser, el *Esse*, como lo revelan su nacer, su morir, su capacidad de cambios sustanciales y accidentales, la limitación de su ser —pese a aquella apertura trascendental de sus potencias superiores—, su posibilidad de mal y de error. Pero este revelarse el hombre como *ente contingente* lo manifiesta a la vez como ente indisolublemente religado al *Esse Necessarium* (otro nombre de Dios), porque —según acabamos de decir— ente contingente es el que tiene ser, participa del ser, pero no es el Ser. Y, si lo tiene por participación, ello demuestra existitivamente su constitutiva relación al Ser Necesario, a Aquel que *Es* el Ser.

Según la segunda consideración arriba mencionada, otro indicio metafísico en el hombre es la apertura trascendental de su inteligencia y voluntad, y por tanto su incapacidad de contentarse, en lo especulativo, con entes finitos, y, en la práctico, con bienes finitos. Tal apertura al Ser y al Bien lo revelan, ya no sólo como religado entitativamente a tal Ser y Bien, sino también como “capax Dei” en el conocimiento y en el amor.³¹

Sólo a esta luz metafísica —y, por cierto también a la luz teológico-sobrenatural— se des-vela la *verdadera y enorme dignidad del hombre*, único fundamento de sus *verdaderos derechos inviolables*; ³² pero es curioso que los más activos “defensores de los derechos humanos” sean precisamente personas que, por marxistas o por neopositivistas-tecnocráticos, desconocen totalmente el fundamento de la dignidad humana y de los derechos del hombre que tan quisquillo-

³¹ El alma humana, en un orden puramente natural, es “capax Dei” sólo porque puede llegar a conocer su existencia, “a posteriori”, por la razón y a amarla por la voluntad; pero es “capax Dei” en el orden sobrenatural, en cuanto que, elevada por la gracia e iluminada por la luz de gloria, puede conocer y amar a Dios “cara a cara”.

³² Cfr. J. PIEPER, *Justicia y Fortaleza*, ed. castell. Rialp, Madrid, 1968, pp. 26-36. Mas no debemos olvidar —como el mismo Pieper lo recalca— que el derecho “subjetivo” tiene su medida objetiva en la *ipsa res iusta*, y su medida ejemplar en la *ley* —natural o positiva— y en el *contrato*.

samente defienden. O, si no son los tales ni marxistas ni neopositivistas —son a veces incluso católicos— lo curioso está en que los hombres por cuya dignidad y derechos se preocupan tanto son casi siempre subversivos ateos y materialistas, y que nada les importen la dignidad ni los derechos de los defensores del orden —tan a menudo sacrificados por los anteriores— y de las tradiciones cristianas y occidentales que, por disminuidas y deformadas que estén en el mundo de hoy, no han por cierto desaparecido del todo, y son lo único que permite que *todavía* este mundo merezca ser vivido por personas que no se hayan reducido a eficientes *robots* bajo la presión de los “mass media”, del Estado omnipotente y de las más crueles o refinadas torturas y desnaturalizaciones psicotécnicas.

7) *El hombre a la luz de la Teología*

Nos referimos, evidentemente, no a la Teología filosófica que es ápice de la Metafísica,³³ sino a la Teología revelada cristiana y católica, cuyo principal contenido es sobre-natural.³⁴ Ella nos revela que no sólo el hombre es imagen de Dios —esto puede saberse de algún modo por la Metafísica, según rápidamente hemos mostrado— sino que puede llegar a ser “semejanza” de Dios por la gracia habitual o santificante, que es *cierta participación en nosotros de la naturaleza divina*.³⁵ Esto será aceptado por los que tienen Fe teologal; pero puede ser considerado como una hipótesis de no poco interés por los que no hayan recibido la Fe, que “no es de todos” (San Pablo). Y, aunque con estas consideraciones excedemos los límites del objeto —filosófico— de esta revista, nos parece que sólo a su luz se obtiene una visión verdaderamente total del hombre, tal como histórica y no sólo naturalmente es.

Por la gracia, arriba “definida”, el hombre llega a ser. Dios —Dios por participación— y se realiza en verdad esa divinización del hombre que muy torcidamente buscan los modernos acristianos de uno y de otro lado de la “cortina de hierro” (cada vez más agujereada). La autodivinización del hombre es un imposible, un absurdo —*eritis sicut dii*—,³⁶ porque lo que no es Dios no puede por sus solas

³³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro 12; sobre su alcance, cfr. G. REALE, *Op. cit.*, vol. I, pp. 92-96, y vol. II, pp. 255-308.

³⁴ S. TOMÁS, *S. Theol.* I, 1,1.

³⁵ SAN PEDRO, *Epístola II*, 1,4.

³⁶ *Génesis*, I, 3, 5. La autodivinización del hombre es el ideal profundo de la Revolución Moderna; está presente en Feuerbach, Marx joven, Nietzsche, Stirner, Gide y hasta en Sartre (aunque en éste, como una empresa inútil: “El deseo profundo del hombre es llegar a ser Dios; pero, como Dios es imposible, nos agitamos en vano, y el hombre es una pasión inútil” (cita hecha de memoria, de *L'Être et le Néant*)). Cfr. J. A. CASAUBON, *El sentido de la revolución moderna*, Huemul, Bs. Aires, 1962. Hecho no advertido por aque-

fuerzas llegar a Dios o llegar a ser Dios; la heterodivinización por la gracia, instrumento del Dios verdadero, es en cambio muy posible y real; pero tal heterodivinización no es puramente extrínseca; es a la vez intrínseca, porque la gracia inhiere a nuestra naturaleza y la diviniza; y, así, el hombre es capaz de actos humano-divinos, a semejanza de Cristo.³⁷

Este “hombre nuevo” (San Pablo), este “vivir desde Dios” (San Juan) dan pie a dos nuevas ciencias: la Teología sobrenatural especulativa y la Teología Mística —no en el sentido de Teología de la Mística, la cual sería una parte de la Teología sobrenatural especulativa, sino a la manera patrística, como el conocimiento místico de Dios.

La primera es sobrenatural en cuanto parte de los *datos revelados* y no de principios evidentes a la inteligencia natural humana; pero luego les aplica la razón natural para, a) penetrar en algo sus misterios por analogías con las cosas creadas; b) armonizarlos sin contradicción; c) extraer lo virtualmente o implícitamente revelado, como conclusiones teológicas.³⁸

Ella, sobre el hombre, nos enseña que ha sido elevado a un fin que sería inalcanzable por sus potencias humanas dejadas a sí mismas: la visión y amor inmediatos e intuitivos de Dios en su Esencia misma y en el misterio de las Tres Personas. De manera que la plena beatitud del hombre, sólo sobrenaturalmente se puede alcanzar.³⁹ Y para ver a Dios en su misma Esencia ni siquiera basta la gracia; se requiere una especial luz de gloria: *in lumine tuo videbimus lumen*.⁴⁰

La *Teología mística*, por su parte, es totalmente sobrenatural; no sólo porque su objeto de contemplación y amor son los misterios sobrenaturales, sino porque sus medios de conocimiento son sobrenaturales también: la gracia santificante, con sus tres virtudes teológicas: Fe, Esperanza y Caridad nos abre hacia el Misterio de Dios mismo; mas sólo con la cooperación de los dones del Espíritu Santo —en especial de los de Inteligencia y Sabiduría— se llega a aquel *conocimiento infuso* de los misterios divinos en que parece residir la esencia misma de la Mística. Este conocimiento es un tipo de conocimiento afectivo o por connaturalidad (connaturalidad sobrenatural

los cristianos que han intentado un pacto incondicional con tal Revolución, y que los ha llevado, en los casos más extremos, a la negación de Dios trascendente. Cfr. el Obispo (anglicano) ROBINSON, *Honest to God*, y toda la llamada Teología de la muerte de Dios.

³⁷ Cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.*, III, 7, 7 ad 1.; II-II, 171, 2 ad 3.

³⁸ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 1, 8; Cfr. F. MARIN-SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico*, B.A.C., Madrid, 1952.

³⁹ S. TOMÁS, I-II, 3, 8.

⁴⁰ Salmo 35, 10; cfr. S. TOMÁS, *S. Theol.* I, 12, 5, c.

con lo Divino); ⁴¹ y el Místico, luego de una *etapa o vía purgativa* (Ascética) y de otra *iluminativa* (que ya es Mística, pues el hombre es pasivo ante la moción divina), llega a la *vía o etapa unitiva* en que su unión con Dios es tan estrecha que sólo falta que la muerte, aboliendo el velo del cuerpo, haga posible la visión beatífica (que luego gozará el hombre entero, cuando la Resurrección de la carne). Y en ese supremo estado unitivo, ya el hombre puede decir, con San Juan de la Cruz (*Cántico Espiritual*, 28):

*Mi alma se ha empleado
Y todo mi caudal en su servicio;
Ya no guardo ganado
Ni ya tengo otro oficio,
Que ya sólo en amar es mi ejercicio.*

Pero debe reconocerse que, además de este tipo puramente contemplativo de Mística, del que San Juan de la Cruz es tan egregio representante, hay también —como lo admite el P. Garrigou-Lagrange— otras formas místicas *prácticas*, como la de un San Vicente de Paul (quien veía sobrenaturalmente a Cristo en el pobre y el doliente) y como —contemporáneamente— parece haber sido la de Mons. Escrivá de Balaguer, quien al principio de su sacerdocio hacía una tarea del todo semejante a la de San Vicente de Paul en los hospitales y barrios pobres de Madrid, y quien luego concibió y sin duda vivió una mística mixta basada en la cristificación de las actividades cotidianas incluso del laico; y así fue como, en confesión, le dijo al pedagogo, casado y padre de varios hijos, Víctor García Hoz, “*Dios te llama por vías de contemplación*”, con la consiguiente sorpresa del aludido, quien, como casi todos en ese entonces, creía que la mística era cosa exclusivamente para religiosos.

Santo Tomás, por su parte, considera que la más alta forma de vida espiritual es la *mixta* —contemplación y acción— como lo era la de su Orden, expresada en su típico lema “*Contemplata aliis tradere*”: llevar a otros lo contemplado (A este tipo de mística parece asemejarse la de los benedictinos —esos constructores de Europa—, con su lema “*Otra et labora*”: Ora y trabaja). ⁴²

Y este tipo mixto de Mística —sin olvidar la puramente contemplativa ni la activa— puede ser el medio para la recristianización

⁴¹ Cfr. F. MARIN-SOLA, O. P., *Op. cit.* en nota 38, p. 395 ss. y textos de S. Tomás citados en las pp. 399-403. Sobre la vida mística, sus etapas, esencia y fenómenos, cfr. F. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Las tres edades de la vida interior*, edic. castell. Desclee, Bs. Aires, edic. 1963; J. G. ARINTERO, *Cuestiones místicas y La evolución mística*, B.A.C., Madrid, 1956 y 1959.

⁴² Recientemente, en su discurso ante la UNESCO, el Papa reinante, S.S. Juan Pablo II ha reafirmado dicho mérito de los benedictinos.

del mundo; para la construcción de esa “civilización del Amor” por la que han abogado los últimos Papas.

* * *

5. *Dos intentos de reunificación de Filosofía y ciencias*

Contemporáneamente, han existido por lo menos dos movimientos tendientes a abolir la separación entre Filosofía y ciencias tan propia de los fines de la Edad Moderna —desde Wolff, aunque con precedentes en Galileo— y que subsiste en la Contemporánea.

Uno de esos intentos, “reduccionista” y empobrecedor, según vimos, fue el del *Wiener Kreis*, surgido hacia 1926, y que aspiraba a la unificación de todas las ciencias según el método de la físico-matemática (*Einheitswissenschaft*), expuesto en su manifiesto programático “*Wissenschaftliche Weltauffassung*”, “*Concepción científica del mundo*”. Pero este intento sólo vio el ya aludido condicionamiento de todas las actividades del hombre por lo físico-químico que yace en su más inferior estrato virtual; no vio la participación descendente desde lo racional hasta lo físico-químico pasando por lo sensorial y lo vegetativo —por lo cual, la sensibilidad, la “vegetalidad” y hasta la físico-química del hombre son *humanas* hasta en su raíz—, están en su totalidad humanizadas. Ni mucho menos vio, por supuesto, la cristiana participación de la vida divina en el hombre, que también lo embebe todo en él y que florece en la Mística, dado que sus representantes eran en su totalidad, o casi, incrédulos y socialistas. Llegaban así a decir que la Metafísica, la Filosofía de los valores, la Ética normativa, la Estética, etc., no eran ni verdaderas ni falsas, sino que sus enunciados carecían de sentido.⁴³ Con lo cual sólo lograron —como lo ha reconocido Popper—⁴⁴ hacer imposibles no sólo la Metafísica sino también la propia Física.

El otro intento —opuesto radicalmente— es el realizado por la *escuela tomista de San Esteban de Salamanca*, entre cuyos principales representantes debemos mencionar a los PP. Fernández Alonso, Ramírez y Fraile. Esta escuela, sin negar por cierto lo que de hipotético hay en las ciencias positivas, reconocía —mejor que los propios científicos, tan a menudo nominalistas y empiristas— que en ellas hay también certezas. Y ¿quién podrá negar que las ciencias positivas,

⁴³ Cfr. R. CARNAP, *The Logical Syntax of Language*, Routledge and Kegan Paul, London, Fifth impression, p. 278; L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 6.521.

⁴⁴ K. POPPER, *Lógica de la Investigación Científica*, ed. esp. Tecnos, Madrid, p. 36: “...los positivistas, en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan junto con ella la ciencia natural”.

por ejemplo, han descubierto con certeza la causa de los eclipses, las de muchas enfermedades (por ejemplo, el bacilo de Koch como causa de la tuberculosis) y tantas otras? Lo que parece privado de certeza en las ciencias modernas son las leyes pretendidamente exactas de tipo ecuacional-matemático, y los axiomas o teorías de los que se las pretende deducir; pero ya en la Edad Media Sto. Tomás sabía distinguir en su Física o Filosofía natural lo cierto de lo hipotético ("*salvare apparentias*").⁴⁵ Asimismo, las ciencias empíricas no dejan de captar el ente en sus objetos, aunque no lleguen a conceptualizarlo sino matemáticamente; y, simétricamente, la verdadera Filosofía parte de la experiencia y a ella vuelve por la "*conversio ad phantasmata*". Y tanto en la Filosofía como en las ciencias positivas hay demostraciones "*a priori*" como "*a posteriori*"; tanto "*propter quid*" como "*quia*"; ambas usan la deducción y la inducción. Y no toda rama de la Filosofía explica por las causas últimas o primeras, salvo la Metafísica y en cierto modo la Ética; pero la Filosofía natural, la Matemática, la de la Técnica y la propia e instrumental Lógica no se elevan a tales causas;⁴⁶ mientras que recíprocamente las ciencias positivas tienden a extenderse más allá de los límites en que se las ha querido encerrar, y así un Werner Heisenberg ha podido escribir un libro intitulado *Más allá de la Física*⁴⁷ y tras el aparente puro cientifismo de Princeton se ha descubierto una "*gnosis de Princeton*",⁴⁸ así como tras la tecnocracia parece obrar la secreta sinarquía, de raíces Rosicrucianas.⁴⁹

* * *

6. Conclusión

De todo esto parece surgir que, así como el hombre es una *unidad* pese a su virtual pluralidad ontológica,⁵⁰ así también las ciencias

⁴⁵ S. TOMÁS, *S. Theol.* I, 32, 1, ad 2; citado por el neopositivista Ph. Franck en su *Filosofía de la Ciencia*, ed. esp. Herrero Hnos., México, 1965, pp. 14-15; pero su ubicación en la Suma está pésimamente indicada, en la pág. 305, nn. 25 y 26.

⁴⁶ F. ANICETO FERNÁNDEZ ALONSO, *Scientiae et Philosophiae secundum S. Albertum Magnum*, rev. Angelicum, Roma, 1936; *El concepto antiguo y tradicional de Filosofía*, Cartesio, Milano, 1937, pp. 353-374; cfr. también rev. *La Ciencia Tomista*, Salamanca, 1938, p. 327 ss.; S. M. RAMÍREZ, O. P., *El concepto de Filosofía*, ed. León, Madrid, 1950; G. FRAILE, O. P., *Historia de la Filosofía*, Madrid, B.A.C., T. I, pp. 20-22.

⁴⁷ W. HEISENBERG, *Más allá de la Física*, ed. esp. Madrid, B.A.C.

⁴⁸ R. RUYER, *La gnose de Princeton*, París.

⁴⁹ H. COSTON, *Les Technocrates et la Synarchie*, n° especial de *Lectures Françaises*, París; *Les Financiers qui mènent le Monde*, La Librairie Française, París, 1955; *La Haute Banque et les Trusts*, La Librairie Française, París, 1958; *Le retour des "200 Familles"*, La Librairie Française; hay traducción española de *Les Financiers qui Menent le Monde* con el título *Con Dinero rueda el Mundo*, Samarán Ediciones, Madrid.

⁵⁰ 1687; 2ª edic., 1713; 3ª edic., 1726.

sobre el hombre puedan llegar a ser de nuevo —y quien dice el hombre puede decir con más facilidad el mundo infrahumano— esa unidad jerárquica y analógica que fueron en los mejores tiempos de Grecia y de la Edad Media, y hasta bien avanzada la Edad Moderna: Newton intituló su tratado sobre la gravitación universal *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.⁵⁰

Porque, sin ello, la Filosofía se queda en generalidades, por muy ciertas que sean; y las ciencias llegan a autonegarse al negar la existencia de principios primeros evidentes y de toda certeza en sus conclusiones.

Finalmente, el hombre no halla su beatitud sino en lo sobrenatural, en lo Teológico. Y ya se ve que el mundo es insanable por medios sólo humanos.

Sea, pues, nuestro lema el de León XIII en su encíclica "*Aeterni Patris*": "*Vetera novis augere et perficere*": aumentar lo viejo con lo nuevo y perfeccionarlo.⁵¹

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

⁵¹ "*Aeterni Patris Unigenitus Filius*", del 4-8-1879; subtítulo: *Sobre la restauración de la filosofía cristiana, conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, A.A.S., vol. 12; ed. Encíclicas edit. Guadalupe, t. I, pp. 231 ss., espec. n. 16, p. 241.